



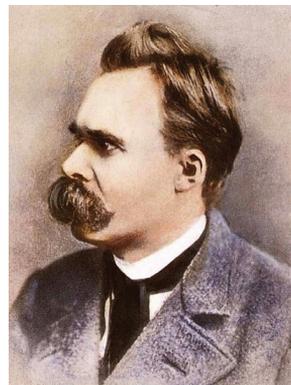
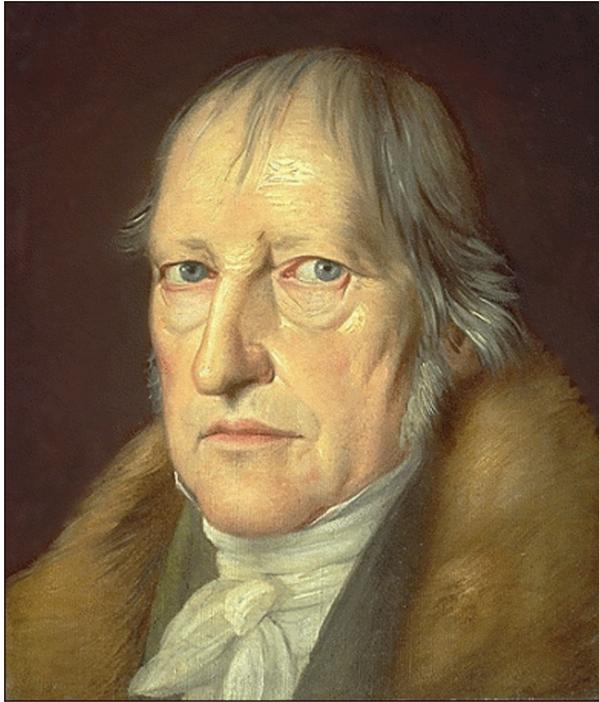
UNIVERZITA PAVLA JOZEFA ŠAFÁRIKA V KOŠICIACH

HEIDEGGER

A NOVOVEKÁ METAFYZIKA

VLADIMÍR LEŠKO – MILAN SOBOTKA A KOL.

HEIDEGGER A NOVOVEKÁ METAFYZIKA





HEIDEGGER A NOVOVEKÁ METAFYZIKA

Vladimír Leško – Milan Sobotka a kol.

Košice 2017

HEIDEGGER A NOVOVEKÁ METAFYZIKA

Vladimír Leško – Milan Sobotka 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.
PhDr. Jana Tomašovičová, PhD.

Zostavovatelia:

prof. PhDr. Vladimír Leško, CSc.
prof. PhDr. Milan Sobotka, DrSc.

© 2017 Vladimír Leško, Milan Sobotka a kol.

© 2017 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 978-80-8152-580-3

Obsah

Úvod.....	11
OD DESCARTA KU KANTOVI	
1. kapitola <i>Descartes a ontológia</i>	17
Vladimír Leško	
2. kapitola <i>Od Descarta po Kanta</i>	41
Michal Bajla	
3. kapitola <i>Karteziánska ontológia „sveta“</i>	71
Eugen Andreanský	
4. kapitola <i>Časovosť, dejinnosť a Hegel</i>	89
Róbert Stojka	
5. kapitola <i>Leibniz a metafyzické zdôvodnenie logiky</i>	117
Zuzana Molnárová	
6. kapitola <i>Leibniz: Základ (dôvod) v kontexte transcencie pobytu</i>	147
Zuzana Molnárová	
7. kapitola <i>Základné problémy fenomenológie – dokončenie Bytia a času</i>	167
Jan Kuneš	
8. kapitola <i>Kant a metafyzika</i>	193
Milan Sobotka	

9. kapitola	
<i>Kantova pôvodná metóda metafyziky a jej deštrukcia</i>	209
Břetislav Horyna	
10. kapitola	
<i>Kant a metafyzika pobytu</i>	233
Vladimír Leško	
NEMECKÝ IDEALIZMUS A NIETZSCHE	
11. kapitola	
<i>Historická správa o nemeckom idealizme</i>	255
Vladimír Leško	
12. kapitola	
<i>Hegelova Fenomenológia ducha a kritika filozofie subjektivity ...</i>	275
Milan Sobotka	
13. kapitola	
<i>Hegelova Fenomenológia ducha</i>	307
Kristína Bosáková	
14. kapitola	
<i>Descartes, matematická prírodoveda a metafyzika</i>	329
Vladimír Leško	
15. kapitola	
<i>Kantovo chápanie bytnosti slobody a metafyzika</i>	347
Ondřej Sikora	
16. kapitola	
<i>Schellingov „Spis o slobode“ ako metafyzika vôle</i>	387
Beatrix Susanne Lepis	
17. kapitola	
<i>Vôľa k moci ako umenie</i>	411
Štefan Jusko	

18. kapitola	
<i>Večný návrat jedného a toho istého</i>	429
Štefan Jusko	
19. kapitola	
<i>Európsky nihilizmus, vôľa k moci a metafyzika</i>	451
Michal Bajla	
20. kapitola	
<i>Protagoras, Descartes, Nietzsche – človek a metafyzika</i>	493
Michal Bajla	
21. kapitola	
<i>Nietzscheho metafyzika</i>	521
Dušan Hruška	
22. kapitola	
<i>Metafyzika ako dejiny bytia</i>	547
Katarína Mayerová	
23. kapitola	
<i>Dejiny bytia ako metafyzika</i>	565
Katarína Mayerová	
24. kapitola	
<i>Bytnosť novovekej metafyziky a technika</i>	587
Róbert Stojka	
25. kapitola	
<i>Kierkegaard – existencia, bytie sebou, stávanie sa kresťanom</i>	611
Peter Šajda	
25. kapitola	
<i>Schellingov „Spis o slobode“ ako metafyzika zla</i>	631
Beatrix Susanne Lepis	

NESKORÝ HEIDEGGER A HEGEL

27. kapitola	
<i>Hegel, negativita a Bytie</i>	657
Vladimír Leško	
28. kapitola	
<i>Úvod do Fenomenológie ducha</i>	679
Milan Sobotka	
29. kapitola	
<i>Nietzscheho výrok „Boh je mŕtvy“</i>	697
Dušan Hruška	
30. kapitola	
<i>Hegelov pojem skúsenosti</i>	717
Kristína Bosáková	
31. kapitola	
<i>Leibnizova veta o základe (dôvode) a metafyzika</i>	741
Zuzana Molnárová	
32. kapitola	
<i>Onto-teo-lógia a Hegel</i>	761
Vladimír Leško	
33. kapitola	
<i>Kant a hermeneutická ontológia</i>	779
Ivan Blecha	
34. kapitola	
<i>Hegel a Gréci</i>	799
Vladimír Leško	
35. kapitola	
<i>Hegel, koniec metafyziky a otázka bytia</i>	821
Vladimír Leško	

Záver	845
Summary	849
Zoznam literatúry	853
Menný register	881
Autori	887

„Metafyzika je základným dianím v ľudskom pobyte. Metafyzika je tento pobyt sám.“

„Keď je teda otázka bytia ako taká kľúčovou otázkou metafyziky, potom sa otázka o Ničom ukazuje ako otázka, ktorá obopína celok metafyziky.“

„Metafyzika ako pravda jestvujúceho ako takého... je svojou vlastnou bytostnou povahou zo skúsenosti bytia vylúčená.“

„Filozofia je metafyzika. Metafyzika myslí jestvujúcno vcelku – svet, človeka, boha – čo sa týka bytia, čo sa týka spolupatričnosti jestvujúcna v bytí... Metafyzika je platonizmus.“

Martin Heidegger

Úvod

Filozofické dielo Martina Heideggera, ktorého hlavnou otázkou je *otázka bytia*, je v rozhodujúcej miere zviazané s pochopením filozofického reflektovania tejto otázky v gréckej a novovekej filozofii. Filozofický vývoj nemeckého *mysliteľa* túto dejinno-filozofickú skutočnosť prezentuje v jedinečnej podobe od dvadsiatych rokov 20. storočia až do konca svojej tvorby. Problém Heideggerovej recepcie gréckej filozofie s jej chápaním metafyziky bol predmetom nášho skúmania v práci *Heidegger, metafyzika a Gréci* (Košice: UPJŠ 2016, 693 s.). V uvedenej práci sme sa snažili predstaviť Heideggerovu recepciu *gréckej filozofie* ako *metafyziky* v troch základných častiach: 1. *Od Augustína k Aristotelovi*, 2. *Od Aristotela k Parmenidovi* a 3. *Neskorý Heidegger a grécka filozofia*. Skúmali sme Heideggerov filozofický vývoj a v jeho rámci tiež význam veľmi špecifického *mysliteľského rozhovoru* s gréckym filozofickým dedičstvom. V tejto našej snahe sme sa orientovali na všetky najvýznamnejšie Heideggerove prednášky či samostatné diela, ktoré sú už dnes takmer kompletne prístupné. Naše skúmania potvrdili, že to rozhodujúce, čo je v ranej etape Heideggerovej tvorby od roku 1922 do práce *Bytie a čas* (1927), sa viaže na recepciu Aristotelovej filozofie, ktorou všetko začalo. Už v roku 1922 v *Správe pre Natorpa*, ktorá je *prvým krokom* k práci *Bytie a čas*, sa objavuje Heideggerova hlavná *hypotéza* k dejinám filozofie vôbec a ku gréckej filozofii zvlášť v chápaní problému bytia: *až cestou späť od Aristotela k jeho predchodcom bude možné pojednať Parmenidovo učenie o bytí a porozumieť mu ako rozhodujúcemu kroku, ktorý určil zmysel a osud západnej ontológie a logiky*.

Dôvody pre vznik tejto Heideggerovej *filozofickej hypotézy* však nemajú dostatočnú oporu v jeho ranej filozofickej tvorbe. V nej totiž až príliš jasne zdôrazňuje, že sa treba pozrieť na celý predsokratovský filozofický pohyb, vrátane Sokratovho a Platonovho učenia, cez prizmu Aristotelovho diela. Azda najvýraznejšie je tento spôsob Heideggerovho *čítania* gréckej filozofie preukázateľný v jeho prednáškovom cykle, ktorý bol venovaný Platonovmu dialógu *Sofista*. Výraznejšie pokusy o naplnenie pôvodnej hypotézy k pojednaniu Parmenidovho učenia o bytí v tejto ranej fáze jeho tvorby nenachádzame. Je zaiste tiež veľmi zaujímavé, čo všetko z gréckej filozofie prispelo k napísaniu jeho hlavného diela raného obdobia *Bytia a času*. Dokladá to najmä § 44 tejto

práce, v ktorom sa skúma problém pravdy v Aristotelovom a Parmenidovom učení. Ale to hlavné, čo bolo pôvodne Heideggerom naplánované v kompletnom projekte práce *Bytie a čas*, t. j. analýza Aristotelovho chápania času, nebolo nikdy zrealizované. Hoci Heidegger má v roku 1931 prednáškový cyklus k Aristotelovej IX. knihe *Metafyziky*, zásadnejšiu výpoveď k Aristotelovmu chápaniu času v nej však nenájdeme. Čo v nej nachádzame, a to hneď v jej úvodných častiach, je zdôraznenie významu Parmenida, ktorého považuje za *prvého* o kom vieme, že sa pokúšal pochopiť *bytie* a neostal len pri samom *jestvujúcne*.

Tým sa Parmenides ocitá dominantne v popredí Heideggerovho filozofického záujmu v druhom období jeho tvorby. Toto obdobie možno nazvať *návratom* od Aristotelovho pojmu *fysis* späť ku skutočnosti *bytia* v predsokratovských *počiatkoch*. Od roku 1932 sú Heideggerove prednášky venované Anaximandrovi, Parmenidovi a Herakleitovi a to v takej nebývalej intenzite i šírke, že ešte aj dnes vyvolávajú údiv, obdiv, ale aj pohoršenie a oprávnené aj mnohé ostré kritické námietky. Heidegger v *temnej dobe* Nemecka, od nástupu Hitlera k moci v roku 1933 až do konca druhej svetovej vojny, veľmi otvorene spája predsokratovskú filozofiu s vtedajšími národno-socialistickými ideálmi, čo stále vyvoláva veľké otázky nad takýmto filozofickým počínom. Zároveň je až takmer neuveriteľné, do akej miery je Heidegger presvedčený, že v učení predsokratovských mysliteľov, ale najmä v Parmenidovom učení, nájdeme *počiatočnú skúsenosť Bytia*. Základný Heideggerov prístup k dejinám filozofie – *deštrukcia dejín ontológie* – má veľmi svojrázny výsledok. Na rozdiel od tradičného chápania dejín gréckej filozofie, ako to nachádzame napríklad v Hegelovom či Nietzscheho učení, kde sa Parmenides a Herakleitos chápu ako filozofi, ktorí stoja ostro proti sebe, hlavným Heideggerovým záujmom je ukázať, že obaja predsokratovskí myslitelia *hovoria* jedno a to isté. To sa mohlo Heideggerovi *podariť* len za cenu veľmi násilnej interpretácie Herakleitovej filozofie a jej priblíženia sa k Parmenidovmu učení. Ide o jedinečný dejinno-filozofický fenomén *parmenidizácie* Herakleitovej filozofie. Doteraz sa to nikomu *nepodarilo* tak dôsledne, ako práve Heideggerovi.

Heideggerov obdiv k predsokratovskej filozofii sa v polovici 50. rokov minulého storočia naplnil a jeho záverečná neskorá tvorba je v znamení *odlivu* jeho záujmu o túto ranú podobu gréckej filozofie. V neskoršej tvorbe Heidegger výraznejšie prehodnocuje svoje filozofické hodnotenia gréckych filozofov a posúva ich do podoby, s ktorou možno

bez vážnejších výhrad súhlasí. Najmä v tom rozhodujúcom, čo bude predmetom nášho skúmania, t. j. metafyziky a gréckej filozofie. V práci *Koniec filozofie a úloha myslenia* (1964) správne hodnotí, že *v celých dejinách filozofie ostáva v obmenených podobách smerodajné Platonovo myslenie*. A k tomu ešte pridáva: *metafyzika je platonizmus*. Heidegger v uvedenej práci robí zároveň výraznú sebakorekciu pokiaľ ide o hodnotenie významu Parmenida v dejinách západnej ontológie a logiky. Teraz už uvádza, že Parmenides ako prvý výslovne uvažoval o *bytí jestvujúcna*. Teda nie o *Bytí samom*, ako nám to neustále ponúka vo svojich prednáškach stredného obdobia svojej tvorby (1932–1955).

Heidegger v neskorej fáze svojho filozofického vývoja (1955–1976) už rozhodne odmieta výsostné postavenie metafyziky ako učenia o *Bytí*. Metafyziku limituje len na učenie o *bytí jestvujúcna*, ktoré ho však *mysliteľsky* už vôbec neuspokojuje. Otázka *Bytia samého* sa však sama ukazuje ako neriešiteľná, a tak nám nakoniec nemecký filozof ponúka *zmenu úlohy myslenia*. Namiesto *bytia a času* má teraz znieť, ako hlavný problém, *svetlina a prítomnenie*. Ale v tomto smere sa už nič veľké v Heideggerovej neskorej tvorbe neudialo. Skôr naopak. Najmä rozhovory pri príležitosti jeho osemdesiatych narodenín prekvapujúco predstavujú *krok späť* smerom k metafyzickej otázke, keď sa chce pýtať: 1. na bytie a hľadá odpoveď na otázku o jestvujúcne ako jestvujúcne a 2. keď si kladie otázku *prečo je vôbec jestvujúcno a nie skôr nič* s tým, že mu nejde o riešenie *metafyzickej* otázky, ale že sa pýta len na *bytnosť metafyziky*. Čo si však od toho sľubuje nie je celkom zrejmé, lebo prípadná odpoveď na otázku o *bytnosti metafyziky* nevedie totiž vôbec k zmysluplnej odpovedi na otázku *Bytia*.

Heideggerovo záverečné rozlišovanie medzi *filozofiou*, tzn. *metafyzikou* a *myslením* potom možno chápať ako svojráznu *filozofickú rezignáciu*. Heideggerovi sa nepochybne podarila veľmi úspešná *deštrukcia* pojmovosti metafyziky v dejinách filozofie. Tá ukázala, že je potrebné *opustiť* grécku substančnú ontológiu, ktorá sa už definitívne filozoficky vyčerpala.

Predkladaná práca *Heidegger a novoveká metafyzika* ponúka čitateľovi myšlienkový vývoj riešenia otázky bytia nemeckého filozofa v konfrontácii s novovekou metafyzikou. Je rozdelená do troch častí – 1. *Od Descarta ku Kantovi*, 2. *Nemecký idealizmus a Nietzsche* a 3. *Neskorý Heidegger a Hegel*, v ktorých nám ide o syntetické zachytenie Heidegge-

rovho filozofického riešenia otázky bytia v *mysliteľskom rozhovore* s vrcholnými predstaviteľmi novovekej filozofie: Descartom, Leibnizom, Kantom, Schellingom, Hegelom, Kierkegaardom a Nietzsche. Veľkou zvláštnosťou tohto celého Heideggerovho filozofického podujatia je skutočnosť *paralelnej línie* skúmania gréckej a novovekej metafyziky. Prvá línia, tú sme skúmali v práci *Heidegger, metafyzika a Gréci*, začína recepciou Aristotelovho učenia a postupne v nej nadobudlo dominantné postavenie Parmenidovo učenie. Druhá línia, ktorú budeme skúmať v predkladanej práci, začína síce Descartom a Leibnizom, ale jej hlavným reprezentantom sa do roku 1930 stane Kant. Postupne sa však stále viac v 30. a 40. rokoch minulého storočia do centra Heideggerovej filozofickej pozornosti posúva Hegel a jeho chápanie bytia.

Prvý Heideggerov kritický pokus vymedziť sa voči Hegelovi má svoj počiatok už v roku 1916 v jeho habilitačnom spise, kde si stanovuje úlohu *vyrovnať sa* s filozofickým myslením vrcholného predstaviteľa nemeckého klasického idealizmu. Je to však až na počudovanie, že sa s touto úlohou začína vážne zaoberať až po roku 1930, ale najmä v závere svojej tvorby. Heidegger sa ešte aj v roku 1971 úprimne vyznáva, že *sám ešte nevie dosť jasne, ako má určiť svoju pozíciu voči Hegelovi*. Na celom probléme je vari najzaujímavejšie práve to, že odmieta stanoviská tých filozofov, ktorí hovoria o *zrútení* Hegelovho systému. Podľa Heideggera je *zrútené* všetko to, čo nasledovalo po Hegelovi, vrátane Nietzscheho samého. Skúmanie tohto Heideggerovho názoru sa stane našim hlavným problémom, ktorému sa budeme venovať. Pokúsime sa predstaviť Hegelovo vlastné chápanie metafyziky i otázky bytia, ako aj Heideggerovo chápanie v ich *kritickom myšlienkovom rozhovore*. Čo všetko tento *mysliteľský rozhovor* priniesol sa pokúsime filozoficky rozvrhnúť v dostatočnej šírke i hĺbke. Do akej miery sa nám to podarilo, to už nechávame na posúdenie každého čitateľa. Na Slovensku sme v skúmaní týchto problémov stále len v začiatkoch. Preto túto knihu možno chápať ako jeden z mála historicko-filozofických pokusov, ktorý má za cieľ vzbudiť väčší filozofický záujem o danú problematiku, než aký bol doteraz. Až čas ukáže, či sa nám to podarilo.

Košice 7. júl 2017

Vladimír Leško – Milan Sobotka

OD DESCARTA KU KANTOVI

Descartes a ontológia

Vladimír Leško

Filozofické učenie francúzskeho filozofa René Descarta má svoje neza-
stupiteľné miesto v Heideggerovej tvorbe. Descartes, ktorý hlbinným
spôsobom radikalizuje dejinné premeny filozofického myslenia v no-
voveku, sa stáva iniciátorom nového kritického chápania ontologic-
kých problémov. To je aj hlavný dôvod, prečo Heidegger venuje Des-
cartovi takú veľkú teoretickú pozornosť. Najznámejšie sú Heidegge-
rove kritické reflexie ontologických problémov Descartovho učenia for-
mulované v práci *Bytie a čas*.¹ Ale to vôbec nie je jeho prvý filozofický
kontakt s Descartovým učením. Prvý obsiahly pokus o vyrovnanie sa s
ontologickým odkazom francúzskeho filozofa predstavuje Heidegge-
rov prednáškový kurz zo zimného semestra akademického roku 1923–
24 v Marburgu. Pôvodne bol zamýšľaný pod názvom *Začiatok novovekej
filozofie*, ale potom bol preformulovaný do podoby *Úvod do fenomenolo-
gického skúmania*.² Základnou úlohou týchto prednášok bolo uviesť mar-
burských študentov do problémov Husserlovho fenomenologického
skúmania v kritickej komparácii s Aristotelovou a Descartovou filozo-
fiou. Heideggerov prvý pokus predstaviť *základné problémy fenomenoló-*

¹ HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*. Prel. I. Chvatík, P. Kouba, M. Petříček jr., J. Němec. Praha: Oikúmené 2008, s. 114–142.

² Podrobnejšie pozri HERRMANN, F. W. v.: Nachwort des Herausgebers. In: Heidegger, M.: *Einführung in die phänomenologische Forschung*. GA. Bd. 17. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1994, s. 322.

gie freiburským študentom sa uskutočnil už v roku 1919, ale Aristotelove a Descartove filozofické učenia sa v ňom ešte nestali predmetom vážnejšieho teoretického záujmu.¹

Heidegger dáva v marburských prednáškach, na rozdiel od freiburských, od samého začiatku veľmi jasne najavo, že sám sa vôbec nemieni zviazať s nejakou konkrétnou podobou fenomenologickej koncepcie, a to v prvom rade ani s Husserlovou, ale že mu ide o „*pochopenie a rozvinutie fenomenológie ako možnosti*“.² Tým chce dôrazne naznačiť, že nemá záujem o epigónske nasledovanie Husserla ako zakladateľa fenomenológie. Už pre tieto začiatky marburského akademického pôsobenia je symptomatické, že si programovo chráni pozíciu vlastného filozofického nazerania s kritickým odstupom od Husserlovej fenomenológie. V tomto období sa podľa neho transcendentálna fenomenológia stáva *deskriptívnou eidetickou vedou o transcendentálne čistom vedomí*.³ Ale takto koncipovaná fenomenológia nie je pre Heideggera zaujímavá. Dôvod je veľmi jasný. Neposkytuje mu totiž vážnejší priestor pre napĺňanie jeho ontologických ambícií.

Aristoteles verzus Husserl

G. Figal vo svojej štúdii *Heidegger ako aristotelik* veľmi správne upozorňuje na dôležitosť rozhodujúceho obratu v Heideggerovom filozofickom vývoji na počiatku 20. rokov minulého storočia, ktorý sa bytostne viaže na nové *pochopenie* Aristotelovho ontologického odkazu. Dovtedy totiž Aristoteles nemá žiadne významnejšie miesto v Heideggerovom filozofovaní. „Až prednáškou zo zimného semestra 1921–22 sa Heidegger obracia k Aristotelovi, a toto obrátenie sa deje s plným vedomím. Pre Heideggera predstavuje pokus, vyjasniť podstatne a nanovo, čo je filozofia. V jeho myslení má preto charakter cezúry. S *obratom k Aristotelovi* (kurz. aut.) Heidegger získava svojský postoj svojho filozofovania. Až teraz je v každom ohľade ‚sám sebou‘ – tým filozofom,

¹ HEIDEGGER, M.: *Grundprobleme der Phänomenologie (1919/20)*. GA. Bd. 58. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1993.

² HEIDEGGER, M.: *Einführung in die phänomenologische Forschung*, s. 263.

³ Pozri HUSSERL, E.: *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii I*. Prel. A. Rettová, P. Urban. Praha: Oikúmené 2004, s. 70 a n.

ktorý sa preslávi cez *Bytie a čas*, a ktorý vo fragmentárnom hlavnom diele navrhnutý program mení, rozvíja a vždy znovu a nanovo sa s ním usiluje vyrovnávať.¹ To najdôležitejšie je teda až príliš zrejmé. U Heideggera pred *obratom* k Aristotelovi neexistuje „problém, ktorý by sa hoci len v náznaku dal identifikovať ako ontologický“.² Po tomto *obrate* sa práve tento problém stane v jeho tvorbe určujúcim, a to sa prejavilo aj v Heideggerovom chápaní tak Husserlovej fenomenológie, ako aj všetkých ostatných veľkých filozofických iniciatív v dejinách filozofie.

Prednáškový kurz *Úvod do fenomenologického skúmania* potvrdzuje túto ranú Heideggerovu filozofickú orientáciu k Aristotelovi. Pre ňu je charakteristické, že Aristoteles sa stáva tým hlavným, cez prizmu ktorého sa Heidegger chce pozerať na všetkých gréckych filozofov vrátane Platóna.³ Ale nielen to. Aristoteles sa pre neho stáva tým filozofom, ktorý nám má povedať viac, než ktorýkoľvek iný filozof jeho doby. A to platí bez výnimky aj pre Husserla. Túto jedinečnú dejinno-filozofickú skutočnosť najlepšie vyjadril H.-G. Gadamer, ktorý v roku 1923 osobne zažil Heideggerovo prvé *uviedenie* do Aristotela a hodnotil ho ako *skutočnú revolúciu*: „Aristoteles k nám začal skutočne hovoriť ako náš súčasník.“⁴ Gadamer tým oceňuje vtedajšie Heideggerovo *fenomenologické nadanie*. Pochopiteľne, Gadamer vtedy nemohol ani len tušiť, že spojenie tohto nadania s Aristotelom povedie neskôr k rozhodnému odmietnutiu Husserlovej fenomenológie ako *transcendentálnej fenomenológie*. Tu je prezentovaný prvý razantný odklon Heideggerovho typu filozofovania od Husserlovho, a to z toho dôvodu, že sa bude orientovať výsostne len na ontologické problémy.

¹ FIGAL, G.: Heidegger als Aristoteliker. In: *Heidegger – Jahrbuch*. Heidegger und Aristoteles. Hrsg. A. Denker, G. Figal, F. Volpi, H. Zaborowski. Freiburg/ München: Verlag Karl Alber 2007, s. 64.

² Tamže.

³ Podrobnejšie pozri LEŠKO, V.: Prvé fenomenologické skúmania k Aristotelovi. In: Leško, V. – Stojka, R. a kol.: *Heidegger, metafyzika a Gréci*. Košice: Vydavateľstvo UPJŠ 2016, s. 71 a n.

⁴ GADAMER, H.-G.: Heideggerův „theologický spis“ z mládí. In: Heidegger, M.: *Rozvrh fenomenologické interpretace Aristotela*. Prel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené 2008, s. 64.

Fenomén a logos

Heidegger si hneď v úvode svojich prednášok kladie veľmi dôležitú otázku: *prečo si Husserl pre svoje učenie vybral termín fenomenológia?* Tým excelentne postavil proti sebe Aristotela s Husserlom. Dôvod je jednoznačný. Termín *fenomenológia*, ako ho chápe Heidegger, má svoj pôvod v gréckej filozofii a to v dvoch základných termínoch – φαίνόμενον a λόγος. Výraz *fainomenon* Heidegger prekladá z gréckeho jazyka ako „niečo, čo sa ukazuje“.¹ Toto *ukazovanie sa* však hneď spája s problematikou nazerania *svetla* ako *podmienky viditeľnosti*. *Fainesthai* Heidegger zasa chápe ako *mediálny tvar od fainó*, čo znamená *priviesť na svetlo*, urobiť jasným. Rozbor týchto dvoch základných gréckych termínov vedie jednoznačne k potvrdeniu toho, čo u Husserla absentuje. Kým Husserl spája svoje chápanie termínu *fenomenológia* s určením *vedomia*, pre Heideggera sa pred *obratom* fenomenológia spája s riešením otázky *zmyslu bytia*.

Heideggerov prednáškový kurz *Úvod do fenomenologického skúmania* sa so svojou prvou časťou, ktorá je venovaná Aristotelovi,² stane základom pre § 7 v práci *Bytie a čas*, príznačne tiež nazvaný *Fenomenologická metóda skúmania*. V tomto paragrafe Heidegger v hutnej podobe rezumuje svoje hlavné výsledky, ktoré už predznamenávajú chápanie *fenomenologickej metódy skúmania*, ktorá má pred sebou jedinú úlohu: „Odlišiť bytie od jestvujúceho a *explikovať bytie samé* je úlohou ontológie.“³ Heidegger sa v celej svojej tvorbe bude usilovať o naplnenie tejto *nenaplniteľnej* úlohy ontológie. Či sa mu to aj podarí, resp. ako sa bude snažiť naplniť túto úlohu, je predmetom skúmania v celej tejto knihe. Nebudeme teda predbiehať, ale už teraz môžeme konštatovať, že žiaden filozof v 20. storočí si takto nepostavil svoju úlohu filozofovania a žiaden nevyvinul takú úžasnú filozofickú energiu, aby sa s touto úlohou filozoficky vyrovnal, ako práve tento nemecký filozof.

Heideggerova analýza pojmu *fenomén* ako toho, čo sa ukazuje *samo osebe* a čo je pritom *zrejmé*, smeruje k tomu, aby sa fenomény charakterizovali ako „súhrn toho, čo sa tu ponúka alebo čo môže byť privedené

¹ HEIDEGGER, M.: *Einführung in die phänomenologische Forschung*, s. 6.

² Tamže, s. 6–42.

³ HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*, s. 44.

na svetlo, čo Gréci občas identifikovali jednoducho s τὰ ὄντα (s jestvujúcno)“.¹ Heidegger nezabúda zdôrazniť, že fenomén nie je jednoducho *jav*. Javiť sa, znamená podľa neho *ohlasovať* sa prostredníctvom niečoho, čo sa ukazuje. „Fenomény teda nikdy nie sú javmi, zatiaľ čo však každý jav je odkázaný na fenomény.“² Tým sa Heidegger dosť výrazne začína odlišovať od Husserla a jeho chápania fenomenológie.

Pojem *logu* je podľa Heideggera v gréckej filozofii mnohoznačný. Chápe sa ako rozum, súd, pojem, definícia, dôvod, pomer, ale aj ako reč. Heideggera upútava z gréckej filozofie chápanie logu ako reči najmä v Aristotelovom chápaní ako *apofainesthai*. „Λόγος necháva niečo vidieť (φαίνεσθαι), totiž to, o čom je reč, a čo robí tak *pre* toho, ktorý to hovorí (médiu), prípadne pre tých, ktorí sa spolu na reči zúčastňujú. Reč 'necháva vidieť' ἀπὸ..., priamo z toho, o čom je reč.“³ Pre reč je vlastný spôsob *ozrejmovania*, čo tiež znamená, že reč *necháva vidieť*. Apofantický význam reči je potom zrejмый: „*nechať niečo vidieť v jeho ,spolu' s niečím, nechať niečo ako niečo*“.⁴ Pochopiteľne, každá reč (logos) môže byť pravdivá, alebo nepravdivá. Byť pravdivý pre Heideggera znamená vybrať jestvujúcno, o ktorom je *reč* z jeho *skrytosti* a nechať ho *vidieť* ako *neskryté* (ἀληθής).

Heideggerovo úsilie o pochopenie pôvodného gréckeho významu slova *logos* je veľmi dôrazne proti zjednodušujúcim predstavám Aristotelovho chápania *pravdy* ako „pravdy súdu“. Tým, že *logos* „má funkciu niečo jednoducho vidieť, niečo *postrehnúť*, *ponímať* jestvujúcno, môže *λόγος* znamenať *rozum*, schopnosť *pojmov*“.⁵ Zároveň je však potrebné *logos* nevyhnutne chápať aj ako *základ*, *dôvod*, *ratio*. Logos ako λεγόμενον „znamená tiež: to, čo oslovujeme ako niečo, čo sa stalo viditeľným vo svojom vzťahu k niečomu inému, vo svojej ,vzťahnutosti', nadobúda *λόγος* význam *vzťahu* a *pomeru*“.⁶

Heideggerovo chápanie pojmov *fenomén* a *logos* vedie k jednoznačnému odlíšeniu sa od Husserlovej koncepcie, ktorá je neodmysliteľne

¹ Tamže, s. 45.

² Tamže, s. 47.

³ Tamže, s. 49.

⁴ Tamže, s. 50.

⁵ Tamže, s. 51.

⁶ Tamže.

spojená s *transcendentálnou redukciou a univerzálnou epoché*. Husserlovo chápanie fenomenológie je zásadným potvrdením toho, že ide o *vedu o fenoménoch poznania* v dvojakom zmysle: „... jednak o poznatkoch a o javoch, v ktorých sa niečo podáva, o aktoch vedomia, v ktorých sa podávajú tieto predmetnosti, aktívne i pasívne sa uvedomujú, a na druhej strane o týchto predmetnostiach samých, ako sa tu podávajú. Slovo ‚fenomén‘ je dvojznačné vďaka podstatnej korelácii medzi *javením sa a tým, čo sa v tomto jave javí*. Φαινόμενον sa nazýva vlastne to, čo sa javí, ale toto označenie sa používa predovšetkým pre javenie samé, subjektívny fenomén ...“¹

Heidegger sa principiálne dištancuje od tohto Husserlovho chápania *fenoménu*, a potom prirodzene aj od jeho *fenomenológie*, lebo rozhodujúcu aktivitu spája s ontologickými problémami. 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 odmietne 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, ktorú nepovažuje za *vedecký* spôsob filozofovania, ako to Husserl osobitne zdôrazňoval.

Descartove Úvahy o prvej filozofii

Skôr, než sa budeme venovať priamej Heideggerovej interpretácii Descartovho učenia, pripomeňme si to najdôležitejšie z odkazu zakladateľa novovekej filozofie, aké filozofické bohatstvo nám zanechal a čo všetko nové priniesol v dejinách filozofického myslenia. Dôvod pre takýto postup spočíva predovšetkým v tom, že rozhodujúce Heideggerove filozofické hodnotenia výrazne znižujú, resp. upravujú originálny vklad francúzskeho filozofa pre vznik a rozvoj novovekého filozofovania.

¹ HUSSERL, E.: *Idea fenomenologie*. Prel. M. Petříček, T. Dimter. Praha: Oikúmené 2000, s. 24.

Descartes koncipuje jednu z výrazných *filozofických nádejí* novovekej filozofie ako jeden z najvýraznejších dôsledkov metodologických reflexí prírodovedných problémov, ktoré vyjadril v *Pravidlách na vedenie rozumu* a neskôr v *Rozprave o metóde*. Tým nastolil úplne nové traktovanie filozofických problémov, ktoré si *stanovujú a nárokuju* nielen postaviť niečo pevné a stále pre seba, ale aj pre ostatné vedy. Práve takéto *stanovovanie a nárokovanie* si počiatku novovekého filozofického uvažovania sa nesie v znamení radikálnych premien prístupu k jestvujúcnu. Descarta už nezaujímá metafyzická hierarchia jestvujúcna a miesto človeka v nej, ako to bolo vyjadrené v aristotelovsko-tomistickej filozofii. Prvým a základným problémom jeho filozofie je problém *reformy* vlastných myšlienok človeka preto, aby sa mohol postaviť na základy, ktoré sú výlučne *jeho*. Týmto vymedzením základných filozofických problémov určil filozofiu ako *teóriu poznania*. Ním určená *prvá filozofia*, t. j. metafyzika je vedou, ktorá sa usiluje vysvetliť „*princípy všetkých právd, o ktorých môže vedieť ľudský duch* (kurz. aut.)“,¹ t. j. princípy ľudského poznania, z ktorých možno odvodiť základy všetkého, čo možno vedieť.

V liste priateľovi Abbé Picotovi, ktorý preložil *Princípy filozofie* z latinčiny do francúzštiny, Descartes azda najkoncentrovanejšie vysvetľuje svoje chápanie filozofie a filozofovania. Prvé vymedzenie sa chce čo najviac priblížiť k *najbežnejším veciam*, preto má túto podobu: „... slovo *filozofia* znamená *štúdium múdrosti* a... *múdrosťou sa nerozumie len obozretnosť v konaní, ale i dokonalá znalosť všetkých vecí, ktoré je človek schopný poznať tak pre orientáciu v živote, ako aj pre zachovanie svojho zdravia, či objav všetkých poznatkov vo vedení* (kurz. aut.)“² Aby sa poznanie aj takým stalo, je podľa neho nevyhnutné, aby bolo *odvodené z prvých príčin – z princíпов*. Čo je osobitne dôležité, ako to vyjadruje Descartes, tieto princípy musia spĺňať dve základné podmienky. Musia byť *jasné* a *zreteľné*, aby sme už ďalej nemohli pochybovať o ich pravdivosti. To je prvá podmienka. Druhá je určená tak, aby poznanie ostatných vecí

¹ DESCARTES, R.: *Princípy filozofie*. Prel. J. Špaňár. Bratislava: Nakladateľstvo Pravda 1986, s. 43.

² DESCARTES, R.: Autorov list prekladateľovi *Princíпов filozofie* do francúzštiny, ktorý môže poslúžiť ako predhovor. Prel. M. Ješič – M. Škára. In: *Filozofia*, roč. 65, 2010, č. 2, s. 185.

záviselo práve len a len od týchto princípov. Princípy môžu byť poznané bez vecí, ale nie naopak – *veci bez princípov*. „Potom je potrebné snažiť sa z týchto princípov odvodiť poznanie vecí, ktoré od nich závisia, tak, aby v celom slede dedukcií bolo len to, čo je veľmi zřejmé.“¹

Hľadanie *pravých príčin* a poznanie *pravých princípov*, z ktorých môžeme odvodiť dôvody všetkého, čo sme schopní poznať – to je pravá *ľudská múdrosť*. S takouto múdrosťou je spojené aj *najvyššie dobro* nášho života. Skutočná filozofia nadväzuje na *logiku*, ktorá nás má učiť, ako máme *správne viesť svoj rozum*, aby sme pravdivo poznali to, čo je nám doteraz neznáme. Až potom môžeme prejsť k vlastnej filozofii, ktorej prvou časťou je *metafyzika*. Tá obsahuje *princípy poznania*, ktoré sa viažu na vysvetlenie základných atribútov Boha, netelesnosti duše a vôbec všetkých ďalších jasných a jednoduchých pojmov, ktoré máme v sebe. Druhú časť predstavuje *fyzika*, ktorá sa zaoberá skutočnými princípmi materiálnych vecí, z čoho pozostáva svet, naša Zem a všetky telesá, aká je podstata vzduchu, vody, ohňa, magnetu a vôbec všetkých ostatných nerastov. Ale nielen to. Skúma aj podstatu rastlín, zvierat, ale aj samotného človeka ako telesnej bytosti. Naznačené časti filozofie sú potom Descartom obrazne vyjadrené v najreprezentatívnejšom vymedzení v tejto podobe: „*Celá filozofia je takto ako strom, ktorého korene sú metafyzika, kmeň fyzika a vetvy rastúce z tohto kmeňa sú všetky ostatné vedy, ktoré sa redukujú na tri základné: na medicínu, mechaniku a etiku. Myslím tým najvyššiu a najdokonalejšiu etiku, ktorá predpokladajúc úplné poznanie ostatných vied, je posledným stupňom múdrosti* (kurz. aut.).“²

K primárnemu naplneniu zmyslu takto vymedzenej filozofie sa prichádza cez *akt pochybovania*. Pochybovanie nebolo pre Descarta iba východiskom filozofického uvažovania, len prebúdzaním skutočného filozofického myslenia. Bolo tiež základom, na ktorom bola postavená celá descartovský limitovaná filozofická problematika človeka a sveta.

Nesúhlas so zmyslovými a teoretickými danosťami, ako vlastným znakom a významom sveta i seba samého, sa realizuje cez *pochybovanie*. Zmyslom pochybovania naplnil Descartes aktuálne poslanie svojej filozofie – byť revoltou proti predchádzajúcemu a vtedajšiemu svetu, proti jestvujúcim koncepciám a systémom tohto sveta (aristotelovsko-

¹ Tamže, s. 185.

² Tamže, s. 190.

tomistickému obrazu sveta a naivno-realistickej odrazovej teórii poznania), voči jeho zdanlivej a fatálnej stabilite a hodnote. A tak dovtedy pomerne ustálený systém filozofických názorov sa cez pochybovanie dostal do takého kritického pohybu, ktorému už nedokázal odolať.

Descartes sa zo všetkých síl usiluje získať čo najpevnejšie presvedčenie, a to znamenalo revoltovať predovšetkým proti všetkému už hotovému. Byť filozofom znamenalo narušiť val *starých istôt*, starých tradičných filozofických postupov i hodnôt. Pochybovanie odvrátilo jeho pozornosť od idyllickej súhry myšlienkového mŕtvych systémov k jeho naozajstným schopnostiam, možnostiam, vedomostiam a sile. Pochybovanie sa stalo pre neho začiatkom procesu hľadania. Čo chcel nájsť? *Istotu, pravdu*, to, čo je nepodmienené, absolútne, nepochybné, ono *fundamentum inconcussum*. Preto začal pochybovaním. Cestu hľadania započal odstraňovaním všetkých tvrdení, ktoré pripúšťali čo i len najmenšiu možnosť pochybovania, práve tak, akoby zisťoval ich úplnú klamnosť a pokračoval tak ďaleko, kým nedošiel k poznaniu niečoho istého, aj keby to bolo len to, že nič nie jeisté. Bola to teda cesta pochybovania k istote a pravde.¹

Pochybovanie ako východisko a základ Descartovej filozofie nebolo pochopené ako jediná najvyššia hodnota – *dokonalejšie je predsa vedieť než pochybovať!* – ale aj napriek tomu malo svoje neobyčajné miesto a význam. Pochybovanie ako cesta k *istote* slúži Descartovi ako návod na objavenie toho, o čom nemožno pochybovať. Je zrejmé, že pochybovanie sa musí realizovať cez skepsu. V Descartových úvahách išlo o metodickú skepsu, t. j. skepsu, ktorá odhadzuje všetko čo nie je bezprostredneisté. Metóda skepsy sa radikalizuje cez hyperbolickú skepsu a to plným právom. Ako si totiž máme vysvetliť rozdiel medzi snom a skutočnosťou, ako ich máme bezpečne rozlíšiť. Je na to nejaký bezprostredný znak? A to všetko sa nakoniec sa ešte viac zradikalizuje, keď Descartes uvedie myšlienku *zlomyseľného klamára* (malin genia), ktorá so sebou prináša ešte väčší zmätok aj do najjasnejších objektívnych istôt, než tomu bolo doteraz.²

¹ Pozri DESCARTES, R: *Meditácie o prvej filozofii*. Prel. J. Cíger, V. Cígerová. Bratislava: Chronos 1997, s. 27–28.

² Pozri tamže, s. 29.

Objav *malin genia* (zloboha či boha – klamára) je znakom toho, že veľké epochy bytostne bezprostredného myslenia predchádzajúcej metafyzickej filozofie, ktorá spočívala na dvoch vzájomne sa dopĺňajúcich predpokladoch, a to myšlienke, že filozofia sa podstatne vzťahuje k absolútnu, k bytiu, ktoré dáva jestvujúcnosť a aj zmysel všetkému jestvujúcemu, a na myšlienke, že zmyslová tvárnosť vecí je len závojom, do ktorého sa halí božská myšlienka, sa skončila. Po tomto objave získava svoju *vládu* vedomie novovekého človeka, pre ktorého sa prvoradou oporou stáva jeho vlastný *rozum*.

Iba myslenie, ktoré sa primárne osvedčuje ako *pochybovanie*, je mu zároveň aj predpokladom potvrdenia vlastnej existencie, platnosti a nepochybnosti vlastného bytia. Myslením a pochybovaním môže človek privádzať svoje bytie k rôznym stavom projekcie vzťahu človeka a sveta. Možnosť *pochybovať* – *myslieť* bola pre Descarta možnosťou *existovať*, možnosťou tvoriť, a naopak, nemožnosť pochybovať – *myslieť* je popretím existencie. Preto samozrejmosť, istota pochybovania mu implikovali zrejmosť, istotu vlastnej existencie – „*pochybujem, teda som*“ (*dubito ergo sum*). „Požiadavku, že sa má vychádzať len z myslenia ako takého, vyjadruje Descartes slovami: *De omnibus dubitandum est* (o všetkom sa musí pochybovať); to je absolútny počiatok... Avšak Descartovo pochybovanie a myslenie bez akýchkoľvek predpokladov, pretože nie je nič pevného a istého, sa nedeje v záujme slobody samotnej, že by neplatilo nič než sloboda a že by nebolo nič, čo má kvalitu vonkajšej objektívnosti. Jemu je síce neisté všetko, pokiaľ ja môže od toho abstrahovať, t. j. pokiaľ o tom môže myslieť; lebo práve čisté myslenie znamená abstrahovať od všetkého. Vo vedomí je obvykle účelom dôjsť k niečomu pevnému, objektívnemu, a nie moment subjektívnosti, že to som ja, kto niečo kladie, poznáva a dokazuje. Je však s tým zlúčený i subjektívny záujem, lebo chcem k niečomu dospieť svojím myslením; je teda i tu v základe snaha po slobode.“¹

Pochybovanie ako integrálna súčasť myslenia predstavuje v Descartovej filozofii tú špecifickú teoretickú *pôdu*, na ktorej sa po prvýkrát uskutočnil v dejinách novovekej filozofie *antropologický obrat*. Výsledkom tohto obratu je to, že sa človek začal vo filozofii chápať predovšetkým

¹ HEGEL, G. W. F.: *Dějiny filosofie III*. Prel. J. Bednář, J. Husák. Praha: Academia – Nakladatelství Československé akademie věd 1974, s. 238–239.

ako *mysliaca bytosť*, teda zásadne odlišne od antického a stredovekého filozofického chápania človeka. Antropologický obrat znamenal nastolenie takých filozofických problémov, ktoré oscillovali okolo pojmu *vedomia* v osobnom, individuálnom zmysle a „*vnútorný svet človeka, vedomie, bolo uznané za filozofické východisko*“.¹ Kým antická filozofia bola *filozofiou tretej osoby*, t. j. *filozofiou neosobného jestvujúcna*,² novoveká filozofia začína otvárať v Descartovom učení možnosť rozvinutia *filozofovania v prvej osobe: cogito ergo sum – ego sum, ego existo*. Táto možnosť sa v plnom zmysle rozvinie však až na pôde nemeckej transcendentálnej filozofie od Kanta po Hegela.

Descartes prostredníctvom antropologického obratu, ktorý je tak filozoficky jedinečne načrtnutý v práci *Úvahy o prvej filozofii* (1641), cez objav človeka ako *veci mysliacej – res cogitans* našiel priestor, pole nových možností, nových istôt svojho života, svojej filozofie, a tým aj novovekej filozofie vôbec. Našiel ich v princípoch *autonómnosti* a *evidencie rozumového poznania*, ktoré ho presviedčali o nároku na *nové videnie skutočnosti*, než to, ktoré ponúkala predchádzajúca filozofia. Táto myšlienka bola možná aj preto, že sa aj naďalej pokladal za samozrejmy názor pochádzajúci z už prekonanej anticko-kresťanskej tradície, že človek je bytosť obdarená rozumom (*animal rationale*). Rozum je totiž to puto, ktoré viaže podľa Descarta človeka k človeku, k ľuďom, k veciam, k Bohu, k svetu. Descartovi je rozum podstatou a reprezentantom tých rozhodujúcich myšlienkových schopností vzťahovať sa k sebe samému i k vonkajšej skutočnosti. Rozum produkuje *vlastnú skutočnosť*, vytvára si *vlastný svet*. Rozum sa prejavuje ako schopnosť človeka, ktorá jedine presviedča. Človek preto v podstate nie je ničím iným, než *rozumom*, ktorý si *silou svojho poznania* hľadá pravdu v prostredí, v ktorom sa pohybuje a vzhľadom k veciam i problémom, ku ktorým prístupuje.

Descartovi predstavuje *rozum* nový prístup k svetu a k sebe samému už aj preto, že sa usiluje o *porozumenie* a nielen o istotu faktu. A porozumenie pochopil inak než antická a scholastická filozofia. Pre Descarta je typom pochopiteľnosti matematika so svojím princípom de-

¹ SOBOTKA, M.: *Člověk a práce v německé klasické filosofii*, s. 5.

² Pozri PATOČKA, J.: *Tělo, spoločenství, jazyk, svět*. Praha: Oikúmené 1995, s. 26.

dukcie. „Maximum dedukovateľnosti je pre Descarta maximom pochopiteľnosti.“¹ To je význam *geometrickej metódy*, ktorú aplikoval v celej svojej filozofii, vo všetkých oboroch vedenia, v ktorých sa pohyboval. Lebo veda je podľa neho len jedna a čím viac sa vedenie blíži *dokonalosti*, tým viac sa zjednocuje v jedinom systéme princípov a dedukcií.

Descartovo myslenie je výrazne systémovo-metodickým poznaním, v ktorom „priorita racionálnej pred zmyslovou zrejmosťou nevystupuje nikde tak do popredia, ako v idey predbežnej deduktívnej sústavy poznania (mathesis universalis)“² – vedy ako jednotného systému dôvodových súvislostí. Descartov rozum, ktorý chce interpretovať ľudské veci tým, že stavia istý jednotný, rozumom odôvodnený cieľ, cieľ jednoty, nebol však zrealizovaný dokonale. Descartes si nebol vedomý toho, že k jeho realizácii patrí nielen úsilie, ale predovšetkým úsilie ľudstva a to nielen vo svojich náhodnostiach, ale hlavne v jeho dejinných zákonitostiach. Emancipácia rozumu, ako svojbytnej ľudskej schopnosti, však nesie so sebou aj pozitíva. Tie možno vidieť v tom, že Descartovo filozofické myslenie sa ostro dištancovalo od stredovekého filozofického názoru, podľa ktorého, ako to vyjadril G. W. F. Hegel, „význam všetkého čo je, spočíval vo svetlom vlákne, ktorým bolo pripútané k nebu“.³

Po pochybovaní sa pre Descarta nestal prvoradým problémom vonkajší svet, ale „bezprostredné vedomie vlastného bytia“,⁴ pretože vedomie ako bytie, ktoré existuje prostredníctvom seba, si tvorí odstup od sveta, ktorý môže chápať a sveta, ktorý je. Pochybovanie a sebaistota, myseľ, rozum, rozrušili pôvodnú harmóniu naivného prirodzeného sveta, v ktorom človek žije. Po pochybovaní a na ňom založenej sebaistote tak vznikol problém, ktorý Descarta núti hľadať nové riešenia problému človeka a sveta. *Disharmóniu* bytia sa snaží prekonať myslením, lebo len myslenie dodáva podľa neho bytiu rovnováhu, myslenie,

¹ PATOČKA, J.: Doslov. In: Descartes, R.: *Rozprava o metodě*. Prel. V. Szathmáryová-Vlčková. Praha: Svoboda 1992, s. 66.

² Pozri SOBOTKA, M.: Pojetí substance a pohybu v Descartově a Aristotelově filosofii. In: *Filozofický časopis*, r. 1970, č. 4, s. 622–623.

³ HEGEL, G. W. F.: *Fenomenologie ducha*. Prel. J. Patočka. Praha: Nakladatelství Československé akademie věd 1960, s. 56.

⁴ SCHELLING, F. W. J.: *Filozofické zkoumání svobody*. Prel. M. Petříček. Praha: Oikúmené 2010, s. 74.

ktoré patrí k podstate človeka: „... myslenie je to jediné, čo mi nemožno uprieť. *Ja som, ja existujem* (kurz. aut.); to je isté... Som teda presne iba *mysliaca vec* (kurz. aut.), t. j. myseľ čiže duch, intelekt, rozum... Som teda vec pravdivá a pravdivo jestvujúca...“¹ Myslenie patrí k podstate človeka. To jediné nemôže byť od človeka odlúčené. Preto výpoveď *ja som, ja existujem*, kedykoľvek ju človek vysloví, alebo myslou poníma, je vždy nevyhnutne pravdivá.

Myslenie vypovedá predovšetkým o tom, kto myslí a to, že myslenie raz znamená činnosť, inokedy schopnosť a zase inokedy vec, v ktorej je schopnosť nám hovoriť, že *ja* tvorí jednoduchý a pritom tak zložitý celok. *Ego* ako celok sa prezentuje ako trvale *prítomné* cez *cogito* a cez *cogito* sa stáva *ego sum* neotrasiteľným podkladom, na ktorom vyrastá istota vedomia, ktoré si uvedomuje samo seba. *Cogito* Descartovi vplynulo z presvedčenia, že jediným objektom bezprostredného a istého myslenia je jeho vlastná myšlienková činnosť. Descartes tým postuluje *cogito* ako druh noetického *absolútneho*, a práve na takéto *cogito* nadviazalo celé množstvo ďalších filozofických verzií tohto problému. Poznanie vychádzajúce z *ego* chce ako prvé pochopiť rekonštrukciu seba samého ako akt myslenia, pretože si môžeme odmyslieť svoje telo, uvažuje Descartes, a ani v najmenšom neprestávame byť sami sebou. „Vedomie – stýkajúc sa so svojimi predmetmi – pohybuje sa vo vlastnom svete. Len jediná ontologickú konzekvenciu možno bezprostredne vyvodíť z pomeru vedomia k jeho predmetom, a tá sa týka vedomia samého, totiž jeho existencie.“² Descartes týmto jednoznačne postavil základy svojej filozofie na pôde *imanencie vedomia*, na pôde takého subjektívneho vedomia, ktoré sa javí ako „realita zvláštneho druhu a to jediná, s ktorou sme bytostne zrastení a ktorou sme si istí“.³

Za najistejší poznatok Descartes považoval teda východisko z istoty ľudského uvedomenia si seba samého – *ego sum, ego existo*. To bolo tým hľadaným základom, ktorý Descartes považuje za neotrasiteľný fundament, východisko akéhokoľvek zmysluplného filozofovania. Princíp

¹ DESCARTES, R.: *Meditácie o prvej filozofii*, s. 30.

² SOBOTKA, M.: Descartes a metafyzika. In: Descartes, R.: *Úvahy o prvej filozofii*. Prel. Z. Gabriel. Praha: Svoboda 1970, s. 17.

³ SOBOTKA, M.: *Človek a práca v nemecké klasické filozofii*, s. 16.

ego – ja nie je ani tak výsledkom vnútornej skúsenosti, ako skôr vyjadrením základnej racionálnej pravdy, ktorá má svoju istotu práve vo svojej bezprostrednej reflexívnej evidencii, t. j. vo svojej dokonalej jasnosti a zreteľnosti. Odvođením sebaistoty je Descartom predovšetkým zdôraznené *ego*, pretože dôraz bol sústredený na to, že práve *ego* prešlo *pochybovaním*, ktorému boli podrobené všetky objekty reálneho bytia. Z tohto potom plynie charakteristický rys uvedeného argumentu, a to absolútna nepodmienenosť sebaistoty. *Descartes videl v kategórii uvedomenia si seba samého základné ontologické potvrdenie ľudskej existencie.* Oproti scholastike, ktorá videla istotu bytia v Bohu, preniesol dôraz na subjektívny fakt rozumového myslenia a jeho sebareflexiu. „Descartes začína... pri *ja* ako pri niečom jednoznačne istom. Viem, že sa niečo *vo mne* vyjadruje. Tým sa filozofia naraz dostáva na celkom iné pole a na celkom iné stanovisko, totiž do oblasti *subjektivity*. Filozofia sa vzdáva náboženských predpokladov, vyhľadáva len dokazovanie, nie absolútny obsah, ktorý sa pred abstraktne nekonečnou subjektivitou *stráca*... *V ja myslím je obsiahnuté bezprostredne moje bytie. To je, ako vraví Descartes, absolútnym základom všetkej filozofie. Určovanie bytia je v mojom ja. Samo toto spojenie je prvotné. Myslenie ako bytie a bytie ako myslenie, to je moja istota, ja.* (kurz. aut.)“¹

Výroky *myslím, teda som* či *ego sum, ego existo* vyjadrujú proklamáciu hlbokej, ale zároveň tak zložitej a tajomnej jednoty bytia a myslenia. Myslenie je neodlučiteľné od bytia, je bez bytia nemožné, ale aj naopak. Práve týmto descartovské *ego* otvára nové netušené filozofické iniciatívy v dejinách novovekej filozofie. Cez akt pochybovania sa Descartes dopracoval k nevyvrátiteľnej istote. Touto istotou je myslenie, ktoré je zároveň apodiktickým dôkazom ľudskeho bytia. Človek je, podľa Descarta, predovšetkým *res cogitans* (mysliaca vec). K podstate človeka patrí myslenie, preto postulát „*myslím, teda som*“, resp. jeho filozofické rozpracovanie v hlavnej Descartovej práci *Úvahy o prvej filozofii – „ja som, ja existujem“* je vždy nutne pravdivou vetou, *vrodenuou ideou*. V tejto súvislosti je však potrebné zdôrazniť, že Descartova koncepcia vrodenných ideí nie je jednoduchým platonským riešením v klasickom zmysle slova ako niečoho všeobecného, čo existuje *pred a nezávisle* na človeku,

¹ HEGEL, G. W. F.: *Dějiny filosofie III.*, s. 241.

ale v jeho vedomí. Descartes svojou koncepciou vrodéných ideí chcel predovšetkým vyjadriť to, čo je „*evidentné a má bezprostrednú istotu* (kurz. aut.).“¹ Descartes vyzdvihuje človeka a proklamuje ho ako ohnisko všetkej istoty tu na zemi. Kým pre stredovek bol človek *imago dei* (obraz boží), pre Descarta bol *res cogitans*, pretože rozum, myslenie je najpodstatnejším určením existencie človeka. Týmto si Descartes vytvoril veľmi dobré predpoklady k prekonaniu dovtedajšej prevládajúcej aristotelovsko-scholastickej ako aj renesančnej metafyziky.

Descartes novou koncepciou myslenia, a tým aj človeka ako nositeľa istého – hodnoverného poznania, založil *novovekú metafyziku*. Epochálny sociálno-historický a heuristický význam tejto novej koncepcie spočíval v tom, že vyhlasovala právo každej ľudskej bytosti na riešenie otázky o pravdivosti akéhokoľvek tvrdenia, pokiaľ ich zdôvodní apodiktickosťou sebareflexívnych určení. Novoveká metafyzika je od svojich počiatkov v Descartovom učení filozoficky revolučnou výzvou voči stredoveku, a voči jej chápaniu metafyziky a človeka v nej. Bola signálom novej nastupujúcej filozofickej a vedeckej doby.

Jestvujúce (ens) ako pravdivé (verum) a isté (certum)

Heideggerovo nazeranie Descartovho učenia je výsostne zamerané len na *ontologické problémy*. To by nebolo nič zvláštne. Ale táto ontologická orientácia je prekvapujúco zviazaná so zdôraznením väzby na starú grécku tradíciu. Je pravda, že Descartes sám nazval svoje skúmania výrazom »de prima philosophia« a tiež platí, že idea *prima philosophia* je aristotelovská. Takéto označenie descartovského skúmania podľa Heideggera pramení z toho, že francúzsky filozof sa pohybuje v priestore *ontologia generalis*. To je pre Heideggera dostatočný dôvod, aby mohol tvrdiť, že v Descartovom prípade nejde o *prvú filozofiu* v modernom zmysle, „ale prehovára z nej uvedomovanie si súvislosti s kladením otázok starej ontológie“.² S týmto hodnotením však vôbec nemožno súhlasiť a sám Heidegger ho potom v neskoršej tvorbe zásadne reviduje.³

¹ Tamže, s. 252.

² HEIDEGGER, M.: *Einführung in die Phänomenologische Forschung*, s. 132.

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

Heidegger sa vo svojom skúmaní prioritne sústreďuje iba na skúmanie dvoch Descartových *úvah* (druhú a štvrtú) v jeho práci *Úvahy o prvej filozofii*. V tom možno vidieť základný problém jeho ranej interpretácie Descartovej filozofie. Kto neuskutoční dostatočne hlboký prienik do všetkých Descartových *úvah* a osobitne do záverečnej šiestej *úvahy*, veľmi ľahko zide z *cesty*, ktorú Descartes ponúka svojim dielom. A to sa stalo aj Heideggerovi. Čo si teda Heidegger najviac všíma? Descartes našiel podľa neho niečo, čo je *pravdivé* a toto niečo, je zároveň spojené s chápaním bytia ako *pravdivého bytia*. „Tým je *cogito sum* alebo lepšie: *res cogitans qua ens. Cogitatio* sa rovná *intentio*.“¹ Descartes charakterizuje podľa Heideggera pojem *cogitatio* tak, že sa približne zhoduje s pojmom *intencionálneho zážitku*, ktorý si našiel také nezastupiteľné miesto práve vo fenomenológii. V tomto vymedzení sa ukazuje až príliš zrejme, že Heideggerovo chápanie Descarta mu slúži najmä na to, aby sa kriticky vyrovnával s Husserlovou fenomenológiou. „S uchopením *bytia res cogitans* je zároveň uchopené kritérium evidencie tohto uchopenia. Pretože *cogito* znamená: *cogito me cogitare*. Táto súvislosť však musí ostať pevne na zreteli: že s uchopením *cogito sum* je zároveň dané *clara et distincta perceptio*. V *cogitatio* nemyslí Descartes zážitky, pokiaľ sú len na niečo zamerané, ale zážitky, pokiaľ v sebe zároveň obsahujú *vedomie samých seba*.“²

Heidegger v tejto súvislosti správne pripomína, že pokiaľ niečo, čo týmto spôsobom, t. j. prostredníctvom *clara et distincta perceptio*, uchopujem, môže byť mylné, potom takému kritériu nemôžeme veriť. Descartes uvedené kritérium prijal preto, aby ho zároveň *zdôvodnil*. Rozdiel medzi Descartovou a novovekou orientáciou filozofie spočíva potom podľa Heideggera v tom, že Descartovi uvedené kritérium ako také, nestačí. Vraví: „Pri vypovedaní výroku *cogito sum* zakúšam, že môj súhlas je tlačný k tomu, aby s takto uchopeným výrokom súhlasil. Descartes však vraví: Pre zdôvodnenie poznania sa nemôžem spoliehať na temnú súvislosť donútenia k tomu, čo uchopujem; musím mať rovnako bytostne zaistené *clara et distincta perceptio* samo. *Regula generalis* musí byť zdôvodnená ako kritérium poznania. Novšia filozofia označila Descartov dôkaz ako spätné upadnutie do starej metafyziky.

¹ HEIDEGGER, M.: *Einführung in die Phänomenologische Forschung*, s. 132.

² Tamže.

Musíme sa však pýtať, či v skutočnosti Descartes nehľadal radikálnejšie do tej miery, že hľadal širšie zdôvodnenie kritéria.“¹

Heidegger svoje ďalšie skúmanie spája s problémom *bytia poznania*. Toto bytie chápe ako *starosť osvojenia pravdivého*. Tematické pole, „vedomie“, ktoré v 20. rokoch minulého storočia ponúkala fenomenológia, chce Heidegger konfrontovať s *otázkou charakteru bytia vedomia ako tematického poľa fenomenológie*. Rozhodnúť túto otázku sa pokúša cez *určenie charakteru bytia res cogitans*. „Cogito sum u Descarta vyvstáva vo fundamentálnej úlohe, pred ktorú stavia poznanie: najskôr založiť fundamentálnu vedu, pristaviť pre poznanie také fundamentum, ktoré je *fundamentum indubitabile*, ktoré plne postačuje tomu, čo je požadované v regule generalis. Takto zamerané hľadanie sa teda musí očividne uskutočniť z *pozície*, v ktorej dozrieva snaha o takéto fundamentum. Z tejto pozície musí byť fundamentum hľadané v tom zmysle, že je v súlade s pravidlom. Hľadanie sa musí uskutočniť na spôsob prechádzania (Durchlaufens) možností poznávania, ktoré sú dané Descartovou konkrétnou vedeckou pozíciou. Toto hľadajúce prechádzanie sa uskutočňuje v zmysle starosti poznávania.“²

Heidegger sa pokúša presnejšie pýtať na to, čo vlastne Descartes *našiel* a čo sám tvrdí, keď objavil *cogito ergo sum*. Čo je nájdené ako nejaké certum, a v akom zmysle? Jeho odpoveď je takáto. „To nájdené je nejaké aliquid, nie qua res, nie dubitare ako také je to, čo je nájdené, nie esse dubitare, ale to, čo je nájdené, je: me dubitare, me esse, že moje pochybujúce bytie je moje bytie. Nájdené nie je aliquid qua res, ale *aliquid qua stav veci (Sachverhalt)*. Základný nález hľadania je nejaká *veritas*, nejaká *veta* vyslovená vo vzťahu k predmetnému; nájdený nie je nejaký predmet ako taký, dubitare alebo ego, ale nájdený je *obsah (Bestand)*, obsah nejakého stavu veci, že me dubitare je v me esse, spoludané bytie esse v dubitare. Tento obsah je prijatý do *vety cogito ergo sum*, a tak možno stručne povedať: To, čo zodpovedá nájdenému certum nie je nejaká res, ale nejaká *veta*, nejaká *platnosť*. Starosť istoty hľadá a nachádza nejakú platnosť, ktorá ma charakter *všeobecnej záväznosti*.

¹ Tamže, s. 133.

² Tamže, s. 229–230.

Pokiaľ u Descarta prebieha zmena starosti poznania v interpretácii *verum* ako *certum*, v súlade s tým základný nález nie je nejaká *res*, ale nejaká *veritas*, *určitá veta*.“¹

Heideggerovo enormné úsilie vysvetliť Descartov prínos pre pochopenie *res cogitans*, pre vysvetlenie charakteru bytia *res cogitans* je takto nasmerované na spôsob filozofického uvažovania, ktorý nie je Descartov, ale skôr Husserlov. Heidegger síce tvrdí, že to, čo sa z určenia bytia *res cogitans* berie do úvahy, pochádza z *tradičnej ontológie*. Ale zároveň nemôže neuznať, že tradičná ontológia, teda najmä aristotelovská ontológia, nebola vôbec primárne orientovaná na problém bytia *res cogitans*. „Táto tradičná ontológia to, čo zásadne berie ako fundament, už nemá v *pôvodnosti*, ale v celkom určitom pretvorení, ktoré sa najzreteľnejšie ukazuje v tom, že *esse* nevypovedá nič iné, než *esse creatum*. V tom je zahrnuté, že bytie Boha a bytie stvorené je v rovnakom zmysle kategoriálne uchopované ako *esse creatum*. Boh je iba *causa prima* a absolutno pre *esse creatum*. Keď naproti tomu nahliadneme toto základné ontologické určenie ohľadom pôvodu, budeme môcť vidieť, že ōv v konečnom dôsledku vypovedá: ōv *ποιούμενον*, nie stvorené bytie v zmysle *creatum esse* skrz Boha, ale stvorené bytie ako fenomén konkrétnej existencie.“² Heidegger preto záverečné skúmanie identifikuje v *postavení otázky o bytí res cogitans* a jej zodpovedanie spája s *určením alebo neurčením charakteru bytia vedomia* ako *tematického poľa fenomenológie*.

Descartes a Husserl: fundamentálne rozdiely

Pri skúmaní vzťahu Husserlovej recepcie Descarta sa Heidegger nechce držať vonkajších analógií. Považuje za nesprávne, aby sme stotožňovali Husserlovo učenie s Descartovým. Heidegger preto od začiatku vo svojich prednáškach kladie dôraz na to, že existuje *fundamentálny rozdiel* v tom, ako Husserl *obsahovo* poníma *vedomie*. S tým je potrebné súhlasiť. Existuje totiž obrovský obsahový rozdiel medzi chápaním *vedomia* u Husserla, ako *čistého vedomia*, a chápaním *vedomia* v Descartovom učení. Najjednoduchšie to možno vyjadriť tak, že Husserlovo chápanie

¹ Tamže, s. 244–245.

² Tamže, s. 252–253.

vedomia je chápaním z pozície *transcendentálnej filozofie*, kým Descartovo chápanie s *transcendentalizmom* ešte nemá nič spoločné. Prekvapuje však, že Heidegger tento rozdiel vníma, ale zároveň jedným dychom konštatuje, že práve s ohľadom na „*vybavenia otázky bytia vedomia* a vzhľadom na *zmysel esse certum* sa Husserl pohybuje *celkom v Descartovom zmysle...*“¹ S tým už s Heideggerom súhlasiť nemôžeme. Ide o zámerne zníženie originality Husserlovho filozofovania s cieľom predstaviť ho ako, *sui generis*, už len ako karteziánskeho epigóna.

Základný rozdiel medzi Husserlom a Descartom je Heideggerom určený v dvoch faktoroch: v *kladení bytia vedomia ako absolútnej oblasti bytia* a v *idey evidencie*. Tie potom ďalej premieta do konfrontácie Husserl verzus Descartes v týchto podobách: a) Descartovo chápanie odstránenia (*remotio* – *Zweifelsweg*) a Husserlovej redukcie, b) Descartovo *cogito* a Husserlovo vedomie, c) Descartovo *absolutum res cogitans* a Husserlovo čisté vedomie a d) Descartova *res cogitans* ako *ens creatum* a Husserlovo čisté vedomie ako *ens regionale*.

Heidegger upozorňuje, že na prvý pohľad Descartova cesta *odstránenia* (*remotio*) a Husserlova *redukcia* majú niečo spoločné a to až do takej miery, že *redukcia* je v podstate to isté. Je zaujímavé, že Heidegger kladie vo svojej interpretácii Descarta dôraz na pojem *remotio*. Dôvod je jednoduchý. *Dubitatio* sa uskutočňuje v zmysle *remotio*. „*Toto remotio* ako *nenechať prísť do úvahy* končí u Descarta napokon v svojráznej *suppositio*. Z *dubitatio incerti* sa stáva *suppositio falsi*. Spochybňovanie neistého sa pre Descarta pretvorí na predpokladanie tohto neistého ako nesprávneho. Tento prechod, ktorý hľadanie uskutočňuje, pre Descarta neobsahuje nič nemožné.“² Pri pozornejšom skúmaní však možno podľa Heideggera nájsť veľmi dôležité *rozdiely*, ktoré súvisia s *cieľom*, t. j. to, čo očakával Descartes od *remotio* a čo Husserl od *redukcie*. V tom sa Heidegger nemýli: „Descartes sa chce dostať k nejakému *absolutum* v tom zmysle, že na základe neho bude možné *fundovať* a *vystavovať* všetky ďalšie vedy, teda *fundamentum* ako *východisko* určitých *dôkazových radov*. Husserlovi nejde o to, nájsť *fundamentum* pre všetky vedy, ale nájsť nejakú vedu samú, novú vedu, ktorá nielen berie *fundamentum* ako *východisko*, ale ktorá *fundamentum* samotné robí *témou*

¹ Tamže, s. 254.

² Tamže, s. 231.

tejto vedy, fundamentum nie ako ‚odkiaľ‘ nejakého pokračovania, ale ako ‚o čom‘ nejakej vedy.“¹

Husserl zaujíma voči všetkým vedám celkom iný postoj, než Descartes. V Descartovej koncepcii *odstrániť* (*remotio*) znamená neprijímať nič z predchádzajúceho filozofického a vedeckého poznania. Chce ukázať, že vedy sú ponímané ako neisté a to, čo je v nich uchopiteľné, mnohokrát podlieha klamu. Na rozdiel od Descarta, pre Husserla „vedy nie sú odstavené, ale pristavené, prijaté do hľadanej fundamentálnej témy. Redukcia má pozitívny zmysel priviesť vedy a to, čo je v nich uchopené do tematickej oblasti novej vedy. Redukcia má pozitívnu úlohu nie kritizovať jestvujúce ohľadom istôt, či neistoty, ale urobiť ho tematicky vhodným na to, aby sa stalo spracovateľným v hľadanej vede“.² Z doteraz uvedeného je celkom zrejmé, že *východiská* týchto dvoch *filozofických ciest* sú vo svojej podstate výrazne odlišné.

Najdôležitejší rozdiel medzi Descartom a Husserlom spočíva podľa Heideggera v Descartovom chápaní *cogito* a Husserlovým chápaním vedomia. „Descartes sa pýta na *cogito* najskôr vo východiskovom postavení ‚moje bytie‘ s ohľadom na to, či je nejakým certum, nejakou res, ktorá postačuje regule generalis. Husserl na druhej strane sa nepýta na *cogito* s ohľadom na to, či postačuje nejakej norme, ale vidí ho pozitívne. Pozitívne hľadá nejakú základnú štruktúru a vidí ju v tom, čo označuje ako *intencionalita*.“³ V tomto prípade môžeme s Heideggerom súhlasiť. *Intencionalita* vedomia nie je nejakým ľubovoľným stavom ego, ale vo svojom *zameraní-sa-na* je dané aj to na-čo je zamerané bytie. „S týmto objavením *intencionality* je po prvýkrát v celých dejinách filozofie výslovne daná cesta pre radikálne ontologické skúmanie.“⁴ V tomto prípade by sme radšej zvolili opatrnejšie vyjadrenie. V Heideggerovej tvorbe to azda platí ešte aj pre prácu *Bytie a čas*, ale od roku 1929 a jeho slávnej prednášky *Čo je metafyzika?*, to už neplatí. A to nesúvisí iba so skutočnosťou, že v samotnej prednáške už vôbec nenájdeme nijaký explicitný odkaz na fenomenológiu, ale pokiaľ ide najmä o *vec samu*, Heidegger sa

¹ Tamže, s. 258–259.

² Tamže, s. 259.

³ Tamže, s. 260.

⁴ Tamže.

s neuveriteľnou *zaujatostou* sústreďí na nové domyslenie leibnizovsko-hegelovského chápania *jestvujúcna* a *bytia*.¹

Azda najvýznamnejší rozdiel medzi Husserlom a Descartom sa ukazuje práve v tom, čo robia z objavu *cogito me cogitare*.² Pre Descarta sa uvedený objav stáva „iba pôdou pre vyzdvihnutie formálno-ontologickej vety, ktorá vo svojom charaktere istoty postačuje certum, a ktorá sa ako taká stáva východiskom pre vety rovnakého charakteru platnosti, ktoré nie sú nevyhnutne vzťahnuté na bytie vedomia. Pre Descarta nejde o to, poňať *res cogitans* tematicky, pre Husserla, na druhej strane, sa tento svojrázny fenomén vedomého vzťahovania-sa-na stáva východiskom zásadného poňatia reflexie“.³ Heidegger je presvedčený, a toto presvedčenie rozvinie najmä v práci *Bytie a čas, že fenomenológia* sa práve nezameriava na akty v starom zmysle, ale celkom novým spôsobom na *vzťahovanie-sa-na* tak, že na-čo tohto vzťahovania-sa je prítomné. Preto Heidegger môže tvrdiť: „*Kým nemám túto pôdu, nie som schopný v akomkoľvek zmysle vidieť v priamom pozorovaní jestvujúceho niečo ako charakter bytia, ba čo viac, robiť niečo ako ontológiu. Tak sa vraciam k tomu, že tu vskutku po prvýkrát v dejinách filozofie je vyzdvihnutá pôda pre ontologické skúmanie tak, že možno vykročiť na spôsob vedeckého skúmania a nie formou čirej reflexie* (kurz. aut.).“⁴ Heidegger už teraz veľmi jasne naznačuje, že fenomenológia je skutočnou fenomenológiou iba vtedy, keď sa stáva ontológiou. Ale s tým by Husserl nikdy nesúhlasil. A to o to viac, keď Heidegger v ďalšom vývoji položí taký veľký dôraz na *ontologickú diferenciu – diferenciu bytia a jestvujúcna*. Husserlova fenomenológia si nikdy takúto úlohu pred seba nekládla, lebo ju nepovažovala za filozoficky zmysluplnú. Heidegger bol dlho presvedčený, že jeho chápanie fenomenológie ako vedeckej ontológie je jediným možným riešením aj ontologickej diferencie. Ako sa však ukáže, bol to iba *filozo-*

¹ Pozri HEIDEGGER, M.: *Co je metafyzika?*, s. 71, 75.

² Podrobnejšie pozri tiež MICHŇÁK, K.: *Ke kritice antropologismu ve filosofii a teologii*. Praha: Svoboda 1969, s. 82 a n.

³ HEIDEGGER, M.: *Einführung in die Phänomenologische Forschung*, s. 263.

⁴ Tamže, s. 265.

fický sen, podobný ako mal aj Husserl, keď chcel vybudovať fenomenológiu ako *prísnu vedu*.¹ Aj tu platí stará pravda, že *každý sen sa raz dosníva*.

Ale vráťme sa ešte raz k Heideggerovmu chápaniu Descartovho *cogita* a Husserlovho vedomia. Nasledujúca Heideggerova charakteristika je nepochybne viac ako oprávnená: „Cogito je fundamentum absolutum simplex, pokiaľ je východiskom pre ďalšiu dedukciu. Fundamentum je fundamentum pre všetky možné predmety vôbec ako východisko dôkazu. Pre Husserla vedomie nie je východiskom dôkazového radu, ale vedomie samé je absolutum v zmysle nejakej *mimoriadnej oblasti bytia*. V zmysle absolutum spočíva charakter oblasti predmetov, ktoré na základe svojho jedinečného vecného obsahu naplňajú túto oblasť. Pre Descarta je teda cogito len prvým východiskovým bodom pre stanovenie a vyzdvihnutie formálno-ontologickej vety. Husserlovi nejde o to, nájsť niečo absolútne isté, aby z toho mohlo byť dedukované iné, ale práve toto fundamentum je témou nejakej vedy. Neprenáša pohľad z fundamentum na iné, ale fundamentum je absolútnou témou.“²

Res cogitans je v Descartovom učení určené ako *esse creatum*. V *esse creatum* je tiež implicitne dané *esse verum* a práve ono sa u Descarta mení na *esse certum*. Bytie *res cogitans* v konečnom dôsledku potom korení v bytí, ktoré má charakter *esse creatum*. Husserl naopak kladie dôraz na určenie vedomia a všetko to, čo s ním súvisí. „Vedomie ako *absolútne vedomie* je určené skrz charakter bytia byť možnou oblasťou pre nejakú vedu alebo nejaké *ens regionale*. Rozdiel medzi vedomím a jestvujúcim, ktoré sa prejavuje vo vedomí, je podľa Husserla *prarozdielom všetkej náuky o kategóriách*.“³ Bytie ako vedomie je v Husserlovom učení to, v čom je všetko transcendentné bytie v nejakom zmysle tu. Ide teda o to, že vedomie, chápané v zmysle fundamentálnej štruktúry intencionality, je možnou oblasťou bytia, v ktorej sa každé transcendentné bytie ako také prejavuje a stáva identifikovateľným. Toto rozlíšenie Husserl kladie podľa Heideggera ako podklad pre všetky ďalšie úvahy o bytí.

¹ Pozri HUSSERL, E.: *Krize evropských věd a transcendentální fenomenologie*. Prel. O. Kuba. Praha: Academia 1972, s. 549.

² HEIDEGGER, M.: *Einführung in die Phänomenologische Forschung*, s. 263–264.

³ Tamže, s. 264.

Pritom je bytie ako vedomie od začiatku kladené ako to bytie, ktoré poskytuje vecnú oblasť pre fundamentálnu vedu, ktorá je podkladom pre všetky ostatné vedy a svojráznym spôsobom ich *zdôvodňuje* a zároveň *zakladá*.

Heidegger oprávnene tvrdí, že prevzatie *cogito sum* ako *certum* pre kladenie absolútnej sebaevidentnosti vedomia upadá po Descartovi v novovekej filozofii do *zabudnutia*. „Celá základná ontologická kostra ako taká už *vôbec nie je známa*. Už o tom výslovne nikto nechce nič vedieť. Cogito sum sa stáva voľne vznášajúcim. Kým sa Descartes ešte pokúšal dokázať svoje kritérium cez prevedenie späť na absolútne bytie Boha, dnes sa toho vzdávame a požadujeme absolútnu sebaevidentnosť tohto kritéria samého.“¹ Heidegger s plným oprávnením upozorňuje, že najostrejšie je tento vývoj vyjadrený v Husserlovom výroku na jednom seminárnom cvičení v tejto podobe: „Ak by Descartes bol zastal pri druhej meditácii, bol by sa dostal k fenomenológii.“² Pochopiteľne, Husserl sa mýli. Descartes sa vôbec vo svojej dobe ešte nemohol dostať k fenomenológii. Tú istú chybu však robí aj Heidegger pri chápaní Aristotela, keď ho v istom zmysle považuje za *zakladateľa* fenomenológie.

Heideggerova reakcia na Husserlovo hodnotenie Descarta ako možného *zakladateľa* fenomenológie je mimoriadne správna: „Výrok nie je vyslovený na základe jasného náhľadu na dejinné súvislosti, ale na základe odmietania toho, že sa hneď na začiatku filozofie hovorí o Bohu a o duši. V tom sa ukazuje, čo *fenomenológia* sama chce: *kladenie vedomia* v zmysle *prijatia cogito sum ako certum* na spôsob samozrejmosti a vo forme zásadného rozšírenia a na spôsob *vykorenenia*, určené tak, že takto motivované kladenie pramení zo *starosti istoty*.“³ Výsledok toho všetkého veľmi správne klasifikoval francúzsky filozof J. L. Marion, keď napísal, že „buď je Descartes fenomenológom, pretože anticipuje Husserla; alebo Husserlova fenomenológia nie je úplne fenomenolo-

¹ Tamže, s. 268.

² Tamže.

³ Tamže.

gická, pretože zostáva uväznená v karteziánských pozíciách, ktoré neboli nielen kritizované, ale ani spoznané“.¹ K tomu už nie je potrebné nič viac dodávať.

Z celého doteraz skúmaného Heideggerovho prednáškového kurzu nie je však najdôležitejšie to, čo sme zatiaľ podrobili analýze, ale to, ako sa Heidegger vyjadril o Descartovom chápaní *vedy* a v tej súvislosti ponúkol prvý pokus o pochopenie veľkosti Descartovho diela *Pravidlá na vedenie rozumu*.² Výsledok je v istom zmysle šokujúci, ale viac ako oprávnený. Neskôr sa Heidegger ešte raz vráti k tomuto problému, a to predstavuje rozhodujúci kvalitatívny obrat v jeho chápaní Descartovho prínosu v dejinách novovekej filozofie. Zrealizuje ho vo svojom prednáškovom cykle *Otázka o veci (Die Fragen nach dem Ding)* v roku 1935.³ Tu geniálne zaznie myšlienka, že keď chceme naozaj pochopiť skutočného Descarta, potom sa to bez určujúceho poznania jeho diela *Pravidlá na vedenie rozumu* nedá uskutočniť. Keď chceme Descarta pochopiť najmä cez *Úvahy o prvej filozofii* takmer isto *zablúdime* a dostaneme sa na rôzne cesty, ktoré síce sú lákavé, lebo sú jedinečné, ale môžeme pri nich veľmi ľahko stratiť spred očí samotného Descarta. Preto sa aj mohlo stať, že síce môžeme v dejinách filozofického myslenia novoveku nájsť Descarta Spinozovho, Kantovho, Schellingovho, či Hegelovho, ale nevieme sa dostať k Descartovi samému. A na tejto ceste poznania Descarta samého sú *Pravidlá na vedenie rozumu* nenahraditeľné. V tom sa Heidegger nemýli. Mýli sa však v tom, keď už v roku 1923/1924 Descartovi vyčíta, že *opomenul* otázku bytia a to isté zopakuje aj v roku 1935. Ale to už by Heidegger nebol sám sebou, keby sme u neho nenašli práve takéto proti sebe stojace hodnotenie.⁴ Ale je tiež pravdou, že každý má právo na zmenu svojho názoru, najmä keď zistí, že ten prvý už vyčerpал svoje opodstatnenie.

¹ MARION, J. L.: Heidegger a Descartes. In: *Martin Heidegger. Critical Assessments*. Vol. II. Ed. Ch. Macann. London-New York: Routledge 1992, s. 181.

² Pozri HEIDEGGER, M.: *Einführung in die Phänomenologische Forschung*, s. 200 a n.

³ Pozri HEIDEGGER, M.: *Die Frage nach dem Ding*. GA. Bd. 41. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1984, s. 65–108.

⁴ Podrobnejšie pozri 14. kapitolu tejto práce: LEŠKO, V.: *Descartes, matematická prírodoveda a metafyzika*, s. 329–346.

Od Descarta po Kanta

Michal Bajla

Novoveká filozofia nie je len jedným dejinným obdobím filozofického myslenia, ktoré Heidegger vo svojom diele reflektuje. V zrelom období jeho tvorby ju zároveň identifikuje ako periódu dejín filozofie, v ktorej pôsobí pohyb uvádzajúci západné ľudstvo do krízy zmyslu bytia. Napriek všetkým pozoruhodnostiam, ktoré v nej zrelý Heidegger nachádza, je v jeho príslušnom vnímaní novoveká filozofia charakteristická odpadávaním od pôvodnej intencionality, v ktorej sa ako autentická pohybovala existencia gréckeho života, a ktorá bola – v súlade s jeho vlastnými filozofickými motívmi – v zahalenej podobe vyslovená pred-sokratovskými mysliteľmi; Anaximandrom, Herakleitom a Parmenidom.

Tento všeobecný rámec vnímania Heideggerovho prístupu k novovekej filozofii ako k dejinám pádu myslenia do neautentickej roviny ontickej nezrozumiteľnosti však nie je, v kontexte Heideggerovho filozofického diela, ničím samozrejým. Toto skúmanie si nekladie za cieľ stopovať jeho genézu. Jeho ambíciou je však predstaviť vnímanie novovekej filozofie u raného Heideggera, a to s dôrazom na skutočnosť, že toto obdobie dejín filozofie nie je v tejto fáze jeho filozofického vývoja vôbec vnímané ako obdobie úpadku do nepôvodnosti, ale ako ohnisko riešenia problémov, ktorými sa novovekí filozofi zaoberali v intenciách intuitívneho pripravovania pôdy pre rozvinutie Heideggerovho vlastného projektu fundamentálnej ontológie. Heidegger teda hľadá práve tie impulzy, ktoré priamo súvisia s jeho vlastnými ambíciami, a ktoré k ich naplneniu – hoci neplánovane a nevedome – produktívne prispeli. Raný Heidegger v novovekých filozofoch nevidí prekážku, ktorú je na ceste k pôvodne žitej gréckej existencii potrebné odstrániť, ale

priekopníkov, s pomocou ktorých možno túto dávnu existenciu exaktne domyslieť.

Miestom, kde sa o to Heidegger v dokumentovanej podobe pokúša, je zväzok 23 jeho *Gesamtausgabe*, ktorý nesie názov *Dejiny filozofie od Tomáša Akvinského po Kanta*. Tento zväzok dokumentuje prednáškový cyklus, ktorý sa konal počas zimného semestra akademického roku 1926–27 v Marburgu, teda bezprostredne po ukončení prednáškového cyklu *Základné pojmy antickej filozofie*, ktorý odznel na tej istej akademickej inštitúcii, v letnom semestri roku 1926 a je zdokumentovaný v predchádzajúcom zväzku 22. Nie je to zhoda okolností. V cykle o novovekej filozofii Heidegger pokračuje v úlohe sledovania fenomenologických motívov v dejinách filozofie, pričom tak ako vo zväzku 22, aj tu vníma fenomenológiu ako jedinú zmysluplnú podobu ontológie, teda kritickej vedy o bytí jestvujúcna (pričom bytie je tu vždy bytím jestvujúcna, ostáva teda zviazané so sférou fenomenality), a rovnako ako predtým, aj tu je táto ontológia vo svojich fenomenologických postupoch zameraná na zmysluplný pohyb žitej existencie, nie iba na problémy poznávania, ktoré by sa snažila oslobodiť spod nadvlády svojej vlastnej interpretácie špeciálnymi vedami. Posledné tvrdenie má v kontexte problematiky obsiahnutej vo zväzku 23 veľmi paradoxnú povahu, ktorá bude hneď objasnená, a tým sa predbežne ozrejmi, prečo Heidegger považoval za potrebné začať prednáškový cyklus o novovekej filozofii rozprávaním o postave Tomáša Akvinského.

Je totiž nepopierateľné, že novoveká filozofia má dominantne gnozeologickú povahu. Problémy, ktoré rieši, súvisia predovšetkým s poznaním a správnu metódou poznávania. Dokonca i pre problémy, ktoré priamo s poznaním nesúvisia – ako problémy etiky – platí poznanie ako rozhodujúca prizma a interpretačný rámec, ktorý má vytvoriť možnosť adekvátneho prístupu k nim. Napriek tomu pre raného Heideggera novoveká filozofia bytostne súvisí s antickou filozofiou. Heidegger píše, že je potrebné „pochopiť problémy novej filozofie z fundamentov, t. j. z antickej filozofie v tradovanej forme scholastickej systematiky“.¹ V učení Tomáša Akvinského sa všeobecná metafyzika ustálila širokým a istým poznaním antickej filozofie, a síce v jej završenej

¹ HEIDEGGER, M.: *Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant*. GA. Bd. 23. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 2006, s. 6.

podobe u Aristotela.¹ Vieme, že pokiaľ ide o antickú filozofiu, raný Heidegger neuznáva iný pohľad, ktorým ju možno pravdivo vnímať, než pohľad Aristotela. Aristoteles je pre nás jediným poslom so skutočným pochopením antickej filozofie. Ak sa držíme tejto premisy, musíme v súlade s tým, čo Heidegger tvrdí vo zv. 23 prehlásiť: Pre novovekú filozofiu je jediným spojivom s antickou filozofiou Tomáš Akvinský, a to práve svojím vnímaním Aristotela pochopeného uvedeným spôsobom. Helmuth Vetter v *Doslove vydavateľa* k predmetnému zväzku píše, že „filozofia novoveku sa prostredníctvom »katicizmu mysliaceho ducha« v scholastike vracia k filozofii antiky a v nej má svoje korene“.²

Toto je *archivársky* dôvod, prečo sa podľa Heideggera musí uvažovanie o novovekej filozofii začať na pôde diela Tomáša Akvinského. Je tu však ešte jeden dôvod, a to dôvod súvisiaci s premenou ľudskej existencie, ktorá síce nastala až v novoveku, ale jej predpoklady pripravil už Tomáš. V novoveku sa mení „postoj existencie človeka k svetu, bohu a k sebe samému“.³ Táto zmena postoja však nie je spôsobená svojvoľnou orientáciou existencie na problémy poznania. Človek sa nezmenil preto, že v ňom prevládla túžba stať sa učencom. Naopak, potreba poznania súvisí s rozšírením, resp. problematizáciou pojmu autenticity existencie. Táto problematizácia si poznávajúci výkon vyžiadala s cieľom zaistenia tejto autenticity. Veda sa tak, v rozpore s bežne prijímaným názorom, podľa ktorého vznikla ako produkt oslobodenia myslenia z osídel teologických špekulácií, v Heideggerovom vnímaní mení na reakciu existencie na problémy, ktoré teologické uvažovanie stredovekej scholastiky, osobitne Tomáša Akvinského, prinieslo.

Náplňou nasledujúcej časti skúmania sa stane deskripcia štruktúry, ktorá sa, ako daná rozvrhom ľudskej existencie, stala pôdou, na ktorej zmena bytostných vzťahov existencie k jestvujúcnu prebehla. Ďalšia časť objasní, prečo sa štruktúra stala problémom práve u Tomáša Akvinského. Po tejto potrebnej propedeutike, ktorá zaistí rámec skúmania, bude už jeho výlučnou témou problém ohlásený v jeho názve – a síce Heideggerova recepcia dejín filozofie od Descarta po Kanta.

¹ Pozri tamže, s. 2.

² VETTER, H.: Beilagen. In: Heidegger, M: *Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant*. GA. Bd. 23. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 2006, s. 224.

³ HEIDEGGER, M.: *Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant*, s. 7.

Predvedecká a vedecká modalita existencie

Konštatovanie o vzostupe relevancie poznania v novovekej filozofii by mohlo budiť dojem, že chceme antickú filozofiu predstaviť ako štýl myslenia, ktorému bolo poznanie ľahostajné. Nie je to tak. No napriek tomu bola v kontexte Heideggerovho uvažovania antická existencia vo svojom poznávajúcom výkone vždy bytostne jednotná s poznávaným osvetím, a všetky poznatky, ktoré z neho čerpala, smerovala znova do živlu žitej existencie. Kontúry deliace faktickú existenciu a cielene poznávajúci postup neboli zreteľné, lepšie povedané, tieto oblasti tvorili zmysluplnú, funkčnú jednotu, čo pravdaže neznamená, že cielene poznávajúci postup bol charakteristický pre každú autentickú existenciu. Znamená to však, že poznávanie nikdy neprekročilo horizont faktického života.

Novoveká filozofia je však charakteristická tým, že mohutnosť existencie, ktorá je zodpovedná za poznávanie, si začína sama klásť svoje vlastné pravidlá, paradoxne preto, aby dosiahla pôvodne danú jednotu existencie, ktorá je vo filozofickej problematike novoveku niečím, čo ešte dosiahnuté nie je a čo na svoje dosiahnutie čaká. Tomáš Akvinský vo svojej metafyzike objavil v človeku poruchové miesto, ktoré sa snaží celá novoveká filozofia eliminovať. V čom táto slabina existencie spočíva, to objasníme neskôr. Nateraz tvrdíme, že zatiaľ čo antická existencia sa vo filozofii objasňuje vo svojej jednote, novoveký človek si chce túto jednotu vo filozofii ešte len zjednať. Tým v nej objaví celkom nové možnosti, ktoré predznamenajú projekt fundamentálnej ontológie. Urobili sme však v skúmaní priveľký skok. Musíme postupovať opatrne, bod po bode. A prvý krok, ktorý v tomto postupe urobíme bude ten, že si vysvetlíme povahu naznačenej problémovej kontúry v ľudskej existencii, ktorá sa stáva pre novovekú filozofiu tak zaujímavou. Je to kontúra, ktorá oddeľuje predvedeckú a vedeckú modalitu existencie. Prejdime teda najprv k charakterizácii týchto termínov.

Pokiaľ ide o predvedeckú modalitu existencie, je potrebné uchrániť sa pred predstavou, že ide o chronologickú etapu ľudstva, v ktorej človek ešte neidentifikoval svoju schopnosť poznávať ako takú a nemohol teda budovať systém poznatkov, asertorických výrokov a predikujúc-

cich tvrdení – vedu. Predvedeckej existencii je potrebné rozumieť ontogeneticky, ako vlastnej možnosti ľudskej existencie, z ktorej sa v žiadnom momente s konečnou platnosťou nemôže vymaniť. Je to spôsob výkonu existencie, ktorý je pre ňu samozrejmý, a ktorým sa pohybuje po každodenných dráhach pri zaobchádzaní s príručným jestvujúcim so zámerom dosiahnutia cieľov, ktoré sú voči jestvujúcemu, s ktorým existencia zaobchádza, externé. Existencia zaobchádza s jestvujúcim s ohľadom na niečo iné, a preto ho ako také stráca zo zreteľa. Vo svojej účelnej pohnutosti je jestvujúcno pre predvedeckú existenciu charakteristické svojou nenápadnosťou.¹

Jestvujúcno je v tejto modalite pochopené ako *nástroj* a sieť týchto nástrojov tvorí *celok dostatočnosti*, ktorý Heidegger označuje ako *svet*. Svet nemožno chápať ako sumu jestvujúceho, ale ako horizont zmysluplnosti jestvujúcna, v ktorom si pobyt rozumie ako prebývajúcí vo svojej každodennosti. Jestvujúcno sa tu nikdy nestane témou, a tak je táto modalita existencie charakteristická absenciou teoretického prístupu k jestvujúcemu. Vo svojej príručnosti sa žiadne jestvujúcno nestáva problémom, a to až do tej miery, že problematizovaný nie je ani pobyt sám, napriek tomu, že ako bytie-vo-svete je ťažiskovým bodom sveta; v každodennej starosti o zabezpečovanie svojho bytia je práve tým bodom, vzhľadom na ktorý sa konštituuju ontologické dráhy, na ktorých je jestvujúcno pohnuté v zmysle garantovanom pobytom samotným. Toto nie je konštatovanie egoizmu ako sily, ktorá ustanovuje ontológiu. Heidegger sa v takto pochopenej štruktúre bytia-vo-svete snaží nájsť ontologický fundament, ktorým sa existencia rozvrhne vo svojej každodennosti, teda ako predvedecká.

Vyhlásili sme, že predvedecká modalita existencie je záležitosťou každého konkrétneho pobytu a nie akejsi prvotnopospolnej spoločnosti. Nehovoríme ani o mýtickom človeku, ktorý žil celý život vo svete, kde mal všetky otázky už vopred zodpovedané. Ak sa má pobyt ako ľudský pobyt vo svete zariadiť, hoci na predvedeckej úrovni, musí byť schopný v istých okamihoch predvedeckú modalitu existencie transcendovať k modalite vedeckej. To prvotne neznamená prebudenie

¹ Pozri tamže, s. 36.

záujmu o poznanie pre poznanie samo. Takýto záujem je vždy len dôsledkom pôvodnejšieho ontologického pohybu existencie, ktorý spočíva v zaistení určitého jestvujúcna mimo celku dostatočnosti ako témy. Počiatkom každého vedeckého výkonu je tematizácia,¹ a to *tematizácia vôbec*. Ilustrujme si to na príklade, ktorý Heidegger tak rád využíva; na príklade dielne a remeselnej výroby.

Stôl je jestvujúcno, ktoré človek využíva v domácnosti s cieľom podávania jedla, nápojov či obyčajného posedenia. Ako takýto ho však možno vnímať len na predvedeckej úrovni existencie. Povedzme, že človek takýto stôl ešte nemá – jeho domácnosť je bez stola. Ak by bol odsúdený zotrvať v predvedeckej existencii, musel by so svojimi priateľmi sedieť na zemi a zo zeme i jesť. Vieme však, že človek nie je vydaný napospas takémuto osudu domáceho zvierťaťa. Človek je schopný stôl zhotoviť. Aby tento stôl mohol zhotoviť, musí mať už vopred predstavu o tom, čo taký stôl vlastne je, minimálne o tom, čo chce svojou činnosťou dosiahnuť. Takáto predstava nepochybne získava svoj podnet z predvedeckej sféry pobývania existencie, no sama ničím predvedeckým nie je. Aby človek mohol stôl zhotoviť, musí ho prestať vnímať ako prostriedok na niečo – hoci ho zhotovuje práve s cieľom jeho využívania ako prostriedku – a vnímať ho vo svojej samostatnosti. Stôl sa nenachádza vo vákuu zmyslu. Hermeneutické pozadie mu už vtedy prepožičalo jeho význam, no kým je zhotovovaný, musí ho mať človek vždy takpovediac *v oku*, musí odhliadnuť od budúceho využitia. Ak má byť stôl zhotovený správne a spĺňať kvality stola, musí si ho myslenie predstaviť ako predmet – tematizovať ho. Práve toto spredmetnenie, táto tematizácia, je pôvodným výkonom, ktorý zakladá vedeckú existenciu. Jestvujúcno je vyňaté z väzieb každodenného zaobchádzania a je predstavené výlučne s ohľadom na seba samo.

Vidíme teda, že predvedecká existencia je podhubím vedeckej existencie. Svojím spôsobom ju možno uchopiť ako primárnu a vedeckú existenciu ako sekundárnu, no to neznamená, že vedecká existencia predvedeckú prekonáva a ustanovuje ľudskú existenciu ako vyspelejš-

¹ Pozri tamže, s. 25.

šiu a autentickjšiu. V ťiadnom prípade. Je, naopak, inherentným charakterom existencie, ťe vo svojom pohybe vťdy medzi tťmito dvomi modalitami osciluje.

Vedecká modalita existencie bola opísaná s ohľadom na jej vzťah k predvedeckej. To vťsak nestačí. Je potrebné načrtnúť jej vnútornú ťtruktúru. Tá je daná povahou prťstupu k jestvujúcnu, ktorý ju vedie. Tento prťstup chce uchopiť jestvujúcno ako také, teda mimo siete odkazov celku dostatočnosti – sveta. Jestvujúcno sa má stať témou, a preto viac nemôťže byť zohľadňované v rámci sveta ako ontologickej ťtruktúry pobytu. Pokiaľ ide len o jedno jestvujúcno, možno tento tematický náhľad realizovať momentálne, ako konkrétny teoretický výkon, no týmto spôsobom nie je možné vybudovať vedu ako systém. Veda v tejto podobe má totiž ambíciu uchopiť jestvujúcno ako jestvujúcno v jeho celku. Chce teda uvoľniť celok jestvujúcna z jeho vnútrosvetských väzieb a predstaviť ho ako ťtruktúru zodpovedajúcu záujmom teoretického prťstupu. Túto ťtruktúru označuje Heidegger ako *prírodu*. „Príroda a svet nie sú identické. Príroda sa vyskytuje, svet vťsak existuje.“¹ Príroda predstavuje vnútrosvetské jestvujúcna v ich čirej predmetnosti, v ktorej sa ich netýka ťiadny krátkodobý ani dlhodobý záujem pobytu, s výnimkou teoretického záujmu. Nie je to vťsak zvedavosť,² ktorá motivuje výkon spriedmetnenia. Jeho motiváciou je v kontexte tohto skúmania latentná potreba zaistenia autenticity existencie. Prečo sa toto zaistenie má odohrať prostredníctvom poznania prevádzkovaného ako veda, ktorá chce uchopiť celok jestvujúcna ako prírodu, to sa objasní v časti venovanej Tomášovi Akvinskému. Táto časť si vťsak vyťžaduje objasniť to, čím príroda je a v akom vzťahu sa nachádza voči pobytu.

Heidegger jasne deklaroval, ťe svet nie je totoťzný s prírodou. Svet je miestom ťivota existencie, príroda je oblasťou, ktorú existencia konťtituovala v podobe, v ktorej sa jestvujúcno stáva prťstupným ako také, teda ako objekt skúmania. Tematizácia určitého jestvujúcna s cieľom jeho zhotovenia sa tak ukazuje ako fundament možnosti jeho objektivizácie mimo praktický ohľad. Je zrejmé, ťe pokiaľ je svet ťtruktúrou fakticity, ktorou pobyt vo svojej ontologickej ťtruktúre vťdy už je, v pojme

¹ Tamťže, s. 18.

² Tamťže, s. 22.

prírody máme dočinenia s niečím, čo je výsledkom samostatnej aktivity tohto pobytu a súvisí s jeho slobodou. Preto ani jestvujúcna, ktoré tematizácii podliehajú, nemožno charakterizovať s ohľadom na ich vzájomné vzťahy, ale je potrebné uviesť ich do všeobecnej súvislosti, ktorú pobyt môže vždy znovu čerpať z vlastných zdrojov – teda do matematicky vyjadrených vzťahov.

Vo vede si takto pobyt utvára svoj vlastný predmet skúmania. Ale ak sa tak deje mimo praktický ohľad, je potrebné doviesť túto intenciu až k jej krajným dôsledkom. Všetok praktický ohľad je totiž vedený pôvodnou starosťou pobytu o svoje bytie. Odbúranie praktického ohľadu a konštitúcia prírody ako objektu vedy teda nevyhnutne zasahuje i sám pobyt a tematizuje ho. Iste, možno namietnuť, že biológia alebo ekonómia predsa skúmajú človeka vzhľadom na jeho potreby. Je však jedna vec tieto potreby tematizovať a niečo celkom iné je naplňať ich. Naplňať ich možno len vo svete. Naopak, tematizácia je možná len na poli prírody. V Heideggerovom rozdiel sveta a prírody sa teda akoby vracalo Husserlovo rozlíšenie medzi prirodzeným a vedeckým svetom, s jednou výnimkou, ktorá však dodáva Heideggerovej koncepcii celkom iný význam: zatiaľ čo Husserlovo rozlíšenie sa vzťahuje dominantne na problémy poznania – rozdiel sa teda týka každodenného stretávania sa s javmi poznávania na jednej strane a ich pohľadenosti vedeckou interpretáciou na strane druhej – Heideggerovo rozlíšenie sa týka samotného pohybu existencie ako integrálnej štruktúry, ktorá v sebe ako existenciálnu možnosť zahŕňa i poznávanie – každodenné či plánovité vedecké – nie je však týmto poznávaním pôvodne daná. Toto je jeden zo základných pilierov, ktoré sú pre Heideggerovu tvorbu, ranú, zrelú i neskorú, príznačné.

Vráťme sa však k otázke postavenia pobytu vo vzťahu k prírode. Pobyt sa ako faktická existencia, pravdaže pre možnosť vedy, môže samostatne rozhodnúť. Miestom tohto rozhodnutia je predvedecká modalita existencie. Vedecká modalita existencie nie je miestom rozhodnutí, no práve do tejto modalitty ju rozhodnutie vpravuje. V rámci vedeckej modalitty sa pobyt stáva objektom medzi objektmi a ako takýto objekt dostáva označenie subjekt, ktoré mu síce priznáva istú špecifickú pozíciu na základe pôvodného výkonu vedeckého rozvrhu jestvujúcna, no v rámci tohto rozvrhu jednako neprestáva byť objektom o nič menej

než ostatné objekty. V tejto úvahe snáď možno vycítiť predohru Heideggerovho neskoršieho chápania vzniku subjektu na základe analógie s ontologickou náplňou pojmu substancie, náplňou, ktorá platila v stredovekej filozofii. Napriek všetkým odlišnostiam medzi Heideggerovým raným a zreým vnímaním novovekej filozofie platí, že v oboch prípadoch jej pôvod odvodzuje priamo z intencií filozofie stredovekej a nevysvetľuje ho ako následok zásahu vychádzajúceho z oblasti, ktorá by bola voči stredovekej filozofii diskrétna. Nejde len o to, že pobyť je ako subjekt v zásade objektivizovaný. Heidegger je dôsledný a celú túto úvahu dovádza do nevyhnutného konca, keď je vzťah subjekt-objekt sám pochopený objektívne,¹ ako objekt skúmania. Tým sa predmetnosť celku jestvujúcna stáva totálnou.

Ukazuje sa teda zaujímavá skutočnosť: Heidegger nám tvrdí, že premena pobytu na subjekt je následkom jeho predchádzajúcej, prinajmenšom zároveň prebiehajúcej objektivizácie. V okamihu, keď sa pobyť stáva objektom vedy ako svojej vlastnej existenciálnej možnosti, je vybudovaná základná štruktúra, z ktorej ontologický pohyb vedeckého prístupu k jestvujúcnu už vykročiť nemôže. V tomto momente nášho skúmania možno zodpovedne začať hovoriť o tom, ako a prečo prispel pozitívne k vzniku novovekej filozofie aj vedy Tomáš Akvinský.

Tomáš Akvinský – odкрытие spornosti hranice medzi predvedeckým a vedeckým

Vieme, že v skoršej Heideggerovej tvorbe je Aristoteles jediným spoľahlivým prameňom, z ktorého možno čerpať poznatky o antickej filozofii. Novovekej filozofii sprostredkuje jediný relevantný vzťah s predchádzajúcou filozofiou Tomáš Akvinský práve svojím vnímaním Aristotela. Vyššie sme konštatovali, že na základe tohto vzťahu je novoveká filozofia zakorenená v antickej. Pre poriadok je však potrebné odcitovať nasledujúce Heideggerove slová: „Antická filozofia, ktorá je bytostným určením stredoveku, takou nie je výhradne ako antika, ale *prevažne ešte ako Aristoteles* (kurz. aut.), okuliarmi scholastiky.“² Je teda potrebné

¹ Pozri tamže, s. 212.

² Tamže, s. 41.

tento vzťah vysvetliť. Tým sa ukáže i pravý význam vedeckého poznania v novovekej filozofii.

Keďže sme sa v našom skúmajúcom postupe rozhodli rešpektovať skutočnosť, že Heidegger nechce v tejto fáze svojej tvorby hovoriť o novovekej filozofii bez predchádzajúcej úvahy o filozofii stredovekej, citujeme jeho rámcové vyjadrenie, ktorým konečne toto jeho rozhodnutie začína získavať jasné motívy: „Vcelku dejín filozofického výskumu v striktnom zmysle nemá stredovek žiadny zásadný zmysel, iba úlohu určitého razenia a sprostredkovania prevzatého. Ako taký však musí byť poznaný a pochopený, ak len chceme spoznať a pochopiť problematiku novovekej filozofie a jej bázu a nie iba poznávať všetky učené názory a stanoviská.“¹ Heidegger tvrdí, že filozofia je bez-božná (*gottlos*),² bola však zapriahnutá do služieb viery, a to ako celok, nie však cielene. „Ontológia teoretického a praktického poznania vôbec splynula s ontológiou teologického a filozofického poznania svojich predmetov.“³ Stredovek bol iste charakteristický tým, že centrom ľudskej existencie sa stala viera a istota spásy. Pokiaľ však filozofii nerozumieme len ako vednej disciplíne, ale najmä ako existenciálnej možnosti ľudskej existencie – a vieme, že Heidegger jej práve takto rozumie – musela sa práve filozofia stať mocou, ktorá tento život vo viere inervovala. Teológia teda nevyužila filozofiu pre svoje záujmy. Naopak, viera sa stala jednou z oblastí, ktorú filozofia ako taká musela svojím problémovým zameraním ovládnuť – zámerne hovoríme *jednou z oblastí*, pretože filozofia, ktorá je pre Heideggera vždy metafyzikou, musí brať ohľad na každú oblasť jestvujúcna, čo je dôvod, prečo došlo k vzniku metafyziky v množnom čísle – k vzniku toho, čomu hovoríme *metaphysica specialis*.

Problém nastáva vo chvíli, keď si uvedomíme, akú podobu mala filozofia v momente, keď začala problematizovať stredoveký svet kresťanskej viery. Bola to totiž Aristotelova filozofia, ktorá narazila na okraj svojich možností v konštatovaní svojej bytostnej dvojznačnosti. Filozofia je totiž pre Aristotela vedou o prvých príčinách a princípoch, zároveň je však možné rozvíjať ju ako vedu o prvom hýbateľovi – teda ako

¹ Tamže, s. 93.

² Pozri tamže, s. 77.

³ Tamže, s. 48.

teológiu v antickom zmysle. Vieme, že pokiaľ ide o vieru ako ju vnímali starí Gréci, hovoríme o πίστις, a tá nemala nič spoločné s akoukoľvek formou náboženskej viery. Išlo o vlastnosť spoľahlivosti, dôveryhodnosti, osobitne vo vzťahu k poznaniu, ktoré malo prednosť. Preto zostala u Aristotela filozofia zásadne dvojznačná a vo význame teológie vôbec nemohla získať náboženský rozmer. Stredoveká existencia žitá v duchu kresťanstva však mala fideistický charakter, t. j. viera mala prednosť pred poznáním. Z tohto rozdielu vyplynulo, že poznanie prvých príčin a princípov a poznanie prvého hýbateľa, ktorý bol pre Aristotela výlučne pracovnou hypotézou, muselo v súlade s nárokmi kresťanskej existencie splynúť do jediného poznania, ktorého ťažisko spočívalo v druhom aristotelovskom význame filozofie ako náuky o prvom hýbateľovi, teraz už pochopenom personalisticky, ako osobný boh, a teda jestvujúcno. Čo bolo pre Aristotela problémom, stalo sa v stredovekej filozofii dogmou.

Filozofia sa nestala teológiou, pretože o tom rozhodlo zameranie sa na najvyššie jestvujúcno, od ktorého odvodzuje svoje bytie všetko ostatné, ale preto, že disponovala schopnosťou niečo také, ako najvyššie jestvujúcno, tematizovať. Najvyššie jestvujúcno, to, čo sa, hoci ako boh, môže stať objektom skúmania, však musí byť garantom bytia ostatného jestvujúcna. Predbežný záver je teda jasný: *predmetné* zameranie viery na ontickú dimenziu prevládlo nad *intencionálnym* zameraním filozofie na ontologickú stránku zjavnosti. Produktom tohto prevládnutia je teológia v zmysle cirkevnej vierouky. Akokoľvek paradoxne to znie, zdá sa, že Heidegger tvrdí, že rigorózna diferenciácia poznávania na jasne definované špeciálne vedy má svoj prvotný impulz v preniknutí predmetných intencií náboženskej viery ako existenciálnej možnosti pobytu do fenomenologického poľa skúmania vlastného jedine filozofii. Tento zvrat v oblasti metafyziky je fundamentom, na ktorom vznikajú problémy stredovekej filozofie, a na ktorom sa tieto problémy tiež riešia. A jediným filozofickým učením tohto obdobia, ktoré považuje Heidegger za relevantné pre objasnenie povahy novovekej filozofie, je scholastické učenie Tomáša Akvinského.

V kontexte svojho skúmania identifikuje Heidegger najmä dva problémy, ktorými sa musí Tomáš vážne zaoberať. Prvým z nich je problém časovosti existencie. Čas je totiž horizontom zjavnosti bytia

jestvujúcna. Bytie jestvujúcna je tu spojené so zjavnosťou ako s fenomenalitou, ktorá v sebe obsahuje dynamiku podliehajúcu zákonitostiam. Inherentne dynamická fenomenalita a čas ako horizont jej zmyslu sú dokonale komplementárne, prinajmenšom sa nevyučujú. Iná situácia však nastáva vo chvíli, keď sa bytie jestvujúcna začne vysvetľovať ako závislé od istého druhu jestvujúcna, ktoré je kladené ako najvyššie. Takéto jestvujúcno, navyše pochopené ako osobný boh, sa konzekventne, po umiestnení ontologického fundamentu do ontickej sféry, musí stať zodpovedným za všetko bytie jestvujúcna, a práve preto nemôže byť samo od ničoho závislé. Týmto spôsobom sa fenomenologická polarita zjavného-nezjavného mení na scholastický rozdiel stvoreného-nestvoreného. Boh, nestvorené jestvujúcno, ktoré udržiava bytie stvoreného jestvujúcna, vrátane človeka, sa ako večný stáva zároveň nemohúcim vo vzťahu k založeniu časového charakteru zjavnosti jestvujúcna. Viera v boha, ktorá si vyžaduje svoj predmet, svojou inváziou do filozofie spôsobila, že ako predmet je nevyhnutné chápať všetko jestvujúcno, keďže prostredníctvom filozofie spredmetnila ontologický fundament do podoby najvyššieho jestvujúcna a vyňala tak celok jestvujúcna z jeho fenomenálnej dynamiky. Vyššie definovaný *svet* robí prvé kroky k modalite *prírody*. Večnosť najvyššieho jestvujúcna pritom nie je ontologicky objasnená a Heidegger ju vníma iba ako idealizáciu času.¹

Tento významový posun pojmu časovosti v stredovekej filozofii je naozaj zásadný, no vo vzťahu k jej prechodu do novovekej filozofie vníma Heidegger ako rozhodujúci posun, ktorý sa v nej deje ohľadom vnímania pravdy. Filozofia sa totiž ocitla v situácii, keď namiesto dynamickej diferenciacie fenomenality stojí pred hierarchiou predmetov. Pravda prestáva byť vo svojom živle záležitosťou neskrytosti a odkryvania jestvujúcna v rôznych modalitách jeho zjavnosti a stáva sa mierou podielu na stvorenosti stvoriteľom. Každé jestvujúcno je pravdivé pokiaľ je stvorené, pretože boh ako nestvorený je najvyšším garantom pravdy. Avšak ako stvorené takýmto bohom je nevyhnutne každé jestvujúcno vo svojom bytí pravdivé. Pre Tomáša teda vzniká otázka: ako je vôbec možný omyl? V proveniencii antickej filozofie bol omyl skrátka dôsledkom vymknutia sa z diania pôvodnej fenomenality, a to

¹ Pozri tamže, s. 220.

ako na teoretickej, tak i na praktickej úrovni. Kde však koreni možnosť omylu, ak sme všetko jestvujúcno začali chápať mimo svetskej súvislosti ako sumu stvorených predmetov, ktoré musia byť ako stvorené i pravdivé? Nevyhnutne musí mať svoj pôvod v človeku, ale človek je predsa stvorený rovnakým spôsobom ako ostatné jestvujúcno. Znova sa ocitáme pred paradoxom, keď možnosť človeka zmýliť sa nespočíva v jeho nižšej, stvorenej povahe, ale práve v jeho podobnosti s nestvoreným bohom. Aby sme ale charakter takto pochopeného omylu pochopili v jeho ontologickom rozmere, musíme si v krátkosti načrtnúť základný význam pojmu pravdy, s ktorým Tomáš Akvinský pracuje, a ktorý sa líši od významu pravdy ako neskrytosti.

Stredoveká filozofia prestáva vnímať jestvujúcno ako fenomén – *intencionalne* – a začína ho vnímať ako predmet – *reálne*. Predmetom sa stáva aj človek a pravda je tak v jeho horizonte znemožnená ako neskrytosť a musí sa etablovať pojem pravdy ako zhody pojmu veci s vecou samotnou. Heidegger upozorňuje, že túto zhodu nemožno vnímať hyleticky, ale relačne. Pravda nie je zhodou vnímaných obsahov viažucich sa na vec a vnímanej veci samotnej. Je zhodou v tom zmysle, že pre človeka je vzťah k ostatnému stvorenému jestvujúcnu vôbec možný. Pravda nie je výsledkom poznávania, ale jeho podmienkou¹ a jej zárukou je samotný boží intelekt. Ľudské poznávanie nesmeruje k pravde, naopak, je ňou umožnené. Stále sa však nehýbeme z miesta. Ako môže pravda, ktorá leží v základe stvorenia, pripúšťať omyl? Omyl je možný na základe črty, ktorú má človek s bohom spoločnú, a ktorú Tomáš identifikuje ako intelekt (*intellectus*). Celý problém spočíva v tom, že všetko jestvujúcno bolo zahliadnuté ako predmet, čo je modalita bytia, ktorej sa intelekt vymyká, podobne ako má súčasná právna veda veľký problém definovať právny status niečoho takého ako je software. Ako môže byť intelekt predmetom, jestvujúcnom, keď k predmetom sprostredkováva prístup? Heidegger sa jasne pýta, či je intelekt jestvujúcno a odpovedá rezolútnym spôsobom záporne.² Intelekt nie je jestvujúcnom, a preto nemôže byť ani pravdivý. Čím však potom je? Ak stredoveká filozofia zúžila význam celku jestvujúcna ako dynamickej, fenomenálnej súvislosti na sumu staticky daných predmetov a pochopila

¹ Pozri tamže, s. 56.

² Pozri tamže, s. 60.

tak bytie stvoreného jestvujúcna ako výskyt (Vorhandensein) v profánnej sfére pozemského života, potom intelekt ostáva ontologicky neobjasnený.¹

Lenže v takom prípade prestáva byť schodnou i cesta k pravde, totiž filozofická cesta a nie cesta epifánie. Pravda je však podmienkou autenticity existencie, a to i ako vzťah k bohu. A práve v tejto chvíli sa konečne dostávame k avizovanému slabému miestu ľudskej existencie, ktoré ako jav spojený s dejinnou situáciou filozofovania odkryl Tomáš Akvinský. Týmto slabým miestom je intelekt. Intelekt je tou vratkou pôdou, na ktorej sa ľudská existencia môže odvrátiť od života vo viere v boha a tým od pravdy ako podmienky vlastnej autenticity. A práve preto môže Heidegger tvrdiť, že pokiaľ ide o otázku bytia, jej stredovekom dotradovaným centrom je boh.² Pokračuje: „Metafyzicky sa bytostný vzťah človeka k bohu najprv nezmenil.“³ To, o čo sa pokúsil Descartes, nemalo podľa Heideggera vo svojej pôvodnej intencii založenie vedy, minimálne nie pre účely poznania, ale pre ontologické objasnenie intelektu ako problematického miesta existencie, ktoré odhalil scholastik Akvinský. Avšak, keďže Descartes tento problém neriešil ako problém bytia, ale ako problém pravdy poznania,⁴ nemohol byť v tomto svojom podniku úspešný. Poďme sa ale na tento problém pozrieť spolu s Heideggerom zblízka.

Descartes – esencialistické sfaľšovanie intencionality myslenia

Predtým, než prejdeme priamo k problematike Descarta tak, ako ju vníma raný Heidegger, upresníme si, čo znamená zmena, ktorú filozofia na konci stredoveku zakúsila, z pohľadu diferencie predvedeckej a vedeckej modality existencie. Predmetné zameranie viery zmenilo intencionálnu orientáciu filozofie. Nebudeme v tejto súvislosti zatiaľ hovoriť o žiadnej deformácii. Filozofia patrí na pôdu vedeckej modality existencie, ba čo viac, zakladá ju. Lenže práve toto zakladanie sa deje na

¹ Pozri tamže, s. 83.

² Pozri tamže, s. 101.

³ Tamže, s. 102.

⁴ Pozri tamže.

intencionálnej báze, t. j. tematizuje jestvujúcno s ohľadom na jeho fenomenálnu stránku. Predmetné potreby viery však *popohnali* výkon filozofie do tej miery, že sa zrazu ako filozofia ocitá pred svetom daných predmetov bez vnútrosvetských väzieb. Samozrejme, stredoveký človek nezabudol, ako má používať veci každodennej potreby. Predvedecká modalita existencie zostala nedotknutá. Poznamenávame to hlavne z toho dôvodu, že si uvedomujeme, aký obrovský dopad má filozofia na každodennú skutočnosť u zrelého Heideggera. Pretrhla sa však väzba, ktorá viedla z vedeckej do predvedeckej modalít existencie. Antické zameranie filozofie na život je teda preč a filozofia tak ostáva svojím spôsobom uväznená vo vedeckej sfére. Lenže silu pre svoje vlastné založenie môže čerpať len z predvedeckej sféry, pretože len z tej sa stáva zrozumiteľným jej intencionálny postup. Hrubo povedané, filozofia sa z kritickej vedy o bytí jestvujúcna stáva učením o stvorených jestvujúcnoch a o nestvorenom jestvujúcne. Bez rozmeru intencionality však miesto, na ktorom môže realizovať fenomenologickú intuíciu, mizne a musí si vystačiť iba s jestvujúcnom. Paradoxom je, že nestvorené jestvujúcno, boh, ktoré má byť garantom pravdy bytia jestvujúcna, je zároveň zo všetkých jestvujúcien najmenej prístupné, čo prakticky znamená, že každé iné jestvujúcno predstavuje pre filozofiu väčšiu oporu ako boh. V tejto situácii sa človek obracia k sebe samému, aby objavil orientačný bod, ktorý udelí jeho filozofickému mysleniu zmysel pohybu.

Ak bol ako potenciálna prekážka autenticity existencie u Tomáša Akvinského vykázaný intelekt, potom práve tu musí byť zaistený bod, ktorý túto prekážku umožní prekonať, resp. neustále prekonávať. Otázkou, ktorá sa tu vynára, a síce do akej miery je možné autenticitu existencie spájať s princípom, ktorý je voči existencii externý, ponecháme bokom. Faktom ostáva, že Descartes sa evidentne o čosi také pokúša, pretože preberá scholastickú ontológiu; existenciu chce zachrániť na rovine vzťahu scholastického pojmu intelektu a boha. Tento úmysel, zaistiť autenticitu existencie prostredníctvom intelektu, však Descartovi musel ostať skrytý, keďže definoval celú novovekú filozofiu ako zápas o pravdivé poznanie, a nie výslovne o pravdivé bytie a pretože, čo je nesmierne dôležité, si Descartes sám otázku o bytí subjektu nikdy nepoložil. Samozrejmosť chápania človeka ako subjektu je ilúziou. Prameňom filozofie nie je predsa výhradne subjekt, ale žitá existencia, a tá

je predsa oveľa bohatšou a zároveň integrálnejšou entitou ako subjekt. Subjekt je modalita, v akej sa ľudská existencia pokúša v novovekej filozofii nahliadnuť samú seba, a z ktorej chce potom odvodzovať právo nahliadať ostatné jestvujúcna ako objekty. Skutočnosť je však taká, že ak berieme Heideggerove rané fenomenologické zámery vážne, musíme jednoznačne konštatovať: existenciu ako takú nemožno bez zvyšku nahliadnuť. Nahliadanie je vždy nesené činnosťou, ktorá sa nahliadnutiu musí vymykať. Descartes podľa Heideggera prevzal subjekt ako štruktúru stredovekej ontológie, no v súlade so svojím projektom zaistenia pravdivého poznania ako záruky autenticity existencie odvodzovanej z najvyššieho jestvujúcna, opomenul otázku bytia subjektu, bytia samotného *ja*.¹ A práve preto ostal i jeho prístup k ostatnému jestvujúcnu neproblematizovaný, nemodifikovaný, a teda ontologicky disparátny.

Hoci sa Descartes snaží spojiť pravdivosť myslenia od jeho pôvodu u boha, dostáva sa tým len k poznatku, že ako stvorené je pravdivé myslenie, ale nie nevyhnutne jeho obsah. Človek sa predsa mýli často. Lenže pokiaľ bol intelekt vykázaný ako pravdivý, musí možnosť omylu spočívať niekde inde. Znova to však bude v niečom, čo má človek spoločné s bohom. Týmto jeho rysom je vôľa. Vôľa človeka a vôľa boha sú si podobné ešte viac než ich intelekt, pretože zatiaľ čo človek nemôže svojím intelektom obsiahnuť všetko tak ako boh, je nemožné, aby človek niečo nemohol chcieť. Odhliadnuc od schopnosti *creatio ex nihilo*, ktorá je voči božej vôli v podstate vonkajšia, nie je možné medzi ľudskou a božou vôľou v jej vnútornej štruktúre identifikovať žiadny rozdiel.

Takto je zaistený vonkajší rámec Heideggerovho prístupu k problému Descartes. Jeho charakter však musíme hľadať v centre tohto rámca, pretože práve tu vznikajú poruchové javy v ostatných oblastiach Descartovho učenia. Descartes totiž veľmi produktívne identifikoval intelekt ako pole porozumenia filozofickým problémom. Pretože si však nepoložil otázku o jeho bytí, ostal spútaný stredovekým prístupom k jestvujúcnu. A toto uviaznutie si vybralo daň pri Descartovom skúmaní základných mentálnych procesov.

¹ Pozi tamže, s. 105.

Prístup k jestvujúcnu je v scholastickej filozofii, ktorej ontologický rámec Descartes preberá, vedený optikou predmetnosti. Ako predmetný je nahliadnutý – a vo svojej existenciálnej dimenzii opomenutý – aj pobyt samotný. Táto optika však vedie aj Descartov prístup, ktorý hľadá v subjekte záruku pravdivého poznania. Problémom nie je to, že Descartes ju nachádza v reflexii *cogito ergo sum*. Takáto transformácia významu pravdy sa stáva kritickou až pre zrelého Heideggera. Ťažkosť spočíva v tom, že táto reflexia nie je nahliadnutá existenciálne, ale esencialisticky. V každom myslení je spoludané *ja*.¹ Je tu teda moment myslenia a moment ega, medzi ktorými Descartes *objavuje* nevyhnutný vzťah spolu-danosti. Základná fenomenologická intuícia však vie, že tento vzťah vôbec nie je konštitúciou dvoch pólov, ba čo viac, v skutočnosti ani nejde o vzťah, ale o pôvodný výkon intencionality. Ak myslím, som to vždy ja, ktorý myslí, no kým myslím, nemôžem uchopovať seba ako seba. Kým myslím, som vždy na ceste k sebe. Keď som pri sebe, viac už nemyslím. Toto je vzťah, ktorý je celkom inverzný voči vyššie opísanému vzťahu k zhotovovanému stolu. Kým stôl zhotovujem, musím ho mať na mysli. Naproti tomu, kým myslím v intenciách metodologickej skepsy, teda zaisťujem svoju identitu so sebou samým, musím vždy sám seba na okamih zo zreteľa stratiť, aby som vôbec mohol myslieť. Heideggerove námietky voči Descartovmu postupu spočívajú práve v tom, že prehliada intencionálny, procesuálny charakter reflexie a snaží sa ho predstaviť ako svojho druhu remeselnú tvorbu identity myslenia so sebou samým, pričom nevníma, že v takom prípade by myslenie už muselo mať o sebe predstavu ako o výkone spojenom s *ja*. Descartovo predstavenie metodologickej skepsy tak sugeruje zdanie, že práve v tejto skepse myslenie spontánne objavilo svoj obsah ako funkčné spojenie určitých bodov. „Pre Descarta je rozhodujúce predovšetkým: nie to, čo o ego vypovedá, ale to *ako*, na akej báze stavia vymedzenie *natura mentis*.“² Problém teda spočíva v tom, že tieto body – teda bod *ja* a bod *myslím* – možno v jednom a tom istom okamihu nahliadnuť len vtedy, keď sa tento konkrétny (!) akt myslenia už *de facto* skon-

¹ Pozri tamže, s. 117.

² Tamže, s. 118.

čil. Tým sa dostávame k problému časovosti, ktorú Descartes tiež ucho-
pil takpovediac esencialisticky, mimo svojej existenciálnej podmieni-
nosti.

Je pravdou, že disparátne, vnútrosvetské vnímanie času nachádza
Heidegger už v Aristotelovej ontológii, no u Descarta sa táto disparátna
interpretácia časovosti existencie ešte zvyrazňuje práve kvôli opísá-
nému predmetnému prístupu k jestvujúcnu. Čas nie je pochopený ako
existenciálna štruktúra vpletená do tkaniva zjavnosti a je opísaný
v tých istých intenciách ako predmetné jestvujúcno. Descartes samo-
zrejme nejde tak ďaleko, aby čas skutočne predstavil vo vlastnom
zmysle ako *res extensa*, predsa len však z jeho učenia vyplýva, že ho
vníma cez prizmu objektivizácie, ktorej produktom je ustanovenie vý-
znamu jestvujúcna ako *res*. Čas je interpretovaný ako séria diskrétnych
okamihov, ktoré po sebe nasledujú bez nutnej väzby charakteristickej
pre kontinuum. To, že po sebe nasledujú, je v podstate *náhoda*, nie ne-
vyhnutnosť vyplývajúca z časenia sa ľudskej existencie. Len v spojitosti
s takýmto sfalšovaním významu času je možné sfalšovanie intencionál-
neho charakteru myslenia do jeho nemotornej esencialistickej podoby.¹
Čas tu nie je vnímaný existenciálne, ale matematicky, a to napriek
tomu, že istota smrti je oveľa istejšia ako akákoľvek matematická po-
učka.²

Z toho vyplýva zásadný dôsledok: jestvujúcno vcelku je pochopené
mimo sveta a mimo času. Nie je v ňom možné nájsť žiadnu zmyslupnú
súvislosť, z čoho vyplýva hypertrofia moci matematiky v metafyzike,
matematiky ako mohutnosti, ktorá je mysleniu vždy už akosi k dispo-
zícii a čo je dôležitejšie, ktorú myslenie môže odvodzovať samo od
seba, bez akejkoľvek predchádzajúcej skúsenosti. Tri stromy, ktoré vi-
díme z okna, sú predsa tri bez toho, aby to vyplývalo z nich samotných.
To, že je pravda, že stromy sú tri, vôbec neznamená, že táto skutočnosť
spočíva v nich samotných. Trom stromom *je úplne jedno*, že sú tri. To,
že sú tri, k nim prinieslo myslenie, ktoré s touto svojou mocou môže

¹ Povaha Descartovho nezvládnutia problému času nesie podobnosť s Parmenidovým
nezvládnutím problému pohybu, ktoré je načrtnuté v predchádzajúcom zväzku, pozri
HEIDEGGER, M.: *Grundbegriffe der antiken Philosophie*. GA. Bd. 22. Frankfurt am Main:
Vittorio Klostermann 2004.

² Pozri HEIDEGGER, M.: *Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant*, s. 140.

vždy *počítať*. A tak je celá bohatosť pôvodnej zjavnosti danej v intencionalite zredukovaná na uniformitu kvantitatívnych entít. Že už v tejto fáze svojej tvorby Heidegger identifikuje u Descarta opomenutie problému sveta, je zrejmé. Napriek tomu, jeho pochopenie transcendentálií ako vedomiu inherentných entít, má veľký význam pre rozvíjanie metafyziky ako vedy, ktoré je filozofickým podnikom Immanuela Kanta.¹ Navyše, pretože pravda bola už vo väčšej miere interpretovaná ako vec myslenia než ako vec bytia, na svojej moci naberá v rámci vedomia mohutnosť, ktorá sa nazýva obrazotvornosťou (Einbildung).

Na záver tohto skúmania je teda potrebné konštatovať veľmi závažný dejinno-filozofický fakt. Heidegger v rozpore s každou známejšou recepciou dejín novovekej filozofie a dokonca i v rozpore so svojim vlastným zrejmým stanoviskom upiera Descartovi titul filozofického revolucionára par excellence. Otvorene to deklaruje: „Vidíme: Ego cogito sa ako res cogitans posúva do centra filozofickej problematiky a realitas tejto res je neurčitá, pretože Descartes hľadá výlučne jej istotu a identifikuje ju s pravdou. Radikalizmus pýtania sa a založenia je iba zdaním; vedie ku koreňu tak málo, že ho dokonca zakrýva a s ním aj cestu k nemu.“² Descartes teda nie je filozofom, ktorý doviedol filozofiu na pevnú zem myslenia a nie je ani filozofom, ktorý vyniesol rozhodnutie o ďalšom osude západnej filozofie. Jeho miesto v dejinách filozofie, a teda moment, v ktorom sa nominálne začínajú odvíjať dejiny novovekej filozofie, vníma raný Heidegger ako miesto nezvládnutia problematiky zdedenej po scholastickej filozofii. Navyše, a to je dôležité, musíme sa vyhnúť vnímaniu Descarta ako filozofa, ktorý vedome uchopil transcendentálny impulz, no nedoviedol jeho intencie k dokonalosti v projekte fenomenológie ako vedeckej metódy vedúcej k pravde. Toto je však už Husserlovo stanovisko. Lenže pre Husserla je pravda vždy výsledkom poznania. Pre Heideggera je jeho predpokladom, ako neskrytosť – ἀλήθεια.³

¹ Pozri tamže, s. 144.

² Tamže, s. 139.

³ Pozri tamže, s. 229.

Poznali sme teda problémy, ktoré boli v kontexte tohto skúmania vo vzťahu k Descartovi identifikované ako dominantné. Teraz sa posúvame k ďalšej postave dejín novovekej filozofie, ktorej Heidegger venuje svoju pozornosť. Touto postavou je Spinoza.

Spinoza – obnovená cesta k idei bytia

Heidegger sa Spinozovi venuje na podstatne menšom priestore ako Descartovi, no to, čo vo vzťahu k nemu vysloví, je v kontexte jeho ranej recepcie novovekej filozofie také dôležité a v súvislosti s jeho všeobecne známym filozofickým dielom také nezvyčajné, že by si to snáď zaslúžilo byť spracované v osobitnom skúmaní. My ale túto možnosť nemáme a obmedzíme sa na tri rozhodujúce body, ktoré znamenajú vo vzťahu k Descartovmu riešeniu metafyzickej problematiky posun, či minimálne odchýlku. Ukáže sa, že Heidegger nielenže v tejto fáze svojho myslenia hodnotí Spinozu pozitívne, ale že ho hodnotí dokonca pozitívnejšie než Descarta samotného.

Heidegger je zjavne presvedčený, že je potrebné odmietnuť značne rozšírený názor, podľa ktorého je Spinoza vnímaný ako *ten, čo správne čítal Descarta*. Ontologickými problémami sa Spinoza teda zaoberá ako zdedenými priamo po stredovekej filozofii a nie až po Descartovi. Descartes chcel vysvetliť povahu poznania a ako fundament riešenia tohto problému si zvolil subjekt. Spinoza si ale jasne vytyčuje cieľ objasniť bytie jestvujúcna a fundamentom riešenia tejto otvorene ontologicky zameranej úlohy sa stáva substancia, ktorá je vnímaná ako absolútna. Mimo tejto substancie, ktorá je v súlade so Spinozovými panteistickými názormi na prírodu a boha, neexistuje vôbec nič. Všetko, čo existuje, existuje ako atribút tejto jedinej substancie. V Spinozovej myšlienke, že substancia je univerzálna a pritom ako taká nahliadnuteľná len v atribútoch ako formách jej javenia sa, Heidegger evidentne vidí predstupeň k pochopeniu bytia ako toho, čo jestvujúcno v jeho zjavnosti v každej jeho modalite umožňuje, pritom však samo ostáva skryté a nezjavné. Oproti Descartovmu postupu, ktorý chce poznanie zaisťovať krok po kroku precíznou prácou subjektu so svojimi obsahmi, zdôrazňuje Spinoza nutnosť pochopiť každé jestvujúcno ako dedukovateľné

z jedinej substancie.¹ Venujme pozornosť nasledujúcemu Heideggerovmu konštatovaniu: „Systematizácia všetkého jestvujúcna v zmysle gréckej idey bytia dosahuje svoje najextrémnejšie stvárnenie u Spinozu.“² Toto sú veľmi závažné slová, a o to závažnejšie, keďže Heideggera nepoznáme ako niekoho, kto by Spinozovi obyčajne venoval veľkú pozornosť. Jeho rešpekt voči nemu sa evidentne zakladá na podobnom dôvode ako rešpekt, ktorý voči nemu prechováva Hegel. Ten si cení Spinozov monizmus, pretože je predznamenaním jeho vlastného filozofického názoru, podľa ktorého je všetko vypovedanie vzťahnuté na to isté, totiž absolútnu subjektivitu. Heidegger postupuje podobne, keď v Spinozovom pojme substancie ako entity, z ktorej vylúčil všetko konkrétne jestvujúcno, spoznáva univerzálnu štruktúru zjavnosti tohto jestvujúcna, a tým ju jasne stanovuje ako ontologický pojem.

K druhému bodu, ktorý je potrebné v tomto ohľade evidovať, je spôsob, akým Spinoza tematizuje vzťah, ktorý k absolútnej substancii vyvíja človek. Ako jestvujúcno a teda jeho atribút, je človek sám momentom tejto substancie. Vo svojom každodennom pobývaní sa k nej vzťahuje prostredníctvom jestvujúcna, s ktorým zaobchádza. Priamy vzťah k nemu však nie je možné založiť prostredníctvom nejakej jestvujúcej vlastnosti jestvujúcna, ale iba tým, čo Spinoza nazýva *amor Dei intellectualis*. Táto poznávajúca láska je charakteristická intuitívnym priebehom, tušením substancie ako základu, ktorý všetkému vládne a Heidegger ju chce evidentne vnímať ako predobraz fenomenologickej intuície, ktorá chce bez falšovania javov ich vysvetľovaním objasniť na javoch v ich rôznych modalitách nezjavnú zákonitosť. Zdá sa, že Heidegger vníma Spinozovu genialitu osobitne v jeho schopnosti vnímať nenahliadnuteľné a neskĺznuť pritom do oblasti viery. V tomto odvážnom balansovaní Spinoza podľa Heideggera zrejme cíti napätie ontologickej diferencie. Heidegger sa navyše vyjadruje v tom zmysle, že „vzťahovanie sa k jestvujúcnu, resp. bytiu samému, musí byť interpretované ako uvažujúce poznávanie“.³ Považujeme tieto slová za potvrdenie našej vyššie stanovenej tézy, že v poznaní sa novoveká filozofia

¹ Pozri tamže, s. 148.

² Tamže, s. 151.

³ Tamže, s. 155.

pokúša získať ontologicky zmysluplné premostenie sproblematickovej hranice medzi predvedeckou a vedeckou modalitou existencie.

Jediný problém spočíva v tom, že podobne ako stredoveká filozofia, aj Spinoza vnímal človeka ako jestvujúcno vo svojom bytí identické s každým iným jestvujúcnom, síce nadané špecifickými vlastnosťami, no ontologicky homogénne s celkom jestvujúcna. Aby mohol človeka rozpoznať ako existenciu, musel by sproblematizovať špecifickú jednotlivosť (Einzelheit) človeka, čo sa mu však nepodarilo.¹ Naopak: „Uchopenie existencie sa prispôsobilo antickej idei bytia.“² Problém individuácie rozvinul až Leibniz a jeho riešenie je u Leibniza prostredníctvom Spinozu podmienené iba negatívne.³

Ostáva prebrať tretí bod tejto časti skúmania, a tým je Spinozova interpretácia afektov. Táto časť jeho filozofie je pre Heideggera nesmierne dôležitá, keďže v nej rozpoznáva v embryonálnej podobe svoje vlastné zaobranie sa pobytom ako pohnutým naladením. Stredoveká filozofia vnímala afekty v zásade ako entity nadané výlučne deviačným potenciálom; vo vzťahu k poznaniu pravdy škodlivé, vo vzťahu k správne živu životu zvädzajúce k nebytí. Bol to Spinoza, ktorý, podľa Heideggera, ako prvý začal uvažovať o afektoch ako o ontologických pojmoch, prvý, ktorý ich nechcel zbaviť ontologickej relevancie a uznal im právoplatné miesto v *krajine bytia*. Spinoza iste nesledoval intencie nejakého druhu metafyzického hedonizmu a takisto nevníma všetky afekty ako človeku osožné, no ide práve o to, že ich vníma, nekladie ich na vedľajšiu koľaj ako čosi, čo je pod úroveň záujmu skutočného filozofa. Tento Spinozov postoj k afektom, ktorým človek podlieha, je v súlade s Heideggerovým projektom fundamentálnej ontológie, a zároveň v rozpore s Husserlovým vnímaním filozofie ako prísnej vedy, ktorá sa musí zbaviť každého druhu psychologizmu. Spinozovo ontologické uvažovanie o afektoch je zjavne dôsledkom jeho monizmu a pre Heideggera snáď aj uznanlivým prikývnutím holandského filozofa jeho vlastnému filozofickému učeniu, od ktorého Spinozu delí 250 rokov.

Vzťah raného Heideggera k Spinozovi je nepochybne zaujímavou skutočnosťou. V celku Heideggerovho diela je niečím neobvyklým. Čo

¹ Pozri tamže, s. 166.

² Tamže.

³ Pozri tamže.

však pre Heideggera, osobitne v zrelej a neskorej fáze jeho tvorby, neobvyklé vôbec nie je, je jeho vysoké hodnotenie Leibniza. Ten je ďalšou postavou, ktorej sa Heidegger vo svojom prednáškovom cykle venuje. Dôvody, prečo tak robí, sú úplne iné ako tie, ktoré zavážia v jeho neskoršom myslení. Nasledujúca časť je preto venovaná práve im.

Leibniz – proti externým princípom a determinizmu

Asi najvýraznejším dôvodom, pre ktorý si raný Heidegger Leibniza cení, je práve predpoklad celku jestvujúcna ako relačnej súvislosti navzájom diskretných monád, ktorých je nekonečné množstvo.¹ Pokiaľ totiž o týchto základných ontologických štruktúrach hovorí ako o existujúcich v nekonečnom množstve, je vylúčené, aby boli pochopené v rovine predmetného výskytu, ktorého kvantitatívny rozmer síce nemusíme poznať, ale musíme predpokladať, že je možné ho stanoviť ako určitý. Leibniz v predpoklade nekonečného počtu monád, podľa Heideggera, tuší komplikovanú štruktúru zjavnosti v jej bohatej vnútornej variabilite. Na druhej strane sú tieto monády navzájom diskretné, *bez okien*, a ako také nezničiteľné. To odkazuje na ďalší rozmer štruktúry zjavnosti, ktorý do nej vnáša moment istého obmedzenia. Konkrétny a trvalý charakter monád značí, že hoci je zjavnosť veľmi bohatá, nie je vydaná napospas úplnému relativizmu. Zákonitosť nemusí byť jestvujúcnu ukladaná z oblasti voči nemu externej, možno ju naopak odvodiť z jestvujúcna samotného. Veci môžu byť všelijako, nemôžu však byť akokoľvek. A keďže je táto záväznosť daná vnútorne, odpadá potreba jej vonkajšieho garanta. Toto je okrem iného dôvod, prečo podľa Heideggera Lessing spoznal v Leibnizovej filozofii prvky spinozizmu.² Ak totiž povaha vecí vyplýva z vecí samých, stáva sa predpoklad najvyššieho jestvujúcna, hoci pochopeného ako monáda monád, nadbytočným, čo Heidegger otvorene prehlasuje.³

Uvedenú záväznosť sme však zatiaľ iba konštatovali na základe vylúčenia externých vplyvov, vychádzajúc pritom zo všeobecnej charakterizácie monád. Táto záväznosť však podľa Leibniza platí aj preto, lebo

¹ Pozri tamže, s. 167.

² Pozri tamže, s. 188.

³ Pozri tamže, s. 187.

každá monáda je jedinečná a ani dve nie sú rovnaké. Monády sú Leibnizom definované ako duchovné substancie. Hoci diskkrétne, nie sú to žiadne častice, ktoré sa pohybujú slepo. Monáda je v sebe charakteristická predstavou a pudením. Vo svojom predstavovaní si je poznávajúcou nie na základe prijatého vnemu, ale na základe svojej pôvodnej predstavy.¹ Možno sa oprávnene domnievať, že Leibniz sa na tomto mieste chcel vyhnúť neprekonateľnému dualizmu vnímajúceho a vnímaného. Každá monáda je charakteristická úplnou predstavou celku jestvujúcna, čo je definícia nápadne pripomínajúca Aristotelovo učenie o duši. Každá monáda si však tento celok jestvujúcna predstavuje inak, *pod iným uhlom*. Toto je ďalší krok, ktorým Leibniz zbavuje filozofiu jej predmetnej zameranosti tým, že zohľadňuje *spôsob* predstavy ako ontologicky relevantný, nie teda ako skreslenie, ktoré je potrebné na ceste k pravdivému poznaniu odstrániť. Tento dôraz na *uhol pohľadu* každej monády je neklamným znakom tušenia zmyslu intencionality pri poznávaní pôvodne danej fenomenality.

Okrem tejto originálne zameranej predstavy je však bytie monády dané svojím pudením. V žiadnom prípade nesmieme predpokladať, že tu máme do činenia s akousi psychologizáciou ontologických štruktúr. Pudenie, ktoré má svoj pôvod vo vnútri monády, je totiž jediným druhom pohybu, ktorý je možné predpokladať, ak vylúčime externe daného hýbateľa. Ak si uvedomíme, že Leibniz hovorí o svete vždy ako o tom najlepšom zo všetkých možných svetov, jasne sa ukazuje, že pudenie má aj zmysel tiahnutia k dokonalosti, keďže je intencionálne zamerané na celok jestvujúcna pod istým uhlom pohľadu a jedine v súlade s týmto uhlom pohľadu je teda monáda, teraz už pochopená ako jednota predstavy a pudenia, schopná vyvíjať pohyb, ktorý k dokonalosti smeruje. Takto sa každá monáda ako odlišná od všetkých ostatných svojím dielom podieľa na smerovaní sveta k dokonalosti, ktorá je však vystupňovanou činnosťou, a v tomto univerzálnom, a predsa pre každú monádu inom pohybe sa otáča celý kozmický orloj.

Zjavnosť jestvujúcna sme teda preukázali nielen ako zákonitú, ale zároveň ako harmonickú. Z tejto harmónie nie je vyňatý ani človek, ba práve naopak, v Leibnizovom pýtaní sa je problém človeka a tiež bytia

¹ Pozri tamže, s. 185.

sveta už zahrnutý.¹ To je zrejme už z Leibnizovho rozdelenia právd na rozumové a faktúálne. V tejto diferencii nie je predznamenaný len hegelovský rozdiel medzi ríšou ideálna a materiálnym inobytím, ale možno ho vnímať i ako zárodočnú podobu rozdielu medzi prirodzeným svetom a svetom vedeckým, medzi existenciou v schematizovanej podobe verejných požiadaviek a faktickou existenciou. To, ako Heidegger recipuje princíp dostatočného dôvodu osebe, ponecháme bokom. Jeho vyjadrenia k nemu nie sú jednoznačné, a keďže v závere časti o Leibnizovi dokonca vyslovuje pochybnosť o potrebe garancie bytia v najvyššom jestvujúcne, považujeme túto tému za vratkú pôdu, ktorá si zasluhuje osobitný prístup. Ostáva však objasniť ešte dve skutočnosti.

Prvou z nich je Leibnizova ontologická interpretácia logiky.² Pokiaľ Aristoteles považoval zásadu sporu za svoj pracovný predpoklad, tak Leibniz tento princíp presadzuje do absolútnej, metafyzickej platnosti. Každý pohyb v celku jestvujúcna musí byť jednoznačný, pretože jednoznačný je aj jeho cieľ. A jeho cieľ je jednoznačný, pretože monáda, ktorá tento pohyb vykonáva, je nadaná predstavou celku jestvujúcna, ktorá nemôže byť vnútorne protirečivá, ak sa má stať oporou cieľavedomého pohybu. Vidíme, že logika sa tu posúva do zvláštnej roviny. To, že platí zásada sporu, je len dôsledkom metafyzického predpokladu, a síce, že všetok pohyb a všetko konanie má dôvod, ktorý dosťahuje požiadavke neupadnúť do vnútorného rozporu so sebou samým. Tým zároveň Leibniz odmieta koncepciu negatívnej slobody chcenia, pretože všetko chcenie môže ako chcenie existovať len prostredníctvom determinácie, ktorou je určené vo svojej predstave. Monáda sa vo svojom bytí nikdy neopúšťa, nenecháva samú seba za sebou, ale rovnako nemôže ani prestať chcieť. Je jednotou svojho substantívneho a procesuálneho rozmeru.

Ostáva vysvetliť ešte jeden princíp, ktorý je v kontexte Heideggerovej interpretácie Leibnizovej filozofie síce vždy už predpokladaný, no jeho explicitné vyslovenie je skutočnou korunou významu Leibnizovho učenia pre fenomenologické intencie, v Heideggerovej fundamentálno-

¹ Pozri tamže, s. 168.

² Pozri tamže, s. 184.

ontologickej podobe nevynímajúc. Týmto princípom je princíp kontinuity. Jeho prínos sa dá demonštrovať v kontraste so Spinozovým chápaním substancie, pretože práve vo vzťahu k tomuto chápaniu je princíp kontinuity mimoriadne inovatívnym posunom. Spinoza uchopil jestvujúcna ako atribúty tej istej substancie, čím medzi nimi konštatoval ontologickú súvislosť. Táto súvislosť je nepriama, sprostredkovaná bytím absolútnej substancie. To, že jestvujúcna vstupujú do výjavu a vnímame ich v zmysluplnom horizonte zjavnosti, je dané štruktúrou, ktorá je nezjavná. Dôjsť k nej možno iba intuíciou. Jestvujúcno sa v rámci tejto zákonitej štruktúry síce pohybuje, no ju samotnú z jestvujúcna vyčítať nemožno. Jej poznanie je záležitosťou skoku. Podľa Leibniza *avšak príroda skoky nerobí*. Ako prísny panlogista si nemohol dovoliť uznať intuitívny akt ako skutočný spôsob preniknutia k ontologickému fundamentu jestvujúcna. A ako pozorný čitateľ Aristotela kládol Leibniz veľký dôraz na ontologickú relevanciu zmeny a pohybu. Súvislosť medzi javiacim sa jestvujúcnom nesmie byť daná mimo neho, sprostredkovane. Musí pôsobiť medzi jestvujúcnom v istom zmysle *bez okľuky*. Spinoza konštatoval zjavný rozmer bytia jedinej substancie ako určený *vertikálnym* vzostupom jestvujúcna zo substancie v podobe jej atribútu. Naproti tomu Leibniz hovorí o *horizontálnom* ontologickom pohybe všetkých jestvujúcien, ktoré im ako javiacim sa musí stačiť aj pri realizovaní tiahnutia k svetovej dokonalosti. Zmysel svojho ontologického pohnutia neprijíma jestvujúcno zvonku; je mu inherentne vlastné a dostatočne zdôvodnené. Tým sa uzatvára kruh, ktorým Leibniz uchránil filozofiu pred nebezpečenstvom ontologického relativizmu.

Takéto vnímanie Leibnizovej filozofie je v kontexte Heideggerovej recepcie dejín filozofie skutočne nečakané a unikátne, a nie je namieste, že upadá do úzadia v prospech jeho neskorších leibnizovských úvah. Opäť sa potvrdzuje, že rané Heideggerovo myslenie je oblasťou, ktorá si zaslúži nemenšiu pozornosť než ostatné fázy jeho filozofickej tvorby. Poslednou postavou, ktorou sa raný Heidegger v tomto období svojho myslenia v rámci predmetného zväzku 23 zaoberá, je Immanuel Kant.

Kant – objaviteľ druhého brehu

Svoje kantovské úvahy Heidegger vo vlastnom texte Súborného vydania zv. 23 veľmi nerozvíja. Dominantne sa v ňom sústreďuje na postavy Wolffa a Crusia. To, čo chce komunikovať s ohľadom na týchto učencov, má príliš fragmentárnu povahu na to, aby sme sa tým ucelene zaoberali. Potrebné je však konštatovať nasledujúce: kým dejiny filozofie dospeli od Leibniza ku Kantovi, a to osobitne cez dve vyššie uvedené postavy, stihla sa filozofia etablovať ako systematické poznanie.

Pokiaľ ide o Kanta, to rozhodujúce, čo k nemu Heidegger vyslovuje, sa nachádza v záverečných častiach prílohy, ktorá je súčasťou zväzku. Ide o dva problémy, ktorých koreň je identický. V oboch prípadoch ide o problémy, ktoré vyplývajú z Kantovej ambície vybudovať metafyziku ako vedu. Zároveň je potrebné dodať, že na rozdiel od ďalších interpretácií Kantovej filozofie, na ktoré sa Heidegger podujme, v tomto prípade ambíciu vybudovať metafyziku ako vedu síce zasadzuje do širšieho rámca vlastného skúmania, no necháva ju ako takú nedotknutú. Poďme ale priamo k veci.

Prvým problémom je problém transcendentálnej apercepcie. To, že mentálny výkon *ja myslím* je súčasťou každého poznávacieho aktu, je reflexia, ktorú sa Kant podujíma dokázať jej porovnaním so skúsenosťou s vonkajším svetom. Ak sa vonkajší svet mení, a ak som schopný túto zmenu zakúsiť, musel som predsa v istej chvíli ostať identický so sebou samým. A vice versa: ak som schopný zmeniť sa, je to len preto, že vo svojom vonkajšom zameraní sa na svet som sa už predtým oprel o situáciu, ktorú som svojím vnímaním ako situáciu zaistil. Celé toto dokazovanie sa však odohráva vo vzduchoprázdne, a preto Heidegger vyslovuje presvedčenie, že chybou je už samotná skutočnosť potreby niečo také, ako *ja myslím* na jednej strane a *svet* na druhej strane vo svojom reálnom bytí, dokazovať. Kant chápe *svet* vždy ako *prírodu*. *Ja myslím* zase chápe – hoci ako štruktúru apriórnej syntézy – vždy v modalite výskytu. Inými slovami, Kantova snaha založiť metafyziku ako vedu sa míňa so základom ľudskej existencie, ktorý nie je nikdy človekom založený, ale fakticky vždy už existuje. Jednotu apercepcie v podobe *ja myslím* – *myslený predmet* konštruuje Kant, podobne ako Descartes v idealizovanom *bezčasí*.

Druhým problémom je, že stanovenie štruktúry *ja myslím* ako ontologického fundamentu každého apriórneho poznania je problematické a je založené na podobnom esencialistickom sfaľšovaní pôvodného náhľadu, ako sme to vnímali u Descarta, s jedným rozdielom: Descartes v tejto súvislosti hovorí o *ja* a o *myslím* ako o obsahoch vedomia, ktoré sú síce navzájom nezvratne zviazané, no uchopiteľné ako dva momenty; Kant však pochopil dynamizmus, ktorý pôsobí v *ja myslím* ako vo vzore každej skutočnej syntézy a priori ako bytostný a pôvodný, no napriek tomu sa zriekol poznania, že toto *ja myslím* nemožno izolovať, ale vždy je potrebné ho konkrétne vykázať, a to nie iba ako poznávací akt, ale aj ako výkon koreniaci vo fakticite existencie. Namiesto toho sa spoľahol na svoju transcendentálnu dedukciu kategórií, ktorá je v rámci jeho filozofie problematickým miestom do dnešných dní. Preto sa dopustil podobného omylu ako Descartes, hoci sám bol k pravde bližšie. Kantovo zlyhanie možno teda pripísať na vrub jeho prílišnému spoliehaniu sa na zákonodarnú moc konštruktivizmu.

Oba problémy majú svoj koreň vo vnútrosvetskom chápaní času. Že to nie je čas, ktorý vládne existencii ako vnútrosvetskému jestvujúcnu, ale naopak existencia, ktorá vlastným časením sa rozvíja dynamizmus fenomenality, uniklo i brilantnému Kantovi. Dôvod spočíva v tom, že od žiadneho z jeho predchodcov nevzišiel impulz sproblematizovať ľudskú subjektivitu ako jestvujúcno v ontologickej rovine.¹ Kant tak ostáva uväznený na pôde nezaloženej antropológie. Táto skutočnosť však má i svoju pozitívnu stránku, ktorej charakter sa ohlasuje už v podnázve tejto podkapitoly. Kant je skutočne objaviteľom druhého brehu, v tom zmysle, že zatiaľ čo predchádzajúca novoveká metafyzika zakladala svoj zmysel v najvyššom jestvujúcne, Kant si volí iný postup. Metafyzika ako veda sa stáva inherentnou mohutnosťou ľudskej bytosti, pričom nedochádza k tomu, že by sa z človeka stalo najvyššie jestvujúcno. Novovekú metafyziku tak možno charakterizovať ako úsilie založiť bytie jestvujúcna v inom jestvujúcne; v jednom prípade ide o jej založenie v najvyššom jestvujúcne, entite, ktorej možnosti sú v súlade s jej charakterizáciou ako absolútnej dokonalosti a sumy všetkého

¹ Pozri tamže, s. 204.

zmyslu zároveň aj jej vlastnosťami, v druhom prípade v človeku, ktorého vlastnosti možno charakterizovať ako možnosti. Kant sám takto ľudskú bytosť nevnímal. Pre Kanta je človek predovšetkým mravná bytosť nadaná zmyslom pre povinnosť, a nie priamo možnosť.

V Heideggerovej interpretácii Kantovej filozofie sa otvoril horizont, v ktorom možno vnímať novovekú metafyziku ako zakladanie bytia jestvujúcna oscilujúce medzi najvyšším jestvujúcnom a človekom, medzi dokonalosťou a snahou o dosiahnutie dokonalosti prostredníctvom poznania, aj keby to malo znamenať navždy odstrániť dokonalosť z dosahu človeka. Kant je posledným filozofom, ktorého Heidegger v kontexte svojej ranej interpretácie novovekej filozofie tematizuje. Hegel v nej ešte nenašiel svoje miesto. Ale už v práci *Bytie a čas* sa začína črtáť neskorší obrat k Hegelovi, ktorý od 30. rokov minulého storočia nadobúda stále výraznejšie kontúry. Náznaky tejto zmeny už možno vidieť v Heideggerovej práci *Kant a problém metafyziky*¹ a postupne v celom rade prednáškových cyklov až do konca jeho tvorby.

¹ HEIDEGGER, M.: *Kant a problém metafyziky*. Prel. J. Pechar et al. Praha: FILOSOFIA-ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ 2004, s. 197, 210–211.

Karteziánska ontológia „sveta“

Eugen Andreanský

Heidegger sa vo svojej fundamentálnej práci *Bytie a čas* veľakrát obracal k dejinám riešenia, či lepšie povedané neriešenia otázky bytia. Jeho pozornosti tak, okrem iných dôležitých metafyzikov minulosti, nemohol uniknúť ani René Descartes. Heideggerovo myšlienkové vyrovnávanie sa s Descartom a kartezianizmom v *Bytí a čase* malo viacero podôb. V princípe platí, že Heidegger zaujal voči Descartovi, ako kľúčovej postave novovekej metafyziky, otvorene kritický postoj. Ako to už v prípade Heideggerovej analýzy historicko-filozofickej problematiky chodí (bez ohľadu na ním skúmané obdobie, autorov či tradíciu), je potrebné mať neustále na pamäti vlastný Heideggerov záujem, v zmysle ktorého načrtnutý obraz filozofickej minulosti je viac retrospektívnou projekciou aktuálne riešených problémov a nie nestranným odkrývaním objektívnych skutočností. Heidegger nie je nezaujatý, to napokon ani nebolo jeho cieľom pri spätnom pohľade do dejín filozofie. Ostrý mlynček Heideggerovej polemiky s filozofickou tradíciou tak zomlel aj Descartove idey. To však malo svoje špecifické dôvody. Tematické rozvrstvenie práce *Bytie a čas* Heideggera priam nabádalo ku konfrontácii s Descartom, resp. kartezianizmom, preto sa bližšie pristavíme pri tom, ako sa práve v tomto diele Heidegger vyrovnáva s Descartovým myšlienkovým dedičstvom.

Heidegger sa pri Descartovi, ako kľúčovom iniciátorovi novovekej ontologickej línie, mnohokrát kriticky zastavuje. Podľa neho „svojím ‚cogito sum‘ chcel Descartes vytvoriť filozofii novú a bezpečnú pôdu. Čo však pri tomto ‚radikálnom‘ začiatku ponecháva v neurčitosti, je

spôsob bytia onej *res cogitans*, presnejšie *zmysel bytia tohto „sum“*.¹ Heidegger toto hodnotenie opakuje na viacerých miestach *Bytia a času*. Pri podrobnejšej charakteristike pripravovanej analytiky ľudského pobytu ako kľúča k zodpovedaniu otázky bytia, pripomína dištanc od historicky sformovanej metafyziky: „V historickom ohľade je možné zámer existenciálnej analytiky ozrejmiť takto: Descartes, ktorému sa pripisuje objav *cogito sum* ako východiska novovekého filozofického pýtania sa, skúma *cogitare* tohoto ego – v určitých medziach. Úplne nepreskúmané však ostáva toto *sum*, hoci má v jeho východisku práve také pôvodné postavenie ako *cogito*.“² Tento ontologický deficit potom Heidegger zaplňuje analytikou pobytu, aby mohol sformulovať otázku bytia descartovského *sum* a následne zachytiť aj spôsob bytia všetkých *cogitationes*.

Descartes a problém svetskosti sveta

Descartes bol pre Heideggera vo viacerých myšlienkových súvislostiach určitým referenčným bodom. Najviac to platí pri analýze fundamentálneho ontologického určenia svetskosti sveta, ktorú Heidegger rozvinul v tretej kapitole *Bytia a času*. Descartovo substanciálne chápanie sveta Heideggerovi slúži ako kontrapunkt, na ktorom dokumentuje neadekvátnosť a systematickú neúplnosť rôznych filozofických určení pojmu sveta, ktoré sa objavili už pred a aj po Descartovi. Heidegger tak môže poukázať na to, čo vo filozofickej tradícii pojmového uchopenia svetskosti sveta zásadne chýbalo. Heideggerovu pozornosť priťahovali predovšetkým tri motívy sprevádzajúce kritiku karteziánskej ontológie: 1. určenie sveta ako *res extensa*, 2. fundamenty tohto určenia a napokon 3. hermeneutický rozbor karteziánskej ontológie sveta.³

Heidegger najskôr (v § 19 *Bytia a času*) viac-menej neutrálne, bez hodnotiacich stanovísk, vykladá Descartovo chápanie rozpriestranenej substancie. Heidegger podrobne analyzoval descartovskú *vec rozpriestranenú*, pričom citoval celé pasáže Descartových *Princípov filozofie* a na

¹ HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*. Prel. I. Chvatík, P. Kouba, M. Petříček jr., J. Němec. Praha: Oikúmené 2008, s. 41.

² Tamže, s. 64–65.

³ Pozri tamže, s. 114.

základe toho rekonštruoval Descartovo hľadanie substancijných atribútov telesných (materiálnych, prírodných) jestvujúcien. Pre Descartovo chápanie telesa je dôležité to, že vlastným bytím telesnej substancie je rozpriestranosť. Práve ona je „bytosným ustrojením jestvujúcna, o ktorom tu hovoríme, ktoré pred všetkými ostatnými bytosnými určeniami už musí ,byť‘, aby tieto určenia mohli ,byť‘ tým, čím sú. Rozpriestranosť musí byť telesu ,pridelená‘ primárne“.¹ Všetko ostatné, čo môžeme substancii prisudzovať, je druhotné a nepredstavuje jej vlastné bytie. Na rozdiel od rozpriestranosti sú rôzne mody substancie od nej odmysliteľné bez toho, aby sa prišla o svoju substantialitu. Heideggera zaujal problém chápania substantiality v dejinách ontológie, pričom karteziánska koncepcia vychádza zo základného vymedzenia, podľa ktorého je substancia jestvujúcna, ktoré je takým spôsobom, že nepotrebuje k svojmu bytiu žiadne iné jestvujúcno. Práve táto samostatnosť, neodvodenosť je v danom kontexte kľúčová.

Pokiaľ ide o substantialitu telesnej veci, Heidegger v stručnosti zhŕňa Descartove argumenty v prospech rozpriestranosti ako atribútu tejto substancie. V Heideggerovej interpretácii je podľa Descarta rozpriestranosť do dĺžky, šírky a hĺbky „vlastné bytie telesnej substancie, ktorú nazývame ,svet“.² Dôvodom pre primát rozpriestranosti voči iným mysliteľným atribútom je to, že rozpriestranosť je také podstatné usporiadanie jestvujúcna, „ktoré pred všetkými ostatnými bytosnými určeniami už musí ,byť‘, aby tieto určenia mohli ,byť‘ tým, čím sú. Rozpriestranosť musí byť telesu ,pridelená‘ primárne“.³ Tým, že Heidegger v danom kontexte dal sloveso *byť* do úvodzoviek, chcel zjavne naznačiť, že tu nie je reč o bytí ako takom, t. j. v čisto ontologickom zmysle, ale len o bytí jestvujúcna. Pod všetkými ostatnými bytosnými určeniami telesa sa tu rozumie predovšetkým deliteľnosť, tvar a pohyb, ale aj tvrdosť, váha, farba a ďalšie vlastnosti, ktoré môžu byť z telesa odstránené, bez toho, aby sa z neho odstránila rozpriestranosť.

¹ Tamže, s. 115.

² Tamže.

³ Tamže.

Heidegger bol voči Descartovej predstave určenia sveta výrazne kritickejší v § 20 a v obšírnejšej podobe v § 21. Descartovi sa podľa Heideggera nepodarilo vyjasniť zmysel samotnej idey substanciality, na ktorej spočíva jeho určenie sveta. Heidegger považoval Descartovu koncepciu stavajúcu na pojme rozpriestranenosti za fenomenologicky neadekvátnu, pretože „svet, vo fenomenologickom chápaní, nie je totalitou entít alebo abstraktných síl, ani nemá byť chápaný ako geometrický priestor, v ktorom dekontextualizované entity majú svoje miesto. Je to skôr systematická temporálna štruktúra významuplných kontextov, v ktorej zažívame náš odlišný mod bytia, jestvujúci spolu a medzi inými entitami a úzkostlivo projektovaný do prichádzajúcej budúcnosti, ktorá zahŕňa našu vlastnú neodvratnú smrť“.¹

Heidegger prichádza k názoru, že Descartes fenomén sveta vlastne ani nepoznal, jeho ontológia ho celkom obišla. Nemohol teda ani nastoliť otázku vnútrosvetového jestvujúcna a jeho bytia so svetom. Vyplýva to z karteziánskeho chápania bytia ako trvalého výskytu, ktoré zneumožňuje, aby Descartes vôbec mohol tematizovať problém pobytu a jeho pomeru k svetu. Takto bol Descartes ukrátený o „možnosť uvidieť, že dokonca aj všetko zmyslové a rozumové vnímanie je fundované a porozumieť mu ako istej možnosti ‚bytia vo svete‘. Bytie ‚pobytu‘, ku ktorého základnej skladbe patrí ‚bytie vo svete‘, však Descartes chápe rovnakým spôsobom ako bytie *res extensa*, ako substanciu“.²

Descartes a kritika novovekej metafyzickej tradície

Heidegger ukazuje, že Descartes problém substanciality substancie fakticky prevzal od scholastickej ontologickej tradície a nepriamo aj od antickej ontológie. Descartes však na rozdiel od scholastikov a Aristotela nerozpracoval odpoveď na otázku, v čom spočíva a ako možno opísať bytie substancií rôzneho charakteru. U Descarta veci mysliacej, rozpriestranenej a veci nekonečnej (Boha). Spoločný moment v substancialite rozdielnych typov substancie ostal u Descarta neobjasnený,

¹ MARTIN, W. M.: Descartes and the Phenomenological Tradition. In: *A Companion to Descartes*. Eds. Broughton, J. – Carriero, J. Malden, MA: Blackwell Publishing 2008, s. 511.

² HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*, s. 125.

ani len v podobe chápania analógie v stredovekej filozofii. Descartes podľa Heideggera v tomto smere zaostal za scholastikmi, keďže zásadnému problému sa vyhol. Dôsledkom je, že „Descartes necháva zmysel bytia obsiahnutý v ideí substanciality a charakter ‚všeobecnosti‘ tohto významu nevysvetlený. Na to, čo znamená bytie samo, sa však nepýtala ani stredoveká ontológia a rovnako tak ani antická“.¹ Ako keby to malo byť samo osebe zrejmé, bez možnosti ďalšieho pátrania. Heidegger polemizuje s Descartovým názorom, že substancialita substancie je sama osebe neprístupná. Celý problém spočíva v tom, že sa tradične nebral ohľad na zásadné rozlíšenie bytia a jestvujúcna, v nadväznosti na to teda na rozdiel medzi ontologickým a ontickým určením. Cesta identifikácie substanciálnych atribútov jestvujúcna nevedie k zodpovedaniu otázky svetskosti sveta a zmysel bytia sa tým viac zatemňuje ako odкрýva. Heidegger hovorí o nevyjasniteľnosti idey substancie v rámci tradičného ontologického prístupu, ktorý stavia na pripisovaní exkluzívnej substanciálnej vlastnosti danej substancii. V tom sa skrýva zásadná terminologická ambivalentnosť, pretože zmieňovaná je „substancialita a rozumie sa jej z určitej jestvujúcej uspôsobenosti substancie. Pretože ontologickému je podkladané ontické, funguje výraz substantia hneď v ontickom, hneď zasa v onticko-ontologickom význame. Za týmto subtílnym významovým rozdielom sa však skrýva nezvládnutie zásadného problému bytia“.²

Heidegger sa vymedzil voči novovekej filozofickej reflexii o povahe subjektu, ktorá má svoj počiatok u Descarta. V spomínanej reflexii je „pojmem ‚subjekt‘ logickým korelátom metafyzického pojmu ‚substancia‘. Tak, ako vlastnosti nemôžu pretrvávať bez substancie, ku ktorej neodmysliteľne patria, ani skúsenosť nemôže pretrvávať mimo subjekt (alebo *res cogitans*, mysliacu vec), ktorý ich má zažívať. Akákoľvek skúsenosť, ktorú niekto má, patrí jednotlivému subjektu, pretože je nerozlučnou súčasťou takej substancie, ktorá myslí a pretrvávajúce tohto subjektu-substancie cez zmeny, týkajúce sa skúsenosti vysvetľuje totožnosť niekoho v čase“.³

¹ Tamže, s. 120.

² Tamže, s. 121.

³ BLATTNER, W.: *Heidegger's Being and Time*. London: Continuum 2006, s. 34.

Heideggerova analytika pobytu v *Bytí a čase* je inšpirovaná predošlými filozofickými pokusmi o vysvetlenie povahy poznávajúceho subjektu. V prípade pojmu *Dasein* „je zjavná nadväznosť na tradičný pojem subjektu, ktorá sa prejavuje v tom, že *Dasein* je samo sebe prístupné v privilegovane inom zmysle, než ako je mu prístupné ostatné jestvujúcno. Rozumie vlastnému bytiu a vďaka tomuto rozumeniu a prostredníctvom neho rozumie a môže určovať bytie ostatného jestvujúcna“.¹ Otázkou však je, v akom zmysle je pobyt (*Dasein*) subjektom? Aký je správny spôsob uchopenia pobytu, ktorý síce nadväzuje na Descartom započatú tradíciu, ale predsa len sa od nej významne odchyľuje? Podľa J. Kuneša je pobyt subjektom v tom zmysle, „že je dimenziou zjavnosti všetkého jestvujúcna, a teda aj seba samého ako jestvujúcna, zjavného medzi iným jestvujúcnom. Týmto subjektom *Dasein* je, ak v rozumení vlastnému bytiu ako otvorenosti pre všetko jestvujúce, ktoré sa v ňom môže stať zjavným, rozumie všetkému jestvujúcnu v jeho bytí a toto bytie môže v analytike *Dasein* urobiť východiskom ontológie“.² Pobyt tak Heidegger chápe ontologicky, ako podmienku zjavnosti každého jestvujúcna a nie onticky, ako jestvujúcno medzi jestvujúciami, čo je príznačné pre vedeckú antropológiu. Ontologicky je pobyt úplným základom, pretože apriórne predchádza, podmieňuje každé zjavné jestvujúcno. Neplatí teda, že pobyt identifikujeme alebo kategorizujeme z celku iných vecí ako jestvujúcno medzi jestvujúciami. Heidegger pokračuje v línii preskúmania subjektu, ale radikalizuje ho otázkou na bytie tohto subjektu.

Veľkým nedostatkom Descartovej filozofie je z heideggerovského uhla pohľadu problém prístupu k fenoménu svetskosti. Descartes hyperbolizoval teoretický racionalistický prístup k fenoménu sveta na úkor vnemového nazerania jestvujúcien. Pre neho je jediným „pravým prístupom k tomuto jestvujúcnu poznanie, intellectio, a to v zmysle poznania matematicko-fyzikálneho. Matematické poznanie platí za taký spôsob uchopenia jestvujúcna, ktorý si vždy môže byť istý

¹ KUNEŠ, J.: Heidegger a dvojíj 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. 164.

² Tamže, s. 167.

tým, že bytie jestvujúcna, ktoré uchopil, bezpečne drží“.¹ Práve moment stálosti a trvácnosti je to, čo nahráva matematizácii poznania sveta. Ontologický dôraz na stály výskyt substancie so sebou prináša preferenciu matematického poznania. To je však podľa Heideggera neadekvátne, pretože z „určitej idey bytia, ktorá je skrytá v pojme substanciality a z poznania, ktorým sa toto jestvujúcno *takto* poznáva, je ‚svetu‘ jeho bytie takpovediac nadiktované“.² Transformácia ontológie podľa vzoru novovekej matematickej prírodovedy vedie do slepej uličky.

Celý problém má hlbšie korene a nesúvisí len s descartovskou koncepciou. Omyl spočíva v tendencii stotožniť ideu bytia, vytrhnutú z kontextu určitej oblasti jestvujúcna s bytím jestvujúcna ako takého. Táto kategoriálna chyba vedie k nemožnosti adekvátne tematizovať povahu svetskosti sveta. Súvisí to tiež s neschopnosťou nazerať to, čo sa ukazuje v samotnej zmyslovosti bez toho, aby sa prednosť dávala preddefinovaným ontickým kategóriám.

To vyúsťuje do Heideggerovho hodnotenia, že „Descartes azda nie len podáva chybné ontologické určenie sveta, ale že jeho interpretácia a jej fundamenty viedli k tomu, že ako fenomén sveta, tak aj bytie prvotne príručného vnútrosvetského jestvujúcna, boli *preskočené*“.³

Heidegger po kritickom nahliadnutí karteziánskej ontológie pripomína, akému cieľu mal pohľad do histórie (ne)riešenia problému svetskosti sveta slúžiť: „Úvahy o Descartovi nás mali priviesť k nahliadnutiu, že ani to zdanlivo samozrejmé východisko od vecí sveta, ani zameranie na domnelo najprísnejšie poznanie jestvujúcna nezaručujú, že bude získaná pôda, na ktorej je možné fenomenálne postihnúť prvotné ontologické štruktúry sveta, pobytu a vnútrosvetského jestvujúcna.“⁴ Potvrďuje sa, že Heidegger považoval Descarta za vrcholného reprezentanta určitého metafyzického smerovania, a práve preto mu venoval svoju pozornosť. Prísne vzaté, Heideggerovi ani nešlo o Descarta samotného, ale o Descarta ako symbol čohosi, čo bolo v dejinách filozofie veľmi silné, ale nie celkom úspešné.

¹ HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*, s. 122.

² Tamže.

³ Tamže.

⁴ Tamže, s. 128.

Vzťah človeka k svetu

Problém vzťahovania sa človeka k vonkajšiemu svetu je jedným z hlavných motívov novovekej filozofie, Descarta nevynímajúc. Riešenia, ktoré boli tradíciou ponúkané, obsahovali podľa Heideggera systematicky sa opakujúci omyl, ktorý súvisí so základnou epistemologickou perspektívou, ktorá evokuje pozíciu nezainteresovaného vonkajšieho pozorovateľa. „Descartes túto otázku dramatizuje tým, že sa sám vyobrazuje, ako sedí pri ohni a kontempluje nad voskovou tabuľkou; pri hľadaní skúsenostného pôvodu kauzality sa Hume zobrazuje ako divák pri biliardovej hre a Kanta jeho nesúhlas s Humovou analýzou viedie k vykresleniu seba, ako pozoruje loď plaviacu sa dolu riekou.“¹ Vo všetkých troch prípadoch sa kontakt so svetom prezentuje z pohľadu reflektujúceho pozorovateľa, ktorý sa priamo neangažuje v tom, čo skúma a je vo svojom nazeraní sveta viacmenej pasívny.

Heidegger sa v *Bytí a čase* podujal zmeniť toto základné stanovisko, ktoré projektuje človeka ako nehybný bod vzťahovaný k svetu – „Heideggerovi protagonisti sú skôr hercami ako divákmi a jeho rozprávanie nasvedčuje tomu, že výlučné spoliehanie sa na obraz diváka vážne zdeformovalo filozofickú charakteristiku ľudskej existencie vo svete.“² Dôsledkom nekorektného určenia vzťahu človeka a sveta môže byť predstava, že človek a svet stoja ako nejaké predmety jeden vedľa druhého, subjekt vedľa objektu. To však Heidegger rozhodne odmieta. Neplatí descartovská predstava, že človek preniká k *podstate* sveta iba myslou, teoreticky, podľa Heideggera ľudský pobyt je v kontakte s okolitými vecami doslovne, nesprostredkovane, prakticky, nie je voči nim len v kontemplatívnom postavení, ale sa voči nim angažuje.

Heidegger vnímal Descartovu filozofiu ako prejav tradičného prístupu, ktorý vzťah mysle k svetu vysvetľuje pomocou vzťahu subjektu k objektu, uchopeného prostredníctvom mentálnych reprezentácií. „Počnúc Descartom, filozofi sa museli zaoberať *epistemologickým* problémom vysvetlenia toho, ako idey v našej mysli môžu byť pravdivé

¹ MULHALL, S.: *Heidegger and Being and Time*. London – New York: Routledge 2005, s. 39.

² Tamže.

o vonkajšom svete. Heidegger ukazuje, že táto subjektovo-objektová epistemológia predpokladá pozadie každodennej praxe, v ktorej sme socializovaní, ale ktorú nereprezentujeme v našich myšliach. Keďže tento fundamentálnejší spôsob vytvárania zmyslu vecí nazýva porozumením bytia, tvrdí, že pestuje *ontológiu*, teda pýta sa na povahu tohto porozumenia bytiu, ktoré *nepoznáme* – nie je totiž reprezentáciou v mysli, vzťahujúcou sa na svet –, ale ktorým jednoducho *sme*.¹

Heidegger oponuje karteziánskej a husserlovskej tradícii internalistickej epistemológie, ktorá je prejavom subjektivismu, pokiaľ ide o interpretáciu bytia. Ide v nej o uchopenie sveta prostredníctvom mentálnych reprezentácií nachádzajúcich sa v mysli subjektu. Proti tomu Heidegger stavia svoju hermeneutickú fenomenológiu, v súlade s ktorou je svet uchopiteľný nie na základe teórie, ale z pohľadu každodenného vyrovnávania sa s ním. Netreba zabúdať na to, že *Bytie a čas* je okrem iného implicitnou polemikou s Husserlovou fenomenológiou, pričom Heidegger k Husserlovi viackrát pristupuje nepriamo, cez Descarta, resp. karteziánsku tradíciu, ktorú Husserl svojím spôsobom rozvíjal a Heidegger naopak odmietal. Heidegger predovšetkým nesúhlasil s názorom, že Husserl získal argumenty v prospech svojho transcendentizmu z našej bežnej skúsenosti so svetom. Platí tu skôr opak, pretože tým, „že Husserl používal tradičné termíny vedomia, materiálneho objektu a substancie, infikoval svoju analýzu pojmami, ktoré neodvodil z predteoretickej ľudskej skúsenosti, ale z vedeckého chápania sveta, ktoré sa odvíja od Descarta a v konečnom dôsledku už od Aristotela“.²

Toto husserlovské vyústenie dlhej epistemologickej tradície určite Descartovi pridalo v Heideggerových očiach na dôležitosť, odhliadnúc od ďalších osobitných dôvodov, pre ktoré je Descartes pre Heideggera nanajvýš zaujímavý. Heidegger zdôvodňuje, že teoretické poznanie sveta je špeciálnym, odvodeným módom ľudskeho bytia-vo-svete, preto opozícia subjektu a objektu nemôže byť základným bodom bez-

¹ DREYFUS, H. L.: *Being-in-the-World. A Commentary on Heidegger's Being and Time, Division I*. Cambridge, MA: The MIT Press 1995, s. 3.

² PHILIPSE, H.: *Heidegger's Philosophy of Being. A Critical Interpretation*. Princeton: Princeton University Press 1998, s. 117.

prostrednej skúsenosti, ale vyvstáva až na úrovni reflexie. Keďže opozícia subjektu a objektu „nie je fundamentálna, je ľahké ukázať, že slávny epistemologický problém, s ktorým sa borili Descartes a Kant, je v skutočnosti pseudoprotblémom“.¹

Heideggerovo filozofické úsilie sa nesie v duchu spochybnenia descartovskej dekontextualizácie vzťahu mysle a sveta, ktorá so sebou na jednej strane prináša izoláciu *veci mysliacej*, resp. očistenie od jej svet-skosti a na strane druhej vyradenie ľudského významu z oblasti sveta ako *veci rozpriestranenej*. Tradičný postup, t. j. pokus odstrániť ontologickú medzeru medzi myslou a svetom iba v myslení, prostredníctvom vytvárania myšlienkových reprezentácií sveta, teda ideí korešpondujúcich s vecami mimo mysle, nevedol k úspechu, ba naopak, podnecoval stanovisko skepticismu (ako ho presvedčivo formuloval Hume). Naproti tomu je podľa Heideggera bytie-vo-svete fundamentálnou danosťou ľudského pobytu, medzi našim bytím a naším svetom tak nie je a ani nemôže byť priepasť. To je jeden z dôležitých výsledkov uplatnenia Heideggerovej hermeneutickej fenomenológie. Principiálna kontextuálnosť ľudského pobytu fakticky znemožňuje subjektovo-objektovú dichotómiu, ktorá má určitú oporu (nielen) v descartovskej metafyzike.

Heidegger sa dištancuje od karteziánskeho subjektivismu a internalizmu, ktorý spočíva na nekritickej vyňatí konajúcich ľudí zo „spoločenských a obstarávajúcích kontextov, v ktorých vytvárajú zmysel samých seba, a ktorý vnucuje našej existencii vo svete zbytočne paradoxný pojem subjektivity a objektivity ako výlučných, vyčerpávajúcich a v konečnom dôsledku neporovnateľných kategórií“.² Na druhej strane Heidegger touto kritikou v žiadnom prípade nechcel skončiť v pozícii naturalizmu a redukcionizmu, ktorý hľadá vysvetlenie nášho každodenného porozumenia v prostredí prírodných vied. Otázka, ktorá je z pohľadu subjektivismu aj naturalizmu neriešiteľná, súvisí s „*bytím* entity, ktorá je schopná porozumieť samej sebe v pojmo-

¹ 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, s. 109.

² CARMAN, T.: *Heidegger's Analytic. Interpretation, Discourse, and Authenticity in Being and Time*. Cambridge: Cambridge University Press 2003, s. 102.

jektívnej skúsenosti a rovnako aj objektívneho správania, pretože pátranie po podmienkach uchopiteľnosti intencionality v jej subjektívnych a objektívnych aspektoch v skutočnosti znamená pýtať sa na to, čo je intencionalita. Ako máme rozumieť *bytiu* entít spôsobilých k intencionálnym postojom a správaniu? Ako máme interpretovať samých seba ako subjekty skúsenosti, ktoré majú svet“?¹

Práve tieto otázky, okolo ktorých krúži Heideggerovo myslenie v jeho *Bytí a čase*, majú svoj pôvod v kritickom vysporiadaní sa s Descartom a ďalšími dôležitými mysliteľmi (Kantom, Husserlom a i.) pri realizácii projektu fundamentálnej ontológie. Podľa H. Ebelinga si Heidegger dobre uvedomoval, že práve Descartom bola subjektivita pochybujúceho „radikálne vrhnutá späť do svojej izolácie, ktorá až mala položiť nový základ všetkého vedenia. Len z osamotenosti mysliteľa pochybujúceho o svete mala vzísť nová istota. Preto musel Descartes na skúšku preškrtnúť aj spolusubjekty“.² Lenže táto pozícia nemohla byť k dokonalosti dovedená ani u Descarta, pretože kontinuitu jestvovania a myslenia pochybujúceho subjektu v každom momente zabezpečuje Boh ako najvyššia a najdokonalejšia bytosť. Boh je tak u Descarta celý čas prítomný. Ebeling však vyčíta Husserlovi (a modernej filozofii, ktorú reprezentuje), že postupuje karteziánsky, a to bez toho, aby akceptovala Descartovo teologické východisko. To vedie k tomu, že sa „s týmto postupom spojený solipsizmus individuálneho vedomia, konštituujujúceho svet, dostáva do nezvratnej bezvýchodiskovej situácie. Preto sú tiež Husserlove *Karteziánske meditácie* výrazom najhlbšej krízy a ani Finkova revízia ich nedokázala vyňať z metodického zapletenia sa do vlastnej rozporuplnosti. Heidegger sa včas vyhol kríze husserlovskej fenomenológie ešte pred Husserlovými *Meditáciami*, explicitne nadväzujúcimi na Descarta“.³ O tom svedčí Heideggerov zásadný kritický postoj k descartovskému chápaniu subjektu a sveta v *Bytí a čase*.

Heidegger zamýšľal venovať detailnú pozornosť Descartovi v druhej časti *Bytia a času*, k vydaniu ktorej však nedošlo. To, o čo Heidegge-

¹ Tamže, s. 102–103.

² EBELING, H.: *Martin Heidegger – filozofie a ideologie*. Prel. M. Schwingerová. Olomouc: Votobia 1997, s. 34.

³ Tamže, s. 34–35.

rovi išlo, je zjavné z názvu pripravovanej kapitoly: „Ontologický fundament Descartovho ‚cogito sum‘ a prevzatie stredovekej ontológie do problematiky ‚res cogitans‘.“¹ Na základe interpretácie Heideggerových poznámok, zasadených do rámca *deštrukcie dejín ontológie*, je možné načrtnutú tému preformulovať do podoby hľadania odpovede na otázku: „Prečo Descartes chápe jestvovanie ega (alebo *res cogitans*) ako absolútne isté a prečo nasleduje stredovekú ontológiu v chápaní ega a sveta (*res extensa*) ako *dočasných stvorení* večného a nestvoreného Boha?“² Pri úvahách nad *Bytím a časom* a nad jeho nenapísaným pokračovaním sa natíska aj otázka, prečo práve Descartes sa ocitol v zornom poli Heideggerovej kritiky. Aký dôvod viedol Heideggera k tomu, aby venoval pozornosť descartovskému chápaniu subjektu a sveta? Odpoveď je možné sformulovať v dvoch rovinách: „...po prvé, Descartes je dôležitý, pretože je pilierom alebo základom nášho vedeckého chápania sveta ako prírody a po druhé (čo je možno ešte dôležitejšie), predstavil bežnú interpretáciu sveta, rozšírenú aj medzi tými, ktorí neprečítali ani riadok filozofického textu alebo nikdy nepočuli o Descartovi.“³ Heideggerovi išlo nielen o to, aby ukázal, ako sa Descartova filozofická predstava prírody odlišuje od nášho chápania sveta, ale aby tiež vypracoval existenciálnu analýzu priestoru, ktorá sa zásadným spôsobom odlišuje od karteziánskej, teda geometrickej analýzy. V rozpore s matematizujúcim prístupom k priestoru je pre Heideggera „dôležité, že sme nezískali najprv trojrozmernú rozmanitosť možných miest, ktoré sú potom zariaďované, t. j. vyplňované vecami, ktoré sú po ruke, ale že priestor je nám prístupný skrz známu krajinu, vo vnútri ktorej sú rozmiestnené rozmanitosti vlastné prostriedkom. V okolitom svete je nám daný priestor v podobe organizácie miest, ktoré získavajú svoju orientáciu tým, čo robíme, na čo sme zamerali svoj život“.⁴

¹ HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*, s. 58.

² SEMBERA, R.: *Rephrasing Heidegger. A Companion to Being and Time*. Ottawa: The University of Ottawa Press 2007, s. 51.

³ LARGE, W.: *Heidegger's Being and Time*. Edinburgh: Edinburgh University Press 2008, s. 47.

⁴ BIEMEL, W.: *Martin Heidegger*. Prel. J. Loužil. Praha: Mladá fronta 1995, s. 61.

Heideggerov viacrozmerný vzťah ku karteziánizmu

Heideggerov radikálny postoj k základom ontológie evokuje jednak Descartov dôraz na metódu, ako na rozhodujúci moment pre výstavbu ontológie (ako vedy) a taktiež Descartovo spochybnenie ontologickej tradície ako celku. Heidegger však na rozdiel od decartovskej deduktívnej metódy uprednostnil transcendentálne a hermeneutické aspekty fenomenologickej metódy. Jedine tak je možné hovoriť o vedeckosti ontológie, ktorá sa však odlišuje od vedeckosti prírodných vied. Heidegger v tomto zmysle odmieta od predmetu skúmania odtrhnutý metodologický formalizmus v jeho čirej, abstraktnej podobe. Je si totiž „dobře vedomý úzkeho vzťahu medzi metódou a predmetom metodológie a týmto sa zrejme stotožňuje s názorom, že je nesprávne chápať metódu čisto inštrumentálnym spôsobom“.¹ To je potrebné mať na pamäti pri pochopení Heideggerovej deštrukcie dejín ontológie (resp. jej negatívnych trendov) v *Bytí a čase* a v rámci toho aj jeho hodnotenia Descartovho filozofického výkonu.

Heidegger sa odvrátil od novovekej tradície uchopovania subjektivity prostredníctvom normatívnej teórie poznania (pričom žiaduci by bol skôr opačný postup). Podľa Rockmora „Descartes, Kant, ba azda aj Husserl, každý z nich navrhuje ‚slabú‘ alebo minimalistickú koncepciu subjektu, ktorú Heidegger v prvom rade odmieta vo svojej ‚silnej‘ koncepcii Dasein, porovnateľnej s názormi Hegela a Marxa v tejto otázke“.² Descartov prístup je naproti tomu prejavom určitej formy epistemologického maximalizmu, idealizmu či abstrakcionizmu. Nielen v Descartovom prípade platí, že *slabá* koncepcia subjektivity vráza klin „medzi kognitívny subjekt a ľudskú bytosť za tým účelom, aby zachovala dobre známe, maximalistické epistemické nároky, ktoré musia byť odmietnuté vždy, keď berieme subjekt vážne tým, že poznanie chápeme

¹ KOCKELMANS, J. J.: Destructive Retrieve And Hermeneutic Phenomenology In 'Being And Time'. In: *Research in Phenomenology*, roč. 7, Heidegger memorial issue, 1977, s. 108.

² ROCKMORE, T.: Heidegger and Representationalism. In: *History of Philosophy Quarterly*, roč. 13, 1996, č. 3, s. 371.

ako ľudské poznanie“.¹ Výrazom Heideggerovského *silného* chápania kognitívnej subjektivity je myšlienka, že jediným poznávajúcim subjektom je človek, ľudská bytosť. Podľa Rockmorea rôzne sofistikované pojmy, ako napr. descartovské *cogito* alebo kantovská *transcendentálna jednota apercepcie* „vedú k mytologickej analýze poznania, ktorá sa neviaže na povahu a limity skutočných ľudských bytosti, ba v skutočnosti im často protirečí. Heidegger správne poznamenáva, že preskúmanie fenoménov je interpretatívne, teda hermeneutické“.² To by mohlo viesť k mylnému záveru o antropologizácii celého problému. Netreba zabúdať, že človek pre Heideggera nie je konečným cieľom skúmania, podstatné je skôr to, že bytie sa manifestuje prostredníctvom ľudských bytostí, nie však spôsobom, ktorý konvenuje tradičnému reprezentacionalistickému prístupu, od toho sa Heideggerova fenomenologická ontológia radikálne vzdáva.

R. M. Shockey³ upozorňuje, že napriek všeobecne akceptovanému antidescartovskému charakteru práce *Bytie a čas*, Heidegger poukázal aj na pozitívne možnosti Descartovej filozofie, ba dokonca si „osvojil a ďalej rozvíjal úlohu, ktorú Descartes pripisoval prvej osobe vo filozofickej činnosti. Navyše si tiež osvojil a rozvinul Descartov obraz konečného individua, zaoberajúceho sa sebou samým a svojimi vzťahmi k iným entitám a teleologicky orientovaného smerom k pravde; a úlohu filozofie vidí v rozvoji alebo zdokonalení individua, čo je zaujímavým spôsobom analogickým k tomu, čo nájdeme u Descarta“.⁴ Shockey si dokonca trúfa nájsť paralely medzi *Bytím a časom* a Descartovými *Úvahami o prvej filozofii* – obe diela predstavujú texty, ktoré reprezentujú „spôsob, akým individuum artikuluje to, čo na sebe chápe ako apriórne a v čom okrem neho samotného toto chápanie spočíva, na základe čoho sa stáva viac schopným byť tým, čím je“.⁵ Z Heideggerovej strany teda nejde o odmietnutie Descarta, ale skôr o jeho revíziu

¹ Tamže.

² Tamže.

³ Pozri SHOCKEY, R. M.: Heidegger's Descartes and Heidegger's Cartesianism. In: *European Journal of Philosophy*, roč. 20, 2010, č. 2, s. 285–311.

⁴ Tamže, s. 286.

⁵ Tamže.

a prispôsobenie si vlastným zámerom, čo vyúsťuje až do toho, čo Shockey nazýva ako Heideggerov karteziánizmus, spočívajúci v preniknutí do filozofickej metodológie, ktorá má byť identifikovaná každým, kto sa pustí do skúmania z hľadiska prvej osoby.¹

Heidegger v polemike s novovekou metafyzikou spochybňuje váhu a samotnú zmysluplnosť skeptických argumentov vo vzťahu k poznaniu sveta, resp. k existencii vecí mimo nás. Medzi takéto argumenty patria aj prípady Descartovej metodologickej skepsy v *Úvahach o prvej filozofii*. Heidegger si v tomto zmysle všímal Kantovo *vyvrátenie idealizmu*, zamerané na odstránenie tzv. škandálu filozofie. Heidegger však Kantov dôkaz nepovažoval ani za presvedčivý ani za zmysluplný. Podľa neho „škandál filozofie' nespočíva v tom, že tento dôkaz nebol doteraz podaný, ale v tom, že takéto dôkazy sú stále očakávané a že sa o ne znovu a znovu niekto pokúša. Takéto úmysly, nádeje a požiadavky pramena z ontologicky nedostatočného chápania toho, na čom má byť dokazovaný ‚svet' nezávislý a ‚mimo' čoho sa má vyskytovať. Nedostatočné nie sú dôkazy, ale nedostatočne je určený spôsob bytia jestvujúcna, ktorý tieto dôkazy požaduje a uskutočňuje“.²

V tejto súvislosti možno súhlasiť s hodnotením V. Zátka: „Je nesporné, že Heidegger uspel tam, kam mieril, totiž ukázať, že v karteziánizme a v jeho modernejších transcendentalistických verziách sú skryté, spravidla neuvedomené metafyzické predpoklady, a že tieto koncepcie sú vlastne metafyzickými konštrukciami, ktoré chybné vydávajú za pôvodné to, čo pôvodné nikdy nie je a čo je napokon až výsledkom subtilnej filozofickej reflexie, ktorá zvláštnym a osudovým spôsobom ‚rozdvajila' a ‚rozpolila' na dva protikladné póly pôvodnú jednotu bytia.“³ A práve o bytie ako také Heideggerovi predovšetkým išlo. Pri zodpovedaní na základnú filozofickú otázku o podstatnej charakteristike bytia samotného Heidegger nemohol ostať iba pri hermeneuticko-existenciálnej analýze pobytu, t. j. len pri odkrývaní špeciálneho spôsobu bytia konkrétneho druhu jestvujúcna. Úvahy o bytí ľudského pobytu vo svete, voči nemu a v interakcii s ním nemajú podľa

¹ Pozri tamže, s. 287.

² HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*, s. 240.

³ ZÁTKA, V.: Heideggerovo překonání karteziánské metafyziky subjektu. In: *Heidegger a problémy myšlení*. Ed. Pauza, M. Praha: Filosofia 1996, s. 103.

Heideggera smerovať k udržaniu tradičnej predstavy o vzťahovaní sa k subjektu a objektu.

Napriek tomu, že Heideggerovo novátorské filozofovanie o ontologickom základe *ľudského pobytu*, ktoré ako podstatný atribút zvyrazňuje časový rozvrh starosti pobytu na úkor klasického descartovského vymedzovania subjektu ako *veci mysliacej*, znamenalo významný pokrok v ontológii subjektu, stále išlo len o predprípravu pre odhalenie povahy bytia samého, resp. pre odkrytie zmyslu bytia vôbec. V tomto sa Heidegger posunul výrazne ďalej v porovnaní s karteziánskym filozofickým dedičstvom, ktorému vyčítal odtrhnutie vedomého subjektu od sveta, ktoré viedlo k neudržateľnej pozícii moderného transcendentizmu, pričom dichotómia vonkajšieho a vnútorného bola stále udržiavaná pri živote.

V istom ohľade však Heidegger ostal aj kritickým kontinuátorom novovekého metafyzického projektu: „Heidegger sa síce radikálnym spôsobom rozišiel s karteziánskym chápaním subjektu ako ‚mysliaceho subjektu‘ (denkendes Subjekt, res cogitans), dištancoval sa od neho a nahradil ho novým chápaním, ktoré W. Schulz... výstižne označil ako stanovisko ‚jestvujúceho subjektu‘ (seiendes Subjekt). Lenže ani napriek radikálnej reinterpretácii chápania subjektivity subjektu sa Heideggerovi nepodarilo celkom prekonať novoveký transcendentizmus a jeho ústrednú tézu o privilegovanom postavení subjektu.“¹ Forma a realizácia spomínanej privilegovanosti sa však zásadným spôsobom líši – kým u Descarta a jeho nasledovníkov je poznávajúci subjekt kľúčovým miestom rekonštrukcie celku sveta (pripomeňme si Kantovu tézu, že človek je zákonodarcom prírody), heideggerovský pobyt predstavuje výnimočný prístupový bod k odhaleniu bytia ako takého a nie iba k abstraktnej charakteristike totality vyskytujúcich sa jestvujúcien.

Na príklade Descarta, ale ešte viac napríklad u Kanta, je možné ukázať, že novoveká „filozofia videla človeka z dvoch protíľahlých perspektív: na jednej strane ako *suverénnu a tvorivú bytosť*, ako tvorca seba samého, ako pána a vlastníka prírody, na strane druhej ho videla ako *‚súčasť‘ prírody alebo dejín, ako podmienenú a závislú bytosť*. Vždy

¹ Tamže, s. 96.

znovu sa vracala k otázkam vzťahu, vzájomného pomeru spontaneity a receptivity, činnosti a trpnosti, slobody a podmienenosti, účelovosti a determinovanosti“.¹ Daný okruh tradičných problémov, týkajúci sa podoby interakcie medzi svetom ľudského vedomia a okolitým svetom Heidegger uchoпил celkom iným spôsobom. Radikálne pritom prehodnotil samotné chápanie trpnosti, či receptivity, ktorá v spojitosti s pobytom predstavuje nevyhnutnosť vytvárať sa, postaviť sa voči svojim vlastným možnostiam. Dichotómiu spôsobenú postavením slobodnej bytosti voči determinácii prírodou (alebo spoločnosťou) Heidegger ruší tým, že už „nekladie spontaneitu a receptívnosť, činnosť a trpnosť, slobodu a podmienenosť proti sebe. Jeho ‚objavom‘ je fenomén ‚trpnosti‘ pobytu voči svojim vlastným možnostiam, fenomén ‚nevyhnutností‘ vysporiadať sa so svojou fakticitou, náhodnosťou, teda určovať sa, interpretovať sa, voliť“.² Navyše, to, čo pre novovekých mysliteľov predstavuje *subjekt*, je podľa Heideggera ilúzia, *konštrukcia*, či *fikcia*. Nie je tu nič, čo by ‚ja‘ preddefinovalo, čo by ho utváralo mimo všetok kontext a určovalo ešte skôr, ako je možné hovoriť o jeho vzťahu k svetu a iným ‚ja‘.

Naopak, pre Heideggera je *pobyt* vytváraný vlastnými (seba)interpretáciami, nie je možné ho stotožniť s vnútorným mentálnym svetom, ktorý by bol prinajmenšom na úrovni úvahy oddeliteľný od sveta fyzikálneho. Akty chápania seba samého a chápania sveta nie sú výsledkom meditácie nad obsahmi vedomej mysle, ale sú už v pobyte nereflektovane prítomné, pobyt už nejako chápe seba a svet. V tomto prípade teda karteziánske myšlienkové oddeľovanie vnútorného mentálneho ‚divadla‘ a vonkajšej sféry konania voči fyzikálnej skutočnosti nefunguje, neberie totiž do úvahy zásadnú, neredukovateľnú a neabstrahovateľnú vrhnutosť pobytu do sveta. F. Novosád v tejto súvislosti správne pripomína: „Uvrhnutosť, resp. hodenosť do sveta teda vždy zároveň znamená odkázanosť na určitú interpretáciu sveta a *sebainterpretáciu* pobytu. Základným médiom, v ktorom pobyt získava obraz o sebe samom, je sféra každodennosti, sféra, v ktorej sa vytvárajú naše väzby“.³ Z toho vyplýva, že šanca dospieť k adekvátnemu vysvetleniu

¹ NOVOSÁD, F.: *Pozvanie k Heideggerovi*. Bratislava: Archa 1995, s. 74.

² Tamže.

³ Tamže, s. 120.

človeka a sveta, je z pozície descartovského, izolovaného, nazerajúceho a teoretizujúceho mysliteľa *v kresle* značne limitovaná.

Časovosť, dejinnosť a Hegel

Róbert Stojka

Hegelovo filozofické učenie predstavuje pre Heideggerovo myslenie v každom období nepochybne vážny filozofický problém. Vyrovnanie sa s Hegelom ako zavšiteľom istého obdobia v dejinách myslenia, je pre Heideggera veľmi dôležité, aj keď je k nemu často veľmi kritický. Aj z tohto pohľadu nie je náhodné, že Heidegger po tom, ako predstaví vlastnú analýzu časovosti a dejinnosti bytia pobytu (*Dasein*), venuje predovšetkým poslednú kapitolu svojho najslávnejšieho diela *Bytie a čas*¹ práve konfrontácii s pochopením času v Hegelovej filozofii. Heidegger v úvode tejto kapitoly sám upozorňuje na možnú podobnosť vlastnej interpretácie časovosti s Hegelovou, avšak ide podľa neho len o zdanlivú podobnosť: „Mohlo by sa zdať, že sa vyššie realizovaná interpretácia časovosti a svetového času ako niečoho, čo k nej prislúcha, vo svojom *výsledku* s Hegelovou interpretáciou zhoduje.“² V skutočnosti je tu pre Heideggera zásadný rozdiel, pretože sa jeho „analýza času odlišuje od Hegelovej úplne zásadne už vo svojom východisku a pretože jej cieľ – to znamená jej fundamentálne ontologický zámer – je voči Hegelovi orientovaný práve opačne...“³ Otázkou tu pre nás teda bude, v čom spočíva možná podobnosť, rozdiel, či dokonca opozitum pochopenia času v koncepciách oboch mysliteľov, a taktiež to, čo je

¹ Pôvodne, ako je známe, malo ísť len o *prvý diel* tohto Heideggerovho spisu, avšak k vydaniu zamýšľaného druhého dielu nikdy nedošlo.

² HEIDEGGER, M.: *Bytie a čas*. Prel. I. Chvatík, P. Kouba, M. Petříček jr., J. Němec. Praha: Oikúmené 2008, s. 447.

³ Tamže.

podstatou Heideggerovej kritiky Hegelovho pochopenia času. Taktiež nás bude zaujímať aj otázka oprávnenosti tejto Heideggerovej kritiky.

Vulgárny pojem času

Pri existenciálnej analýze *časovosti* a z nej vyrastajúcej *dejinnosti* pobytu zavádza Heidegger na odlišenie svojho pochopenia dejín pojem *vulgárne porozumenie dejinám*. Na základe časovosti a dejinnosti následne určuje ako *primárne* dejinný pobyt, ktorý svojmu bytiu rozumie z časovosti. Naproti tomu, *sekundárne* dejinným je pre neho *nepobytové jestvujúcno*, ktoré je dejinné len na základe svojej príslušnosti k svetu. Nazýva ho preto aj „svetovo dejinným“. Podľa neho práve tradične zavedená orientácia na toto sekundárne dejinné jestvujúcno pri skúmaní dejín vytvára *vulgárne porozumenie dejinám*.¹ Od týchto analýz sa následne odvíja aj Heideggerova definícia „bežného“ chápania času, ktoré nazýva *vulgárnym pojmom času*. Tento „bežný“ pojem času vníma pobyt v každodennosti 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 Tento pojem času vďačí podľa Heideggera za svoj pôvod *nivelizovanému* pochopeniu *pôvodného času*, za ktorý považuje on sám vlastnú interpretáciu časovosti.

Heidegger však jednoznačne odmieta na jednej strane prisúdiť času status jestvujúcna, na strane druhej vzťah času a bytia možno podľa neho osvetliť až potom, keď bude zodpovedaná otázka „do akej miery časovosť sama v celku svojho časenia umožňuje niečo také ako porozumenie bytiu a pomenovávanie jestvujúcna“.³ Ide tu evidentne o kľúčovú otázku, ktorá je v základe celej Heideggerovej interpretácie časovosti a dejinnosti pobytu v tomto období. Preto sa znova obracia k analýze časovosti pobytu vo vzťahu ku *genéze* bežného, vulgárneho porozumenia času.

¹ Pozri tamže, s. 419–424.

² Tamže, s. 447.

³ Tamže, s. 448.

Nielen každodenná starosť pobytu, ale aj obstarávanie je založené na časovosti, presnejšie v spôsobe *vyčkávaciu-poddržujúceho sprítomňovania*, ako ho Heidegger nazýva. Bežné, vulgárne porozumenie času, ktoré prežíva každodenný pobyt, je teda založené práve na *sprítomňovaní* (vyjadruje ho výraz „teraz“), ktoré sa časi vždy v *jednote* s vyčkávaním (výraz „teraz ešte nie“ alebo „potom“) a podržívaním (výraz „vtedy“ alebo „skôr“). Túto bežne vnímanú *štruktúru časovosti* každodenného pobytu nazýva Heidegger pojmom *datovateľnosť*. Následne sa pýta, v čom má táto štruktúra základ, k čomu bytostne prislúcha. Dochádza k názoru, že toto vyčkávaciu-poddržujúce sprítomňovanie sa „samo vysvetľuje“ a je v tomto význame *sebavysvetľujúcim sprítomňovaním*. Podľa neho je to možné preto, pretože „časovosť ekstaticky-horizontálne konštituuje presvetlenosť nášho »tu«, preto je pôvodne v »tu« vždy už vysvetliteľná a teda známa“, preto bežne toto sebavysvetľujúce sprítomňovanie „to znamená to, čo je v »teraz« pomenovávaním vysvetľované, nazývame »čas«“. ¹ Súvislosť takto bežne, vulgárne pochopeného času s datovateľnosťou, vysvetľuje Heidegger následne tým, že datovateľnosť spomínanej štruktúry časovosti je „*odleskom* onej *ekstatickej skladby časovosti*, a *preto* je bytostná aj pre vyslovovaný čas. Štruktúra datovateľnosti »teraz«, »potom« a »vtedy« je dokladom toho, že tieto údaje sú z *rodu časovosti*, že sú *samé časom*“.²

Z tejto analýzy Heidegger vyvodzuje vo vzťahu k vulgárne vnímanému času dôležitý záver: „A pretože v ekstatickej jednote časovosti, ktorá sa netematicky, a teda nerozoznaná rozumie sama od seba spolu s datovateľnosťou, je pobyt vždy už odomknutý sebe samému ako »bytie vo svete«, a zároveň s tým je odkryté vnútrosvetské jestvujúcno, je *vysvetlený čas vždy už datovaný z jestvujúcna*, s ktorým sa v odomknutosti *tu stretávame* (kurz. aut.) ...“³ Takýmto spôsobom chce Heidegger preukázať – pri vulgárnom porozumení času – súvislosť toho, ako je takto vnímaný čas spájaný s vnútrosvetským jestvujúcnom, to znamená s vecami, s ktorými sa pobyt stretáva pri každodennom obstarávaní. Charakteristické pre toto chápanie času je jeho chápanie vždy vo vzťahu *k niečomu, pre niečo, na niečo* (napríklad ako čas k obedu, čas na prácu,

¹ Tamže, s. 450.

² Tamže.

³ Tamže, s. 451.

čas na kávu atď.). Tak sa v každodennom bytí pobytu čas viaže vždy k nejakému jestvujúcnu, čo znamená, že je *datovateľný* a *datovaný*.¹

V rámci vulgárneho pojmu času tak podľa Heideggera vzniká vnímanie priebežného časového *trvania*, pričom „toto trvanie je v seba-
svetlení časovosti zjavným časom, ktorému obstarávanie v danom prípade netematicky vždy rozumie ako »časovému rozpätiu«“. ² Každodenný pobyt (teda pobyt v neautentickom mode) si potom v rámci obstarávania *robí čas* k niečomu, ktorý sa viaže k tomu, čo je práve obstarávané. Podľa toho, do akej miery je pobyt takýmto spôsobom vo vzťahu k obstarávaniu času rozptýlený, zostáva aj tento jeho čas, ktorý si urobí, takýmto spôsobom *zakrytý*. A keďže pobyt existuje fakticky, ako pripomína Heidegger, v *spolubytí* s druhými (v neautentickom mode ako *verejný anonym*), taktiež v tomto spolubytí dochádza k spoločnému datovaniu času, a teda k jeho *zverejneniu* práve na základe tejto datovateľnosti. Tým vzniká to, čo nazýva Heidegger *verejným časom*, ktorý je ako taký verejne „zdieľaný“ a „zrozumiteľný“. Tak je, slovami samého Heideggera, „čas v obstarávaní vždy už zverejnený. Človek sa *podľa neho* riadi, takže musí byť nejakým spôsobom pre každého dosiahnuteľný“.³

Obstarávanie času, ako ho charakterizuje Heidegger, sa môže diať jednak vo vzťahu k udalostiam v našom okolí, ktoré prežívame, ale vo vzťahu k verejnému času sa datovanie prejavuje ako *počítanie času*. Toto počítanie času „má svoju existenciálne-ontologickú nevyhnutnosť v základnej skladbe pobytu ako starosti. Pretože pobyt existuje bytostne ako vrhnutý a upadajúci, vysvetľuje svoj čas v obstarávaní tak, že ho počíta“.⁴ Toto počítanie času musí ale byť podľa Heideggera pochopené

¹ Patočka v jednej z prednášok svojho neskorého obdobia veľmi prístupným spôsobom vystihuje charakter tohto datovania v *Bytí a čase*, keď hovorí: „Čas, s ktorým sa takto počíta, má po tejto stránke rovnakú štruktúru, ako služby vôbec. Z toho zároveň plynie, že tento čas patrí nejako do sveta vecí, s ktorými zaobchádzame. Veci sa objavujú v súvislosti nášho obstarávania tým, že naše obstarávanie je obstarávaním vecí... celý náš denný rozvrh súvisí s tým, že náš život sa pohybuje uprostred vecí. A toto *pohybovanie sa uprostred vecí, ktoré sa periodicky vracajú, znamená datovať* (kurz. aut.)“ PATOČKA, J.: *Úvod do fenomenologické filosofie*. Praha: Oikúmené 2003, s. 178.

² HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*, s. 451.

³ Tamže, s. 453–454.

⁴ Tamže, s. 454.

práve z časovosti pobytu, ktorý s týmto časom „počíta“. Čo je dôležité, takto pochopený *verejný čas* sa „preukazuje ako čas vôbec, »v ktorom« sa vnútrosvetsky stretávame s príručným a výskytovým jestvujúcno“, z čoho potom pre Heideggera plynie, že „toto jestvujúcno, ktoré nemá charakter bytia pobytu (nepobytové jestvujúcno – dopl. aut.), je potrebné nazvať *vnútročasovým*“.¹ V tomto zmysle je aj pochopenie nepobytového jestvujúcna pobytom závislé na tom, ako rozumie svojej časovosti, ako ho zasadzuje do jej rámca.

S verejným meraním času a datovaním súvisí podľa Heideggera aj to, že je potrebné takémuto počítaniu času dať mieru, presnejšie *časomieru*. To znamená, že vo vulgárnom porozumení času je nevyhnutné používať k datovaniu časomieru, teda *hodiny*.² Hodiny tak zastupujú „*príručné jestvujúcno, ktoré sa stalo prístupným vyčkávajúcemu sprítomňovaniu v pravidelnom navracaní sa*“.³ S pomocou verejne dostupnej časomiere, teda hodín, sa stáva čas na základe tohto vulgárneho porozumenia *zverejneným časom*, ktorý má bytostne svetský charakter, a ako taký ho nazýva Heidegger *svetským časom* či *časom sveta*. Následne charakterizuje obstarávaný čas ešte raz, a to nasledovne: „je datovateľný, rozpojený, verejný, a ako takto štruktúrovaný patrí k svetu samému.“⁴ *Rozpojenosť*, resp. môžeme povedať akási *ne-kontinuita* takto chápaného času, tkvie v jeho datovaní, ako ho Heidegger popisuje – je vždy vo vzťahu k niečomu, čo *ešte* nie je alebo *už* nie je. Riadiť sa počítaním času teda znamená orientovať sa podľa hodín, ako by to znamenalo neustále hovoriť „teraz“. Toto „hovoriť teraz“ je však „rečová artikulácia *sprítomňovania*, ktoré sa časi v jednote s podržiavajúcim vyčkávaním. Datovanie, ktoré sa uskutočňuje pri používaní hodín, sa preukazuje ako význačné sprítomňovanie výskytového jestvujúcna“.⁵

¹ Tamže.

² Tu je znova dobré pre doplnenie pripomenúť aj Patočkovu interpretáciu Heideggerových analýz počítania času: „Pozícia ručičiek na hodinkách je datovaná. Ale čo to v podstate znamená datovať? To znamená priradiť nejakú vec, ručičku, lepšie jej pozíciu, určitému času. Nepriradzujem ručičku, ale pozíciu pohybujúcej sa ručičky určitému číslu. Keď je ručička na číslici, to je datovanie.“ PATOČKA, J.: *Úvod do fenomenologickej filozofie*, s. 178.

³ HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*, s. 456.

⁴ Tamže, s. 457.

⁵ Tamže, s. 459.

V analyzovanom spôsobe merania času teda podľa Heideggera „dochádza k zverejneniu času, vďaka ktorému čas vždy a stále vyvstáva pre každého ako »teraz a teraz a teraz«“. ¹ Takto vulgárne pochopený čas, rozpojený či *rozpadnutý* na jednotlivé sprítomňované *časové jednotky* a meraný tradičným spôsobom na časomiere, potom nachádzame „ako *vyskytujúcu sa množinu teraz*, bez toho, aby meranie času bolo tematicky zamerané na čas ako taký“. ² Pre takéto meranie času je potom, ako sa snaží Heidegger ukázať, v ontologickom význame rozhodujúci špecifický spôsob *sprítomňovania*, prejavujúci sa ako datovanie, ktorý sám toto meranie umožňuje. Je to sprítomnenie jestvujúcna, ktoré sa vyskytuje v každom „teraz“, je prístupné pre každého v jeho vlastnej prítomnosti. Navyše, pri tomto meraní času, založenom na takomto spôsobe sprítomňovania „sa pre nájdenú mieru akoby zabúda na to, čo je merané ako také, takže tu okrem dráhy a čísla nemožno nájsť nič iné“. ³ Cestou takéhoto merania sa realizuje zverejňovanie času, čo znamená, že sa tak vytvára bežný, vulgárny pojem času, v ktorom nielenže je každému jestvujúcnu, každej veci prisúdený „jej čas“, ale aj samotný čas je vnímaný ako *súčasť jestvujúcna*.

S takýmto pochopením času, samozrejme, Heidegger nemôže súhlasiť. Sám vymedzuje bližšie čas predbežne v tom zmysle, že *nie je objektívny* „pokiaľ sa tým myslí »výskyt osebe« na spôsob vnútrosvetky vystupujúceho jestvujúcna“, ale nie je ani *subjektívny*, „pokiaľ tým myslíme nachádzanie sa a výskyt »v subjekte«“, ⁴ avšak je podľa neho *pôvodnejší* ako každá objektivita a subjektivita, pretože predstavuje vôbec *podmienku* pre toto rozlišovanie na subjekt a objekt. Práve pri tvorbe vulgárneho pojmu času sa podľa Heideggera ukazuje neistota v otázke, či prisúdiť času subjektívny alebo objektívny charakter. Tu po prvýkrát

¹ Tamže.

² Tamže. Patočka spomenutú rozpojenosť interpretuje ako napätie, v ktorom je zmysel datovania času: „Datovaný čas je zároveň napätý. Čím je napätý? Tým, že je to čas nášho života. Fenomén datovania súvisí s fenoménom napätosti. Súvisí s tým, že prítomnosť, v ktorej sa datovanie odohráva, je zapojená do širšej súvislosti toho, čo ešte hodlám, čakám, a toho, na čo sa snažím zabudnúť, čo sa mi podarilo odbiť, odstrčiť od seba.“ PATOČKA, J.: *Úvod do fenomenologické filosofie*, s. 179.

³ HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*, s. 460.

⁴ Tamže, s. 461.

naráža na Hegela, keď pripomína, že v jeho interpretácii času „sú obidve tieto možnosti akosi prekonané a integrované. Hegel sa pokúša určiť vzťah medzi »časom« a »duchom« aby vysvetlil, prečo duch ako dejiny »upadá do času«“.¹ Ku kritike Hegelovho pochopenia času sa však dostáva Heidegger postupne, a to práve cez analýzu časovosti a dejinnosti bytia pobytu.

Na tomto mieste však Heidegger samotný pojem času bližšie nevyvetľuje, vracia sa späť k časovosti a k jej spojeniu s jestvujúcim: „... časovosť ako ekstaticky-horizontová časí niečo také ako čas sveta, ktorý konštituuje vnútročasovosť príručného a výskytového jestvujúcna. Toto jestvujúcno však potom nemožno v prísnom zmysle nikdy nazývať »časovým«. Je rovnako ako každé nepobytové jestvujúcno nečasové (kurz. aut.), či už sa reálne vyskytuje, vzniká a zaniká, alebo zotráva ako »ideálne«.“² Sám chce predovšetkým podľa vlastných slov objasniť to, ako každodenný pobyt chápe vulgárny pojem času a do akej miery „ho tento pojem času a jeho vláda zbavuje možnosti porozumieť tomu, čo tento pojem mieni z pôvodného času, to znamená porozumieť mu ako časovosti“.³ Toto objasňovanie vulgárneho pojmu času následne predpokladá analýzu vnútročasovosti a taktiež *genézy* vulgárneho pojmu času.

Genéza vulgárneho pojmu času a konečný čas

Následne sa Heidegger púšťa do analyzovania genézy vulgárneho pojmu času tak, ako tento pojem sám vysvetľuje a snaží sa objasniť, kde vzniká a na čom je založený. Sprítomňovanie, ako bolo spomenuté, je založené na počítaní času s pomocou časomiery a to, čo sa v takomto sprítomňovaní ukazuje, je práve (vulgárne pochopený) čas. Heidegger sa pýta, ako znie taká *definícia času*, ktorý je založený na jeho počítaní? Vzápätí túto definíciu času formuluje nasledovne: „Čas je to – počítané, ktoré sa ukazuje v sprítomňujúcom, počítajúcom sledovaní pohybujúcej sa ručičky, a to tak, že sprítomňovanie sa časí v ekstatickej jednote

¹ Tamže, s. 447.

² Tamže, s. 462.

³ Tamže.

s podržianím a vyčkávaním, horizontovo otvoreným k »skôr« a »neskôr«.¹

Takáto definícia času, ktorá je prijímaná ako „samozrejmá“, je založená podľa Heideggera už na definícii, ktorú podáva Aristoteles vo *Fyzike*,² a ktorá (v preklade Heideggera) znie: „Toto je totiž čas, to počítané v pohybe vystupujúcom v horizonte »skôr« a »neskôr«.“³ Aristotelovo chápanie času, ako nezabúda Heidegger pripomenúť, vychádza z pohybu v jeho rôznych fázach, ktoré sa viažu k jednotlivým „teraz“.⁴

Na základe tejto definície Heidegger vyvodzuje záver: „Pôvod takto sa zjavujúceho času nepredstavuje pre Aristotela problém. Jeho interpretácia času sa pohybuje skôr v smere »prirodzeného« porozumenia bytiu.“⁵ Sám však toto „prirodzené“ porozumenie bytiu (ako kľúčový problém vo vzťahu k dejinám myslenia) interpretuje ako *zabudnutosť na bytie* v dejinách myslenia, pričom na základe tohto porozumenia vyrastá aj nesprávne porozumenie času.⁶

To podstatné, čo chce Heidegger naznačiť, prichádza potom: „Všetky neskoršie pojednania o čase sa v *princípe* držia Aristotelovej definície, to znamená, že tematizujú čas tak, ako sa ukazuje v praktickom ohľade obstarávania.“⁷ Tu je pre Heideggera položený základ pre počí-

¹ Tamže, s. 463.

² Aristotelova definícia znie: τὸυτο γάρ ἐστιν ὁ χρόνος, ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον. Slovenský preklad J. Špaňára: „Keď však vnímame »prv« a »neskoršie«, vtedy hovoríme o čase; lebo čas je toto: číslo pohybu so zreteľom na »prv« a »neskoršie«.“ ARISTOTELES: *Fyzika*. In: *Antológia z diel filozofov. Od Aristotela po Plotína*. Prel. J. Špaňár. Zost. J. Martinka. Bratislava: Iris 2006, s. 139.

³ HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*, s. 463.

⁴ Znova pripomenieme aj Patočkovu interpretáciu, v ktorej k Aristotelovmu pochopeniu času hovorí, že ukazuje, „že čas je počet pohybu, nie pohyb sám, ale spôsob, ako počítame pohyb, počet pohybu z hľadiska toho, čo predchádza a nasleduje“. PATOČKA, J.: *Úvod do fenomenologické filozofie*, s. 164.

⁵ HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*, s. 463–464.

⁶ K problému času v gréckej filozofii, ako je interpretovaný v *Bytí a čase*, pozri bližšie ANDREANSKÝ, E.: *Bytie a čas a grécka filozofia*. In: Leško, V. – Stojka, R. a kol.: *Heidegger, metafyzika a Gréci*. Košice: UPJŠ 2016, s. 231–234.

⁷ HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*, s. 464. S týmto názorom v zásade súhlasí aj Patočka vo svojej interpretácii: „Heidegger tvrdí – a má pravdu – že východisko všetkého filozofického

tanie času, teda aj pre tradičné, vulgárne porozumenie času. Jeho spresnenú definíciu podáva znova 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“.¹ Takto interpretované vulgárne porozumenie času následne Heidegger porovnáva, aby zdôraznil rozdiely s vlastným pochopením času založeným na analýze časovosti pobytu, pričom toto pochopenie nazýva *úplnou bytostnou štruktúrou času sveta*. V tomto porovnaní ukazuje, že vulgárnemu porozumeniu času „ako následnosti »teraz« *chýba* ako datovateľnosť, tak významnosť“,² pretože takáto charakteristika času neumožňuje, aby boli spomenuté štruktúry času odhalené, dokonca ich toto porozumenie *zakrýva*.

To má podľa Heideggera dôležitý dôsledok: „Ekstaticko-horizontová skladba časovosti, v ktorej je založená datovateľnosť a významnosť každého »teraz«, je týmto zakrytím *nivelizovaná*.“³ Navyše, táto nivelizácia v porozumení času nie je vôbec náhodná – vyplýva z *obstarávajúcej rozumnosti* každodenného pobytu, ktorému tak spomínané štruktúry unikajú. 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“.⁴ Stálosť času, ktorá predstavuje problém, je tu videná v horizonte nezrušiteľného výskytového jestvujúcna, v ktorom „sa hľadá riešenie problému kontinuity času, prípadne je tu ponechaná apória“.⁵

To, naznačuje Heidegger, vedie ku kľúčovej téze vulgárneho porozumenia času – téze, že čas je nekonečný. Práve táto téza podľa neho „naj-

uvažovania o čase, pokiaľ abstrahujeme od menej sústavných, príležitostných Platónových výrokov, tvorí Aristotelova analýza času v 4. knihe Fyziky.“ PATOČKA, J.: *Úvod do fenomenologické filozofie*, s. 154.

¹ HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*, s. 464.

² Tamže, s. 465.

³ Tamže.

⁴ Tamže.

⁵ Tamže, s. 466.

penikavejšie vyjadruje v tomto vysvetlení obsiahnutú nivelizáciu a zakrytosť času sveta, a tým aj časovosti vôbec“.¹ Túto, v zásade nepochopiteľnú (a bežne prijímanú), tézu o nekonečnosti času vo vulgárnom porozumení ďalej približuje. Keďže čas sa, ako bolo spomenuté, sprvoti dáva ako neprerušený sled *teraz*, „každé »teraz« je taktiež už »práve«, príp. »ihneď«. Ak sa drží charakteristika času primárne a výlučne *tohto sledu*, potom v ňom ako takom zásadne *nemožno nájsť žiaden začiatok ani žiaden koniec* (kurz. aut.)... Čas je teda »na obe strany« nekonečný“.² Táto téza vo vzťahu k nekonečnosti času vychádza práve z neprerušenej a nezakotvenej následnosti „teraz“, v porozumení času, ktoré zakrýva a nivelizuje časovosť, ako ju analyzuje Heidegger.

Táto nivelizácia a zakrývanie, ako ukazuje ďalej, je založené v bytí každodenného pobytu, ktorý je charakterizovaný *starosťou*, ktorá je následkom uhýbania pred možnou autentickou existenciou pobytu (predbehovou odhodlanosťou). Toto uhýbanie alebo *útek* je pre Heideggera útekom pobytu *pred vlastnou konečnosťou* a je charakteristické pre neautentické bytie pobytu a jeho časovosť: „Neautentická časovosť upadajúceho každodenného pobytu musí, ako takéto odhliadanie od konečnosti, ignorovať autentickú povahu budúcnosti, a tým aj časovosť vôbec.“³ Práve táto poloha každodenného pobytu *dokonale upevňuje* predstavu o nekonečnosti času. Heidegger túto tézu vysvetľuje: „Neurčité »ono sa« (teda *verejný anonym* – dopl. aut.) nikdy neumiera, pretože umrieť *nemôže*; veď smrť je vždy moja a autenticky, vo vlastnom zmysle, jej vždy rozumiem len v predbehovej odhodlanosti.“⁴ Charakteristická pre neautentické bytie pobytu je potom snaha v obstarávaní a vyčkávaní si niečo pre seba *ukradnúť* aj z času, ktorý je časom verejným, niečím, čo si každý môže *brať* a berie si to. Heidegger to lakonicky vyjadruje: „Človek pozná len verejný čas, ktorý je nivelizovaný a patrí každému, to znamená, že nepatrí nikomu.“⁵ Čo je dôležité, pre Heideggera práve „sprítomňujúce a zabúdajúce vyčkávanie neautentickej

¹ Tamže.

² Tamže.

³ Tamže, s. 467.

⁴ Tamže.

⁵ Tamže, s. 468.

existencie tvorí podmienku možnosti vulgárnej skúsenosti plynutia času“.¹

Heidegger však stavia oproti takémuto vulgárnemu porozumeniu času svoje porozumenie času, ktorý je časom „konečným“. Čo to znamená, že je tento čas konečný? Časovosť, ako bolo povedané, sa viaže k bytiu pobytu, ktorý na základe toho vníma aj čas ako taký. A keďže Heidegger tu viaže čas ešte (na rozdiel od obdobia po obrate) jednoznačne k pobytu, ktorý rozumie svojmu bytiu ako bytiu konečnému, je to práve pobyt, ktorý – v autentickom, nezakrývajúcim mode – chápe aj čas ako čas ohraničený svojou konečnosťou, svojim *bytím k smrti*. Heidegger to jednoznačne vyjadruje tým, že „časovosť pobytu má charakter *budúcnostnej konečnosti*“.² Inak povedané, *časenie časovosti*, ktorá sa viaže k pobytu a je „primárne budúcnostná, ekstaticky »ide« k svojmu koncu, totiž tak, že už pri svojom konci »je«“.³ Keďže je to práve pobyt, ktorý si uvedomuje svoju konečnosť, prijíma ju, nevyhýbajúc sa jej (v autentickom spôsobe). Podľa Heideggera sa mu práve tak zjavuje aj samotný čas, ktorý vníma ako „konečný“.⁴

Toto pochopenie času (je potrebné znova zdôrazniť, že ide u Heideggera o obdobie pred *Kehre*), ktoré sa výrazne viaže k bytiu pobytu ako k *jednotlivému* človeku, odlišuje ho aj v tomto význame, vo vzťahu jednotlivého pobytu k celku, od Hegelovho myslenia. U Hegela ide podľa Heideggera o „výslovné zdôvodnenie spojitosti medzi časom a duchom“,⁵ a tým je dané aj postavenie jednotlivého človeka vo vzťahu k času. Hegelov duch v spojitosti s časom predstavuje *celok* a len ako celok je aj *účelom* jednotlivcov, čo Hegel vyjadruje jednoznačne: „Partikulárno je oproti všeobecnu zväčša príliš nepatrné, *indivi-*

¹ Tamže.

² Tamže.

³ Tamže.

⁴ Nejde tu ale o *subjektívne* pochopenie času, aj keď Heideggerove analýzy k tomu zvädzajú, on sám sa však pokúša práve subjektívne, ale aj objektívne pochopenie času prekonať, keď jeho porozumenie viaže na bytie konečného pobytu, ktorý sa práve cez porozumenie časovosti viaže k bytiu. Preto pri pojme „konečný čas“ používame úvodzovky. K možnej námietke subjektivity v pochopení času u Heideggera pozri PATOČKA, J.: *Úvod do fenomenologické filozofie*, s. 186–187.

⁵ HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*, s. 470.

duá sú obetované a vydávané napospas (kurz. aut.). Tribút pozemskej existencie a pominateľnosti neplatí idea zo seba, ale z náruživosti indivíduí.¹ Človek ako indivídium tu na jednej strane uspokojuje svoje individuálne, často ovládaný svojimi vášňami, túžbami a zmyslovosťou, no na druhej strane svojím podstatným určením slúži vývoju všeobecného – svetového ducha, čo Hegel, ako je známe, nazýva aj *ľstou rozumu*. V Hegelovom filozofickom systéme nie je miesto pre niečo ako jednotlivý pobyt a jeho konečnosť, pretože duchu „osebe a pre seba všeobecnému a substanciálnemu je všetko ostatné podriadené, slúži mu, a je preň prostriedkom“.²

Vulgárne porozumenie času, ktoré vníma čas ako nekonečnú a nezvratnú následnosť jednotlivých „teraz“, hoci má svoje oprávnenie, ako Heidegger pripomína, 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 pre interpretáciu času“.³ Heidegger naopak smeruje k tomu, aby ukázal pochopenie času v autentickom mode bytia pobytu, v ktorom si pobyt uvedomuje a prijíma svoju konečnosť, čo znamená, že „ekstaticko-horizontová časovosť sa časí primárne z budúcnosti“.⁴ Vulgárne porozumenie času ako *neautentická časovosť* vidí oproti tomu čas v horizonte jednotlivých „teraz“, ktoré vníma ako prítomnosť.⁵ Preto aj Heidegger dodáva, že „snaha ob-

¹ HEGEL, G. W. F.: *Filozofia dejín*. Prel. T. Münz. Bratislava: Slovenské vydavateľstvo politickej literatúry 1957, s. 40.

² Tamže, s. 33.

³ HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*, s. 469.

⁴ Tamže.

⁵ Patočka k analýze neautentickej a autentickej časovosti u Heideggera hovorí: „Zároveň vidíme, že tieto dve štruktúry si zodpovedajú, jedna aj druhá majú ako svoje pozadie bytie ku koncu. To neznamená čakanie na koniec, ale konečnosť je už v spôsobe, ako je táto štruktúra sformovaná. V oboch prípadoch je koniec už tu (kurz. aut.)..., lenže v prvom prípade (neautentická časovosť – dopl. aut.), v rozptýlenosti, zabudnutosti, si bytie ku koncu zastierame, ale práve v tomto zastieraní je bytie ku koncu tu (kurz. aut.); v druhom prípade (autentická časovosť – dopl. aut.), v prípade okamihovosti, výslovne uchopujem bytie ku koncu ako vyjasňujúci moment svojej situácie (kurz. aut.)“. PATOČKA, J.: *Úvod do fenomenologickej filozofie*, s. 177.

jasniť alebo dokonca odvodiť z *tohto »teraz«* ekstaticko-horizontový fenomén *okamihu*, ktorý patrí k autentickej časovosti, musí byť zásadne odsúdená k nezdaru“.¹

Kritika Hegelovho chápania času

Následne Heidegger konfrontuje svoje pochopenie času s Hegelovým pochopením, ktoré je určené predovšetkým vzťahom medzi časom a duchom. Hegel, ako vrcholný *reprezentant* vulgárneho pochopenia času, podľa Heideggera, „urobil výslovný pokus vypracovať spojitost vulgárne chápaného času s duchom“.² Je azda možné aj súhlasiť s tvrdením J. P. Surbera: „Pre Heideggera Hegel reprezentuje najextrémnejšiu intenzifikáciu bežného porozumenia času, tej koncepcie času, ktorú chce Heideggerova vlastná analýza »časovosti« prekonať.“³ Preto sa Heidegger snaží práve na pochopení času v Hegelovom myslení ukázať odlišnosť svojho vlastného pochopenia, založeného na analýze časovosti, ktorá chce predovšetkým ukázať spojitost medzi časovosťou, pobytom a „časom sveta“. Toto odlíšenie je pre Heideggera vhodné a ponúka sa práve preto, že „Hegelov pojem času predstavuje najradikálnejšie, a pritom nie príliš skúmané pojmové sformovanie vulgárneho pojmu času“.⁴

Podľa Heideggerových slov je potrebné hlavne porozumieť tomu, akým spôsobom Hegel chápe to, že *duch padá do času*. Na jednej strane „čas musí ducha akoby môcť prijať“, na strane druhej „duch zasa musí byť príbuzný času a jeho bytnosti“.⁵ Chce teda kriticky preskúmať jednak to, ako Hegel chápe *bytnosť času*, a jednak otázku, čo je *bytnosťou ducha*, že môže „padnúť do času“.

¹ HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*, s. 469.

² Tamže, s. 470.

³ SURBER, J. P.: Heidegger's Critique of Hegel's Notion of Time. In: *Philosophy and Phenomenological Research*, roč. 39, 1979, č. 3, s. 359.

⁴ HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*, s. 471.

⁵ Tamže.

Heidegger interpretuje Hegelovo pochopenie času na jeho analýzach vo *Filozofii prírody*, ktorá je súčasťou jeho *Encyklopédie filozofických vied*.¹ Hegel tu, podľa Heideggera *verný tradícii*, ktorá sa začína už u Aristotela, spája svoje pochopenie času *s priestorom*, pričom vôbec nejde len o „vonkajšie priradenie jedného k druhému: priestor »a tiež čas« ... Prechod od priestoru k času neznamená len pripojenie paragrafu o čase k paragrafu o priestore, ale čo v tomto prechode »prechádza«, je »priestor sám«.² To podľa Heideggera následne znamená u Hegela veľmi dôležitý výsledok: „Priestor »je« čas, to znamená, že čas je »pravda« priestoru. Ak je priestor dialekticky *myslený* v tom, *čím je*, odhaľuje sa toto bytie priestoru podľa Hegela ako čas.“³

Hegel, v Heideggerovej interpretácii, totiž *myslí priestor* ako taký, ktorý je ako priestor „rozlíšený rozlíšiteľnými bodmi, ktoré samé sú priestor, (ktorý – dopl. aut.) je sám osebe bez rozlíšenia. Rozlíšenie samotné má charakter toho, čo rozlišuje“.⁴ Ako taký je priestor tvorený jednotlivými *bodmi*, z ktorých ale žiaden „nevystupuje ako niečo iné ako priestor, z priestoru von. Priestor je nerozlíšená množina bodov vedľa seba“,⁵ je teda *punktualitou* či *bodovosťou*, čo znamená, že bod ako taký je aj *negáciou* priestoru. Na tejto Hegelovej analýze je podľa Heideggera založená úvaha, v ktorej sa myslí priestor v „jeho pravde“, a teda ako čas.⁶ Pochopiť priestor takto s Hegelom predpokladá ale dialektické myslenie, teda v syntéze, ktorá prechádza tézou a antitézou, čo Heidegger nezabúda pripomenúť: „Myslený, a teda uchopený vo svo-

¹ Porov. HEGEL, G. W. F.: *Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*. Leiden: G. Bolland 1906, § 254 a. n.

² HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*, s. 472.

³ Tamže. Porov. HEGEL, G. W. F.: *Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, § 257.

⁴ HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*, s. 472.

⁵ Tamže.

⁶ Heidegger na tomto mieste cituje z Hegelovej *Encyklopédie* konkrétnu časť: „Negativita, ktorá sa ako bod vzťahuje na priestor, a v ňom rozvíja svoje určenie ako línia a plocha, je však vo sfére »bytia vedľa seba« taktiež *pre seba* a kladie svoje určenie v tomto, avšak zároveň vo sfére »bytia vedľa seba«, pričom sa javí voči pokojnému »jeden vedľa druhého« ako ľahostajná. Kladená takto pre seba, je táto negativita časom.“ HEGEL, G. W. F.: *Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*. Leipzig: J. Hoffmeister 1949, § 257. Citované podľa HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*, s. 472–473.

jom bytí, je priestor až vtedy, keď negácie nezotrávajú vo svojej ľahostajnosti, ale sú synteticky povýšené, to znamená samé negované.¹ Heidegger tu hovorí o *negácii negácie* bodov priestoru, teda spomínanej *bodovosti* ako takej – jednotlivé body v priestore sa síce od seba v myslení odlišujú (v bytí pre seba), ale zároveň vytvárajú aj *následnosť* (v bytí vedľa seba). Z tohto pochopenia priestoru ako negácie negácie Heidegger vyvodzuje voči Hegelovi dôležitý výsledok: „Táto *negácia negácie ako punktuality je podľa Hegela čas* (kurz. aut.). Ak má mať toto pojednanie vôbec vyjadriteľný zmysel, potom ním nemôže byť mienené nič iné ako toto: kladenie každého bodu pre seba samého je »teraz-tu«, »teraz-tu« a tak ďalej. Každý bod »je«, kladený pre seba, »bod teraz«... To, cez čo sa každý bod ako tento tu môže pre seba klásť, je vždy nejaké »teraz«. Podmienkou *možnosti* kladenia bodu pre seba samého je »teraz«.² Čas je takýmto spôsobom pre Hegela viazaný na priestor, čo sa v zásade nevymyká vulgárnemu pochopeniu času.

Navyše, takto pochopený čas je Hegelom dialekticky *myslený*, je to „bytie, ktoré tým, že je, nie je, a tým, že nie je, je: nazerané dianie... Čas sa pre toto vysvetlenie odhaľuje ako »nazerané dianie«.³ To pre Heideggera následne znamená, že čas je Hegelom – síce dialekticky, ale zároveň nedostatočne – pochopený cez prítomnosť v zmysle „teraz“, a to „tak, ako sa dáva čistému nazeraniu“.⁴ Z toho Heidegger jednoznačne vyvodzuje bez ďalších analýz svoj výsledok vo vzťahu k Hegelovmu pochopeniu času. Podľa neho je „zrejmé, že sa Hegel svojou interpretáciou pohybuje úplne v smere vulgárneho porozumenia času. Hegelovo charakterizovanie času pomocou »teraz« predpokladá, že toto »teraz« zostáva vo svojej plnej štruktúre zakryté a nivelizované, aby mohlo byť nazerané *ako výskytové, hoci aj »ideálne« jestvujúcno* (kurz. aut.).⁵

Hegel tak v Heideggerovej interpretácii formuluje vulgárne porozumenie času dokonca *najradikálnejším spôsobom* vychádzajúc pôvodne

¹ HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*, s. 473.

² Tamže.

³ Tamže, s. 473–474.

⁴ Tamže, s. 474.

⁵ Tamže.

z Aristotelovho pochopenia času.¹ Heidegger sa tu znova vyjadruje jednoznačne: „Najprimeranejší výraz Hegelovho pochopenia času spočíva teda v určení času ako *negácie negácie* (to znamená punktuality). Tu je následnosť »teraz« v extrémnom zmysle formalizovaná a neprekonateľne nivelizovaná.“² Toto pochopenie má následne vplyv aj na spojitosť medzi duchom a časom, ako ho Hegel predstavuje vo svojom myslení.

Heidegger následne analyzuje Hegelovo pochopenie ducha ako ústredný pojem jeho systému, a to ako ducha, ktorý *padá do času*. Bytnosťou ducha u Hegela je podľa Heideggera *pojem*, pochopený ako forma myslenia, ktoré myslí *samo seba*, čo znamená, že môže *rozlišovať* Ja a Ne-Ja, pričom reflektuje aj toto rozlišovanie v sebauvedomení. Preto „môže Hegel určiť bytnosť ducha formálne-apofanticky ako *negáciu negácie* (kurz. aut.)“.³ Pojem tu potom znamená pojmové uchopenie, chápanie *seba samé*, v ktorom až duch ako taký dochádza k *existencii* vo vlastnom zmysle a stáva sa *slobodným*. Vracia sa tak do slobodnej a neobmedzenej rovnakosti so sebou samým. To znamená, že je Ja „*»všeobecnosťou«*, ale *práve tak* bezprostredne »jednotlivosťou«“.⁴ Čo z toho ale vyplýva pre časovosť ducha?

Heidegger to vyjadruje hegelovským pojmom *absolútne nepokoj* ducha, v ktorom sa cez negáciu negácie duch *vyjavuje* sám sebe. Vo vzťahu k dejinám v sebe nesie postup ducha, uskutočňujúci sa v dejinách cez sebazjavovanie, aj princíp *vylučovania*, ktorý sa manifestuje ako dialektické *prekonávanie*, pričom toto „prekonávajúce, a zároveň prekonávanie znášajúce sebaoslobodzovanie, charakterizuje slobodu ducha. »Pokrok« teda nikdy neznamená len kvantitatívne »viac«, ale je bytostne kvalitatívny, a to kvalitou ducha. »Pokrok« ducha je vedomý a vo svojom ciele o sebe vediaci“.⁵ V rámci tohto pokroku v dejinách, a teda aj v rámci času, duch prekonáva „seba samého“, pričom jeho *cieľom* je práve dosiahnutie svojho vlastného pojmu. Heidegger preto spojitosť

¹ Porov. tamže, s. 475.

² Tamže.

³ Tamže, s. 477.

⁴ Tamže.

⁵ Tamže.

ducha s časom u Hegela vyjadruje nasledovne: „Pretože nepokoj vývoja *ducha*, ktorý privádza seba samého k svojmu pojmu, je *negáciou negácie*, je pre neho pri jeho sebauskutočňovaní primerané upadnúť »do času« ako do bezprostrednej *negácie negácie*.“¹

Tu sa dostávame k samému pojmu času a tomu, ako sa u Hegela vzťahuje k duchu. Heidegger si na tomto mieste pomáha citáciou z Hegelovej *Fenomenológie ducha*² v nasledovnom znení: „Čas je *pojmem sám*, ktorý *je tu* a predstavuje sa vedomiu ako prázdne nazeranie; preto sa duch zjavuje nevyhnutne v čase a zjavuje sa v čase tak dlho, dokiaľ *neuchopí* svoj čistý pojem, to znamená, pokiaľ neodstráni čas. Čas je *vonkajšie*, nazerané, sebou samým *neuchopené* čisté Ja, len nazeraný pojem.“³ Je dôležité dodať, že ak podľa Hegela (v jeho pôvodnom vyjadrení) duch ako pojem „uchopí sám seba, *prekoná svoju časovú formu* (kurz. aut.), pojmovo pochopí nazeranie a je pojmovo pochopeným a pojmovo chápaným nazeraním“.⁴ Čas sa tak (duchu) javí ako nevyhnutnosť, ako osud, ktorý v sebe nie je zavŕšený, ale jeho zavŕšením dôjde aj k jeho *prekonaniu*.⁵

Heidegger charakterizuje Hegelovo pochopenie vzťahu ducha a času aj v nasledovnej formulácii: „Čas je »abstraktná« negativita. Ako »nazerané vznikanie« je oným bezprostredne sa naskytajúcim, odliš-

¹ Tamže, s. 478.

² K Heideggerovým interpretáciám *Fenomenológie ducha* v neskoršom období pozri 13. kapitolu tejto práce BOSÁKOVÁ, K.: *Hegelova Fenomenológia ducha*.

³ Tamže. V slovenskom preklade P. Elexovej táto časť Hegelovho textu znie: „Čas je *pojmom* samým, ktorý *jestvuje* a ako prázdne nazeranie sa predstavuje vedomiu; preto sa duch nevyhnutne javí v čase a v čase sa javí dovtedy, kým *neuchopí* svoj čistý pojem, to znamená, kým nestrávi čas. Čas je vonkajšou nazeranou – sebstou neuchopenou – čistotou sebstou, iba nazeraným pojmom.“ HEGEL, G. W. F.: *Fenomenológia ducha*. Prel. P. Elexová. Bratislava: Kalligram 2015, s. 540. Zaujímavá je aj odlišnosť v našich podmienkach prvého (českého) prekladu *Fenomenológie ducha* od J. Patočku, v ktorom táto časť znie nasledovne: „Čas je sám *pojmem*, ktorý *má jsoucno* a predstavuje se vedomím jako prázdny názor; proto se duch nezbytně zjevuje v čase a zjevuje se v něm tak dlouho, pokud *nepochopí* svůj čistý pojem, t. j. pokud nevyhladí čas. Čas je *vnější*, nazíraná, osobou *nepochopená* čistá osoba, pojem toliko nazíraný.“ HEGEL, G. W. F.: *Fenomenologie ducha*. Prel. J. Patočka. Praha: Nakladatelství československé akademie věd 1960, s. 483.

⁴ HEGEL, G. W. F.: *Fenomenológia ducha*, s. 540.

⁵ Tu sa nám zdá primeraný výraz *stráveniu* samotným duchom – zo slovenského prekladu. Pozri tamže.

ným sebaodlišovaním, *tu jestvujúcim* (kurz. aut.), to znamená vyskytujúci sa pojmom. Ako niečo, čo sa *vyskytuje* (kurz. aut.), a je teda voči duchu vonkajším...¹ Tu je dôležité vnímať – v intenciách Heideggerovho myslenia – že prisudzuje Hegelovmu pochopeniu času prívlastky „tu jestvujúci“ a „vyskytujúci sa“, čo odkazuje toto pochopenie času do rámca *jestvujúcna*, dokonca *výskytového jestvujúcna*. Heidegger vzťah ducha a času bližšie charakterizuje a v tomto momente už nešetří voči Hegelovi kritikou: „Hegel ukazuje možnosť dejinného uskutočňovania ducha »v čase« tým, že odkazuje na *totožnosť formálnej štruktúry ducha a času ako negácie negácie*. Najprázdnejšia, formálne-ontologická a formálne-apofantická abstrakcia, do ktorej sa duch a čas zvonkajšujú, umožňuje vypracovať ich vzájomnú príbuznosť.“² Pretože je však Hegelom čas pochopený zároveň „v zmysle úplne nivelizovaného svetového času a jeho pôvod tak zostáva úplne zakrytý, stojí čas oproti duchu ako niečo jednoducho sa vyskytujúce. Preto *musí* duch *najprvo* upadnúť do času“.³ Čo však toto upadnutie do času a uskutočňovanie ducha (v dejinách) „ktorý je nadradený času a vlastne »je« mimo neho, ontologicky znamená, zostáva nejasné“.⁴ Podobne, ako pripomína Heidegger, necháva Hegel nepreskúmaný aj *pôvod* nivelizovaného svetového času a taktiež – a tu už naráža na vlastné pochopenie časovosti – aj „otázku, či skladba bytnosti ducha ako negácie negácie je vôbec možná inak, aj keby to malo byť na základe *pôvodnej časovosti* (kurz. aut.)“.⁵

To, k čomu Heidegger smeruje, je, že na základe kritiky Hegelovho pochopenia času a jeho vzťahu k duchu chce ukázať nedostatočnosť takto (podľa neho tradične) chápaného času, ako vulgárneho pojmu času, a zároveň ukázať prednosť a väčšiu hĺbku svojho vlastného chápania času na základe analýzy časovosti a dejinnosti. To naznačuje aj nasledujúca formulácia: „Avšak to, že vôbec bolo možné pokúsiť sa o formálne-dialektickú konštrukciu spojitosti ducha a času, ukazuje *akúsi ich pôvodnú spriaznenosť* (kurz. aut.)“.⁶ Hegelov duch tu zastupuje

¹ HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*, s. 478.

² Tamže.

³ Tamže.

⁴ Tamže.

⁵ Tamže.

⁶ Tamže, s. 479.

pre Heideggera to, čo on sám prisudzuje bytiu tak, ako sa snaží naznačiť. Preto sa k vzťahu Hegelovho ducha a času vyjadruje aj v konfrontácii s vlastným pochopením času: „Nie je to tak, že by »duch« do času až (následne – dopl. aut.) upadal, ale *existuje ako pôvodné časenie* časovosti. Tá časí čas sveta, v horizonte ktorého sa môžu »zjavovať« ako vnútročasové dianie »dejiny«. Duch neupadá *do* času ale: faktická existencia ako upadajúca »vypadáva« z pôvodnej, autentickej časovosti.“¹

Možno teda súhlasiť s tvrdením, že pre Heideggera „Hegelovo tvrdenie, že duch upadá do času, môže byť objasnené len existenciálnou analytikou časovosti Dasein ako dôvodu možnosti implicitného upadania v dejinách a jeho založenia v objektívnom, verejnom čase“.² Heideggerova kritika Hegelovho pojmu času okrem toho smeruje aj k pochopeniu času ako súčasť výskytového jestvujúcna spolu s inými jestvujúciami, cez ktoré sa u Hegela vyjavuje duch sám sebe. Vo vzťahu ducha k času zasa podľa Heideggera zostáva tento vzťah ontologicky nevyjasnený, keďže duch ako centrálny pojem Hegelovho myslenia je v tomto zmysle *nadradený* času, a napriek tomu sám do tohto času „upadá“. Navyše, ako bolo spomínané, v momente pochopenia pojmu (ducha) sebou samým príde podľa Hegela aj k *odstráneniu* (*stráveniu*) času ako nazeraného, abstraktného vznikania. Tento ontologický status, ktorý času ako takému prisudzuje Hegel, je pre Heideggera neprijateľný. On sám, naopak, naznačuje, že je potrebné hľadať v kľúčovej oblasti vzťahu času a bytia (ktoré sa v tomto období viaže ešte k porozumeniu pobytu), a to *iným* spôsobom: „Niečo také, ako »bytie« je odmknuté 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 následnom po vydaní *Bytia a času*, čo dokladá aj nasledujúce vyjadrenie z ďalšieho textu, v ktorom sa vyjadruje už jasnejšie vo vzťahu k času, že „v bytnosti času tkvie vnútorná transcendencia, že čas nie je len tým, čo umožňuje transcenciu, ale

¹ Tamže.

² SURBER, J. P.: *Heidegger's Critique of Hegel's Notion of Time*, s. 366.

³ HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*, s. 481.

že čas má sám v sebe horizontovú povahu ... že tu je transcendentálne ontologické časové určenie, *vo vnútri ktorého sa vôbec až konštituuje niečo také ako trvalosť substancie* (kurz. aut.)“.¹ Problém pochopenia času vedie Heideggera k otázke bytia (*Seinsfrage*), čo sám vyjadruje jednoznačne: „... ak je cieľom fundamentálnej ontológie interpretácia bytia-tu ako časovosti, potom musí motivácia spočívať jedine v probléme bytia ako takom. Až tým sa však otvára fundamentálne ontologický zmysel *otázky času*, t. j. ten zmysel, ktorý *jediný* je v »Bytí a čase« rozhodujúci.“² Aj vo svetle týchto neskorších Heideggerových vyjadrení je, podľa nášho názoru, potrebné vnímať jeho kritiku Hegelovho pochopenia času v uvedenom období.

Oprávnenosť Heideggerovej kritiky

Na tomto mieste je isto potrebné si položiť otázku, ktorá vo svetle Heideggerovej kritiky (nielen) Hegelovho pochopenia času prichádza na um azda všetkým, ktorí sa tejto téme venujú a pokúšajú sa ju interpretovať – otázku *oprávnenosti* Heideggerovej kritiky. Heidegger, ako velikán myslenia 20. storočia, prichádza do filozofie s vlastnou prelomovou koncepciou a ako taký sa stavia k celým dejinám myslenia veľmi kriticky, čo znamená, že na tieto dejiny hľadí cez prizmu vlastného myslenia. Nie je to inak ani v prípade Hegela a jeho pochopenia času ako aj „statusu“ tohto pojmu v rámci jeho filozofického systému. Heideggerova kritika je takto iste relevantná, avšak pod podmienkou, že prijmeme jeho vlastné analýzy časovosti, dejinnosti a z nej vyplývajúce pochopenie (ktoré v *Bytí a čase* ešte len naznačuje) času a vzťahu času a bytia. To je pohľad, ktorý je však *heideggeriánsky* a ktorý ako taký môžeme iste uplatniť aj na Hegelov pojem času. Ako je to ale v prípade, že chceme stáť na skôr „objektívnejšom“ stanovisku, neprijímajúcom Heideggerovo myslenie nekriticky? Je v takomto prípade Heideggerov kritický pohľad na Hegelovo chápanie času oprávnený, je jeho argumentácia dostatočná?

¹ HEIDEGGER, M.: *Kant a problém metafyziky*. Prel. J. Pechar et al. Praha: FILOSOFIA-ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ 2004, s. 243.

² Tamže, s. 207.

Aj v myslení samého Heideggera totiž dochádza po *Kehre* – vo vzťahu k *pochopeniu dejín* ako takých – k istému posunu, dokonca možno k rozporu. Od existenciálnej analýzy pobytu prechádza k mysleniu bytia a následne *dejín Bytia*. Ústrednou otázkou zostáva stále otázka bytia (*Seinsfrage*), je však položená odlišne, už nie z pohľadu *pobytu*. Potom sa však zdá byť fundamentálna ontológia z prvého obdobia ako základ *nedostatočná* pre vysvetlenie dejín ako takých, čo si zrejme sám Heidegger uvedomil. Oproti prvému obdobiu, v ktorom sa pokúšal vypracovať otázku o zmysle bytia, ktoré by sa nejakým spôsobom zakladalo v porozumení tomuto bytiu v pobyte, došiel po *Kehre* k názoru, že Bytie samé sa pobytu *dáva*, vyjavuje sa mu – v odkrývaní a zároveň v zakrývaní. *Pravda Bytia* je tak pre neho neustálou *prítomnosťou*, ktorá *čaká* na svoje *odhalenie* a pochopenie v myslení. To, čo v *Bytí a čase* Heidegger len naznačuje, zaznie po *Kehre* už naplno – bytnosť otvoreného sa odhaľuje len takému mysleniu, ktoré chce myslieť *Bytie samé*, teda *Bytie bez jestvujúcna* – a to aj pobytového, teda aj *bez pobytu*. Preto aj pochopenie dejín po *obrate* sa odvíja od tohto Heideggerovho presvedčenia, že Bytie je vo vzťahu k človeku tým, čo mu *umožňuje* stáť vo svojom *svetle* a človek sa môže nejakým spôsobom vzťahovať k jestvujúcnu len v tomto *svetle Bytia*, v ktorom už (oddávna – teda od *počiatku*) stojí.

Na druhej strane je však potrebné pripomenúť aj to, že sa v neskorom Heideggerovom myslení objavuje niečo ako *rozpor* prejavujúci sa ako zdanlivý *rešpekt* pred tradičným, *historickým* pochopením dejín, založeným na „vulgárnom pochopení času“ a následne idej (lineárne smerovaného) *pokroku* v dejinách. Toto tradičné chápanie dejín vníma Heidegger cez dejiny myslenia, a to najmä cez *dialektické myslenie* zastúpené predovšetkým v Hegelovej a v Marxovej filozofii dejín. To, že v koncepciách týchto filozofov myslenie vstúpilo do *dimenzie dialektiky*, označuje sám za *dejinnú udalosť*, nevyhnutnú v dejinách myslenia, pretože „dialektikou dosahuje myslenie onú oblasť, v ktorej môže plne myslieť seba samé. Až tým myslenie prichádza samo k sebe“.¹ Tento moment v dejinách označuje dokonca za *svetodejinný*, teda taký, v kto-

¹ HEIDEGGER, M.: Principy myšlení. In: Heidegger, M.: *Básnický bydlí člověk*. Prel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené 2006, s. 183.

rom sa *odhaľujú dejiny*, a navyše neváha dodať, že je podľa neho dialektika (ako *spôsob myslenia*) „dnes jednou zo svetových skutočností, ba snáď dokonca jedinou svetovou skutočnosťou“.¹ Je to zaujímavý fakt aj z toho pohľadu, že Heidegger pôvodne pri zamýšľanom rozpracovaní analýz z *Bytia a času* akoby vážnym spôsobom už nepočítal s premýšľaním Hegelovej filozofie. Zdá sa však, že jeho postoj k Hegelovej koncepcii filozofie dejín sa práve po obrate zásadným spôsobom mení, resp. ak sa objavuje kritika Hegela, tak je realizovaná z odlišného hľadiska.²

Hegelova dialektika sa však transformuje v Marxovom myslení na dialektický materializmus, čo Heidegger neváha pripomenúť, a na dejiny, pochopené cez pojem *práce* v ľuďmi vytváranej *skutočnosti*, ktoré sa viažu k jestvujúcnu.³ Na tomto pochopení chce Heidegger predviesť následne myšlienku, že „technika, priemysel a hospodárstvo ako práca, ktorou človek vytvára seba samého, dnes rozhodujúcim spôsobom určujú celú skutočnosť skutočného“.⁴ Marxov pojem práce vychádza pôvodne z Hegelovho pojmu, ktorý je myslený ako základný rys *dialektického procesu*, v ktorom sa završuje ľudská skutočnosť vytvárajúca dejiny. Heidegger však z pochopenia oboch svojich predchodcov vyvodzuje vo vzťahu k dialektike, že „život a ovládanie skutočnosti je naskrz pracovný proces ako *dialektika, t. j. ako myslenie* (kurz. aut.)“.⁵ V tomto momente nás ale 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.)“.⁶ Teda dejiny ako také sú *určované myslením*, resp. dejinami myslenia, napriek tomu, že „sme už vždy zapojení do súvislostí a vzťahov našich dejín, t. j. súčasných svetových

¹ Tamže, s. 187.

² Ku kritike Hegela v neskorom Heideggerovom myslení pozri, napríklad, prednášku s názvom *Hegel a Gréci* z roku 1958. Porov. HEIDEGGER, M.: Hegel und die Griechen. In: Heidegger, M.: *Wegmarken*. GA. Bd. 9. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1976.

³ Heidegger na tomto mieste cituje z raného Marxovho spisu myšlienku, že „celé takzvané svetové dejiny nie sú nič iného ako produkcia človeka ľudskou prácou, ako to, že sa príroda stáva prírodou pre človeka“. Citované podľa HEIDEGGER, M.: *Principy myšlení*, s. 197.

⁴ Tamže, s. 199.

⁵ Tamže.

⁶ Tamže.

dejín“.¹ Myšlienka o zakotvenosti dejín v ľudskej skutočnosti, ktorú tu Heidegger naznačil, ho vedie v jeho myslení po obrate následne k *problému techniky*, ktorý sa objavuje vo vzťahu k našej súčasnosti, ktorú žijeme.

Ak sa vrátíme k pôvodnej kritike Hegela, tak treba povedať, že väčšina interpretátorov Heideggerovej kritiky v *Bytí a čase*, čo je zaujímavé, sa stavia skôr na obranu Hegela, prípadne necháva tento „spor“ dvoch velikánov myslenia nerozhodnutý. Pokúsime sa tu aspoň reprezentatívne poukázať na niektoré interpretácie tohto problému, ktoré sú pre nás významné. V tomto kontexte je dôležitá Patočkova interpretácia celého problému a jeho reflexia Heideggerovej kritiky Hegelovho pochopenia času v *Bytí a čase*, ktorú realizuje v jednej zo svojich neskorých prednášok.² Podľa Heideggera, ako to interpretuje Patočka, je tradičné a bežné pochopenie času u Hegela evidentné už „na tom, kam Hegel analýzu umiestňuje – do filozofie prírody, do sveta objektivity, vecí; že teda čas je v tomto zmysle časom vecí ... a že jeho filozofia času je dialekticky naviazaná na rozbor priestoru“.³ Ale zároveň, podľa Patočku, nesmieme zabúdať ani na to, čo *pre Hegela znamená filozofia prírody*, že totiž práve táto časť Hegelovho filozofického systému je pre neho „riešením filozofickej úlohy, ako absolútny duch, ktorý vošiel do vonkajškovosti ... sa z absolútnej vonkajškovosti vráti k sebe“.⁴ Filozofiu prírody u Hegela musíme teda chápať ako krok k prekonaniu vonkajškovosti – teda prírody ako *inobytia* ducha. Práve do tejto súvislosti umiestňuje Hegel svoju analýzu času a priestoru, a to ako prvý krok.

Patočka následne analyzuje a interpretuje Hegelovo dialektické pochopenie času cez moment „teraz“, ktorý práve Heidegger kritizuje ako súčasť vulgárne pochopeného času. Patočka chce na základe tejto analýzy ukázať, že v Hegelovom pochopení tvrdenia, že „v čase musíme mať nevyhnutne na jednej strane časovú líniu, vonkajškovosť tých *teraz*

¹ Tamže.

² Patočka sám analyzuje najprv Hegelovo pochopenie času, pričom si, na rozdiel od Heideggera, zámerné vyberá jeden z Hegelových raných textov, tzv. *Jenskú reálnu filozofiu*, kde Hegel taktiež analyzuje pojem času. Pozri k tomu HEGEL, G. W. F.: *Jenenser Realphilosophie II*. Leipzig: J. Hoffmeister 1931, s. 11 a n.

³ PATOČKA, J.: *Úvod do fenomenologické filozofie*, s. 167.

⁴ Tamže, s. 168.

voči sebe, a na druhej strane ich vzájomné preniknutie, že v prítomnosti je pravá realita budúcnosti“.¹ Následne sa jednoznačne stavia proti Heideggerovej kritike Hegela, keď hovorí: „Vidíme, že Hegelovo pochopenie času *nie je pochopenie aristotelovské, ale prekonáva ho* (kurz. aut.). Hegel síce hovorí, že prvá dimenzia času je *teraz*, privilegovanosť *teraz* je u Hegela podržaná z Aristotela. Ale... Hegel sa ihneď koriguje a hovorí, že existuje úzke spojenie medzi tým, že prítomné *teraz* práve zaniká a stráca sa v negativite, a tým, že nastupuje ďalšie. Nastúpenie ďalšieho, prítomnosť budúcnosti je to, čo robí vlastne čas časom.“² Toto podľa Patočku vôbec nie je tradičné, vulgárne pochopenie času, ako ho analyzuje Heidegger, založené na postupnosti jednotlivých „*teraz*“, teda na punktualite.

V Hegelovom pochopení času prichádza k slovu pre Patočku *úplne iná oblasť* ako tradičné pochopenie času: „Čas, kde budúcnosť je tým, čo prekonáva prítomné, to, čo je dané a zatláča ho do minulosti, je čas nášho historického života, čas konkrétnych rozhodnutí.“³ Na takomto čase je založené pochopenie historického diania u Hegela, čo charakterizuje Patočka ešte precíznejšie vo vzťahu ducha a času: „Duch prekonáva... ľahostajnosť k bytiu v podstate v dejinách a čas je... v prírode samotnej prvým momentom tohto prekonávania, úsvitu určitých možností, aby tu raz boli dejiny, aby duch bol zasa duchom...“⁴ Hegelovo pochopenie času tak nie je pre Patočku *len* filozofiou *prírodného času*. Preto Patočka jednoznačne tvrdí vo vzťahu k Heideggerovej kritike Hegelovho pochopenia času: „*Heideggerov argument v Sein und Zeit teda nie je platný* (kurz. aut.).“⁵

Naopak, podľa Patočku práve Hegelova filozofia dejín „predpokladá hlbšie pochopenie času,... a to v zmysle, ktorý sa *dotýka Husserlovho konceptu, a následkom toho už pripomína časovosť* (kurz. aut.).“⁶ Dokonca neváha tvrdiť, že Hegelova filozofia sa v tomto zmysle „zdá byť zvláštnym, nedoriešeným konfliktom medzi vôľou k dovršeniu starej

¹ Tamže, s. 169.

² Tamže, s. 169–170.

³ Tamže, s. 170.

⁴ Tamže.

⁵ Tamže.

⁶ Tamže, s. 170–171.

metafyziky a novým začiatkom filozofického premýšľania zo stanoviska konečnosti, konečného ja (kurz. aut.).¹ Patočka teda naznačuje, že takto interpretované Hegelovo pochopenie času v rámci jeho filozofického systému, predovšetkým filozofie dejín, by bolo v rámci fenomenologickej filozofie výraznou inšpiráciou pre Husserla, ale aj samotného Heideggera, keďže „Hegel svojimi pojmovými prostriedkami ukazuje štruktúru (časovosti – dopl. aut.), ktorú je možné interpretovať s pomocou Husserlovho pochopenia času podľa jeho časovej schémy...“² čo veľmi výrazným spôsobom mení pohľad na celý problém.³

Aj z tejto Patočkovej analýzy Heideggerovej kritiky vyplýva, že Hegelovo pochopenie času musíme vnímať, ako súčasť jeho celého filozofického systému, ktorý je založený na *dynamike* dialekticky chápaného diania, ktorým je vývoj svetového ducha. Hegelov pojem času nemožno redukovať na *statický* element. Podobným spôsobom to vo svojej analýze Heideggerovej kritiky Hegela v *Bytí a čase* naznačuje aj R. Sinnerbrink, keď píše: „Hoci Heideggerova krátka kritická analýza nevrdí, že urobí zadosť Hegelovmu širšiemu filozofickému projektu, Hegel je tu stále prezentovaný ako príklad vulgárneho metafyzického pochopenia času. Musia však byť položené otázky o *adekvátnosti Heideggerovho výkladu* (kurz. aut.).“⁴

Otázkou vo vzťahu k Heideggerovej kritike Hegelovho pojmu času podľa Sinnerbrinka tiež je: „Prečo sa Heidegger zameral na koncepciu času vzatú z filozofie prírody skôr ako na Hegelov explicitný výklad dejinnosti ducha? Navyše, prečo je Heideggerova diskusia v tomto

¹ Tamže, s. 171.

² Tamže.

³ Túto možnú podobnosť, či dokonca možnosť inšpirácie dynamikou diania v Hegelovom systéme aj vo vzťahu k fenomenologickému pochopeniu času a samotnému Heideggerovi naznačuje vo svojej interpretácii celého problému aj K. de Boer, keď píše: „Spôsob, akým Hegel chápe pohyb ducha prostredníctvom fudamentálnej súhry síl, teda nie je úplne cudzí spôsobu, akým Heidegger chápe tendenciu časovosti nechať jej ekstázy byť zatienenými prítomnosťou. Heideggerovi však jeho pochopenie času umožňuje tematizovať pohyb, ktorý nemá ani štruktúru stávania (príroda), ani narastajúceho seba-odhaľovania (duch).“ De BOER, K.: *Thinking in the Light of Time*. New York: State University of New York 2000, s. 261.

⁴ 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, 2007, č. 2-3, s. 137.

ohľade obmedzená na *najabstraktnejšiu*, elementárnu kategorizáciu času vo filozofii prírody?“¹ Naznačuje sa tu znova, podobne ako v Patockovom prípade, že ide o *redukovaný* pohľad na Hegelovo pochopenie času, ktoré je vytrhnuté z konceptu jeho filozofického systému. Takto realizovaná kritika, podľa Sinnebrinka, „nemôže zabezpečiť adekvátny príklad esenciálneho vzťahu medzi časom a duchom z toho prostého dôvodu, že príroda (v Hegelovom systéme – dopl. aut.) zaberá odlišnú koncepcnú/ kategorickú úroveň ako duch, a teda nemôže poskytnúť základ pre koncepciu seba-uvedenia ducha v jeho dejinnom vývoji“.² Heidegger teda vo svojej kritike „prehliada tento hermeneutický rozmer Hegelovho výkladu času v rámci filozofie prírody“,³ čím sa stráca celok pohľadu na Hegelov filozofický systém, ktorému chýba práve dynamika. Tento problém naznačuje vo svojej interpretácii taktiež De Boer tvrdiac, že „Heidegger v diele *Bytie a čas* nesprávne tvrdí, že Hegel chápe pohyb dejín ducha *prostredníctvom prírodného času* (kurz. aut.)“.⁴

Obdobne reaguje na Heideggerovu kritiku Surber, keď tvrdí, že „jednoducho povedať s Heideggerom, že pre Hegela *Duch* alebo *Spirit* »padá do času« je neuvvedomením si úlohy, ktorú hrá v Hegelovej filozofii reflektívna činnosť *Ducha*“.⁵ Takáto námietka by totiž podľa neho predpokladala, „že čas je koncipovaný ako nejaký existujúci oproti a stojaci voči Duchu ignorujúc fakt, že »bežné pochopenie času« samotné rovnako v procese reflexie »vypadne z Ducha«,“⁶ čo znamená už vyššie zmienenú námietku, že čas by bol takto vo fundamentálnom význame rovnocenný duchu. Ale tak to v Hegelovom filozofickom systéme nie je, pretože duch je ako fundamentálny a absolútny pojem času nadradený. Preto – z tohto pohľadu – môžeme súhlasiť aj s tvrdením: „Heideggerovi sa teda nepodarí vyrovnáť sa s Hegelom na dostatočne fundamentálnej úrovni. Jeho kritika je skôr založená na obmedzenom

¹ Tamže.

² Tamže, s. 138.

³ Tamže.

⁴ De BOER, K.: *Thinking in the Light of Time*, s. 261.

⁵ SURBER, J. P.: *Heidegger's Critique of Hegel's Notion of Time*, s. 375.

⁶ Tamže.

výklade povahy Hegelovho myslenia, totiž na základe vzájomnej objektivizácie a následnej opozície času v bežnom slova zmysle, a *Ducha*.“¹

V tomto význame teda možno povedať, že Hegelovo pochopenie času, ako aj jeho vzťah k duchu (v práci *Bytie a čas*), nie je (možno zámerne) dostatočne precízne a hlboko Heideggerom interpretované, resp. Heidegger si skôr *vyberá* to, čo je pre jeho analýzu a kritiku *vhodné*. Môžeme tak súhlasiť aj s tvrdením Sinnerbrinka, že aj v tomto prípade „»myslenie dialógu« medzi Hegelom a Heideggerom zostáva asi filozofickým monológom“.² Teda aj napriek tomu, že na jednej strane je pravdou, že „dialóg medzi Hegelom a Heideggerom filozoficky zostáva pre nás aj dnes dôležitý“, platí na druhej strane aj tvrdenie, že „rýdzi dialóg (však) vyžaduje reciprocitu, angažovanie sa voči druhej strane; ale asi ho nemôžeme požadovať od tohto mysliteľa venujúceho sa výhradne tajomstvu Bytia“.³

Ku kritike Hegelovho pochopenia času sa prepracováva Heidegger vo svojom diele *Bytie a čas* postupne, a to cez analýzu časovosti a dejinnosti bytia pobytu. V rámci tejto analýzy definuje postupne „bežné“ chápanie času, ktoré nazýva vulgárnym pojmom času. Tento „bežný“ pojem času vníma pobyt, ako ukazuje Heidegger, vo svojej každodennosti cez príručné a výskytové jestvujúcno ako datovateľný a počítateľný. Heideggera táto analýza vedie aj ku kľúčovej téze vulgárneho porozumenia času – téze, že čas je nekonečný. Naproti tejto téze stavia vlastnú, ktorá, cez porozumenie bytiu pobytu ako bytiu konečnému, predstavuje čas vnímaný v tomto zmysle ako „konečný“. Vulgárne porozumenie času ako neautentická časovosť vidí čas v horizonte jednotlivých „teraz“, ktoré vníma ako prítomnosť. Následne smeruje Heideggerova analýza ku genéze vulgárneho pojmu času tak, ako tento pojem sám vysvetľuje a snaží sa objasniť, kde vzniká a na čom je založený. Je to pochopenie času, s ktorým podľa Heideggera pracuje od čias

¹ Tamže.

² SINNERBRINK, R.: *Sein und Geist: Heidegger's confrontation with Hegel's Phenomenology*, s. 150–151.

³ Tamže, s. 151.

Aristotela celá tradičná metafyzika, a to vrátane Hegela. Avšak samotný Hegel predstavuje pre Heideggera skutočnú filozofickú výzvu, a to nielen ako vrcholný predstaviteľ novovekej filozofie a celej tradičnej metafyziky, ale aj ako mysliteľ, v ktorého myslení dosiahlo toto tradičné, vulgárne pochopenie času, svoj vrchol. Heidegger teda konfrontuje svoje pochopenie času s Hegelovým pochopením, ktoré je určené predovšetkým vzťahom medzi časom a duchom. Hegel, v interpretácii Heideggera, formuluje vulgárne porozumenie času dokonca najradikálnejším spôsobom, preto sa Heidegger snaží práve na pochopení času v Hegelovom myslení ukázať odlišnosť svojho vlastného pochopenia založeného na analýze časovosti a dejinnosti bytia pobytu. To, k čomu Heideggerova interpretácia smeruje, je, že na základe kritiky Hegelovho pochopenia času a jeho vzťahu k duchu chce ukázať nedostatok takto (tradične) chápaného času a zároveň ukázať prednosť a väčšiu hĺbku svojho vlastného chápania času. Otáznou však zostáva oprávnenosť Heideggerovej kritiky Hegelovho pochopenia času. Ako sme už naznačili, väčšina interpretátorov tohto problému sa stavia v tejto otázke skôr na stranu Hegela, prípadne necháva tento „spor“ dvoch velikanov myslenia nerozhodnutý, pretože Heideggerova analýza a následná kritika Hegela sa v tomto prípade ukazuje ako nedostatná.

Leibniz a metafyzické zdôvodnenie logiky

Zuzana Molnárová

Filozofická logika bola rozvíjaná mnoho storočí pred tým, ako Martin Heidegger začal budovať svoju cestu k logike, konkrétne v jeho myšlienke jej filozofického, t. j. metafyzického, ukotvenia. Svoje najvyššie vrcholy dosiahla u Aristotela, Leibniza, Kanta a Hegela. Medzi svojimi súčasníkmi Heidegger najvyššie hodnotil Emila Laska, ktorý sa vedome usiloval o filozofické chápanie logiky a snažil sa rozširovať jej oblasť.¹ Edmund Husserl, aj napriek možnostiam, ktoré mala fenomenológia pre filozofické rozvíjanie logiky, podľa Heideggerovho názoru v tejto veci neuspel. Dokonca zintenzívnil tendenciu rozvíjať logiku ako oddelenú vedu, ako formálnu disciplínu oddelenú od filozofie. Napriek tomuto Heideggerovmu záveru by bolo nesprávne opomenúť fakt, že Heidegger bol v oblasti logiky Husserlom intenzívne ovplyvnený. Jeho vlastné publikácie sú situované v rámci kontextu logického výskumu vyplývajúceho z Husserlových *Logických skúmaní*.² Heideggerova dizertačná práca *Teória súdu v psychologizme* (1913) odkazuje na rozsiahly význam Husserlovej práce a naznačuje pokračovanie v tejto myšlienkovvej línii. Dokonca aj oveľa neskôr v autobiografickej

¹ Pozri DVORSKÝ, P.: *Základy logiky v temporalitě lidské existence*. Nymburk: OPS 2008, s. 25.

² HUSSERL, E.: *Logická zkoumání I: Prolegomena k čisté logice*. Prel. K. S. Montagová. Praha: Oikúmené 2009; HUSSERL, E.: *Logická zkoumání II/ 1*. Prel. P. Urban, H. Janoušek. Praha: Oikúmené 2011; HUSSERL, E.: *Logická zkoumání II/ 2*. Prel. P. Urban. Praha: Oikúmené 2012.

eseji *Moja cesta k fenomenológii*¹ (1960) Heidegger zdôrazňuje význam, aký mali *Logické skúmania* pre jeho myslenie.

Cesta k filozofickej logike

Z roku 1912 je známa Heideggerova práca *Novšie skúmania v logike*,² v ktorej vyjadruje svoj vzťah ku katolíckej filozofii a kritickému realizmu. Môžeme povedať, že je to vlastný počiatok Heideggerovho výslovne filozofického záujmu o problémy logiky. Jeho prvé kroky, ktoré veľmi stručne naznačíme, formoval vzťah ku katolíckej filozofii, novokantovstvu a fenomenológii.

Katolícka filozofia bola zosobnená najmä freiburským teológom a filozofom Carlom Braigom.³ Bol to v prvom rade (z Heideggerovej strany) vzťah založený na kritike tzv. modernizmu – moderného individualizmu, ktorý považoval za nové pohanstvo. Heidegger si v tom čase myslel, že len katolícka cirkev bola ešte schopná hájiť skutočnú povahu pravdy a vzdorovať tak vplyvom modernizmu. Braigove prednášky *Úvod do katolíckej dogmatiky: náuka o bohu* začal Heidegger navštevovať od roku 1910. Braig bol pre neho nielen zosobnením odporu proti modernizmu, ale najmä učiteľom, ktorý mu odhalil pozitívne stránky nemeckého idealizmu a tradície Tübingenskej katolíckej školy. Budoval u neho starostlivosť o pravé mravné hodnoty a viedol ho k štúdiu filozofie, kde sa stretávalo kresťanstvo s modernou filozofiou.

V rámci sporu s modernizmom sa Heidegger dostal aj do polemiky so psychológiou, voči ktorej otvorene vystúpil vo svojom článku *Psychológia náboženstva a podvedomia*.⁴ Psychologizmus ako základňa modernizmu bol podľa jeho učiteľa Braiga úzko spätý s *fenomenalistickou*

¹ HEIDEGGER, M.: *Moje cesta k fenomenológii*. In: Heidegger, M.: *Co je metafyzika? Básnický bydlí člověk. Konec filosofie a úkol myšlení*. Prel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené 2006, s. 41–55.

² HEIDEGGER, M.: *Neuere Forschungen über Logik*. In: Heidegger, M.: *Friihe Schriften (1912–1916)*. GA. Bd. 1. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1978, s. 17–43.

³ Bližšie pozri GŁOMBIK, Cz.: *Mladý Heidegger a Aristoteles – prameň fenomenologických inšpirácií (Brentano a Braig)*. In: *Heidegger a grécka filozofia*. Eds. Leško, V. – Mayerová, K. Košice: UPJŠ 2013.

⁴ 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, s. 18–28.

filozofiou I. Kanta. Zaujímavá je idea, že psychologizmus sa nevyvinul ako svojhlavá snaha psychológie, ale práve v nadväznosti na Kantov transcendentálny idealizmus.¹ Pred Heideggerom preto vyvstala zásadná otázka, či je psychologizmus už v samej podstate Kantovej filozofie, alebo je len jej nesprávnou interpretáciou.

Bolo to pod vplyvom Rickertových seminárov a Husserlových *Logických skúmaní*, že sa Heidegger postavil na stranu transcendentálno-logickej interpretácie Kantovej filozofie a odmietol zaradiť Kanta k psychologizmom. Spor o psychologizmus bol potom tým medzníkom, ktorý prinútil Heideggera opustiť katolícku interpretáciu Kantovej filozofie a prikloniť sa ku Cohenovmu, Windelbandovmu, Natorpovmu a Rickertovmu výkladu. Kant sa teda ‚videný novou optikou‘ nepýta na psychologický pôvod poznania, ale na logickú hodnotu jeho platnosti. Nakoniec to teda nebola psychológia sama, ktorá bola príčinou psychologizácie logiky, ale samotná psychologizácia logiky umožnila, že sa psychológia etablovala ako samostatná veda.

Heideggera dráždilo hrubé nepochopenie Kantových transcendentálnych výskumov výbavy ľudského rozumu, najmä problematiky objektívnej platnosti. Logika bola vnímaná ako disciplína vnorená do psychických procesov mysliaceho subjektu, čo ju viedlo k antropologizmu. Snahou psychológie bolo pokriviť logiku na „náuku o schopnosti myslieť...“, ktorej zákony mali byť odčítané z faktálnych vzťahov psychického diania“.² Pozitívnou odpoveďou na psychologizmus bola potom výstavba *čistej*, t. j. psychickými procesmi nezaťaženej, logiky.

Popri kritike psychologizmu Heidegger v tom čase rozvíjal aj kritiku filozofie hodnôt, ktorá sa týkala najmä bádanskej novokantovskej školy. Základom novokantovskej idey bolo Brentanovo rozlíšenie súdu (*Urteil*) a hodnotenia (*Beurteilung*), na ktoré nadviazali Windelband a Rickert. Súd bol vnímaný ako súvislosť obsahov dvoch predstáv a hodnotenie ako vzťah posudzujúceho vedomia k predmetom, ktoré sú dané v predstavách. Poznanie je potom kombináciou hodnotenia

¹ V tejto súvislosti bližšie pozri ANDREANSKÝ, E.: Kant a Husserl o psychologizme a formalizme v logike. In: *Kant v kontextoch Husserlovej a Heideggerovej filozofie*. Eds. Leško, V. – Plašienková, Z. Košice: UPJŠ 2009, s. 229–242.

² DVORSKÝ, P.: *Základy logiky v temporalitě lidské existence*, s. 28.

a súdov ako spojenie predstav. Ústredným bol Rickertov pojem povinnosti *Sollen* – myslieť tak a nie tak. Voči tomuto pojmu samému mal Heidegger výhrady a považoval ho za Rickertov postulát. V každom úsudku s niečím súhlasíme alebo nesúhlasíme, podriaďujeme sa *Sollen* tak, ako sa človek podriaďuje svojej povinnosti. Celé usudzovanie má byť vedené povinnosťou, pretože len tak je možné dospieť k pravdivému poznaniu.

Heidegger videl problematiku filozofie hodnôt najmä v tom, že dostatočne nevysvetľuje pojem *platnosti*. Tým sa zatemnilo aj poznanie pravdy, pretože pravdivá veta neexistuje ako nejaký objekt, ale pravdivá veta *platí*. Už v tom čase mal však Heidegger celkovo iný pohľad na problém pravdy, keď ostro zamietol, že by mohla existovať ako hodnota. Pravda ako ἀλήθεια nehodnotí. Pravdy sa nezmocňujeme uznávaním hodnôt.

Treťou Heideggerovou veľkou témou tohto obdobia, ktorú načrtne, je hermeneutika fakticity,¹ t. j. analýza vzťahu človeka ku skutočnosti, sebauklad ľudskej existencie. Heidegger vnímal potrebu znovu formulovať problém subjektu ako *živého ducha*, a tým ho zbaviť objektivizácie. Úlohou filozofie je prijať psychický subjekt, ktorý poznáva. Tým sa postaví most medzi objektami psychiky a psychický subjekt. Rozhodne však nejde o návrat k psychologizmu. Poznávanie subjektu je potrebné rozumieť z perspektívy prežívania a prežívaniu ako rozumeniu udalosti. Chápanie ako prežívanie nie je, podľa Heideggera, nič psychické. *Ja* sa objavuje ako *Ja-sebou* (Ich-Selbst), ako plne konkrétne a dejinne faktické *Selbst*. Heidegger chcel využiť práve fenomenológiu ako vedu o živote samom, t. j. ako vedu o praktickom živote.

Logika

Filozofická logika, ako ju vnímal Heidegger, teda nebola novou disciplínou. Nie je preto tiež prekvapujúce, že Heidegger riešil otázky logiky v mnohých textoch a v rôznych súvislostiach. Medzi rokmi 1925–

¹ Bližšie pozri FIGAL, G.: Jak rozumět? K pojetí Hermeneutiky u Heideggera. In: *Filozofia*, roč. 59, 2004, č. 8, s. 606–611.

1938 predstavil štyri prednáškové kurzy, ktoré sú – každý svojím spôsobom – venované logike. Prvý z prednáškových kurzov je nazvaný *Logika*¹ s podtitulom *Otázka obsahujúca pravdu* a tvorí 21. zväzok *Gesamtausgabe*. Ide o prednáškový kurz zo zimného semestra 1925–1926, t. j. rok pred prácou *Bytie a čas*. Primárnou témou kurzu bola Husserlova kritika psychologizmu. Väčšinu kurzu Heidegger posilňoval Husserlovu kritiku, no pozornému oku neuniknú miesta, kde môžeme spozorovať začiatky ich odlišností.

Prvým bodom je postavenie tradičnej logiky. V kontraste k Husserlovi, ktorý zachováva obsah tradičnej logiky, Heidegger k tzv. školskej logike prejavuje len odpor a pohrdanie. Spája ju s vecou komfortu pre lenivých učiteľov, ktorí opatrujú tento falošný konštrukt bez jediného spojenia s filozofiou a filozofickým pýtaním sa. Je iba skladiskom pozícií, formulácií, pravidiel a definícií. Podľa Heideggera takáto logika pochádza zo štádia, v ktorom filozofia už stratila svoj produktívny charakter a predstavuje úplne vykorenené pôvodné filozofické pýtanie. Heidegger odlišuje takúto logiku od filozofickej logiky. Je dokonca iná aj ako Husserlova logika, ktorá získala filozofický punc tým, že bola transcendentálne uzemnená. Ako naznačuje podtitul tohto kurzu, základná otázka, ktorá oživuje filozofickú logiku, tak ako ju vníma Heidegger, je otázka pravdy.

Druhý bod, ktorý naznačíme, sa vyskytuje v Heideggerovej diskusii o Husserlovej kritike psychologizmu. Podľa Heideggera spočíva hlavná chyba psychologizmu v jeho úsilí založiť logické princípy na empirických faktoch. To, čo leží v základe celej debaty, je otázka zmyslu bytia (*Sinn des Seins*). Táto kritika psychologizmu je určovaná rozdielom medzi skutočným a ideálnym bytím. Nie je to potom nič iné než platonské rozlíšenie medzi zmyslovým bytím (*αισθητόν*) a bytím dostupným skrz rozum (*νοητόν*). Tento základ je identifikovaný aj v Husserlovom texte. Heidegger teda jednoducho podčiarkuje to, čo je evidentné u Husserla a vo svojej prednáške zostáva v rámci kontextu fenomenológie. Fenomenológia je tak predstavená ako nový druh vý-

¹ HEIDEGGER, M.: *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*. GA. Bd. 21. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1995.

skumu, ktorý preberá úlohu pripísanú psychológii, ale teraz s Heideggerom, s plným uvedomením si rozdielu, medzi skutočným a ideálnym bytím.

Druhý prednáškový kurz k logike bol uvedený v letnom semestri 1928 a publikovaný po Heideggerovej smrti pod názvom *Metafyzické základy logiky s východiskom u Leibniza*¹ a tvorí 26. zväzok *Gesamtausgabe*. Je nevyhnutné vnímať, že oba prednáškové kurzy venované logike boli prednesené časovo veľmi blízko k publikovaniu Heideggerovho magnum opus *Bytie a čas*. Preto témy, ktoré sú tu rozvíjané, v mnohom súvisia práve s touto prácou. Heidegger začína podobným tónom ako vo svojom prvom prednáškovom kurze venovanom logike. Vyučovaná logika je podľa neho suchá ako prach, zdá sa byť celkom neužitočná a odpojená od filozofie.

Slovo *logika* je skratkou gréckeho λογική s dodatkom ἐπιστήμη, t. j. logika je veda (*Wissenschaft*), ktorá sa zaoberá *logom*. Λόγος tu znamená *reč* najmä v zmysle tvrdenia, výroku – hovoriť niečo o niečom. Takéto tvrdenia determinujú niečo *ako* niečo, je to determinujúce myslenie. Logika je potom vedou myslenia. Λόγος v zmysle reči môže byť pravdivý alebo nepravdivý, pretože je vždy tvrdením o niečom. Logika skúma vlastnosti λόγος, pýta sa na to, kde sídli bytnosť myslenia.

Všetko myslenie, keďže je myslením o niečom, má svoju tému a vzťahuje sa k určitému objektu – k jestvujúcnu, ktoré nás konfrontuje. Tieto objekty prislúchajú k rôznym oblastiam, líšia sa svojím predmetom. Hovoríme o logike matematického myslenia, filozofického, historického, teologického myslenia. Logika týchto disciplín sa vzťahuje na predmet, je to teda materiálna logika. Všeobecná logika, ktorá je čistá a jednoduchá, má za svoju tému myslenie o X. Jej témou je myslenie o X, ale predmetom myslenia je vždy určitý objekt. To, o čom je myslenie, je však irelevantné. To na druhej strane neznamená, že tu daný myslený objekt nie je. Objekt myslenia jestvuje, ale nezáleží na tom, aký objekt to je. Je to čokoľvek, čo môže byť myslené. Hovoríme o formálnom myslení, t. j. o myslení o niečom bez predmetu, nie bez objektu. Všeobecná logika ako znalosť formálneho myslenia je teda formálnou

¹ HEIDEGGER, M.: *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*. GA. Bd. 26. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 2007. Za odbornú pomoc pri preklade textu ďakujem Michalovi Bajlovi.

logikou. Preto môžeme o logike tiež povedať, že je vedou o formálnych pravidlách myslenia. V rovnakom zmysle logike prináleží aj problém pravdy, t. j. len vo formálnom zmysle.

Heidegger volá po potrebe novej logiky, pretože to, čo je popísané ako formálna logika, je v jeho dobe propedeutikou akademických štúdií. Je potrebná iná logika, ale nie logika poskytujúca materiál pre vyučovanie. „Inú logiku teda vôbec nepotrebujeme preto, aby bola univerzitná prednáška zábavnejšia alebo vkusnejšia, ale jedine preto, lebo takzvaná logika vôbec žiadnou logikou nie je a s filozofiou nemá viac nič spoločné.“¹ A pokračuje: „... logika by sa mala zmeniť, logika by sa mala stať filozofickou!“² Ako by sme mohli získať ideu filozofickej logiky? Podľa Heideggera najprv potrebujeme definovať pojem filozofie, a až potom môžeme definovať, čo je logika vo svetle tohto pojmu. Pre definíciu filozofie Heidegger siaha do filozofických dejín k Aristotelovi zastávajúci názor, že historická deskripcia je mŕtva, ak nie je systematická a systematická deskripcia je prázdna, ak nie je historická.³

Antická filozofia je gigantickým začiatkom a ako taká v sebe obsahuje bohatstvo skutočne nerozvinutých a skrytých možností. Je tiež prítomnou nevyhnutnosťou prinesenia problémov späť k jednoduchosti. Aristoteles, pre Heideggera, predstavuje vrchol rozvíjania antickej filozofie, a tak uvažuje nad jeho definíciou filozofie v zmysle φιλοσοφία πρῶτη: *Jestvuje veda, ktorá skúma jestvujúcno ako jestvujúcno i to, čo mu samo osebe náleží.* Heidegger považuje túto definíciu za abstraktnú a prázdnu. To, čo by podľa neho malo byť skúmané, je *to on hé on* – jestvujúcno s ohľadom na jestvujúcno, t. j. výhradne s ohľadom na to, čo robí jestvujúcno jestvujúcnom, ktorým je, t. j. *bytie*. Aristoteles netvrdí, že to, čo je bytie, stojí v úplnej jasnosti, je to naopak práve to, čo musí byť spochybňované. Je problémom filozofie vzniesť otázku o bytí správnym spôsobom a vysvetliť, čo je to, čo prináleží bytiu ako takému. Z Heideggerovej definície vyplýva, že filozofia je vedou o bytí, pretože

¹ Tamže, s. 5–6.

² Tamže, s. 6.

³ Pozri tamže, s. 10.

sa snaží o pojmové pochopenie a určenie pre λόγος ὅν ἢ ὄν, je ontológiou.¹ V časti prednášky nazvanej *Filozofia a človek* Heidegger vysvetľuje, že nie je náhodným výmyslom Aristotela, že filozofia sa musí pýtať na bytie jestvujúcna. Antická filozofia sa zamestnávala touto otázkou od svojich začiatkov. Otázka bytia nie je náhodná a nie je venovaná človeku externe. Ludský pobyt prevzal túto otázku spolu s ľudskou existenciou. Otázka bytia, snaženie sa o pochopenie bytia, je základným determinantom existencie. Ludský pobyt je sám jestvujúcnom a tiež spadá pod otázku bytia jestvujúcna. Pochopenie bytia prináleží k ontologickej konštitúcii pobytu. Ludský pobyt je jestvujúcnom, ktorému prináleží esenciálne rozumieť niečomu, ako je bytie. Túto možnosť pobytu Heidegger nazýva *transcendenciou pobytu*. Toto porozumenie bytiu nie je jednou schopnosťou medzi inými, ale *základnou podmienkou pre možnosť pobytu ako takého*. Keďže patrí k základnej konštitúcii človeka rozumieť bytiu, otázka bytia je teda otázkou o človeku samotnom. *Základná otázka filozofie, otázka bytia, je osebe, správne pochopená, otázkou človeka*. Je otázkou o človeku, ktorý žije skrytý v dejinách filozofie a v týchto dejinách sa bude pohybovať dopredu, ale bude musieť byť privedený na svetlo nanovo v každom momente. Filozofia, Heideggerovými slovami, je prísne konceptuálnym poznaním bytia. Je to tak, len ak toto konceptuálne chápanie je osebe filozofickým pochopením pobytu v jeho slobode. Ale čo s tým má spoločné logika? Ako k logike náleží základná otázka bytia?

Logika nezaobchádza priamo s bytím, ale zaoberá sa myslením. Myslenie je aktivitou ľudí, ale stále len jednou aktivitou medzi mnohými. Ak je myslenie spôsobom správania pobytu a ak nie je ponechané náhodnosti, ale riadi sa zákonmi a pravidlami, potom musia byť podľa Heideggera položené tieto otázky: Aké sú fundamentálne zákony, ktoré náležia mysleniu? Aký je charakter tejto zákonnosti? Tradícia nám dáva základné zákony: princíp totožnosti, princíp neprotirečenia, princíp vylúčenia tretieho, princíp dostatočného dôvodu. Tieto základné princípy (*Grund-Sätze*) nie sú pravidlami povedľa myslenia, ale sú základmi (*Grunde*) pre tvrdenia (*Sätze*) vo všeobecnosti. Základmi,

¹ Pozri tamže, s. 16.

ktoré robia myslenie možným. A sú rovnako základom pre porozumenie bytiu a prvotnú transcendenciu pobytu.

Myslenie je určením, *determinare*, vo svojej najjednoduchšej forme ako určovanie niečoho *ako* niečo; niečo ako také-a-také. Určujúce myslenie ako myslenie o jestvujúcich, prináša bytie jestvujúcich k vyjadreniu. Fakt, že určujúce myslenie je vo svojej vlastnej forme priamo zviazané k „je“ (A je B), k bytiu, indikuje, že tu musí byť prepojenie medzi myslením a bytím. Myslenie je samo jestvujúcim, a preto je samo nasmerované k jestvujúcim. Jednou zo základných otázok filozofickej logiky je otázka, ako sa toto bytie, ako kopula, vzťahuje k pojmu, pravde, zákonnosti, slobode. Musíme pochopiť myslenie vo väzbách k pojmu, pravde, základu (dôvodu), zákonnosti, slobode a bytiu. Byť riadený zákonmi predpokladá slobodu, ako základ pre vlastnú možnosť, pretože povinnosť – zákonnosť môže vzniknúť len tam, kde je sloboda. „Základný problém logiky, zákonnosť myslenia, odhaľuje seba ako problém ľudskej existencie vo svojom základe, ako problém slobody.“¹ Vrátenie sa späť k záležitostiam ako pravda, základ (dôvod), pojem, zákonnosť, sloboda, práve to je usilovaním sa o filozofickú logiku. Je to snaženie sa o návrat k týmto základným problémom a tým o konkrétny vstup do filozofie samotnej. Je to spôsob odstránenia tradičnej logiky, spôsob nachádzania jej skrytých základov. Pravdivé myslenie je myslenie, ktoré má základ a ako také má charakter určovania niečoho ako niečo, charakter formulovania pojmu. Heidegger uzatvára: „V rekurze k niečomu takému ako je pravda vôbec, základ (dôvod), pojem, zákonitosť a sloboda, hľadáme filozofickú logiku alebo lepšie: počiatočné základy logiky (*initia logicae*).“²

Tretí Heideggerov prednáškový kurz o logike bol prezentovaný v letnom semestri 1934 a bol publikovaný pod názvom *Logika ako otázka týkajúca sa bytnosti jazyka*³ a tvorí 38. zväzok *Gesamtausgabe*. Heidegger opäť poznamenáva, že slovo „logika“ je odvodené od výrazu ἐπιςτήμη λογική, ale tentokrát zdôrazňuje, že ako veda o λόγος, má logika predovšetkým dočinenia s jazykom. Kurz začína preskúmaním štruktúry

¹ Tamže, s. 25.

² Tamže, s. 27.

³ HEIDEGGER, M.: *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache*. GA. Bd. 38. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1998.

tradičnej logiky, Heidegger popisuje spôsoby, akými logika skúma termíny a propozície a zdôrazňuje jej čisto formálny charakter. Až po tomto skúmaní Heidegger ohlasuje cieľ kurzu, ktorým nie je, na rozdiel od predchádzajúceho kurzu, vrátenie sa k metafyzickým základom logiky, ale skôr *otrasenie* logikou. Heideggerovými slovami: „Chceme otriasť logikou ako takou od jej počiatku, z jej základu, týmto titulom prebudiť a spraviť uchopiteľnou pôvodnú úlohu – nie z akejsi nálady alebo aby sme priniesli niečo nové, ale preto, že *musíme*; a musíme na základe nevyhnutnosti, ktorú snáď niekto z vás v priebehu tohto semestra zakúsi.“¹ Skrz toto otrasenie logikou sa Heidegger snaží ukázať, že základnou otázkou logiky je otázka bytnosti jazyka. Pôvodná bytnosť jazyka je potom nájdená v jazyku poézie. Cesta späť od jazyka poézie k obnovení logiky však ostáva celkom nepreskúmaná.

Ani vo svojom štvrtom kurze neponúka žiaden odkaz k tejto ceste späť, práve naopak, zdá sa, že Heidegger úplne opustil úlohu obnovenia logiky v zmysle jej filozofického ukotvenia. Kurz publikovaný pod názvom *Základné otázky filozofie*² s podtitulom *Vybrané problémy logiky* pôvodne prednášaný na Univerzite vo Freiburgu v rokoch 1937–1938 tvorí 45. zväzok *Gesamtasgabe* a slovo „logika“ sa tu objavuje len v podtitule. Napriek tomu Heidegger tvrdí, že tento kurz bude o logike.³ Znova pripomína, že logika je skrátenejší výraz pre λογική επιστήμη a znamená „poznatie o λόγος“ v zmysle tvrdenia. Tvrdenie tvrdí niečo o jestvujúcne, že je a ako je. Tvrdenie je teda nasmerované (*richten auf*) k jestvujúcnu, a ak tvrdenie zodpovedá jestvujúcnu a na svojom základe ho reprezentuje, potom je tvrdenie správne (*richtig*). Správnosť tvrdenia pre nás znamená pravdu. Tvrdenie je teda pre nás miestom pravdy, ale tiež nepravdy a lži. Len na základe tvrdenia, ako miesta pre pravdu, je tu niečo ako „logika“, pretože logika jestvuje ako výskum λόγος a problém pravdy tu vystupuje ako vlastnosť λόγος: „Pretože logika je tu ako analýza λόγος, je tu aj »problém« »pravdy« ako vý-

¹ Tamže, s. 8.

² HEIDEGGER, M.: *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte „Probleme“ der „Logik“*. GA. Bd. 45. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1992.

³ Pozri tamže, s. 7.

značnej vlastnosti λόγος. »Problém pravdy« je preto problémom »logiky«, alebo, ako sa hovorí v novšej dobe, »teórie poznania«. ¹ Základnou formou poznania je súd, propozícia, tvrdenie, λόγος. Teória poznania „je preto vždy »logikou« v uvedenom bytostnom zmysle“. ² Na základe týchto úvodných objasnení sa Heidegger cez logiku dostáva k problému pravdy ako jednému z jej základných problémov a prakticky celý prednáškový kurz venuje jej analýzam. Je to ďalší dôkaz toho, ako si Heidegger prispôsobuje využitie logiky pre vlastné filozofické potreby.

Vráťme sa však k našej hlavnej téme, a tou je prednáškový kurz z roku 1928 *Metafyzické základy logiky s východiskom u Leibniza*, v ktorom, ako sme už naznačili, je Heideggerovou prioritou obnoviť logiku a objaviť jej metafyzické základy. V úvode tejto ambície spolupracuje s Aristotelom, aj keď v Heideggerovom prípade môžeme skôr hovoriť o využití Aristotela pre vlastný cieľ, keď chce poslucháčom prednášky podať definíciu filozofie a neskôr sa obracia k ďalšej veľkej postave z dejín filozofie a logiky, k Leibnizovi. Heidegger si Leibniza vyberá pravdepodobne preto, že „je najlepším príkladom filozofa, ktorý používa logiku ako kľúč k metafyzike“. ³ Z tohto hľadiska je potom „logická stavba axiomatického systému predpokladom a modelom ontologického princípu ... Logika ukazuje schému, ktorej ontológia dáva univerzálnu aplikabilitu“. ⁴ Leibniz bol však tiež tým mysliteľom, u ktorého sa zbíhala staroveká a stredoveká tradícia logiky v nezávislej novej forme, a tým sa pre Heideggera stal stimulom pre predstavenie nových otázok. Umožnil natiahnutie sa späť k antickým a súčasným perspektívam pre základné problémy logiky. „Leibniz chcel v duchu Aristotelovho ‚Organonu‘ použiť novú logiku ako nástroj exaktnej filozofie, pretože ‚videl, že stará logika nestačí metafyzike, ktorá by popri matematike mohla vystupovať ako exaktná veda‘.“ ⁵ Heidegger začína svoje

¹ Tamže, s. 9.

² Tamže.

³ RUSSELL, B.: *The History of Western Philosophy*. New York: Simon and Schuster, Inc. 1967, s. 595.

⁴ MARCELLI, M.: Leibnizova koncepcia analýzy. In: *Filozofia*, roč. 37, 1982, č. 3, s. 356–357.

⁵ RIŠKA, A.: Leibnizova logika a jej vplyv. In: *Filozofia*, roč. 22, č. 3, s. 313.

prednášky k Leibnizovi témou *Deštrukcia Leibnizovej náuky o súde k základným problémom metafyziky*, pokračujme teda s ním.

Štruktúra súdu

Našou témou musí byť opäť myslenie, ktoré je vždy myslením o jestvujúcich a je voči nim v určitom vzťahu. Heidegger sa preto pýta, ako sú myslenie a jestvujúca spojené. Tým spojivom je podľa neho pobyť, pretože myslenie (a usudzovanie) je aktivitou pobytu a pobyť je sám osebe jestvujúcim. Cesta, ktorou sa musíme vydať, vedie teda od bytnosti myslenia k bytnosti bytia, je to cesta od logiky k ontológii.

Leibnizova náuka o súde nie je úplne nová, ale bola známa už skôr, v stredoveku nesie stopu v Leibnizovom štúdiu Francisca Suareza, predstaviteľa neskorého scholastizmu, a v antike to bolo jeho štúdium Aristotela. Aristoteles videl λόγος ako συμπλοκή, spojenie, *connectio*, súd bol definovaný ako *compositio*. Vo formálnom zmysle je súd vzťahom medzi reprezentáciami, vzťahom pojmov. Podľa Heideggera však v tejto formulácii číha vágnosť a disharmónia.

Všeobecná štruktúra súdu je vzťahom subjektu a predikátu, je tvrdením *niečoho o niečom* (λέγειν τι κατά τινός). Toto *o čom* je tým, čo tvorí základ, *ὑποκείμενον*, *subjectum*. Predikát je tým, čo je o tom niečom povedané. Je tým, čo je tvrdené o tom, čo tvorí základ. Je „znakom“ niečoho povedaného. Tento názor je podľa Heideggera podnietený triviálnym vyjadrením: „To, čo má byť o niečom, a síce právom – v pravde – povedané, musí náležať subjektu (*esse de ratione subjecti*), t. j. musí byť obsiahnuté v subjekte (*ὑπάρχειν αὐτῷ*).“¹ Toto tvrdenie sa stane vágnym, keď sa opýtame, čo je mienené subjektom? Heidegger uvádza príklad, na ktorom svojimi otázkami poslucháčom prednášky pomaly dávkuje svoj nesúhlas s takto definovanou štruktúrou súdu: „Je vo vete ‚tabuľa je čierna‘, tabuľa samotná subjektom alebo predstavou, predstavovaným obsahom alebo významom slova tabuľa? Zodpovedajúcim spôsobom je potrebné pýtať sa ohľadom *čierneho* a jeho obsiahnutosti v subjekte: Ide o vzájomnú – v-sebe-zahrnutosť predstáv, pojmov alebo vecných určení samotných?... Jestvujú korešpondencie

¹ HEIDEGGER, M.: *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, s. 39.

medzi týmito rozmanitými vzťahmi obsiahnutosti vedľa seba?... ,Tabuľa je čierna´ , ,krieda padá zo stola´ , - ako sú čierna a padanie zo stola v príslušnom subjekte obsiahnuté? A čo tu znamená *byť obsiahnutým v?*“¹

Leibnizova teória súdu sa pohybuje v rovnakých mantineloch obsiahnutia predikátu v subjekte a Heidegger ju nazýva *teóriou inklúzie*. Ak nie je charakterizovaná iba povrchným spôsobom, potom musí obsahovať aj odlišnú koncepciu obsiahnutia, *in-esse*, a to znamená aj koncepciu *esse*, bytia.

V *Rozprave o metafyzike* (1686) § 8 Leibniz píše: „Je však pravdou, že ak sa priraduje viac predikátov rovnakému subjektu, zatiaľ čo tento subjekt nemôže byť priradený žiadnemu inému subjektu ako predikát, nazýva sa individuálnou substanciou; predsa však takáto definícia nestačí a takéto vysvetlenie je len nominálne. Musí sa teda uvážiť, čo sa chce povedať, ak hovoríme o nejakom predikáte, že pravdivo prislúcha nejakému subjektu. Isté je to, že každá pravdivá predikácia má nejaký dôvod v prirodzenosti vecí, že teda, ak nie je nejaká veta identická, t. j. ak nie je predikát obsiahnutý v subjekte *výslovne*, musí v ňom byť obsiahnutý *virtuálne*. Filozofi vyjadrujú tento vzťah slovom *in-esse*, keď hovoria, že predikát *je v subjekte*. Pojem, ktorý označuje subjekt musí preto vždy zahŕňať pojem predikátu, takže ten, kto by dokonale chápal pojem subjektu, musel by zároveň usúdiť, že mu náleží príslušný predikát.“² Táto pasáž sa zaoberá pojmom „individuálnej substancie“ (monády) v tom zmysle, že je esenciálne nepredikovateľná z niečoho tvoriaceho základ. Je esenciálne nezávislá. Leibniz tu tiež hovorí, že v každom pravdivom tvrdení, subjekt v sebe musí obsahovať predikát, či už explicitne alebo implicitne. Tam, kde je obsiahnutý explicitne, hovoríme o identite (A je A), a tam, kde je obsiahnutý implicitne, ide o skrytú identitu.

Heidegger si túto pasáž vyberá ako prvú, pretože indikuje ústredný problém rozmanitých významov pojmu „subjekt“ a jeho prepojenia s pojmom substancie. „Subjekt´ je 1) individuálna substancia (ὑποκείμενον), jednotlivé, samostatné jestvujúcno – ontický subjekt; 2)

¹ Tamže.

² LEIBNIZ, G. W.: *Metafyzické pojednání*. In: Leibniz, G. W.: *Monadologie a jiné práce*. Prel. J. Husák. Svoboda: Praha 1982, s. 61.

subjekt vo vete – logický subjekt; nie každý logický subjekt musí byť substanciou, jeho pojem je teda širší; 3) ‚Ja‘ v rozlíšení k objektu, ako významný vetný subjekt a ako významné jednotlivé, samostatné jestvujúcno. Tu, pri Leibnizovi, sa ontickému subjektu (substancii) rozumie z logického (vetného subjektu).“¹

Teória inklúzie hovorí o inklúzii pojmu predikátu v pojme subjektu, rovnako ako o inklúzii toho, čo je zamýšľané termínom predikátu v tom, čo je pomenované termínom subjektu. Inklúzia je ako taká inklúziou v rámci λόγος, je logickou inklúziou a vzhľadom na jestvujúcno samotné je ontickou inklúziou. Zvláštnosťou podľa Heideggera je, že obe určitým spôsobom kolidujú. Heidegger sa v tomto smere obracia aj na iné teórie súdu, keď hovorí, že Descartes hľadal bytnosť súdu úplne odlišným smerom než Aristoteles alebo Leibniz. Podľa Descarta usudzovanie nebolo len mentálnym procesom, spájaním pojmov. Skôr je to predpoklad pozície poznávajúceho subjektu k týmto mentálnym obsahom. *Iudicare*, súdiť, je *assensionem praeberere*, dať súhlas vzťahu medzi pojmami. Táto koncepcia bola v 19. storočí opäť vyzdvihnutá Brentanom v práci *Psychologie vom empirischen Standpunkt* a ďalej v *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*. Brentana ďalej nasledovali Johann Bergmann vo svojej práci *Reine Logik* a Wilhelm Windelband v práci *Beiträge zur Lehre vom negativen Urteil*, kde považoval akt súdenia za akt vôle. Descartova teória pre Leibniza nebola dôležitá, pretože bola založená na pozícii poznávajúceho subjektu a nie na obsahu toho, čo je tvrdené. Bola nedôležitá, pretože sa odklášala od centrálnych metafyzických problémov.

Heidegger si všima ešte Kantovu koncepciu súdu z úvodu *Kritiky čistého rozumu*, kde Kant delí súdy na analytické a syntetické. Ak by bolo Kantovo delenie aplikovateľné na Leibnizovu teóriu, potom by sme spolu s Heideggerom museli povedať, že pre Leibniza sú všetky súdy analytické. Ale Heidegger dodáva, že to, čo je z Kantovho hľadiska analytickým, sa nezhoduje s tým, čo Leibniz nazýva *analysis notionum*.

¹ HEIDEGGER, M.: *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, s. 42.

Súd a idea pravdy

Súd je tradične považovaný za miesto pravdy a v tejto súvislosti sa Heidegger zameriava na tri významy pravdy: 1) idea pravdy, byť pravdivým, 2) zhutnenie tejto idey, pravdivé propozície ako „pravdy“, ktoré musia byť dokázané – Leibniz často odkazuje ku „základným pravdám“ a 3) pravda ako ideálna, totalita možných poznateľných právd. Heidegger uvažuje práve o prvom význame pravdy, pričom pravda má svoje miesto v tvrdeniach. Byť pravdivým sa vzťahuje na pravdivosť propozícií a povaha propozície má základné spojenie s povahou pravdy. Heidegger sa preto pýta, *aké spojenie je medzi koncepciou súdu (teóriou inklúzie) a koncepciou bytnosti pravdy?*

Podľa Leibniza spočíva povaha pravdy v spojení predikátu so subjektom a Heidegger z tohto určenia vyvodzuje: „Byť pravdivým znamená: zapletenosť, obsiahnutosť určenia do toho, čo má byť určené; vypovedať zase znamená: *connexio*, a to znamená byť pravdivým. Nepohybujeme sa v kruhu? *Verum esse* je v subjekte identifikované s *esse* predikátu. Máme ale mnoho vypovedaní. Aká je teda pôvodná a základná forma tohto *in-esse*, pochopeného ako *nexus*, ako *inclusio*. Základná forma bytia pravdivým sa musí ukázať na najelementárnejšom vypovedaní, na najjednoduchších a najpôvodnejších pravdivých veciach, na primárnych ‚pravdách‘.“¹ Tieto prvotné pravdy sú *identica*, t. j. propozície, v ktorých je niečo explicitne tvrdené ako samo osebe vo svojej rovnakosti k sebe a s ohľadom na túto rovnakosť. Všetky ostatné pravdy sú redukované na prvé pravdy s pomocou definícií alebo analýzou pojmov. Všetky pravdivé tvrdenia sú nakoniec redukovateľné na totožnosť. Každé pravdivé tvrdenie je nakoniec identitou, len identita nie je nevyhnutne explicitná. Tu pre Heideggera jednoznačne zaznieva: „To však neznamená nič iné ako to, že bytnosť pravdy ako taká, *inclusio* (onoho – dopl. aut.) *nexus* spočíva v identite. Byť pravdivým znamená byť identickým; *inesse* znamená *idem esse* [byť rovnakým].“²

Heidegger uzatvára: „Bytnosť pravdy je identita – celkom odhliadnuc od toho, či sa pred všetkým ostatným ľudskému poznávaniu podarí preukázať všetky pravdy ako identity. Pravda ale charakterizuje

¹ Tamže, s. 48.

² Tamže, s. 49.

bytnosť súdu, *natura veritatis*, je ekvivalentom (onoho – dopl. aut.) *nexus*; *teória inklúzie je preto teóriou identity* (kurz. aut.).“¹

Heidegger sa opäť chce vrátiť k otázke bytia a hľadá vhodné prepojenie ako tak urobiť. Z doteraz predloženého vyplýva, že byť pravdivým znamená byť identickým, t. j. že *inesse* je *idem esse*. Identita sa vníma ako bytnosť pravdy a po celé stáročia bola vnímaná ako črta bytia.² Pravda a bytie sú teda interpretované v zmysle rovnakého fenoménu rovnakosti alebo totožnosti. Otázky pravdy a bytia sú tým pádom priamo prepletené.

Čo sa týka princípu poznania, poznanie pravdy je pochopením identít, t. j. identít subjektu a predikátu. Pravdy sú rozdelené na pôvodné a odvodené. Odvodené pravdy sú ďalej rozdelené na nevyhnutné a kontingentné pravdy. Leibniz zodpovedal otázku o bytnosti poznania v malom spise *Meditationes de Cognitione, Veritate, et Ideis* (1684), ktorý je fundamentálnou konfrontáciou s Descartom a jeho princípmi poznania a dôležitým stupňom na ceste od Descarta ku Kantovi.

Podľa Leibniza je poznanie buď temné alebo jasné; jasné poznanie je potom buď zmätené alebo zreteľné a zreteľné poznanie môže byť zase buď dostatočné alebo nedostatočné, alebo tiež symbolické alebo intuitívne. Najdokonalejšie poznanie je potom to, ktoré je oboje, dostatočné a intuitívne. Je to *adaequata intuitiva* – priama intuícia. Nedostatočné poznanie potrebuje ďalšie objasnenie, pretože v dostatočnom poznaní už zmätok nie je ďalej možný. Dostatočné myslenie operuje používaním referenčných znakov – *symbola*. Teda *cognitio adaequata* je nazývané tiež *symbolica* alebo *caeca*, t. j. slepé poznanie, pretože nezískavame výhľad na totalitu jasných znakov ako celok, ale sme s nimi oboznámení, poznáme ich, no nevidíme ich. *Cognitio caeca* – slepé poznanie je v základe odlišné od *cognitio obscura* a *cognitio confusa*, pretože aby bolo poznanie slepé, musí byť v prvom rade dostatočné. Dostatočné poznanie je úplne jasné a len ono môže byť slepé. *Intuitus* nie je

¹ Tamže.

² Heidegger odkazuje k ταυτότης v Platonovom *Sofistovi*. K téme totožnosti bližšie pozri napr. HEIDEGGER, M.: *Identität und Differenz*. GA. Bd. 11. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 2006, s. 33 a n.

pre Leibniza jednoducho „intuíciou“, ale dostatočnou intuíciou, t. j. spôsobom videnia a vlastnenia náležitého poznania.

Leibniz teda hovorí proti Descartovi, že byť pravdivým nie je rovnaké ako *byť vnímaným jasne a zreteľne*, ale že byť pravdivým je ekvivalentným k *byť dostatočne vnímaným intuíciou*. Najprv teda bola pravda definovaná vo vzťahu k tvrdeniu ako *byť identickým (idem esse)* a teraz je pravda definovaná vo vzťahu k idei poznania ako takej. Heidegger sa preto pýta, ako sú tieto dve definície pravdy (*verum* ekvivalentná ku *idem esse* – byť identickým a *verum* ekvivalentná ku *adaequata intuitive perceptum esse* – byť dostatočne intuitívne vnímaným) spolu prepojené. A tu prichádza k ťažkosti: „Zdá sa, že tu máme neriešiteľný problém; identita a adekvátnu intuitívnu uchopenosť nemožno pojať ako definíciu jedného a toho istého pojmu, pojmu pravdy.“¹

Heidegger ponúka vysvetlenie, ktoré má rovnako viac objasniť samotnú „identitu“. V dostatočnom poznaní je to, čo je poznané *totum* určitých *requisita*, t. j. toho, čo ako celok vytvára skutočnosť veci. Táto vec poznaná je pravdou, *verum*; totalita *requisita* je *possibilitas*, to, čo robí možnou vecnosť veci. Tento obsah *res* (veci) je kompatibilný so sebou, pretože len tým, že je kompatibilný, môže ju urobiť možnou. Nekompatibilita ako nezhoda, takpovediac, rozpadáva bytnosť veci, rozpadáva sa a nemôže byť. To, čo je poznané v dostatočnom poznaní je jasné spojenie vzájomne kompatibilných určení veci. V skutočnosti, vec, ak je dostatočne poznaná, je poznaná práve s ohľadom na kompatibilitu jej skutočností. Dostatočné poznanie je úplným pochopením harmónie mnohosti.

Z predchádzajúceho je však zrejmé, že súd je *connectio* – spojenie a konkrétne *connectio realis*. Toto spojenie je pochopené ako *identita*. A to podľa Heideggera implikuje, že to, čo je v rámci onoho *nexus* – spojenia, čo je pochopené v *connectio*, „sa nerozchádza, neprotirečí si, ale všetko je to v sebe jednotné a ako určenosť, sa vzťahuje k jednému a tomu istému, k tomu, čo vec je, k identickému v jeho identite“.² Identita potom v základe neodkazuje k prázdnej uniformite zbavenej roz-

¹ HEIDEGGER, M.: *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, s. 83–84.

² Tamže, s. 84.

dielnosti. Naopak, znamená celú bohatosť skutočných určení v ich zlučiteľnosti bez konfliktu. „Identita nie je negatívnym pojmom absencie každej rozdielnosti, ale naopak, ideou súhlasnosti rozličného.“¹ Ak jednota totožnosti znamená kompatibilnú harmóniu toho, čo patrí spolu, potom je zrejmé, že obe charakterizácie bytnosti pravdy (pravda ako byť rovnaký a pravda ako byť dostatočne vnímaný) isto patria k sebe a mienia rovnakú vec.

Intuitus a identitas ako základné charakteristiky pravdy a poznania, *logické* v najširšom zmysle, sú odvodené zo *simplicitas Dei* – jednoduchosti Boha ako vedúceho ideálu toho, čo v skutočnom zmysle je. A pretože samotná teória identity odkazuje až k týmto metafyzickým koreňom, a pretože všetko súdenie a poznanie je poznaním jestvujúcien, musíme podľa Heideggera objasniť, ako Leibniz orientuje interpretáciu bytia na príkladné jestvujúcno. Dokonca aj Boh sa stále javí vo svetle určitého bytia ako takého. Musíme preto nájsť spojenie medzi interpretáciou bytia a teóriou súdu, pretože pojem subjektu a predikátu, a to najmä logický pojem subjektu, odkazuje priamo k metafyzickému subjektu, a pretože metafyzický pojem subjektu musí, naopak, vyjadriť skutočné bytie.

Individuálna substancia – monáda ako pudenie

Pravé poznanie je dokonalý pojem, *notio completa seu perfecta*. Všetky predikáty, ktoré v rámci neho určujú *subjectum*, sú dostupné. *Subjectum* tvrdenia je tiež *subjectum* tvoriace základ pre jestvujúcno samotné, individuálnu substanciu. Podľa Leibniza obsahuje individuálna substancia všetky svoje predikáty, minulé, prítomné aj budúce. Podľa Heideggera je tu jasná identifikácia *subjektu pravdivých tvrdení s individuálnou substanciou* ako skutočným jestvujúcnom. *Substantialita* tejto substancie, t. j. *bytie tohto jestvujúcna*, však doteraz zostávalo nejasné. To, čo nás zaujíma, je preto skúmanie otázky, aký druh spojenia existuje medzi metafyzickou substancialitou individuálnej substancie a logickou identitou teórie súdu.

¹ Tamže.

Leibnizova monadológia je náukou o substancialite individuálnych substancií a podľa Heideggera tvorí jadro celej jeho metafyziky. V tejto rovine je potrebné objasniť hlavné metafyzické tvrdenie, že *individuálnou substanciou je monáda*. Za hlavné Leibnizove texty venujúce sa monadológii Heidegger považuje *Rozpravu o metafyzike*, korešpondenciu s Arnauld, *Novú sústavu prírody*, *Princípy prírody a milosti* a *Monadológiu*. Pod Heideggerovou taktovkou vedenia kurzu a interpretácie monadológie nemecký filozof upozorňuje na nasledovné: „Práve tu sa musíme odvážiť na výklad, ktorý by Leibniza prekračoval, alebo lepšie povedané, ktorý by sa k nemu pôvodnejšie navrátil; dokonca preto, aby sme sa odvážili postaviť nebezpečenstvu, že sa zďaleka minieme s tým, čo Leibniz fakticky vyslovil.“¹

V tejto súvislosti Heidegger upozorňuje na dve veci: 1) monadológia ako *interpretácia substanciality substancie* definuje *bytie skutočného jestvujúcna*. V tomto smere je teda jednoznačne ontológiou, metafyzikou. „A síce všeobecnou metafyzikou, lebo má byť získaný pojem bytia, ktorý sa týka každého vlastného jestvujúcna, či už je to fyzická príroda, živé (rastlina, zvieratá), existujúce v zmysle človeka, Boha; zároveň, samozrejme, musí pojem bytia umožniť určiť rozdiely týchto rozmanitých jestvujúcien v jednote všeobecného pojmu.“² 2) Samostatná povaha ontologického poznania a jej rozvíjanie Leibnizom je stále vcelku temné. Jeho myslenie je len prípravou pre konečné oddelenie metafyzického od nemetafyzického poznania. Toto oddelenie sa podľa Heideggera objavuje s Kantom a potom je opäť úplne pochované.

Monáda, pojem ktorý Leibniz zvolil pre označenie substanciality substancie, pochádza z gréckeho pojmu *μονάδα* a znamená jednotu, jedno, ale tiež (to) individuálne, osamelé. Všetky tieto grécke významy sú obsiahnuté v tom, čo Leibniz myslí týmto termínom. Monáda je tá, ktorá *jednoducho pôvodne zjednocuje* (*Einigende*), a ktorá vopred dáva individualitu.

Smer, v ktorom sa Leibniz pokúša predstaviť povahu substancie nanovo, prvotnejšie, univerzálnejšie, sa stáva jasnejším, ak si vybavíme predchádzajúce Descartove pokusy. Leibniz sa snaží *zdôrazniť svoju*

¹ Tamže, s. 88.

² Tamže, s. 89.

opozíciu voči Descartovi, pričom vychádza „z nedostatočnosti Descartovho poňatia substancie ako jednoduchej rozpriestranosti“.¹ Táto redukcia na rozpriestranosť totiž nestačí na to, aby bola vysvetlená jednota veci. „Monáda či ‚metafyzický bod‘ (na rozdiel od matematického bodu, ktorý je prostou abstrakciou) znamená to, čo je skutočne jedno.“² Descartes ďalej pochybil aj v tom, že škrtol dynamickosť a Leibniz nesúhlasil s jeho predpokladom, že vo vesmíre sa udržiava stále rovnaké množstvo pohybu, čím Descartes mienil súčin hmoty a rýchlosti, mv a nahradil ho formulou o zachovaní „živej sily“ či energie, mv^2 a „kvan-
tity progresu“, teda priemetu hybnosti do všetkých smerov. Tým sa stala Leibnizova fyzika dynamickejšou, čo sa premietlo aj do jeho ontológie, kde sú „metafyzické body“ – monády charakterizované silou.³

Heidegger však často zdôrazňuje,⁴ že aj Leibnizovo skúmanie je ešte stále zmätené vzhľadom na „našu“ úlohu odhaliť problém substanciality substancie ako smerodajný metafyzicko-ontologický problém, a preto našou metodologickou maximou musí byť: „Najprv jasnosť o našom vedúcom zámere a potom o tom, čo Leibniz sám hovorí o funkcii monadologickej interpretácie prírody. Musíme sa usilovať o obnaženie autentického filozofického jadra monadológie,“⁵ pretože *my dnes len znovuobjavujeme základný význam problémov všeobecnej metafyziky spolu s ich ťažkosťami.*

Monády, jednotky, nemajú samé osebe potrebu jednotenia, ale ony sú tým, čo dáva jednotu. Samé sú prvotne jednotiace a v istom zmysle aktívne. Preto ich Leibniz označuje aj *vis primitiva*, *force primitive*, prvotná jednoduchá sila. Tiež ich nazýva, ako už bolo spomenuté, *points metaphysiques*, metafyzické body a Heidegger tým poukazuje na jeho jasný metafyzický zámer. Z Leibnizovho listu de Volderovi z 21. januára 1704 je tiež zrejme, že každé nezávislé jestvujúcno je konštituované

¹ SOBOTKA, M.: Život a dílo Gottfrieda Wilhelma Leibnize. In: Leibniz, G. W.: *Monadologie a jiné práce*. Prel. J. Husák. Praha: Svoboda 1982, s. 25.

² Tamže, s. 26.

³ Bližšie pozri ZIGO, M.: Fyzika a metafyzika u Leibniza. In: *Filozofia*, roč. 21, č. 6, s. 578–589; MOREAU, J.: *Svět Leibnizova myšlení*. Prel. M. Pokorný. Praha: Oikúmené 2000, s. 105–131.

⁴ Pozri napr. HEIDEGGER, M.: *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, s. 94.

⁵ Tamže, s. 94–95.

ako monáda, t. j. *ipsum persistens... primitivam vim habet* (to, čo samo pretrváva... čo má originálnu silu), preto naše pochopenie metafyzického významu učenia o monádach závisí na správnom pochopení *vis primitiva*, a to zase na pochopení z perspektívy definovania jednoty substancie.

Čo sa týka Leibnizovho konceptu prvotnej jednoduchej sily, vymedzuje svoj koncept *vis activa* ako protiklad ku scholastickému rozlíšeniu *potentia passiva* a *potentia activa*. Presnejšie, stavia ju proti aktívnej sile. Na prvý pohľad sa môže zdať, že *vis activa* a *potentia activa* hovoria to isté, ale nie je to tak. Aktívna sila sa odlišuje od sily známej pre scholastikov tým, že nepotrebuje vonkajší podnet, aby bola transformovaná na konanie. *Potentia activa* je iba dispozíciou konať, ešte sa len chystá konať, ale nekonala. „*Vis activa* však zahŕňa isté už skutočné pôsobenie, resp. entelecheia, stojí uprostred medzi čírou spočívajúcou schopnosťou pôsobiť a pôsobením samotným, a obsahuje v sebe *conatus*, snahu.“¹ *Vis activa* je potom v prvom rade schopnosťou – spôsobilosťou. Heidegger nazýva to, čo Leibniz mieni svojím vyjadrením aktívnej sily, výrazom „mať sklon ku...“ alebo, ešte lepšie, v zmysle odhalenia skutočného momentu činnosti v zmysle „tlačiť sa“ (*das Drängen*) alebo ako pudenie (*den Drang*). Nie je tu Heideggerom myslený ani „predpoklad“ (*Anlage*) ani „priebeh“ (*Ablauf*), „ale uvoľnenie sa do bytia nasadeným, totiž seba samého; mienené je nasadenie sa na seba (ako vo zvrate nasadzujú sa za to, aby), nasadenie seba samého“.²

Pudenie charakteristicky vedie k činnosti, a to nie len príležitostne, ale esenciálne. Toto „vedenie k“ si nevyžaduje žiaden vonkajší stimul. Popud je impulz, ktorý je vo svojej bytnosti sebahnací. Môže byť aktívne brzdený vo svojej sile, ale v tomto prípade je iba ako statická schopnosť pre konanie. Ak je brzdený, nepotrebuje žiadnu príčinu zvonku, ale potrebuje odstránenie určitých prekážok. Heidegger tu používa Schelerov výstižný výraz, potrebuje odblokovanie (*der Entthemmung*). Po definovaní *vis activa* ako pudenia³ je zřejmé, že spo-

¹ Tamže, s. 102.

² Tamže.

³ Heidegger považuje preklad *vis activa* ako sily (*Kraft*) za mätúci, pretože ľahko môže nabádať k pojmu statickej vlastnosti. Pozri tamže, s. 105.

čívá v každej substancii, t. j. vytvára jej substancialitu a konanie vychádza vždy z nej. Je to produktívne pudenie. Rovnako každé jestvujúcno má tento charakter pudenia a je definované vo svojom bytí ako majúce pudenie. Podľa Heideggera je to najzákladnejší metafyzický znak monády. Krátke zhrnutie teda zatiaľ vypovedá: 1) *vis activa* je pre Heideggera pudením (preklad *vis* ako sily považoval za nesprávny) a 2) toto pudenie je vnímané ako inherentné v rámci každej substancie, tvorí bytnosť monády.

Vodidlo pre interpretáciu bytia – *ego*

Z doterajšieho skúmania je zrejmé, že ústredným problémom monadológie (pre Heideggera) je problém pudenia a substanciality (*das Problem von Drang und Substanzialität*), a že sa snaží objasniť bytie jestvujúcna (*Sein des Seienden*), t. j. substancialitu substancie. Týmto spôsobom sa nielenže snažíme vzťahovať sa k jestvujúcnam, ale sami sme, ako pobyt, jestvujúcnom. Sme tak, že naše bytie je našim vlastným záujmom a je tiež určitým spôsobom vodiacou stopou. Duša korešponduje s „Ja“ – *ego* a výsledkom je idea skutočnej jednoty, rovnako ako substancia korešponduje s pudením a výsledkom je úplná, nedeliteľná monáda, ktorú možno prirovnať k *ego*. U človeka je potom toto pudenie pretransformované do podoby snaženia. Heidegger dodáva: „Tu jasne vystupuje, že určenie substancie vyplýva najprv z analógie voči „Ja“ a následne obdržiava najvyšší stupeň zrozumiteľnosti práve na základe tohto pôvodu.“¹

Heidegger uzatvára: „Najprv, že Leibniz, popri všetkých rozdieloch oproti Descartovi, spolu s ním stanovuje sebaistotu Ja ako primárnu; že tak ako Descartes vidí v Ja, v *ego cogito*, dimenziu, z ktorej musia byť čerpané všetky základné metafyzické pojmy. Pritom však ostáva vedúca funkcia *ego* vo viacerých smeroch viacvýznamová. Subjekt sa predovšetkým ako to, čomu je problém bytia vôbec kladený, môže sám sebe stať otázkou. Potom možno subjekt pojať ako exemplárne jestvujúcno, pokiaľ sám ako jestvujúcno so svojím bytím vydáva ideu bytia vôbec. Ďalej si môže subjekt sám vstúpiť do zorného poľa ako to, čo

¹ Tamže, s. 107.

rozumie bytiu; ako určitým spôsobom us pôsobené jestvujúcno má vo svojom bytí vôbec porozumenie bytiu, pričom bytie neznamená len existovanie pobytu.“¹

Leibniz v tomto smere Heideggerovi skvele prihráva, keď píše v práci *Nové eseje o ľudskom rozume* nasledovné: „A rád by som vedel, ako by sme mohli mať ideu bytia, ak by sme neboli sami jestvujúcni, a teda nenašli bytie v nás.“² A potom v *Monadológii* § 30 hovorí o *aktoch sebapoznania*, „ktoré nám umožňujú myslieť na to, čo sa nazýva *Ja*, a poznávať, že toto alebo ono je v nás: a iba takto, že myslíme na seba samých, myslíme na bytie i podstatu, na jednoduché a zložené, na nemhmotné a taktiež na Boha, ponímajúc, že to, čo je v nás obmedzené, je v ňom bez medzí. A tieto akty sebapoznania nám poskytujú hlavné predmety našich úsudkov“.³ Leibniz tým mieni, že by sme nemali ideu bytia bez toho, aby sme sami boli jestvujúcni a našli bytie v nás, ale tiež tým podľa Heideggera myslí viac: „Metafyzicky vyjadrené, je práve našou bytnosťou, že nemôžeme byť tým, čím sme bez idey bytia. To znamená, že porozumenie bytiu je pre pobyt konštitutívne.“⁴ Pre celý problém sebareflexie a sebauvedomenia je tu pasáž z listu kráľovnej Žofii Charlotte Pruskej, z ktorej musíme vychádzať: „Táto myšlienka *mňa samého*, v ktorej si uvedomujem zmyslové predmety a svoju vlastnú, k nim sa viažucu činnosť, pripája niečo ku zmyslovým predmetom. Je niečo celkom iné, či myslím na nejakú farbu alebo či reflektujem zároveň túto myšlienku, práve tak, ako je sama farba odlišná od *ja*, ktoré myslí. Pretože potom nazerám, že tiež iné bytosti môžu mať právo povedať *ja*, alebo že by sa to mohlo povedať za nich, rozumiem z toho, čo sa označuje všeobecne ako *substancia*. Je to ďalej uvažovanie o mne samom, ktoré mi poskytuje iné *metafyzické* pojmy, ako pojmy príčiny, účinku, činnosti, podobnosti atď., ba i základné pojmy *logiky* a *moraliky*.“⁵

¹ Tamže, s. 109. Neskôr sa Heidegger k tomuto problému vráti v roku 1936.

² LEIBNIZ, G. W.: *Nouveaux Essais sur L'entendement Humain*. In: Leibniz, G. W. *Oeuvres de Leibniz*. Paris: Charpentier 1846, s. 100.

³ LEIBNIZ, G. W.: *Monadológia*. In: Antológia z diel filozofov. *Novoveká racionalistická filozofia*. Bratislava: EPOCH 1970, s. 343.

⁴ HEIDEGGER, M.: *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, s. 109.

⁵ LEIBNIZ, G. W.: O tom, čo presahuje smysly a hmotu. In: Leibniz, G. W. *Monadologie a jiné práce*. Prel. J. Husák. Praha: Svoboda 1982, s. 137.

To však neznamená, že získavame ideu bytia uchýlením sa k sebe ako k jestvujúcnam: „Jej (idey bytia – dopl. aut.) najvlastnejší pôvod je, naopak, indiferentný: nerozdelená príručnosť sveta a nás... *My sami sme síce zdrojom idey bytia – ale tento zdroj je potrebné pochopiť ako prvotnú transcendentiu pobytu. To teda znamená: čerpať ideu bytia zo ‚subjektu‘. Pretože ‚porozumenie bytiu‘ k nemu patrí, len pokiaľ je transcendujúcim* (kurz. aut.). A až na základe transcendentie vznikajú rozmanité artikulácie bytia. Idea bytia je však náročným a posledným problémom.“¹

Z Heideggerovho pohľadu však „subjekt sám zostáva ontologicky celkom neobjasneným. Leibniz stavia a rieši problém bytia, t. j. základný problém metafyziky, v rekurze na subjekt. Napriek vyzdvihnutiu pravých ontických fenoménov, ostáva tento rekurz k ‚Ja‘ aj pri Leibnizovi, ako pri jeho predchodcoch a nasledovníkoch, dvojznačný, pretože práve ‚Ja‘ samo nie je uchopené vo svojich bytostných štruktúrach a vo svojom špecifickom spôsobe bytia“.² Práve to môže prispievať k dojmu (*Eindruck*), že monadologická interpretácia jestvujúca je jednoducho antropomorfizmom, nejakým univerzálnym animizmom pomocou analógie s „Ja“.

Heidegger však nechce vnímať Leibniza takto povrchno a svojvoľne a ďalej sa pýta, aké štruktúry pobytu sú relevantné pre interpretáciu bytia substancie. Táto a ďalšie otázky ho privádzajú opäť k problému popudu a jeho vlastnej štruktúry.

Štruktúra pudenia

Ak je pudenie definované ako to, čo je predurčené samo udeliť jednotu, potom musí byť jednoduchým. Nemôže mať žiadne časti v zmysle agregátu. *Primum constitutum* musí byť nedeliteľnou jednotou. V § 1 *Monadologie* Leibniz hovorí: „Monáda, o ktorej tu bude reč, je iba *jednoduchá substancia*, čo vytvára zložené substancie, čiže nemá časti.“³ Ak je však monáda zjednocujúca, potom tu musí byť niečo rozmanité, ktoré

¹ HEIDEGGER, M.: *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, s. 109–110.

² Tamže, s. 110.

³ LEIBNIZ, G. W.: *Monadologie*, s. 339.

zjednocuje, pretože inak by bol celý problém zjednotenia nadbytočným. To, čo zjednocuje, musí mať preto vzťah k rozmanitému, t. j. priamo v monáde musí byť rozmanité: „Pokiaľ však je to jednoducho jednotiace *pudom* [Drang] a iba ako takéto pudenie má v sebe zároveň to rozmanité niesť, týmto rozmanitým byť, musí mať rozmanité charakter pudenia, t. j. pohnutosti vôbec.“¹ Rozmanité v pohybe je tým, ktoré podlieha zmene, a preto musí toto rozmanité v pudení byť tlačným (*Gedrängte*). „Rozmanité v rámci pudu musí mať charakter pudeného. Pudené je zovreté. Zovreté v pudení je však pudením samotným. Preto spočíva v samotnom pudení seba-predbiehanie, leží v ňom zvrät, premena, pohnutosť. To znamená: pud je to, čo sa v pudení samom mení, pud je *pudeným*.“²

Leibniz pripisoval všetkým monádam vlastnosť *žiadostivosti*³ a *percepce*: „Prechodný stav, ktorý zahrňuje a predstavuje mnohosť v jednote či v jednoduchej podstate, je iba to, čo sa nazýva pociťovaním (perception), ktoré treba odlišovať od apercepce alebo vedomia, ako sa neskôršie ukáže.“⁴ A ďalej pokračuje: „Pôsobenie vnútorného princípu, ktoré uskutočňuje zmenu či prechod jedného pocitu v druhý, môžeme nazvať pudením (appétition): je pravda, že pudenie nedosiahne celkom úplný pocit, ku ktorému tiahne, no niečo z neho vždy získa a dospeje k novým pocitom.“⁵ Žiadostivosť odkazuje ku základnému konštitutívnemu momentu pudenia tak, ako to robí percepčia. V pudení spočíva trend k prechodu, zmene, tendencia k prekročeniu akéhokoľvek momentálneho stupňa, a táto tendencia k zmene je tým, čo Leibniz mieni prostredníctvom žiadostivosti. V jednom z listov de Volderovi 30. júna 1704 píše, že vo svete nie je nič okrem jednoduchých substancií a v nich

¹ HEIDEGGER, M.: *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, s. 111.

² Tamže, s. 112.

³ Pre rozlíšenie pudenia ako monády v Heideggerovom zmysle a appétition ako pudenia v slovenskom preklade *Monadológia*, vychádzame z českého prekladu J. Husáka, ktorý appétition prekladá ako žiadostivosť.

⁴ LEIBNIZ, G. W.: *Monadológia*, s. 340.

⁵ Tamže, s. 340–341. Český preklad uvedenej pasáže: „Činnost vnitřního principu, který působí změnu či přechod od jedné percepce k druhé, lze označit jako *žádostivost*, přičemž platí, že žádost nedosahuje vždy úplně celé percepce, k níž směřuje. Dosahuje jí však alespoň částečně, a tak dochází k novým percepším.“ LEIBNIZ, G. W.: *Monadologie a jiné práce*. Prel. J. Husák. Praha: Svoboda 1982, s. 158.

percepce a žiadostivosti. Heidegger však dodáva, že pudenie ako *progressus perceptionum* je tým, čo je v monáde prvotné, sebaaprekonávajúce, je prechodovou tendenciou, *tendentia interna ad mutationem*, t. j. vnútorňou tendenciou k zmene.

Zaujímavá je však aj úvaha, čo robí každú monádu tou konkrétnou monádou, pýtame sa teda na individualizáciu monád, a tým je potrebné preskúmať bytnosť monády ešte hlbšie. Individualizácia sa podľa Heideggera musí uskutočniť v tom, čo vytvára bytnosť monády, t. j. v pudení. Tým, že *zjednocuje*, a to je jej bytnosťou, monáda dáva individualitu sebe. Vnútorňá možnosť individualizácie je založená na jej bytnosti ako pudení. Každá monáda je teda o sebe *mundus concentratus*. Každé pudenie koncentruje v sebe, vo svojom pudení. Tým, že každá monáda je spôsobom sebe vlastným, „svet“ každého pudenia je v konsenze s univerzom, pretože predstavuje svet. Každé pudenie má súlad s univerzom, monády sú tiež preto prepojené jedna s druhou. Všetky monády sú vopred orientované k harmónii. Vopred stanovená harmónia je tým, čo stojí opozitne k centrálnej monáde, Bohu. Pudením Boha je jeho vôľa. Monády nie sú izolované jednotky produkujúce svet, ale každá monáda ako pudenie je svojím vlastným spôsobom univerzom samotným. Sú živým zrkadlom (*speculum vitale*) univerza, mnohými žijúcimi zrkadlami alebo mnohými koncentrovanými svetmi (*concentrationes universi*). Centrom koncentrácie je opäť pudenie.

Zhrňme si predchádzajúce úvahy: a) pudenie je bytnosťou každej monády; b) je jednoduché, pretože samo musí poskytovať jednotu; c) musí zjednocovať to, čo je rozmanité, pretože keby tu nebola potreba zjednotenia, nemohlo by byť nič rozmanité; d) rozmanité je voči pudeniu inherentné, pretože ak pudenie zjednocuje rozmanité, musí byť rozmanité priamo v monáde; e) rozmanité má charakter pudenia, pretože je v monáde, ktorá má pudenie ako svoju bytnosť. Z toho vyplýva, že rozmanité musí mať charakter pudenia, musí byť meniteľné a to, ktoré mení; f) pudenie je seba-prekonávajúce, pretože rozmanité musí byť tlačené vpred a v pudení samotnom tkvie zmena, alternácia, pohyb. Pudenie je tým, čo je poháňané vpred; g) pudenie je tým, čo je zjednotené. Leibniz argumentuje tým, že jestvujú entity, ktoré sú zložené, a teda deliteľné, a preto sa vyžaduje, aby tu boli entity, ktoré nie sú deliteľné a sú zjednotené, z ktorých sa tieto ostatné entity skladajú.

Teraz zostáva objasniť to najzákladnejšie, a to, ako Heidegger prepája Leibnizovu monadológiu s teóriou súdu, otázkou pravdy a, v neposlednom rade, logiku s ontológiou.

Metafyzické základy logiky

Heidegger začal svoje leibnizovské skúmanie analýzou náuky o súde, pretože súd je miestom pravdy. To znamená, že propozícia môže byť pravdivá alebo nepravdivá tým, že *niečo je vypovedané o niečom*. Pravda teda spočíva v propozícii, v súde. Pátranie po bytnosti pravdy sa tak presúva k teórii o súde. Na druhej strane, otázka o bytnosti pravdy, pravda umiestnená v súde, sa stáva rovnako otázkou o bytnosti súdu.

Heidegger preto vytyčuje jasnú úlohu pre logiku do tejto podoby: „Z toho pre pojem logiky vôbec vyplýva: jej úlohou je, uchopené celkom všeobecne, objasňovať bytnosť pravdy. Ak je však toto osvetľovanie pravdy realizovateľné len ako metafyzika, ako ontológia, potom musí byť logika uchopená ako metafyzika pravdy.“¹ Je tu opäť zrejmy a obzvlášť citeľný Heideggerov nátlak na samotný predmet skúmania logiky, ktorý chce okresať primárne do podoby skúmania problému bytnosti pravdy, aby mohol v rámci svojej vlastnej filozofie ako metafyziky poukázať na to, že logika ako metafyzika pravdy musí byť zakotvená v metafyzike.

Z leibnizovských skúmaní týkajúcich sa súdu Heidegger teraz vyberá to podstatné, že súd je *connectio* (spojenie subjektu a predikátu) a presnejšie *inclusio* (obsiahnutie predikátu v subjekte), a že základná črta subjekt-predikátového vzťahu je *totožnosť*, že byť pravdivým je pre Leibniza byť totožným. Všetky možné propozície, ktoré definujú určité individuálne jestvujúcno, musia byť ideálne redukované na spojenie čistých totožností. Sú určeniami toho, čo patrí k sebe. Mnohosť toho, čo patrí k sebe, si vyžaduje jednotu, aby mohla byť celkom. Redukcia na totožnosť, ako spôsob súdenia o jestvujúcnoch, je možná len metafyzicky, ak jestvujúcno samé je vytvorené pôvodnou jednotou. Leibniz, podľa Heideggera, videl túto jednotu v monadickej štruktúre substancie: „Monadická štruktúra jestvujúcna je teda metafyzickou základňou pre teóriu súdov a pravdy ako pre teóriu totožnosti.“² Toto je kľúčové

¹ HEIDEGGER, M.: *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, s. 126.

² Tamže, s. 127.

tvrdenie pre Heideggerovu ambicióznu úlohu, akou je prepojiť logiku s metafyzikou a nájsť v nej jej metafyzické základy. Pokračuje: „Tým je realizovaná deštrukcia leibnizovskej teórie súdov na základné metafyzické problémy. Predovšetkým je potrebné podržať nasledovné: každá monáda je zrkadlom, je podľa možnosti (ako možnosť – dopl. aut.) univerzom. Je preto ideálne koordinovaná s univerzom ako objektom absolútneho božského poznania.“¹

Heidegger završuje svoje úvahy a logike vnímanej v tradičnom zmysle posielajú zásadný úder: „Táto logika pravdy je teda možná len na základe monadologickej metafyziky substancie. Logika má tak v súlade so svojou bytnosťou metafyzické základy počiatku, dokonca sama nie je, ako sa dá ukázať radikálnou úvahou, ničím iným ako *metafyzikou pravdy* (kurz. aut.).“² Mal by však Leibniz záujem o takéto *radikálne uváženie*? Nie je to opäť len tak, že Heidegger potrebuje dotlačiť Leibniza do týchto (jemu najbližších) radikálnych pozícií? Heideggerove tézy sú jednoznačné: „... a) logika má svoj základ v metafyzike a b) logika nie je ničím iným než metafyzikou pravdy...“³ Odpoveď na takto stanovenú otázku je jednoznačná a Leibniz by nesmeroval svoje uvažovanie takýmto radikálnym a násilným smerom len kvôli svojmu vlastnému filozofickému konceptu. V tejto súvislosti ako argument pre naše tvrdenie prijímame myšlienku M. Ziga: „...treba aspoň ako hypotetický názor s vysokým stupňom pravdepodobnosti akceptovať myšlienku, že v zdanlivom vnútornom súlade pozitívnych prírodovedeckých poznatkov a koncepcií (včítane jeho prác v oblasti matematiky) s jeho metafyzickými koncepciami, on sám videl veľmi cennú záruku spoľahlivosti posledných. Jedným z najhlavnejších argumentov, ktorý možno pre to tvrdenie priniesť, je mimoriadne prepletanie sa metafyzických a prírodovedeckých myšlienok v jeho prácach, a to najmä tých, ktoré sú venované problémom všeobecnofilozofickým.“⁴

Leibniz hľadal potvrdenie svojich metafyzických úvah v oblasti prírodovedy, príkladom je napr. riešenie otázky komunikácie medzi jednotlivými monádami metafyzickým (neúspešným) princípom

¹ Tamže.

² Tamže.

³ Tamže, s. 128.

⁴ ZIGO, M.: Nad filozofickým dielom G. W. Leibniza. In: *Filozofia*, roč. 22, č. 2, s. 211.

„predurčenej harmónie“, ale ako Zigo naznačuje, rovnaký problém sa premietol u Leibniza aj do fyzikálnej roviny, kde bol jeho riešením predpoklad vnútornej aktivity fyzikálnych objektov vyjadrený Leibnizovým zákonom zachovania živej sily, ktorý bol, naopak, jedným z najväčších úspechov jeho dynamiky. V Leibnizovom prípade ide o syntézu metafyzických a prírodovedných úvah, kým u Heideggera takáto syntéza úplne absentuje a ostáva čistý metafyzický konštrukt.

Heidegger sa dotýka jedného všeobecného argumentu, s ktorým nesúhlasí, aby dokázal ukotvenie logiky v metafyzike. Podľa tohto argumentu logika ako filozofické poznanie a poznávanie je myslením. Myslenie predpokladá logiku a predtým, ako možno položiť základy metafyziky, *logika musí byť zriadená ako základ pre metafyziku* a nie opačne. Tento argument môže byť aplikovaný na každú vedu so záverom, že *logika musí poskytovať predpoklad pre všetky vedy*. Logika je teda predpokladom metafyziky, metafyzika bez nej, dokonca, nemôže byť oprávnená a uskutočnená.

Heidegger kontruje tejto pre neho neprípustnej myšlienke tým, že každá veda, zahŕňajúc metafyziku, používa pre myslenie *formálne pravidlá* mysleného. Používanie týchto pravidiel je v mysliacom procese neodvratné. Ale rovnako sa pýta, či vyplýva z neodvratnosti používania pravidiel v myslení fakt, že veda má svoj základ v logike. Odpovedá: „V žiadnom prípade. V prvom rade totiž nevyhnutnosť používania pravidiel ešte bez všetkého neznamena nevyhnutnosť logiky; čo sa používania pravidiel týka, nepotrebuje toto používanie nevyhnutne vedu o pravidlách myslenia, a už vôbec žiadne zdôvodnené vedenie o takýchto pravidlách v zmysle tradičnej logiky.“¹

Heidegger ponúka svoj argument, podľa ktorého používanie formálnych pravidiel myslenia neimplikuje to, že logika je základom vedy ako takej, metafyziku nevynímajúc. Procedúra myslenia a používanie pravidiel sú požiadavkami, ktoré *vyplývajú z bytnosti vedy, ale bytnosť vedy nemá svoje vnútorné určenie v procedúre myslenia a použití pravidiel*. „Naopak: nevyhnutnosť používania pravidiel sa dá zdôvodniť práve len z vnútorne bytnostnej možnosti vedy, t. j. metafyzicky. No nie iba

¹ HEIDEGGER, M.: *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, s. 129.

používanie pravidla, ale i *pravidlá samotné vyžadujú pre svoje zdôvodnenie metafyziku* (kurz. aut.).“¹

Preto *logika* nie je podmienkou pre myslenie, ale len *vedou o pravidlách* ako takých udržiavaných v tradícii. Ako veda o pravidlách nemôže objasňovať ani oprávňovať tieto samotné pravidlá v ich bytnosti. Celý problém novej priority metafyziky pred logikou alebo logiky pred metafyzikou nemôže byť predložený a vyriešený logikou, „bez toho, že logika je považovaná za metafyziku pravdy“.² Heidegger v závere prvej hlavnej časti svojho posledného prednáškového kurzu v Marburgu opäť pripomína, že jeho cieľom je filozofická logika a v rámci nej hľadá jej metafyzické základy. Jeho skúmanie tým dokázalo, že *základom logiky je metafyzika a logika nie je ničím iným ako metafyzikou pravdy*.

Pohyb, ktorý bol uskutočnený v prednáškovom kurze z roku 1928 pokračoval od zákonov logiky späť k ich *metafyzickým základom*. Tento pohyb je Heideggerovými slovami kritickým zbúraním, rozkladom (*Abbau*) smerom k jej skrytým základom. Je práve tým, čo Jacques Derrida vyjadril slovom *déconstruction*. „To, čo Heideggerova prednáška v roku 1928 predkladá, je potom práve dekonštrukciou logiky.“³ Je odstránením, ktoré má dvojaký charakter, demaskuje a odhaľuje, rozoberá a búra. Je však výsledok tejto dekonštrukcie uspokojivý? Bol v jej závere naplnený požadovaný efekt *obnovenej logiky*? Heidegger sa, tak ako mnohokrát predtým a mnohokrát potom, snaží vidieť veci primárne z vlastného uhla pohľadu a svoje videnie problému prispôbuje svojej vlastnej filozofii *ako metafyzike a otázke bytia*. Ani tentokrát to nebolo inak, Heidegger spája logiku so základnými problémami pravdy a potom na tomto základe deklaruje, že logika je sama metafyzikou - *metafyzikou pravdy*. Snaží sa *vtlačiť* logiku do sféry metafyziky. Volá po *radikalizovaní logiky na metafyziku*. To, čo však nakoniec ostáva, nie je filozofickou logikou, ale len Heideggerovým nástojčivým metafyzickým diskurzom, v ktorom sa logika ako taká stráca.

¹ Tamže.

² Tamže, s. 131.

³ SALLIS, J.: *Logic of Imagination: The Expanse of the elemental*. Indiana: Indiana University Press 2012, s. 90.

Leibniz: Základ (dôvod) v kontexte transcendencie pobytu

Zuzana Molnárová

V predchádzajúcej kapitole sme sa okrem vzťahu Heideggera k Leibnizovi venovali, okrem iného, Heideggerovej deštrukcii (v zmysle rozloženia) leibnizovskej náuky o súde, ktorú uskutočnil vo svojich posledných marburských prednáškach v roku 1928. Tejto problematike, ako aj problematike substanciality subjektu, bola venovaná prvá hlavná časť práce (neskôr publikovaných prednášok) pod názvom *Metafyzické základy logiky s východiskom u Leibniza*.¹ Druhá hlavná časť práce sa venuje problému základu (dôvodu) (*Grund*) a spolu s krátkou esejou *O bytnosti základu (dôvodu)*² z roku 1929 bude jadrom nášho pokračujúceho skúmania Heideggerovej práce s Leibnizovým filozofickým odkazom. V nasledujúcom texte sa budeme primárne venovať Heideggerovej analýze problému základu v dvoch spomenutých textoch, ale svoj pohľad sústredíme najmä na esej *O bytnosti základu (dôvodu)*, kde sa stretieme s takými základnými problémami ako je transcendencia pobytu, problém sveta, slobody a v neposlednom rade problém pravdy a bytia. V mnohom predbehneme svoje nadchádzajúce úvahy, ak už teraz uvedieme, že práca *O bytnosti základu (dôvodu)* je významným medzníkom vývoja otázky bytia – *Seinsfrage* – v Heideggerovom mys-

¹ HEIDEGGER, M.: *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*. GA. Bd. 26. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 2007.

² HEIDEGGER, M.: *Vom Wesen des Grundes*. In: Heidegger, M.: *Wegmarken (1919–1961)*. GA. Bd. 9. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 2004.

lení a svoje vyvrcholenie (vzhľadom na problém základu [dôvodu]) dosahuje v prednáške *Veta o základe (dôvode) (Der Satz vom Grund)*¹ z rokov 1955–1956. Nesmieme sa však zabudnúť pozrieť nielen do (ďalekej) budúcnosti, ale aj do (veľmi blízkej) minulosti, v ktorej pre náš problém základu (dôvodu) jasne dominuje práca *Bytie a čas*² z roku 1927, v ktorej boli tiež rozpracované hlavné témy transcencie, časovosti či slobody. Nachádzame sa teda na hlavnej ceste v hľadaní odpovede na otázku o zmysle bytia založenej na báze fundamentálnej ontológie.

Princíp dostatočného dôvodu

Heidegger začína svoje úvahy poznámkou, že potrebujeme radikálnejší prístup k metafyzike, než je dostupný u Leibniza.³ Radikálnejší však v Heideggerovom myslení častokrát znamená čo najviac korešpondujúci s jeho vlastnými úvahami a ako uvidíme, bude to tak aj v prípade Leibniza a jeho princípu dostatočného dôvodu. Najvšeobecnejšia formulácia *principium rationis* znie *nihil est sine ratione*; nič nie je bez dôvodu, alebo, preformulované pozitívne: všetko má svoj základ (dôvod). Heidegger sa v práci *Metafyzické základy logiky s východiskom u Leibniza* púšťa do terminologickej analýzy. Slovo *ratio* (dôvod) je spojené s *reor*, čo znamená *zvážiť* niečo ako niečo. *Ratio* je teda to, s ohľadom na čo zvažujeme niečo ako niečo, kvôli čomu vnímame niečo tak a tak. Takto pochopené *ratio* znamená základ alebo dôvod v zmysle základu pre pravdivé tvrdenie. Takto pochopený základ (dôvod) je relatívny k poznaniu, je epistemologickým základom.

Vo vete ›*Nihil est sine ratione*‹ pre Heideggera zaznieva *nihil* – nič nie je ako toto bytie (*Sein*) bez základu (dôvodu). To znamená, že každý spôsob bytia má vždy svoj základ (dôvod). To, čo je podľa Heideggera

¹ HEIDEGGER, M.: *Der Satz vom Grund (1955–1956)*. GA. Bd. 10. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1997.

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

³ Pozri HEIDEGGER, M.: *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, s. 135.

niečím novým a základným, je *konjunkcia idey bytia a idey základu (dôvodu)*. Základ (dôvod) sa teda podľa Heideggera vzťahuje k bytiu.¹ Rozhodujúce určenie, ktoré zaraďuje princíp dostatočného dôvodu (u Heideggera) do výhradnej oblasti metafyziky a bytia znie: „Dá sa ľahko nahliadnuť, že táto téza, t. j. *principium rationis*, vzatá celkom zoširoka, sama vyžaduje zdôvodnenie. A že toto zdôvodnenie je zjavne možné získať len objasnením bytnosti bytia vôbec. Pokiaľ je táto otázka základnou metafyzickou otázkou, ukazuje sa princíp základu (dôvodu) ako základný problém metafyziky, v ktorej je spoluzahrnutá metafyzika pravdy, logika.“² Logika ako metafyzika pravdy je zahrnutá pod metafyziku a jej základnou otázkou je otázka bytia. V takto stanovenom probléme nemôže byť pochýb, že Heideggerovi nejde o leibnizovské uchopenie problému, ale o pretvorenie (alebo prekrútenie?) leibnizovského problému na problém vskutku heideggerovský. Kvôli porovnaniu uvádzame Leibnizovo objasnenie princípu o dôvode: „Základným princípom usudzovania je, že nič nie je bez dôvodu, alebo, vyslovené zreteľnejšie: neexistuje žiadna pravda, ktorá by nebola podložená dôvodom. Dôvod pravdy spočíva totiž v spojení predikátu so subjektom. To znamená, že predikát je v subjekte, či už zjavne ako v prípade identických viet, keď, napríklad, povieme človek je človek, biely človek je biely, alebo skryto, pričom spojenie sme schopní dokázať rozložením pojmov, ako keď povieme: deviatka je druhou mocninou, pretože deviatka sú tri trojky, to znamená číslo tri násobené číslom tri, čiže trojka násobená trojkou je číslom násobeným tým istým číslom, to znamená, že je druhou mocninou.“³ Leibnizovi, jednoducho povedané, nešlo o problém bytia a jeho bytnosti, ale problém dôvodu uzatvára do oblasti pravdy a formálnej logiky. Heidegger sa chce, naopak, zbaviť tradičnej logiky a vidí v základoch logiky logiku filozofickú, t. j. metafyzickú, t. j. logiku pravdy. Tieto zásadné rozdiely sa nevyhnutne musia odraziť aj na rozličnom smerovaní problému základu (dôvodu).

¹ Pozri tamže, s. 138.

² Tamže.

³ LEIBNIZ, G. W.: K princípu o dôvode. In: Škára, M.: *Leibniz a Heidegger – Veta o (dostatočnom) dôvode*. Prel. M. Škára. Košice: UPJŠ 2012, s. 118.

Problém základu (dôvodu) ako problém pravdy

Leibnizova logika (po vzore Aristotela) lokalizuje pravdu v súde. Čo to konkrétne znamená? Ako sme už bližšie naznačili v predchádzajúcej kapitole tejto práce, podľa Leibniza je predikát vždy prítomný v subjekte, je v ňom obsiahnutý a toto obsiahnutie Heidegger nazval teóriou inklúzie. Jednotlivé pravdy sú teda rozložené na vzťahy identity a ak nemôžu byť rozložené, potom nie sú pravdivé. *Identita je bytanosťou pravdy propozícií*. Pravda je teda pre Leibniza pravdou tvrdenia. Leibniz určuje nexus ako „inesse“ a „inesse“ ako „idem esse“. Každá pravda môže byť potom demonštrovaná analýzou subjektu a odvodením predikátu zo subjektu v propozícii stanovujúcej dostatočný dôvod jej pravdy.

Heidegger však vníma pravdu¹ inak, ako ἀλήθεια, neskrytosť, ktorá nemôže mať svoje umiestnenie v propozícii. Dôvod pre toto tvrdenie je dvojaký. „Po prvé, logika má u Heideggera metafyzické základy práve preto, že teória súdu (*Urteilstheorie*) sa transformuje do podoby metafyziky pravdy. Po druhé, Heidegger nepracuje (či už ide o obdobie pred Kehre alebo po ňom) s termínom pravdy ako *adaequatio*, resp. *correspondentia*. Heideggerov pojem pravdy nie je logickou entitou. Nie je to vybraná pravdivostná hodnota z množiny možných pravdivostných hodnôt. Nie je to žiadna *veritas*. Pravda nie je nič iné ako ona starogrécka ἀλήθεια, ktorá namiesto toho, aby sa prikláňala k Aristotelovi, smeruje od neho späť k Platonovi, ba dokonca sa vydáva ešte pred ním, k Parmenidovi ...“²

¹ K problému pravdy v Heideggerovej tvorbe pozri HEIDEGGER, M.: *Platons Lehre von der Wahrheit*. In: Heidegger, M.: *Wegmarken*. GA. Bd. 9. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1996; HEIDEGGER, M.: *Logik: die Frage nach der Wahrheit*. GA. Bd. 21. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1995; HEIDEGGER, M.: *Vom Wesen der Wahrheit*. GA. Bd. 34. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1988; HEIDEGGER, M.: *Sein und Wahrheit*. GA. Bd. 36/37. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 2001; a pozri tiež MAYEROVÁ, K.: *Platonov Teaitetos*. In: Leško, V. – Stojka, R. a kol.: *Heidegger, metafyzika a Gréci*. Košice: UPJŠ 2016, s. 269–285; LEŠKO, V.: *Platonovo učenie o pravde*. In: Leško, V. – Stojka, R. a kol.: *Heidegger, metafyzika a Gréci*. Košice: UPJŠ 2016, s. 407–427; HRUŠKA, D.: *Parmenides – ἀλήθεια*. In: Leško, V. – Stojka, R. a kol.: *Heidegger, metafyzika a Gréci*. Košice: UPJŠ 2016, s. 429–446.

² ŠKÁRA, M.: *Leibniz a Heidegger – Veta o (dostatočnom) dôvode*, s. 54.

Heidegger však v prvom rade rozlišuje ontickú a ontologickú pravdu: „Pravda výroku je zakorenená v pôvodnejšej pravde (neskrytosti), v predpredikatívnej zjavnosti jestvujúcna, ktorú možno nazvať ontickou pravdou.“¹ Ontická pravda odhaľuje seba len v ontickom vzťahovaní sa pobytu k inému jestvujúcnu. Aby sa jestvujúcno prejavilo, aby prejavilo to, čím je, pobyt musí mať predchádzajúce pochopenie bytia tohto jestvujúcna: „Až odhalenosť bytia umožňuje zjavnosť jestvujúcna. Táto odhalenosť ako pravda o bytí bude pomenovaná ontologickou pravdou.“² Ontická a ontologická pravda sa rozličnými spôsobmi zaoberajú jestvujúcnom v ich bytí a bytím jestvujúcna. Ontologická pravda robí možnou, t. j. zakladá ontickú pravdu, ktorá je naopak základom pre pravdu výroku, na ktorej je založený princíp dostatočného dôvodu. Problém základu (dôvodu) je tak (pre Heideggera) pretransformovaný na problém pravdy v zmysle odhalenia jestvujúcna, ktoré môže odhaliť len odhalenosť (jeho) bytia.

Od pravdy k transcencii pobytu

Problém pravdy je esenciálne problémom transcencie.³ Ako sme naznačili, ontická pravda (prejavenie jestvujúcna v jeho bytí) je umožnená ontologickou pravdou (odkrytosťou bytia jestvujúcna). Tieto dva typy pravdy sú založené na rozdiel medzi bytím a jestvujúcnom, a teda stoja v základe definovania *ontologickej diferencie*. Korene ontologickej diferencie sú však v bytnosti pobytu, pretože len vďaka nemu sa onto-

¹ HEIDEGGER, M.: *Vom Wesen des Grundes*, s. 130.

² Tamže, s. 131.

³ Pozri RICHARDSON, W. J.: *Through Phenomenology to Thought*. New York: Fordham University Press 2003, s. 164. Pre hlbšie pochopenie problému transcencie v Heideggerovej tvorbe pozri napr. MORAN, D.: What Does Heidegger Mean by the Transcendence of Dasein? In: *International Journal of Philosophical Studies*, roč. 22, 2014, č. 4, s. 491–514; 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, s. 55–72.

logická diferencia stáva faktickou. Heidegger nazýva tento základ ontologickej diferencie *transcendenciou pobytu*.¹ Intencionalita, ako vzťahovanie sa k jestvujúcnam, je možná len na základe transcendencie. Ak bytnosť základu (dôvodu) má vnútorný vzťah k bytnosti pravdy, potom problém základu (dôvodu) môže byť udomácnený len tam, kde bytnosť pravdy načrtáva svoje vnútorné možnosti, t. j. v bytnosti transcendencie. Heidegger jasne poznamenáva: „Otázka bytnosti základu (dôvodu) sa stáva problémom transcendencie.“² Máme tu teda prepojenie základu (dôvodu), pravdy a transcendencie, ku ktorému sa ešte pridruží problém sveta a slobody. Pozrieme sa však najprv bližšie na ústredný pojem – transcendenciu pobytu.

Tu sa opäť zastavujeme pri jazykovej analýze z práce *Metafyzické základy logiky s východiskom u Leibniza*. Slovesný tvar pochádza z latinského *transcendere*, čo znamená prekonať, presiahnuť, prekročiť. Teda transcendencia znamená prekročenie, presiahnutie. To, čo vykonáva transcendovanie (pobyt), je tým, čo vykonáva prekročenie. Tento slovesný význam obsahuje 1) aktivitu v najširšom zmysle, konanie; 2) prechod k X od Y; 3) niečo, čo musí byť prekonané. Heidegger ďalej skúma použitie tohto termínu vo filozofii a v tomto zmysle rozlišuje pojem transcendentný na rozdiel od imanentného.³ Imanentné je to, čo zostáva vo vnútri, je to to, čo ostáva v subjekte ako zostávajúce vo vedomí. Transcendentné je potom to, čo nezostáva vo vnútri, ale je vonku, čo leží mimo vedomia. To, čo je mimo hraníc vedomia, potom prekonáva ohraničujúcu stenu a stojí vonku.

Transcendencia však nie je vzťahom medzi vnútornou a vonkajšou oblasťou, v rámci čoho by bariéra prislúchajúca subjektu bola prekročená, t. j. bariéra, ktorá by oddeľovala subjekt od ostatnej oblasti. Transcendencia je skôr prvotná konštitúcia subjektivity subjektu.⁴ „Subjekt transcenduje ako subjekt; nebol by subjektom, ak by netranscendoval.

¹ Pozri HEIDEGGER, M.: *Vom Wesen des Grundes*, s. 135.

² Tamže.

³ Pre bližšie pochopenie pozri RÖLLI, M.: Immanence and Transcendence. In: *Bulletin de la Société Américaine de Philosophie de Langue Français*, roč. 14, 2004, č. 2, s. 50–74.

⁴ Pozri HEIDEGGER, M.: *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, s. 211.

Byť subjektom znamená transcendovať. T. j., nie je to tak, že pobyt transcenduje a potom, snád' príležitostne, vykonáva prekročenie, ale existovať znamená pôvodne prekročiť. Pobyt sám je prekročením.¹ Transcendencia nie je jedným možným (medzi inými) vzťahovaním sa pobytu k jestvujúcnu, ale je to základná konštitúcia jeho bytia, na základe ktorej sa pobyt vôbec môže vzťahovať k jestvujúcnu. Pobyt sa môže naučiť vzťahovať sa k jestvujúcnu rôznymi spôsobmi a stretávať sa s jestvujúcnom len preto, že je ako pobyt existujúci vo svete. Preto to, čo pobyt prekonáva vo svojej transcencii, nie je bariéra medzi ním a objektmi, ale jestvujúcno samotné, medzi ktorým pobyt sám fakticky je, je prekonávané v tejto transcencii pobytu. Transcendencia ako základná konštitúcia pobytu prináleží v prvom rade jeho bytiu, a pretože toto bytie pobytu sa vzťahuje k svetu, Heidegger charakterizuje základný fenomén transcencie pobytu výrazom bytie-vo-svete (*In-der-Welt-Sein*).²

Podľa Heideggera by niekto mohol premýšľať, prečo je transcendencia pobytu ako bytie-vo-svete považovaná za problém, keď znamená to, čo je na prvý pohľad evidentné. Je to faktúálne existujúci pobyt, aktuálne existujúci človek ako aktuálne jestvujúcno, prirodzene sa vyskytujúce medzi ostatným jestvujúcnom, ľudia stojaci na zemi, prechádzajúci sa pod stromami a pohybujúci sa medzi ostatnými ľuďmi. Pobyt je vo svete, ktorý je jestvujúcim, obklopený totalitou ostatného jestvujúcna. Je to podľa Heideggera tak jasné, že človeku nemôže byť zrejmé, kde je problém. Pri tvrdení: ›Pobyt je podľa svojej bytnosti vo svete‹, by niekto evidentne tvrdil, že tento výrok je nesprávny, pretože nie je esenciálne nevyhnutné, že ten alebo onen človek existuje, t. j. nie je obsiahnuté v idey ľudskej bytnosti, že človek skutočne existuje, t. j. (a tu Heidegger špecifikuje onen problém) byť vo svete alebo povedať, že bytnosť pobytu spočíva v jeho bytí-vo-svete, je zdanlivý nezmysel.³ Nie je vnútorným pre bytnosť pobytu ako takú, že faktúálne existuje, je to

¹ Tamže.

² Pozri tamže, s. 213. Pre doplnenie pozri DREYFUS, H.: *Being-in-the-World*. Massachusetts: The MIT Press 1991.

³ Pozri tamže, s. 216.

však práve jej bytnosť, že v každom prípade toto jestvujúcno tiež nemusí existovať. Svet môže byť bez ľudí obývajúcich Zem a rovnako vesmír bol dlho predtým, ako existovalo ľudstvo.

Kľúčový aspekt tohto problému podľa Heideggera tkvie v tom, že ak hovoríme o pobyte, že jeho základnou konštitúciou je bytie-vo-svete, potom tvrdíme niečo, čo prináleží jeho bytnosti, a preto ignorujeme, či jestvujúcno takejto povahy faktúálne existuje alebo nie. Tvrdenie: ›Pobyť je vo svojej základnej konštitúcii bytím-vo-svete‹ nie je potvrdením jeho faktúálnej existencie, netvrdím týmto výrokom, že môj pobyt je faktúálne existujúcim, ani nehovorím o ňom, že v súlade s mojou bytnosťou musí existovať. Skôr sa tu hovorí: „Ak pobyt fakticky existuje, potom jeho existencia má štruktúru bytia-vo-svete, t. j. pobyt je v súlade so svojou bytnosťou bytím-vo-svete, či už fakticky existuje, alebo nie.“¹ A pokračuje: „*Pobyť nie je bytím-vo-svete preto, lebo existuje práve fakticky, ale naopak, ako pobyt môže fakticky existovať, pretože jeho bytnosť je bytím-vo-svete* (kurz. aut.).“²

Rozdiel medzi bytím (jestvujúcna) a jestvujúcnom môže byť zrejmý len skrz pobyt stojaci v transcendentii. Ak by pobyt nebol, ako jestvujúcno, stojaci v transcendentom vzťahu k bytiu, nebol by schopný rozoznať absolútnu nevyhnutnosť ontologického rozdielu medzi sebou ako jestvujúcnom a podmienkou pre takýto výskyt. Je potrebné opäť vnímať, že pre Heideggera transcendencia nestojí v základe subjekt-objektových vzťahov. To, čo je presahované, je práve a výhradne jestvujúcno samotné, a to vskutku každé jestvujúcno, ktoré sa môže stať pre pobyt neskrytým. Pobyt presiahnutím jestvujúcna stretáva sám seba a transcendencia vytvára štruktúru *bytia-sebou*, zakladá sebaidentitu.³ Pobyt je potom schopný rozlišovať medzi tým, čím je, a tým, čím nie je. Podstatným znakom transcencie je to, že je konečná. Táto konečnosť spočíva vo fakticite pobytu.

¹ Tamže, s. 217.

² Tamže a tiež pozri HEIDEGGER, M.: *Vom Wesen des Grundes*, s. 141.

³ Pozri BLOND, L. P.: *Heidegger and Nietzsche: Overcoming Metaphysics*. London – New York: Continuum 2010, s. 65.

Transcendencia – svet – sloboda

Transcendencia ako bytie-vo-svete robí z pojmu „svet“ transcendentálny pojem v najstriktnejšom zmysle.¹ Heidegger sa chce pozrieť na tento pojem v rámci dejín filozofie. Grécky výraz pre svet je κόσμος. Tento výraz nezastupuje jestvujúcno ako také, teda hviezdy, telesá, Zem, t. j. čiastkové jestvujúcno. Κόσμος neznamená ani niečo ako všetko jestvujúcno spolu, ale odkazuje skôr k „podmienkam“ (*Zustand*), je termínom pre spôsob bytia (*Weise zu sein*) a nie pre jestvujúcno samotné.² Z tohto určenia vyplýva niekoľko faktov, že svet je termínom pre spôsob bytia jestvujúcna, že znamená zjednotenie a možné rozptýlenie jestvujúcna, že svet sa vzťahuje k pobytu a je spôsobom, v ktorom momentálne existuje, a ktorým recipuje skutočnosť. Svet primárne a náležite znamená spôsob jestvujúcna a znamená v rovnakom čase určitým spôsobom toto jestvujúcno samotné. Pre Augustína svet (*mundus*) znamená celok stvorenia. *Mundus* znamená *mundi habitatores*, obyvatelia sveta, ktorí sa usadili vo svete. Ale tiež neznamená len osídlenie sveta, vyskytovanie sa vo svete spolu s horami a riekami, ale usídlenie je charakterizované spôsobom správania a dosahovania vecí, postojom *corde esse cum mundo* (byť so svetom v jednom srdci). *Habitatores mundi* sú *dilectores mundi* (požívatelia sveta).

Svet ako pojem bytia jestvujúcna označuje celosť jestvujúcna v totalite jeho možností, celosť, ktorá je však sama esenciálne sa vzťahujúca k ľudskej existencii. Na základe tohto určenia Heidegger rozlišuje štyri pojmy sveta: 1) Ontický pojem: svet je jednoducho termínom pre to, čo je existujúce samo spolu ako celok, pre prírodu. Tento pred-filozofický naivný pojem sveta sa nazýva tiež onticko-naturálnym. 2) (V istom zmysle) ontologický pojem, ktorý je podriadený vyššie zmienenému pojmu, a je to svet ako región prírody, ako totalita toho, čo prináleží k prírode ako takej. 3) Ďalší ontický pojem: svet tu neznamená prírodu (organickú a anorganickú), ale znamená existujúcich ľudí. Tento pred-filozofický pojem sveta je onticko-ľudský a je

¹ K problému sveta pozri HEIDEGGER, M.: *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*. GA. Bd. 29/30. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 2004.

² Pozri HEIDEGGER, M.: *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, s. 219 a tiež HEIDEGGER, M.: *Vom Wesen des Grundes*, s. 142.

v opozícii ku svetu onticko-naturálnemu. 4) Ontologický pojem sveta, ktorý neindikuje ľudskú spoločnosť ontickým spôsobom, ale indikuje ontologicky metafyzickú bytnosť pobytu ako takú s ohľadom na jeho základnú metafyzickú konštitúciu, t. j. transcendentiu pobytu.¹ Tento transcendentálny pojem sveta je spojený vlastným spôsobom s ostatnými pojmami (1–3) sveta.

Svet je tým, k čomu pobyt ako taký transcenduje a transcendencia je z predchádzajúceho vymedzenia bytím-vo-svete. Svet spolu-vytvára jednotnú štruktúru transcencie tým, že prináleží k tejto štruktúre, a preto je pojem sveta pojmom transcendentálnym, čo zahŕňa všetko prináležiace k transcencii a nesie svoju vnútornú možnosť vďaka transcencii. Ide tu o základný vzťah transcencie dosahujúcej bytie vo vzťahu k pobytu a vzťah pobytu k bytiu vo svete. Svet sa vzťahuje k pobytu cez odhalenie seba ako zjednoteného celku. Ako sme už naznačili, transcendencia nie je prekračovaním priestorových hraníc, ale je konštituovaním štruktúry, ktorá dáva pobyt svetu ako bytie-vo-svete. Heideggerovo skúmanie základu chce vysvetliť princíp dôvodu ako princíp relationality medzi pobytom a svetom. Jestvujúcno by nemohlo byť nijakým spôsobom prejavené bez toho, aby nenašlo *príležitosť* vstúpiť do sveta. Takouto udalosťou je existovanie pobytu, ktorý ako existujúci transcenduje. Vstup do sveta je vstupom jestvujúcna do časovosti, vďaka ktorej je schopné javiť sa ako jestvujúcno. Táto udalosť je náhodná a Heidegger ju popisuje v zmysle *prvotnej pravdy*, ktorá je transcenciou samotnou, *veritas transcendentalis*. Táto transcendencia je tiež rozumením bytiu, pretože každé predontologické aj ontologické rozumenie bytiu je vždy transcendentálne.

Heideggera ďalej zaujíma vzťah medzi slobodou pobytu a bytím-vo-svete-pobytu. V ďalšom kroku zavádza štruktúru *kvôli čomu* (*Umwillen*) ako základnú charakteristiku sveta, ono ›kvôli čomu‹ pobyt existuje. Prináleží k bytnosti pobytu, že vo svojom bytí je sám zaoberajúci sa týmto bytím. Základným určením bytia jestvujúcna, ktoré nazývame pobytom, je podľa Heideggera byť *kvôli sebe*, byť vo svojom vlastnom záujme.² Len preto, že pobyt je vo svojej bytnosti definovaný ako

¹ Pozri HEIDEGGER, M.: *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, s. 231–232.

² Pozri tamže, s. 243.

byť sebou (ktorej vnútornú možnosť poskytuje štruktúra kvôli čomu – kvôli sebe) môže vybrať seba ako seba. Tento výber možnosti je však možný len vďaka slobode. V transcendovaní pobyt transcenduje každé jestvujúcno, a len na základe toho, že si pobyt môže vybrať výhradne seba na základe ›*byť sebou*‹, môže byť umiestnený v rámci ostatného jestvujúcna. Štruktúra ›kvôli čomu‹ musí byť pochopená ako metafyzická štruktúra pobytu a rovnako aj ako základná štruktúra sveta. Pôvodom onoho ›kvôli čomu‹ je sloboda samotná.¹ „Byť sebou je slobodnou záväznosťou kvôli a voči sebe samému.“² Pobyt ako slobodný je projekciou sveta. To rozhodujúce, čo nám Heidegger predostiera, je tvrdenie, že sloboda nie je ničím iným, než bytím-vo-svete, t. j. transcenciou. Dostávame teda rovnicu: transcendencia (pobytu) = bytie-vo-svete (pobytu) = sloboda (pobytu).

Analýza slobody v eseji *O bytnosti základu (dôvodu)* stavia skúmaný problém základu (dôvodu) do nového svetla. Heidegger argumentuje: „Sloboda ako transcendencia však nie je len nejakým vlastným ›druhom‹ základu (dôvodu), ale je pôvodom základu (dôvodu) vôbec. Sloboda je slobodou ku základu (dôvodu).“³ Vzťah slobody ku základu (dôvodu) Heidegger nazýva *zakladaním*⁴ (*Grunden*) a v ňom si sloboda dáva a berie základ (dôvod). Toto zakladanie je, samozrejme, zakorenené v transcencii pobytu.

Bytnosť základu (dôvodu) ako trojitá jednota

Heidegger pokračuje v objasňovaní: „Pôvodné vzťahnutie slobody k základu (dôvodu) nazývame *zakladaním*. Sloboda je ako *zakladajúca* a *zaujíma* základ (dôvod). Toto zakladanie zakorenené v transcencii je však vo svojej rozmanitosti rozptýlené. Sú tri: 1.) *zakladanie* ako usta-

¹ Pozri tamže, s. 246–247. K problému slobody bližšie pozri RICHARDSON, W. J.: Heidegger and the Quest of Freedom. In: *Theological Studies*, roč. 28, 1967, č. 2, s. 286–307. Pozri tiež 15. kapitolu tejto práce SIKORA, O.: *Kantovo chápanie bytnosti slobody a metafyzika*, s. 345–384.

² Tamže, s. 247.

³ HEIDEGGER, M.: *Vom Wesen des Grundes*, s. 165.

⁴ Pre priblíženie problému v dejinách filozofie pozri DELEUZE, G.: *What is Grounding?* Grand Rapids: The New Centre for Research & Practice 2015.

novenie; 2.) zakladanie ako zaujímanie pôdy; 3.) zakladanie ako zdôvodňovanie.“¹ Pod prvým komponentom základu (dôvodu) Heidegger rozumie projekt sveta, v ktorom sa odohráva transcendencia ako prechod pobytu za jestvujúcno k (jeho) bytiu, t. j. ako založenie ontologickej dimenzie, ktorú Richardson spolu s Heideggerom nazýva pozitívnym momentom transcencie.² To, čo je transcendované (jestvujúcno), prináleží k transcencii rovnako ako to, k čomu transcendencia smeruje (bytie). *Bytie, o ktoré tu ide, je vždy bytím jestvujúcna*. Pobyt je ponorený medzi jestvujúcna a je nimi zaujatý (*Eingenommen*) práve v ich transcendovaní.

Pozitívnym momentom transcencie je projekt sveta, pretože v sebe ukrýva nespočetné možnosti, ktoré by pobyt mohol mať, ak by boli realizované. Ale všetky situácie vo svete nemôžu byť realizované, pretože pobyt vo svojej konečnosti existuje vždy v jednej situácii, ktorá vylučuje všetky ostatné. V procese zakladania je projekt sveta zmrštený na danú situáciu, do ktorej je pobyt vrhnutý, a v tejto situácii nachádza seba obmedzeného svojou vlastnou fakticitou. Pobyt sa v tomto zmysle zmocňuje veľmi obmedzenej sféry možností, a toto zmrštenie sveta na danú situáciu je, naopak, negatívnym momentom transcencie. Oba momenty sú na sebe vzájomne závislé.

Proces zakladania však týmto nie je ukončený. Cieľ zakladania sme už naznačili ako prechod pobytu za jestvujúcno k bytiu (jestvujúcna) prostredníctvom vrhnutosti medzi jestvujúcna, ale ešte nie je objasnené správanie sa pobytu k jestvujúcna. A tu je reč o treťom komponente procesu zakladania. Prvý komponent robí možným pochopenie bytia jestvujúcien, ale nemôže vysvetliť toto pochopenie úplne, pretože nie je vzťahom medzi pobytom a jestvujúcnom; druhý komponent obstaráva zaujatosť jestvujúcnom. Práve tretí komponent potom obsiahne samotné vzťahovanie sa pobytu k jestvujúcnu, pretože mu umožní vstúpiť do styku s jestvujúcnom tým, že bude prejavnené ako samo osebe. Tento tretí komponent zakladania alebo transcencie ako základu umožňuje ontickú pravdu.³

¹ HEIDEGGER, M.: *Vom Wesen des Grundes*, s. 165.

² Pozri RICHARDSON, W. J.: *Through Phenomenology to Thought*, s. 166.

³ Pozri tamže, s. 168.

Toto vzťahovanie sa k jestvujúcnu však neprebíha len v rovine ontickej. Zdôvodňovanie jestvujúcien umožňuje ontickú pravdu (prejavenie jestvujúcien v ich bytí), ale pohybujeme sa v ontologickej dimenzii pobytu v zmysle transcencie, a preto zdôvodňovanie (jestvujúcna), o ktorom je tu reč, je transcendentálnym zdôvodňovaním. Umožňuje ontickú pravdu, pretože odhaľuje bytie a štruktúru bytia jestvujúcien, t. j. to, čo je mienené ontologickou pravdou. Heidegger to dostatočne jasne objasňuje: „Porozumenie bytiu poskytuje, ako tá najpohnutejšia otázka vôbec, to zdôvodnenie, ktoré je prvým a súčasne posledným. V tomto porozumení je transcendencia ako taká zdôvodňujúca. Pretože je tu odhalené bytie a konštitúcia bytia, nazýva sa transcendentálne zdôvodnenie ontologickou pravdou.“¹

Transcendentálne zdôvodnenie (ako ontologická pravda) potom spočíva na báze všetkého ontického vzťahovania sa k jestvujúcnu a umožňuje jestvujúcnu stať sa prejavovým ako jestvujúcno, t. j. vo svojom bytí. Toto zdôvodnenie ako ontologická pravda tiež umožňuje otázku ›prečo?‹,² ktorá priamo súvisí s problémom základu (dôvodu). Napr.: Prečo je skôr to a nie tamto?, Prečo je vôbec jestvujúcno a nie skôr nič?³ (otázka základu [dôvodu]). Pobyt, aby vôbec mohol položiť túto zakladajúcu otázku, musí mať predchádzajúce pochopenie jestvujúcna, bytia a nebytia – nič. Toto pochopenie bytia v sebe obsahuje otázku ›prečo?‹⁴ ako prvú otázku všetkého pýtania a ako prvé zdôvodnenie všetkého jestvujúcna. Naše chápanie bytia poskytuje prvotné zakladanie vecí. A projekcia sveta je tým, čo umožňuje predchádzajúce porozumenie bytiu jestvujúcna. Pátraním po otázke ›prečo?‹ sa tiež snažíme, aj keď neobratne, pochopiť vzplanutie ontologickej diferencie.⁵

Všetky tri komponenty zakladania sa navzájom dopĺňajú a vďaka nim môžeme rozpoznať samotnú bytnosť základu (dôvodu). Hei-

¹ HEIDEGGER, M.: *Vom Wesen des Grundes*, s. 169.

² Pozri tamže, s. 168.

³ Heideggerova modifikácia Leibnizovej otázky, ktorá zaznieva v práci *Čo je metafyzika?* Pozri HEIDEGGER, M.: *Co je metafyzika?* Prel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené 1993.

⁴ Pozri HEIDEGGER, M.: *Vom Wesen des Grundes*, s. 169.

⁵ Pozri RICHARDSON, W. J.: *Through Phenomenology to Thought*, s. 170.

degger uvádza: „Bytnosť základu (dôvodu) je transcendentálne vznikajúce, trojité rozptýlenie zakladania do rozvrhu sveta, zaujatia v jestvujúcne a ontologického zdôvodnenia jestvujúcna.“¹

Pýtať sa na bytie však primárne znamená pýtať sa na *zmysel* bytia, a na ten sa môže pýtať len jestvujúcno, ktoré vie o svojom bytí. Toto jestvujúcno – pobyť (*Dasein*) vie o svojom bytí vďaka svojej konečnosti, pretože v jeho bytí mu ide práve o toto bytie. Pobyť – človek – je jediné jestvujúcno, ktoré vie o svojom bytí. Ludské bytie je existenciou, ktoré z hľadiska konečnosti určuje konečnou aj transcenciu pobytu, ktorá stojí v základe základu (dôvodu), a preto je potrebné zdôrazniť aj konečnosť procesu základu (dôvodu). Tejto konečnosti sa nemôžeme vyhnúť, pretože uskutočňujeme vysvetlenie základu (dôvodu) z pozície filozofujúceho pobytu – človeka. To však podľa Richardsona znamená, že kým sme doteraz uvažovali o bytnosti základu (dôvodu), teraz sa musíme zamyslieť nad *ne*-bytnosťou základu (dôvodu), musíme vnímať bytnosť ako preniknutú oným *ne*- (nie), t. j. ako konečnú.

Stretli sme sa s tým, ako bol projekt sveta negativizovaný, keď sme hovorili o negatívnom prvku transcencie v zmysle obmedzenia možností, ktoré by mohli byť, ale nie sú, rovnako je negativizované aj transcendentálne zdôvodnenie – ontologická pravda. Na ontickej úrovni pobyť zriaďuje jestvujúcno tým, že ho necháva vypovedať o sebe, a tým je schopný jeho skreslenia. Ak transcendentálne zdôvodnenie vyvoláva ontologickú pravdu, potom ako negativizované privoláva ontologickú *ne*-pravdu, ktorá robí možnou ontickú *ne*-pravdu. Samotná bytnosť základu (dôvodu) je potom negativizovaná (t. j. zhoduje sa s *ne*-bytnosťou) a to v prvom rade kvôli tomu, že pochádza z transcencie, ktorá je konečná. Heidegger tvrdí jasne a zreteľne: „Základ (dôvod) má svoje *ne*-bytovanie, pretože vzniká z konečnej slobody. Táto sloboda sama sa nedokáže odňať tomu, čo z nej takto vzniká. Transcendujúco vznikajúci základ (dôvod) sa spätne vzťahuje k slobode samej, a tá sa ako pôvod samotný stáva „základom“ (dôvodom). Sloboda je základom základu (dôvodu).“² Čo je však dôležité, základ (dôvod) pozmenený prostredníctvom *ne*- (nie) má nielen svoju *ne*-bytnosť,

¹ HEIDEGGER, M.: *Vom Wesen des Grundes*, s. 171.

² Tamže, s. 174.

ale aj svoje bez-dno (*Ab-grund*): „Ako tento základ (dôvod) je však sloboda bez-dnom pobytu.“¹

Zaujímavý je v tejto súvislosti záver L. Blonda, podľa ktorého pochopenie bytia poskytuje konečné zriadenie vecí, pričom toto zriadenie je zriadením pobytu a jestvujúcna a nie základom (dôvodom) osebe. Základ (dôvod), o ktorom tu je reč, nie je daný ako konkrétny základ (dôvod), ale skôr má svoj pôvod v nepojmovom chápaní bytia skrz pobyt. Dôležitý je *proces zakladania*, ktorý spočíva v transcendentii. „Základ (dôvod) nám nebol daný spôsobom, aký slovo ‚základ‘ (dôvod) všeobecne naznačuje, čo je dané odkazovaním k takej veci ako transcendencia alebo základ (dôvod), je *aktivita*, ktorá je potvrdená, zakúšaná, uplatnená alebo *urobená nevyhnutnou* ontickými štruktúrami prejavujúcimi sa vo svete. Bytie nezakladá veci, ale naopak, naše porozumenie bytiu poskytuje základné zakladanie.“² A pokračuje: „Heideggerova koncepcia základu (dôvodu) v eseji *O bytnosti základu (dôvodu)* tvrdí, že bytie-vo-svete je zakladaním; avšak konečný (*final*) základ (dôvod) nemôže byť adekvátne pochopený.“³

Ako teda môže byť základ (dôvod) v konečnom zmysle v rokoch 1928 – 1929 pochopený? Súhlasíme s Blondom, keď tvrdíme spolu s ním, že *problém základu (dôvodu)* bol pretransformovaný na *proces zakladania*, ktorého bytnosťou je *aktivita* zakladania. *Ab-grund* tu potom vystupuje ako ne-zakladajúci základ, ktorý dáva slobodu možnostiam. Práve priestor pre tieto možnosti poskytuje sloboda. Podľa Blonda tu potom nejestvuje žiaden základ (dôvod) v obvyklom zmysle slova, ale len základná aktivita zakladania alebo hra medzi *Grund* a *Ab-grund*.⁴

To však, samozrejme, nie je Heideggerovo konečné vysporiadanie sa s problémom základu (dôvodu). Ako sme naznačili v úvode tejto kapitoly, k Leibnizovi a k jeho princípu dostatočného dôvodu sa Heidegger opäť vracia v rokoch 1955 – 1956 v prednáške *Der Satz vom Grund*, čo naznačuje, že ani naše skúmanie Heideggerovho vzťahu k Leibnizovmu filozofickému odkazu ešte nie je na konci. Znova však musíme podotknúť, že Heidegger, či už poslucháčom jeho prednášok

¹ Tamže.

² BLOND, L. P.: *Heidegger and Nietzsche: Overcoming Metaphysics*, s. 75.

³ Tamže, s. 77.

⁴ Pozri tamže, s. 78.

vedených pod názvom *Metafyzické základy logiky s východiskom u Leibniza* alebo čitateľom krátkej eseje *O bytnosti základu (dôvodu)*, neponúkol veľa priestoru pre oboznámenie sa s autentickým Leibnizom a princípom dostatočného dôvodu. Práve naopak, od začiatku až do konca necháva znieť svoje vlastné smerovanie problému, ktoré zaznieva tak úderne, že Leibniza v zásade prehlušuje. Preto možno s tvrdením, „... že Leibniz interpretovaný v rokoch 1928 – 1929 je *autentickejší*, než Leibniz z rokov 1955 – 1956“¹ súhlasiť len čiastočne. Heidegger si síce v mnohom všíma Leibnizovu spriaznenosť logiky s metafyzikou, vďaka čomu má Leibniz u neho nepochybne priaznivé postavenie v rámci dejín filozofie a logiky, ale už v rokoch 1928 – 1929 je to ten Heidegger, ktorý sa výslovne pýta (skrz Leibnizov základný princíp logiky) na otázku bytia (jestvujúcna), pastier bytia, ktorý sám seba vníma ako pobyt transcendujúci za jestvujúcno k jeho bytiu, projektujúci seba vo svete ako bytie-vo-svete obdarené slobodou v zakladajúcom procese umožňujúcom ontologickú pravdu, diferencujúci bytie od jestvujúcna, zakúšajúci toto všetko vďaka svojej konečnosti. Heidegger v rokoch 1955 – 1956 je však, ako uvidíme, nepochybne ešte radikálnejší.

S tretím vydaním *O bytnosti základu (dôvodu)* v roku 1949 bol vydaný nový ›Predslov‹, ktorý odhaľuje dôvernú blízkosť medzi prednáškou *Čo je metafyzika?* a esejou *O bytnosti základu (dôvodu)*:

„Pojednanie *O bytnosti základu (dôvodu)* vzniklo v roku 1928 súčasne s prednáškou *Čo je metafyzika?* Táto uvažuje Nič, kým prvé uvedené (pojednanie – dopl. aut.) pomenováva ontologickú diferenciu.

Nič je Ničím jestvujúcna, a teda bytím zakúšaným z pozície jestvujúcna. Ontologická diferencia je Ničím medzi jestvujúcnom a bytím. Ale takisto ako bytie je Nič vo vzťahu k jestvujúcnu Ničím v zmysle *nihil negativum*, takisto je diferencia ako Nič medzi jestvujúcnom a bytím len výtvorom dištinkcie rozumu (*ens rationis*).

Ono ničujúce Nič Ničoho a toto ničujúce Nič diferencie síce nie sú jednotou, ale tým istým v zmysle toho, čo patrí k sebe v bytujúcom bytí jestvujúcna. Toto to isté je tým, čo je hodné myslenia, čo sa oba zámerne

¹ ŠKÁRA, M.: *Leibniz a Heidegger: Veta o (dostatočnom) dôvode*, s. 47.

oddelené spisy pokúšajú priviesť bližšie k určeniu bez toho, aby na to dorástli.

Aké by to bolo, keby tí, ktorí sa zamýšľajú, začali k tejto, už dve storočia, čakajúcej, jednej a tej istej veci, konečne pristupovať mysliac?“¹

Richardson ponúka svoju interpretáciu predslovu, podľa ktorej ne-bytie (Nič) v prednáške *Čo je metafyzika?* formuluje ›ne-‹ (nie), ktoré charakterizuje bytie, keď je zakúšané z pohľadu jestvujúcna a ontologická diferenciacia z eseje *O bytnosti základu (dôvodu)* je tiež ono ›nie‹, ktoré oddeľuje jestvujúcno a bytie. Toto „nie“, ktoré je vnútorné k ne-bytiu a „nie“, ktoré vytvára ontologickú diferenciu, sú teda jedným, ale nie v zmysle logickej identity, ale v zmysle sprítomňovania bytia jestvujúcna sú obe („nie“) súvisiace. Potom „nie“ nie je iba *ens rationis*, ale je vpísané do procesu bytia samotného. Richardson pokračuje: „To je to, čo sme po celý čas volali negativitou bytia.“² A dodáva, že problémom spoločným pre obe práce bolo bytie prestupované negativitou; dôvod – záver, ktorý potom pre neho vyplýva v zmysle, prečo ani jedna esej nebola schopná úlohy myslenia, je zrejme ten, že „obe zostali, rovnako ako *Bytie a čas*, zamknuté v horizonte Heidegger I, kde nevyhnutný jazyk pre myslenie bytia v jeho pravde ako taký zlyhal“.³

Heidegger koncom 20. rokov upriamil svoju pozornosť k filozofickému odkazu G. W. Leibniza, a to najprv v prednáškovom kurze *Metafyzické základy logiky s východiskom u Leibniza* z roku 1928, v ktorom sa snažil odstrániť logiku v tradičnom (akademickom) zmysle a nahradil ju logikou filozofickou. Analyzuje Leibnizovu náuku o súde, ktorý je miestom pravdy a deštruuje (rozoberá) teóriu inklúzie, podľa ktorej je predikát vždy obsiahnutý v subjekte. Toto skúmanie ho privádza k problému substanciality substancie, ktorý má objasniť, aké spojenie je medzi substancialitou individuálnej substancie a logickou identitou teórie súdu. Pod individuálnou substanciou Heidegger vníma Leibnizovu monádu, ktorá je v jeho ponímaní pudením, ktoré je sebahnacie a tvorí samotnú bytnosť monády. No najdôležitejšie úvahy spojené

¹ HEIDEGGER, M.: *Vom Wesen des Grundes*, s. 123.

² RICHARDSON, W. J.: *Through Phenomenology to Thoughts*, s. 564.

³ Tamže.

s prvou časťou prednáškového kurzu sa týkajú postavenia pre logiku v rámci metafyziky. Mostom medzi logikou a metafyzikou má byť práve monadická štruktúra jestvujúcna, ktorá je základňou pre teóriu súdu a problém pravdy. Takto definovaná logika ako logika pravdy je možná len na základe monadologickej metafyziky substancie, má teda svoje metafyzické začiatky a je možná len ako *metafyzika pravdy*. Leibniz, a nie napr. Aristoteles, je preto tou postavou v dejinách filozofie a logiky, ktorá pomohla Heideggerovi prepracovať sa k metafyzickým základom logiky.

Z týchto metafyzických základov logiky sa potom Heidegger obracia k hlavnému princípu logiky, a tým je Leibnizov princíp dostatočného dôvodu. Tomu je venovaná druhá časť prednáškového kurzu, ktorá, takpovediac, úplne vytesní logiku a nahradí ju metafyzikou. Problém základu (dôvodu) je analyzovaný v zmysle transcencie pobytu, ktorý je slobodným bytím-vo-svete, v ktorom ide o odkrývanie jestvujúcna (v zmysle odkrývania pravdy) smerom k jeho bytiu. Hutnejšie je táto problematika spracovaná v eseji *O bytnosti základu (dôvodu)*, ktorá (ako sa ukázalo podľa predslovu z roku 1949) úzko súvisí s prednáškou *Čo je metafyzika? Esej O bytnosti základu (dôvodu)*, ktorú nazval Richardson „jedným z najtvrdších diamantov v celej Heideggerovej bohatej pokladnici“,¹ recipuje problém základu (dôvodu) z troch strán. Najprv vníma tento problém ako problém pravdy a problém transcencie pobytu, potom sa zameriava na transcenciu ako na tú oblasť, v ktorej spočíva bytnosť základu (dôvodu), a nakoniec sa venuje samotnej bytnosti základu (dôvodu), ktorá je jednotou trojitej aktivity zakladania. Rozhodujúce tézy tejto krátkej eseje sú: 1. miestom pravdy podľa Heideggera nie je súd, ale pravda je odkrývaním jestvujúcna v jeho bytí; 2. bytie je bytím jestvujúcna, pričom rozhodujúcu poznámku k tejto téze nájdeme v Doslove k prednáške *Čo je metafyzika?* z roku 1943, kde Heidegger obmieňa pôvodnú formuláciu: „...bytie nikdy nebytuje bez jestvujúcna a ... jestvujúcno nikdy nie je bez bytia“ do

¹ RICHARDSON, W. J.: *Through Phenomenology to Thoughts*, s. 161.

podoby „... ak totiž k pravde bytia patrí, že síce bytie bytuje bez jestvujúcna, ale že jestvujúcno nikdy nie je bez bytia“;¹ 3. esej *O bytnosti základu (dôvodu)* je o ontologickej diferencii; a 4. bytnosť základu (dôvodu) spočíva v aktivite zakladania. V 31. kapitole tejto práce budeme sledovať myslenie neskorého Heideggera v rokoch 1955 – 1956 v prednáške *Veta o základe (dôvode)*, v ktorej sa kriticky vyjadruje práve k svojim predchádzajúcim úvahám.

¹ HEIDEGGER, M.: *Co je metafyzika?* s. 73. Pozri tiež LEŠKO, V.: *Bytie a čas ako filozofický neúspech*. In: *Studia Philosophica*, roč. 57, 2010, č. 1, s. 99–110.

Základné problémy fenomenológie – dokončenie *Bytia a času*

Jan Kuneš

Bytie a čas, kľúčové dielo fundamentálno-ontologickej fázy Heideggerovho myslenia, zostalo vo svojej publikovanej podobe nedokončené. Z pôvodne zamýšľaného plánu diela nebol, okrem celej druhej časti, ktorá sa mala venovať vzťahu fundamentálnej ontológie k vybraným kapitolám z dejín filozofie, vydaný predovšetkým tretí oddiel prvej systematicky orientovanej časti s názvom Čas a bytie, ktorý mal tvoriť vecné jadro *Bytia a času* a mal obsahovať odpoveď na pýtanie sa na zmysel bytia s ohľadom na problém času.¹ Tento „vlastný ‚systematický‘ oddiel o čase a bytí“² Heidegger síce pre vydanie v *Bytí a čase* vypracoval, ale pri prípravách tejto práce do tlače, pri ktorých vec konzultoval s Karlom Jaspersom, nakoniec usúdil, že jeho publikovanie je zatiaľ potrebné odložiť, pretože jeho doterajšie spracovanie je nedostatočné;³

¹ K pôvodnému plánu *Bytia a času* porov. záverečný paragraf úvodu *Bytia a času*, t. j. § 8. HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*. Prel. I. Chvatík, P. Kouba, M. Petříček jr., J. Němec. Praha: Oikúmené 2002, s. 57 a n.

² HEIDEGGER, M.: *Besinnung*. GA. Bd. 66. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1997, s. 413.

³ Pri spätnom ohliadnutí sa v roku 1941 k tomu hovorí: „Tretí oddiel 1. časti, ‚Čas a bytie‘, sa počas prípravy do tlače ukázal ako nedostatočný. (K rozhodnutiu o jeho nepublikovaní došlo v posledných decembrových dňoch v roku 1926 v čase pobytu v Heidelbergu u Karla Jaspersa, kde mi na základe živých priateľských debát nad hárkami ‚Bytia a času‘ na korektúry vyplynulo, že doteraz dosiahnuté vypracovanie tohto najdôležitejšieho oddielu (I, 3) by muselo ostať nezrozumiteľné...) – Bol som však vtedy presvedčený, že už o rok budem schopný povedať všetko zreteľnejšie. Bol to klam. V nasledujúcich rokoch tak vzniklo niekoľko publikácií, ktoré mali okľukami privádzať k vlastnej otázke.“ HEIDEGGER, M.: *Die Metaphysik des deutschen Idealismus*. GA. Bd.

toto spracovanie Heidegger zničil.¹ Čoskoro malo podľa Heideggerových predstáv vzniknúť nové spracovanie tohto oddielu, ktoré by zistené nedostatky už nevykazovalo. Žiadne takéto spracovanie však v tejto dobe už uverejnené nebolo a podľa Heideggerových slov vyšlo len niekoľko publikácií, ktoré mali k otázke nepublikovaného „najdôležitejšieho oddielu“ *Bytia a času* aspoň z rôznych strán privádzať.² Avšak text, ktorý predkladá vecný obsah nepublikovaného tretieho oddielu prvej časti *Bytia a času*, podľa Heideggerových vlastných slov existuje. Je ním semestrálna prednáška *Základné problémy fenomenológie* (*Die Grundprobleme der Phänomenologie*) z letného semestra 1927, uverejnená v súbornom vydaní Heideggerovho diela v roku 1975, ktorú Heidegger v poznámke k jej začiatku označil ako „nové vypracovanie 3. oddielu I. časti *Bytia a času*“.³ Vecný obsah nevydaného tretieho oddielu prvej časti *Bytia a času* však predkladajú aj iné semestrálne prednášky z obdobia po vydaní *Bytia a času*, uverejnené neskôr v uvedenom súbornom vydaní Heideggerovho diela. Jedná sa predovšetkým o semestrálnu prednášku *Metafyzické základy logiky s východiskom u Leibniza* (*Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*) z letného semestra 1928,⁴ na ktorú bude v tomto texte tiež braný ohľad. Z oboch prednáškových textov a príležitostne tiež z Heideggerom uvádzaných

49. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1991, s. 39 a n. Heideggerom uvedené datovanie rozhovorov s Jaspersom nie je podľa Güntera Seubolda, vydavateľa zväzku, správne. Heidegger podľa všetkého odcestoval k Jaspersovi až 1. januára 1927 (tamže, s. 40, pozn.).

¹ Porov. HEIDEGGER, M.: *Besinnung*, s. 413. K okolnostiam vyradenia uvedeného spracovania tretieho oddielu prvej časti *Bytia a času* a zničenie tohto spracovania porov. HERRMANN, F.-W. von: *Heideggers „Grundprobleme der Phänomenologie“*. Zur „zweiten Hälfte“ von „*Sein und Zeit*“. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1991, zvl. s. 18.

² Porov. vyššie pozn. 3.

³ HEIDEGGER, M.: *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. GA. Bd. 24. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 2005, s. 1. Ďalšie doklady o priradení tejto semestrálnej prednášky k pôvodne plánovanému tretiemu oddielu prvej časti *Bytia a času* budú uvedené na konci tohto textu.

⁴ HEIDEGGER, M.: *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*. GA. Bd. 26. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 2007. O význame tejto semestrálnej prednášky pre Heideggerovu filozofiu *Bytia a času* svedčí napríklad skutočnosť, že Günter Figal z nej pre svoj výber z Heideggerových textov vybral hneď dva úryvky charakterizujúce projekt *Bytia a času* (porov. FIGAL, G. [vyd.]: *Heidegger Lesebuch*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 2007, s. 77–94).

publikácií z doby po publikovaní *Bytia a času*, bude vychádzať tento pokus o stručné predstavenie toho, v čom malo, systematicky vzaté, spočívať dokončenie *Bytia a času*.

Z vecnej stránky pôjde predovšetkým o výklad pojmu, ktorý je pre fundamentálnu ontológiu kľúčový, akokoľvek by to z publikovaného *Bytia a času* ešte nemuselo byť zrejmé. Jedná sa o pojem *transcendencie*.¹ Význam tohto pojmu bude najprv priblížený vo vzťahu k problematike intencionality. V tejto súvislosti bude vyložený význam transcendencie pre otázku bytia. Transcendencia bude vykázaná ako základná štruktúra ‚bytia tu‘,² v ktorej sa odohráva rozumenie bytiu, v ktorom nám je, ako hovorí Heidegger, dané bytie. V tejto vecnej súvislosti bude detailnejšie explikovaná vnútorná skladba transcendencie. Tento výklad následne dospeje k expozícii toho, čo je podľa Heideggera vnútorným umožnením transcendencie – totiž k expozícii *času ako pôvodnej časovosti*. Na základe uvedených textov, predovšetkým zmienených semestrálnych prednášok, bude možné podať úplný výklad času, s ktorým Heidegger počítal ako s uvedeným vnútorným umožnením transcendencie. Tým bude možné aspoň v základnom obryse ukázať, ako Heidegger vo fundamentálno-ontologickej fáze svojho myslenia ponímal rozumenie bytiu, v ktorom je nám dané bytie, a ako v tejto súvislosti zodpovedal kľúčovú otázku *Bytia a času*, otázku zmyslu bytia. Vo väz-

¹ Heidegger sa neskôr aj vo svojich publikovaných textoch vynasnažil, aby bol význam pojmu transcendencie pre projekt fundamentálnej ontológie a tiež už pre *Bytie a čas* zrejmý. Upozornil, že aj vo vydanej časti *Bytia a času* ide o problematiku tohto pojmu, a to aj s uvedením príslušných paragrafov *Bytia a času*: „To, čo bolo dosiaľ publikované zo skúmania o ‚bytí a čase‘, nemá za úlohu nič iné než konkrétne odhaľujúci rozvrh *transcendencie* (porov. § 12 – § 83; najlepšie § 69). To sa potom deje, aby bol umožnený *jediný hlavný zámer*, ktorý je jasne označený v *nadpise celej prvej časti*, totiž získať „*transcendentálny horizont otázky bytia*.“ HEIDEGGER, M.: *Vom Wesen des Grundes*. In: Heidegger, M.: *Wegmarken*. GA. Bd. 9. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1976, s. 162 pozn.

² Heideggerov termín *Dasein* prekladáme termínom ‚bytie tu‘ – teda slovným spojením, ktoré je v českom preklade uvedené jednoduchými úvodzovkami podobne, ako napríklad termín ‚bytie vo svete‘. K dôvodom tohto prekladu namiesto rozšíreného, Janom Patočkom zavedeného prekladu termínom *pobyt*, porov. KUNEŠ, J.: *Člověk jako místo zjevnosti*. K základům Heideggerovy filosofie *Bytí a času* a jeho myšlení po Kehre. In: *Reflexe*, 2016, č. 50, s. 113–144, zvl. s. 115 n., pozn. 7. Pokiaľ budeme v doterajších prekladoch nahrádzať ‚pobyt‘ termínom ‚bytie tu‘, nebudeme to v tomto texte označovať ako opravu prekladu.

be na § 5 z Heideggerovho úvodu k *Bytiu a času* bude na záver rekapitulované a preskúšané, v akom zmysle predošlé výklady predstavujú nielen to, čo Heidegger vzhľadom na otázku zmyslu bytia vypracoval už v publikovanej časti *Bytia a času*, ale aj to, čo malo obsahovať ono už nepublikované dokončenie vlastného systematického konceptu *Bytia a času*. Celý nasledujúci text je zároveň vedený snahou uviesť vo väčšom rozsahu Heideggerove kľúčové vyjadrenia k uvedenej problematike.

Intencionalita

Bytie tu' je podľa Heideggera jestvujúcno, ktorého spôsob bytia je *existovať*. Existenciu bytia tu' vykladá Heidegger v *Základných problémoch fenomenológie* najprv v súvislosti s *intencionalitou*. Heideggerov výklad intencionality je tu zároveň polemikou s určitými poňatiami intencionality. Heidegger explicitne odmieta dva predsudky. *Prvým* z nich je *objektívizácia* intencionality. Intencionalita je podľa tohto predsudku vysvetľovaná tak, že jedno vyskytujúce sa jestvujúcno, teda subjekt, sa vzťahuje k inému vyskytujúcejmu sa jestvujúcnu, objektu, a sám intencionálny vzťah ako jestvujúci vzťah subjektu k objektu je čímisi, čo sa vyskytuje.¹ *Druhý* predsudok tkvie v *subjektívizácii* intencionality. Intencionálna štruktúra býva spájaná s ponímaním subjektu a jeho zážitkovej, „vnútornej“ sféry, a to v tom zmysle, že takému subjektu by bolo z tohto vnútra dodatočne potrebné prekročenie, teda transcendencia k objektu ako k akémusi „vonkajšku“. Heidegger k tomu hovorí: „Pretože obvyklé oddeľovanie subjektu s jeho imanentnou sférou a objektu s transcendentnou sférou – pretože vôbec rozdiel vnútra a vonkajška je konštrukciou a je neustále podnetom k ďalším a ďalším konštrukciám, nebudeme už ďalej rozprávať o subjekte, o subjektívnej sfére, ale jestvujúcnu, ku ktorému patria intencionálne vzťahy, rozumieme ako *bytiu tu'*, a to tak, že sa práve pomocou správne chápaného *intencionálneho vzťahovania* snažíme primerane charakterizovať bytie bytia tu', jednu z jeho základných štruktúr. To, že vzťahy bytia tu' sú intencionálne, znamená, že spôsob bytia nás samých, t. j. bytia tu', je, pokiaľ ide o jeho

¹ HEIDEGGER, M.: *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, s. 90.

bytnosť, taký, že toto jestvujúcno, pokiaľ je, pobýva vždy už pri niečom, čo sa vyskytuje. Idea subjektu, ktorý má intencionálne zážitky len vo svojej sfére a nie je ešte vonku, ale je uzavretý vo svojej kapsule, je nezmysel, ktorý pokrívuje základnú ontologickú štruktúru jestvujúcna, ktorým my sami sme.“¹ Proti oddeľovaniu intencionálneho subjektu s jeho imanentnou sférou ako akéhosi vnútra a objektu s jeho transcendentnou sférou ako vonkajška, prichádza Heidegger s ponímaním, ktoré pojem subjektu nahrádza pojmom ‚bytie tu‘, pričom platí, že ‚bytie tu‘ je vždy už pri jestvujúcnoch, ktoré sa vyskytujú. Intencionálne sa vzťahovať je podľa Heideggera rysom ‚bytia tu‘ ako jestvujúcna, ktorým sme – je jednou z jeho základných štruktúr. Na inom mieste však v rovnakom zmysle hovorí, že „intencionalita je bytostnou, aj keď nie najpôvodnejšou štruktúrou samotného subjektu“.² Ponecháva teda v istom presne stanovenom zmysle predsa len pojem subjektu v platnosti. Ako ešte uvidíme, je zvláštnosťou *Základných problémov fenomenológie*, ale aj ďalších, predovšetkým prednáškových textov z obdobia po publikovaní *Bytia a času*, že napriek faktu, že Heidegger zamýšľa nahradiť pojem subjektu svojím pojmom ‚bytia tu‘, používa vo výklade svojej vlastnej pozície termíny ‚bytie tu‘ a ‚subjekt‘ často zámenne. V takej súvislosti, v ktorej použitie termínu ‚subjekt‘ nemá kritickú funkciu, ale vyjadruje Heideggerove vlastné stanovisko, hovorí Heidegger o ‚subjekte‘ „v ontologicky správne pochopenom zmysle ‚bytia tu‘“.³

Oba uvedené predsudky, teda predsudok objektivizácie a subjektivizácie intencionality, Heidegger zhrňuje a prekonáva v nasledujúcom vyjadrení: „Intencionalita nie je žiadnym vyskytujúcim sa vzťahom medzi vyskytujúcim sa subjektom a vyskytujúcim sa objektom, ale je štruktúrou, ktorá ako taká vytvára vzťažný charakter vzťahovaní sa subjektu ako takého. Intencionalita ako štruktúra vzťahovania sa subjektu nie je ničím, čo je subjektu imanentné, čo by dodatočne potrebovalo transcenciu, ale transcencia, a s ňou intencionalita, patria k bytnosti jestvujúcna, ktoré sa intencionálne vzťahuje.“⁴ Pokiaľ ide o samu povahu ‚bytia tu‘ a jeho odlišnosť od výskytového jestvujúcna,

¹ Tamže. Porov. aj s. 224.

² HEIDEGGER, M.: *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, s. 92.

³ Tamže, s. 425.

⁴ Tamže, s. 446.

platí pritom nasledujúce: „Bytie tu' existuje a nikdy sa nevyskytuje tak ako vec. Rozlišujúci charakter medzi existujúcim a výskytovým jestvujúcim tkvie práve v intencionalite. To, že ,bytie tu' existuje, znamená okrem iného, že je tak, že sa jestvujúcim spôsobom vzťahuje k výskytovému jestvujúcnu... Okno, stolička, vôbec niečo, čo sa vyskytuje, brané v najširšom zmysle, nikdy neexistuje, pretože sa k tomu, čo sa vyskytuje, nemôže vzťahovať takým spôsobom, že by sa na neho intencionalne zameralo. Výskytové jestvujúcno je tým, čo sa tiež len vyskytuje medzi iným.“¹ Rozdiel ,bytia tu' ako existujúceho jestvujúcna od výskytového jestvujúcna tvorí v tomto zmysle práve intencionalita, jeho bytostne vzťažný charakter.

V tom, čo bolo dosiaľ uvedené, už zaznelo, že akokoľvek intencionalita tvorí jednu zo základných štruktúr ,bytia tu', resp. ,subjektu' ako existujúceho jestvujúcna, nie je napriek tomu jeho najpôvodnejšou štruktúrou. Pôvodnou štruktúrou ,bytia tu' nie je intencionalita, ale *transcendencia*. Túto skutočnosť Heidegger približuje na nasledujúcom mieste v *Základných problémoch fenomenológie*: „Transcendencia, transcendovanie, patrí k bytnosti jestvujúcna, ktoré (na základe transcencie) existuje ako intencionálne jestvujúcno, tzn. ktoré existuje tak, že pobýva pri tom, čo sa vyskytuje. Intencionalita je *ratio cognoscendi* transcencie. Transcendencia je *ratio essendi* intencionality v jej rôznych spôsoboch.“² Transcendencia je teda základom intencionality, resp. existencie ,bytia tu' ako intencionálneho jestvujúcna. Pretože funduje intencionalitu, platí, že kdekoľvek je rozvíjaná intencionalita, musí byť vždy už vo výkone aj transcendencia. Fundačný vzťah transcencie k intencionalite a k intencionálne štruktúrovanej existencii ,bytia tu' je v zhode s uvedeným miestom, ale ešte zreteľnejšie a vo väčšej systematickej šírke pomenovaný na inom mieste, tentokrát v semestrálnej prednáške *Metafyzické základy logiky s východiskom u Leibniza* – pričom o ,bytí tu' je na tomto mieste opäť reč aj ako o ,subjekte': „Transcendencia je... pôvodná konštitúcia *subjektivity* subjektu. Subjekt transcenduje qua subjekt, nebol by subjektom, keby netranscendoval. Byť subjektom znamená transcendovať. Tzn.: nie je to tak, že ,bytie tu' najprv existuje a príležitostne potom vykonáva prekročenie, ale existovanie znamená

¹ Tamže, s. 90.

² Tamže, s. 91

pôvodne prekračovanie. „Bytie tu‘ samo je týmto prekročením. V tom je obsiahnuté: transcendencia nie je akýsi možný vzťah (medzi inými možnými vzťahmi) ,bytia tu‘ k iným jestvujúcnam, ale je to základná štruktúra jeho bytia, na základe ktorej sa až môže vzťahovať k jestvujúcnam.“¹ Toto miesto robí zrejším rozdiel transcendencie a intencionality. Transcendencia nemôže byť sama jedným z intencionálnych vzťahov, pretože je základnou štruktúrou ,bytia tu‘, resp. „pôvodnou konštitúciou *subjektivity* subjektu“, na základe ktorej sú intencionálne vzťahy ,bytia tu‘, resp. ,subjektu‘ k inému jestvujúcnu až možné.

Transcendencia

Transcendencia² sama potom náleží rovine existencie ,bytia tu‘, ktorá sama už na rozdiel od intencionality nepredstavuje vzťah na úrovni jestvujúcna, ale na úrovni bytia. Nechajme v tejto veci znova prehovoríť Heideggera samého, ako sa k tejto problematike vyjadruje v prednáškach *Metafyzické základy logiky s východiskom u Leibniza*: „Tento problém transcendencie ... súvisí bezprostredne s problémom bytia vôbec... Problém transcendencie nie je, celkovo vzaté, totožný s problémom intencionality. Intencionalita je ako ontická transcendencia sama možná len na základe pôvodnej transcendencie... Táto pra-transcendencia umožňuje akékoľvek intencionálne vzťahovanie sa k jestvujúcnu... Toto vzťahovanie sa zakladá na predchodnom rozumení bytiu jestvujúcna. Toto rozumenie bytiu však až poskytuje možnosť, aby sa jestvujúcno vyjavovalo ako jestvujúcno. Nesie vopred svetlo, v jase ktorého sa jestvujúcno môže ukázať. Keďže teda pôvodná transcendencia (bytie vo svete) umožňuje intencionálny vzťah, pričom tento vzťah je ontický, a keďže sa vzťah k ontickému zakladá v rozumení bytiu, potom musí medzi pôvodnou transcenciou a rozumením bytiu vôbec panovať vnútorná príbuznosť; ba oboje je nakoniec jedno a to isté.“³ Toto miesto obsahuje jasné rozlíšenie oboch úrovní existencie ,bytia tu‘. Uvedené rozlíšenie robí Heidegger na tomto, ale i na iných miestach, v duchu

¹ HEIDEGGER, M.: *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, s. 211.

² K problému transcendencie pozri tiež 6. kapitolu tejto práce MOLNÁROVÁ, Z.: *Leibniz: Základ (dôvod) v kontexte transcendencie pobytu*, s. 147–165.

³ HEIDEGGER, M.: *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, s. 170.

svojej klasickej dištinkcie medzi tým, čo má *ontickú* povahu, a tým, čo spadá do zakladajúcej *ontologickej* dimenzie. Transcendencia v zmysle pra-transcendencie, čiže pôvodná transcendencia, predstavuje oproti intencionalite ako ontickej transcencencii predchodnú, teda apriórnu podmienku intencionality. V tomto zmysle spadá pôvodná transcendencia v zmysle pra-transcendencie do ontologickej dimenzie. Vecným rámcom tohto rozlíšenia je pritom spojitosť pôvodnej transcencie s problémom bytia, resp. rozumenia bytiu jestvujúca, a naproti tomu väzba ontickej transcencie, t. j. intencionality na jestvujúco, resp. na jestvujúci vzťah medzi ‚bytím tu‘ ako existujúcim jestvujúcim a iným jestvujúcim. Pritom platí, že transcendencia je základom intencionality v tom zmysle, že umožňuje zjavnosť všetkého jestvujúca ako jestvujúca.

O transcencencii podľa Heideggera platí, že je prekročením jestvujúca vcelku, v ňom sa jestvujúco vcelku stáva zjavným. Nemôže byť ako taká, ako už bolo povedané, jedným z intencionálnych vzťahov, ale je základom, ktorým sú všetky intencionálne vzťahy umožnené. Preto ani tým, kam transcendencia prekračuje, nemôže byť na rozdiel od ontického vzťahu žiadne jestvujúco. Heidegger k tomu hovorí: „Kam’ subjekt ako subjekt transcenduje, nie je objekt, nie je to vôbec to či ono jestvujúco, či už určitá vec alebo jestvujúco, ako je on sám, či iná živá bytosť. Objekt, resp. jestvujúco, ktoré sa môže vyznačovať tým, že sa s ním stretávame, je to prekročené, nie však ono ‚kam‘. Kam subjekt transcenduje, je tým, čo nazývame *svetom*. Pretože transcendencia tvorí základnú štruktúru ‚bytia tu‘, patrí primárne k jeho bytiu a nie je len dodatočným vzťahom, a pretože toto pôvodné bytie ‚bytia tu‘ ako prechod prekračuje k svetu, označujeme základný fenomén transcencie ‚bytia tu‘ výrazom: ‚*bytie vo svete*‘.“¹ Na tomto mieste sa rieši otázka, ktorá zide na um každému, kto pozná *Bytie a čas*. Názov druhej kapitoly prvého oddielu prvej časti *Bytia a času* hovorí, že základnou štruktúrou ‚bytia tu‘ je ‚bytie vo svete‘.² Nie je to v rozpore s tým, čo hovorí Heidegger na nami uvedených miestach, že základnou štruktúrou ‚bytia

¹ Tamže, s. 212 a n.

² HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*, s. 73.

tu' je transcendencia? Nie je, pretože transcendencia je pre Heideggera, ako sa ukazuje, to isté čo ,bytie vo svete'.¹

Pokiaľ ide o predchodné, t. j. apriórne rozumenie bytiu jestvujúcna, ktoré sa odohráva v transcencencii ako základnej štruktúre ,bytia tu', označuje ho Heidegger v úvode k *Bytiu a času* ako „samo určenie bytia ,bytia tu'“. ² V neskoršom vlastnom komentári k *Bytiu a času* k tomu dodáva: „To znamená: ,bytie-tu' je v sebe rozumením bytiu.“³ V prednáškach *Metafyzické základy logiky s východiskom u Leibniza* to isté určenie ,bytia tu' rozvádza slovami: „Rozhodujúce určenie ľudského ,bytia tu' ... tkvie v nahliadnutí, že k štruktúre bytia ,bytia tu' patrí to, čo my nazývame *rozumením bytiu*. Ľudské ,bytie tu' je také jestvujúcno, ku ktorého spôsobu bytia samému bytostne patrí, že rozumie niečomu takému ako bytiu. Nazývame to transcenciou ,bytia tu', pra-transcenciou... Na jej základe sa ,bytie tu' vzťahuje k jestvujúcnu, je vždy už vrhnuté k jestvujúcnu vcelku.“⁴ Pokiaľ je však transcendencia ,bytia tu' zároveň ,bytím vo svete', resp. „transcendovaním k svetu“,⁵ súvisí v nej problematika predchodného rozumenia bytiu zároveň s problematikou predchodného rozumenia svetu. Svet, ktorému predchodne rozumieme v transcencencii, je predchodnou, t. j. apriórnou podmienkou toho, že sa môžeme stretávať s výskytovými jestvujúcna ako s objektmi, ktoré stoja proti nám, t. j. v ich transcendentnosti.⁶ Svet je ako taký, ako sa vyjadruje Heidegger, transcendentnejší ako objekty, resp. „ďalej von“ ako všetky objekty.⁷ Jestvujúcna, resp. veci samy ose-

¹ Porov. HEIDEGGER, M.: *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, s. 274: „Transcendovanie k svetu, ,bytie vo svete'...“

² HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*, s. 28 – upravený preklad.

³ HEIDEGGER, M.: *Die Metaphysik des deutschen Idealismus*, s. 41.

⁴ HEIDEGGER, M.: *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, s. 20.

⁵ Tamže, s. 274.

⁶ „Transcendencia, ktorá vopred preskočila jestvujúcno a nič iné, až umožňuje, že toto vopred preskočené *stojí ako jestvujúce onticky oproti*...“ Tamže s. 212.

⁷ „Svet je tým, čomu vopred rozumieme, keďže sa stretávame s objektmi. Preto sme povedali: Svet je v istom zmysle ďalej von ako všetky objekty, je objektívnejší ako všetky objekty a predsa nemá spôsob bytia objektov.“ HEIDEGGER, M.: *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, s. 424.

be „nie sú nikdy transcendentné“,¹ ako sa obvykle tvrdí,² ale stávajú sa transcendentnými, až keď sú zahrnuté do sveta.

V otázke zahrnutia jestvujúcien do sveta, ktorému vopred rozumieme v transcencii ako ‚bytiu vo svete‘, však Heidegger kladie hlavný dôraz stále na otázku zjavnosti jestvujúcna. Hovorí v tejto súvislosti – v semestrálnej prednáške *Metafyzické základy logiky s východiskom u Leibniza* – o *vstupe jestvujúcna do sveta* a charakterizuje tento priebeh nasledujúcim spôsobom: „Vstup do sveta nie je žiadny priebeh na vyskytujúcom sa jestvujúcne v tom zmysle, že by sa pritom menilo a vstupovalo by (do sveta – dopl. aut.) na základe tejto zmeny. Vstup vyskytujúceho sa jestvujúcna do sveta je ‚niečo‘, čo sa s ním deje. ... Vstup do sveta sa deje, ak sa deje transcendencia... Vnútrosvetskoscť teda nie je vlastnosť vyskytujúceho sa jestvujúcna na ňom samom. Vyskytujúce sa je jestvujúcno, ako ktoré a čo toto jestvujúcno je, aj keď sa práve nestáva vnútrosvetským, aj keď sa s ním nedeje to, že by vstupovalo do sveta a nie je na to vôbec žiadna príležitosť. Vnútrosvetskoscť nepatrí k bytnosti vyskytujúceho sa ako takého, ale je v pôvodnom zmysle transcendentálnou podmienkou toho, aby sa vyskytujúce ukázalo vo svojom ‚osebe‘, a to znamená podmienkou toho, že ‚bytie tu‘ ho v jeho ‚osebe‘ zakúsi a uchopí.“³ Pokiaľ teda dochádza k transcencii, prichádza k vstupu jestvujúcna do sveta a jestvujúcno sa stáva vnútrosvetským. S jestvujúcnom ako takým sa pritom nedeje nič v tom zmysle, že by sa samo menilo. Napriek tomu sa s ním ‚niečo‘ deje, totiž to, že sa ako jestvujúcno, ktorým ‚osebe‘ je, stáva zjavným. Príležitosť, aby sa stalo zjavným, nastáva práve vtedy, keď existuje ‚bytie tu‘, ktorého základnou štruktúrou je transcendencia ako ‚bytie vo svete‘.

V súvislosti so vstupom jestvujúcna do sveta Heidegger v tej istej semestrálnej prednáške ďalej spresňuje, čo je vlastne onen svet, do ktorého je jestvujúcno v transcencii zahrňované. Hovorí: „Ak sa však s daniím vstupu do sveta nič nestáva s tým, čo do neho vstupuje, je potom svet sám nič? Skutočne: svet je nič – v prípade že ‚nič‘ znamená: nie nejaké jestvujúcno v zmysle niečoho, čo sa vyskytuje... Svet: nič,

¹ Tamže, s. 426.

² Porov. tamže, s. 230.

³ HEIDEGGER, M.: *Metafysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, s. 250 a n.

žiadne jestvujúcno – a predsa niečo; nič jestvujúce – ale bytie.“¹ Taktiež na inom mieste v rovnakej semestrálnej prednáške Heidegger hovorí, že „svet je ono bytie, ktorému rozumieme v rozumení bytiu“.² 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 transcencii.

Je potrebné ešte doplniť, že predchodné rozumenie bytiu, resp. svetu, ku ktorému dochádza v transcencii, Heidegger spája s pojmom *rozvrhu*. Hovorí o „rozvrhu sveta“, ktorý „až umožňuje, že sa jestvujúcno ako také stáva zjavným“.³ Rozumenie bytiu je v *Bytí a čase* uvedené do súvislosti s „rozvrhom bytia vôbec“.⁴ Súvislosť rozumenia bytiu a rozvrhu vysvetľuje Heidegger vo vlastnom komentári k *Bytiu a času* z roku 1941, do ktorého istým dielom zahrnul už aj terminológiu neskoršej pozície po tzv. Kehre, ktorý však vzhľadom na našu problematiku aj tak nestráca na autenticite: „Podľa presného slovného znenia ide o rozumenie bytiu, nie o poznanie a znalosť, o objasnenie a ,rozumenie‘ týkajúce sa jestvujúcna. ,Rozumenie‘ v názve ,rozumenie bytiu‘ znamená to isté čo: rozvrhnutie, rozvrhnutý rozvrh. A roz-vrh znamená: Rozo-vrenie otvoreného a jeho udržanie otvoreným..., (v ktorom – dopl. aut.) to, čo nazývame bytím (nie jestvujúcnom) a čo teda tiež poznáme pod týmto menom, je práve *zrejme ako bytie*. ,Rozvrh‘ tu neznamená ,len plán‘, na rozdiel od ozajstného uskutočnenia, ale rozvrh znamená vyjasnenie, vzhľadom na ktoré je plánovanie vždy len možným dôsledkom.“⁵ V knihe *Kant a problém metafyziky* Heidegger hovorí o tom, že v „transcencii sa *deje* – aj keď ako skrytý a väčšinou neurčitý – *rozvrh* bytia jestvujúcna vôbec...“⁶ K tomuto rozvrhu dochádza spolu s existenciou ,bytia tu‘ a je v jej rámci sám väčšinou skrytou a neurčitou podmienkou toho, že jestvujúcno je pre existujúce ,bytie tu‘

¹ Tamže, s. 252.

² Tamže, s. 282.

³ HEIDEGGER, M.: *Vom Wesen des Grundes*, s. 158.

⁴ HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*, s. 481.

⁵ HEIDEGGER, M.: *Die Metaphysik des deutschen Idealismus*, s. 41.

⁶ HEIDEGGER, M.: *Kant a problém metafyziky*. Prel. J. Pechar et al. Praha: FILOSOFIA 2004, s. 204 – upravený preklad.

vždy už zjavné. Priviesť tento rozvrh a v ňom vykonávané porozumenie bytiu k určitosti a neskrytosti, je úlohou fundamentálnej ontológie.¹ Fundamentálna ontológia explikuje tento rozvrh bytia a pojmovo určuje v ňom rozvrhnuté bytie. Tento rozvrh a bytie, ktoré je v ňom rozvrhnuté, však plní svoju základnú úlohu v našom vzťahu k jestvujúcnu aj nezávisle na pochopení fundamentálnou ontológiou, t. j. predontologicky. Heidegger sám k tomu v úvode semestrálnej prednášky *Základné problémy fenomenológie* hovorí: „Predchodné rozumenie bytiu, ktoré predchádza všetkej faktickej skúsenosti s jestvujúcnom však neznamená, že by sme museli vopred disponovať explicitným pojmom bytia, aby sme teoreticky alebo prakticky zakúšali jestvujúcno. Musíme rozumieť bytiu – bytiu, ktoré samo už nesmie byť nazývané jestvujúcnom, bytiu, ktoré sa nenaskytá ako jestvujúcno medzi iným jestvujúcnom, ktoré však napriek tomu musí byť dané a tiež je dané v rozumení, resp. porozumení bytiu.“²

Čas ako vnútorné umožnenie transcencie

Vyššie uvedený úsek zo semestrálnej prednášky *Metafyzické základy logiky s východiskom u Leibniza*, ktorý sa týkal sveta, resp. bytia ako „nič“ či „nihil“, má pozoruhodný dodatok. Heidegger v ňom hovorí: „Akým nihil je svet a v zásade potom ‚bytie vo svete‘? Tým narážame na otázku vnútornej možnosti transcencie samej... Vnútorou možnosťou transcencie, ako tvrdím, je čas ako pôvodná časovosť!“³ Nech je to už s otázkou „nič“ akokoľvek – ide o problém, ktorý tu nie je možné ďalej sledovať – poukazuje toto miesto s ohľadom na transcenciu hlbšie k problematike času ako jej *vnútornej možnosti*. Uvedené miesto znamená: Vnútorou možnosťou transcencie ako základnej štruktúry ‚bytia tu‘, v ktorej ‚bytie tu‘ rozumie bytiu, resp. svetu, je podľa Heideggera *čas ako pôvodná časovosť*. Tým sa dostávame k vlastnému jadrú projektu Heideggerovej fundamentálnej ontológie, ktorým je vzťah bytia a času s ohľadom na otázku zmyslu bytia.

¹ K tomu pozri HEIDEGGER, M.: *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, § 22 b.

² Tamže, s. 14.

³ HEIDEGGER, M.: *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, s. 252.

Stručný celkový prehľad Heideggerovej odpovede na otázku, v akom zmysle je čas ako pôvodná časovosť vnútornou možnosťou transcencie, resp. rozumenia bytiu, v ktorom je dané bytie, sa nachádza v úvode k semestrálnej prednáške *Základné problémy fenomenológie*. Uvedme túto odpoveď podľa možnosti vcelku, aby sme ju potom mohli analyzovať detailnejšie a podľa jej krokov. Heidegger v uvedenom úvode hovorí: „Niečo také ako bytie sa nám dáva v porozumení bytiu – v rozumení bytiu, ktoré je základom každého vzťahu k jestvujúcnu. Vzťahy k jestvujúcnu ako také patria určitému jestvujúcnu, ktorým sme my sami – ľudskému ,bytiu tu‘. Patria k nemu rozumenie bytiu, ktoré až umožňuje každý vzťah k jestvujúcnu. Rozumenie bytiu má samo spôsob bytia ľudského ,bytia tu‘. Čím pôvodnejšie a primeranejšie určíme toto jestvujúcno vzhľadom na jeho štruktúry bytia, tzn. ontologicky, tým istejšie budeme schopní pochopiť, pokiaľ ide o štruktúru, porozumenie bytiu, ktoré patrí k ,bytiu tu‘, a tým jednoznačnejšie bude možné položiť otázku: Čo je tým, čo vôbec umožňuje toto rozumenie bytiu? Odkiaľ, to znamená: z akého vopred daného horizontu, rozumieme niečomu takému ako bytiu? Analýza porozumenia bytiu vzhľadom na jeho špecifické rozumenie a na to, čomu je v ňom rozumené, ... predpokladá na to určenú analytiku ,bytia tu‘. Úlohou tejto analytiky je ukázať základnú štruktúru ľudského ,bytia tu‘ a charakterizovať zmysel bytia ,bytia tu‘. Ako pôvodná štruktúra bytia ,bytia tu‘ sa ontologickej analytike ,bytia tu‘ odhaľuje *časovosť*... Keď časovosť konštituuje zmysel bytia ľudského ,bytia tu‘, k štruktúre bytia ,bytia tu‘ však patrí porozumenie bytiu, potom aj toto porozumenie bytiu musí byť možné na základe časovosti. Máme vďaka tomu predpoklad, že sa bude môcť potvrdiť téza: Horizont, z ktorého sa stáva zrozumiteľné niečo také ako bytie vôbec, je čas. Interpretujeme bytie z času (tempus). Táto interpretácia je temporálna. Základnou problematikou ontológie ako určenia zmyslu bytia z času je problematika *temporality*.“¹

Zhrňme a vysvetlíme najprv základným spôsobom toto miesto. Rozumenie bytiu, v ktorom je dané bytie, a ktoré ako také umožňuje vzťahy ,bytia tu‘ k jestvujúcnam, patrí k tomuto ,bytiu tu‘ a má dokonca

¹ HEIDEGGER, M.: *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, s. 21 a n.

samo spôsob bytia ľudského ,bytia tu'. Aby sme vyjasnili, čo je rozumenie bytiu, v ktorom je dané bytie, musíme najprv vyložiť bytie ľudského ,bytia tu'. Táto úloha tvorí *prvý krok* výkladu rozumenia bytiu, v ktorom je dané bytie. Berie ho na seba analytika ,bytia tu'. Jej úlohou je analyzovať ,bytie tu' z hľadiska jeho základnej štruktúry a zmyslu *jeho* bytia. Výsledkom je zistenie, že pôvodnou štruktúrou ,bytia tu' a zmyslom jeho bytia je *časovosť*. Po dôslednom vykonaní tejto analytiky sa môže prejsť k *druhému kroku* výkladu rozumenia bytiu, v ktorom je dané bytie, no ten sa už nezameriava na odhalenie zmyslu bytia ,bytia tu', ale zmyslu *bytia vôbec*. Predovšetkým má táto analýza povedať, odkiaľ, t. j. z akého vopred daného horizontu, rozumieme bytiu. Dospieva k tomu, že horizontom, z ktorého rozumieme bytiu, je čas, ktorý Heidegger v rámci druhého kroku, ktorý sa zaoberá otázkou zmyslu bytia vôbec, nazýva, na rozdiel od analýz prvého kroku, ktorý mal na zreteli zmysel bytia ,bytia tu', latinskou terminológiou odvodenou od slova ,tempus'. Zmyslom bytia vôbec sa ukazuje byť *temporalita*.

Začneme detailnejším rozborom *prvého kroku* výkladu rozumenia bytiu, v ktorom je dané bytie, t. j. analýzou ,bytia tu' z hľadiska jeho základnej štruktúry a zmyslu jeho bytia. Ako východisko pritom môže poslúžiť Heideggerovo krátke, takmer definíčné určenie, že „bytie ,bytia tu' je starosť“.¹ Starosť, ktorou sa Heidegger zaoberá v 6. kapitole prvého oddielu prvej časti *Bytia a času*, charakterizuje ako „štruktúrny celok ,bytia tu“² ktorý sa dá vyjadriť súslivím: „Byť v predstihu pred sebou vždy už vo (svete) ako bytie pri (vnútrosvetskom jestvujúcne).“³ Tento štruktúrny celok ,bytia tu' má tri štruktúrne momenty, ktoré Heidegger popísal už predtým v 5. kapitole prvého oddielu prvej časti *Bytia a času*, ktorej témou bola analýza toho, čo v rámci základnej štruktúry ,bytia tu', ktorou je ,bytie vo svete', znamená moment ,bytia v'. V štruktúre starosti ako štruktúrneho celku ,bytia tu' má primát štruktúrny moment *rozvrhu* ako rozumenie svojmu najvlastnejšiemu ,môcť byť', ktoré znamená ,môcť byť vo svete'.⁴ Pritom platí: „Bytie tu' je

¹ HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*, s. 321.

² Tamže, s. 214.

³ Tamže, s. 227.

⁴ HEIDEGGER, M.: *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, s. 383.

vždy už „pred sebou“, nie ako vzťahovanie k inému jestvujúcnu, ktorým *nie je*, ale ako bytie k onomu ‚môcť byť‘, ktorým sám je. Štruktúru bytia tohto bytostného „ide mu o...“ pomenovávame ako ‚byť v predstihu pred sebou“.¹ Z výkladu ‚bytia v‘ v 5. kapitole prvého oddielu prvej časti *Bytia a času* sa stalo zrejmé, že rozvrh, resp. v ňom vykonávané rozumenie, sú možné ako explikácie *vrhnutosti* do sveta, teda toho, že fakticky existujúce ‚bytie tu‘ je vždy už postavené do sveta a zakúša sa ako také na spôsob rozpoloženia. V uvedenej 5. kapitole tento štruktúrny moment ‚bytia tu‘ predchádzal rozvrhu. V 6. kapitole, ktorá je venovaná analýze bytia ‚bytia tu‘ ako starosti, však nasleduje za rozvrhom – konkrétne vystupuje v „úplnejšom uchopení predstihu“, podľa ktorého „predstih znamená: ‚byť v predstihu pred sebou vždy už vo svete“.² Popri oboch týchto štruktúrnych momentoch starosti a vo vzťahu k nim je tu potom tretí štruktúrny moment starosti, ktorým je ‚bytie pri (vnútrosvetском jestvujúcne)‘. ‚Bytie pri (vnútrosvetском jestvujúcne)‘ patrí ako také ku štruktúre starosti, ktorá ako ontologická štruktúra predchádza ontickej intencionalite, resp. je v každom intencionálnom vzťahu vždy už obsiahnutá ako apriórna podmienka. Vzťah k vnútrosvetskému jestvujúcnu, ktorý je mienený v ‚bytí pri (vnútrosvetском jestvujúcne)‘ ako štruktúrny moment starosti, nesmie byť v tomto zmysle zamieňaný s intencionálnym vzťahom.³

Starosť vo svojich momentoch vytvára *ekstatický* charakter existencie, ktorú Heidegger chápe ako „ex-sistere“.⁴ Ako taká je umožnená v *časovosti*, ktorá predstavuje „ἐκστατικόν vôbec“.⁵ ‚Bytie v predstihu pred sebou‘ je pritom umožnené *budúcnosťou* ako možnosťou ‚bytia tu‘

¹ HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*, s. 226.

² Tamže.

³ Túto otázku, ktorú ponechal Heidegger vo svojich spisoch v istej neurčitosti, vyjasnil osobne s Heideggerom F.-W. von Herrmann pri jednej zo svojich „pracovných návštev“ u neho. Jej riešenie predložil v svojom komentári k *Bytiu a času*. HERRMANN, F.-W. von: *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Ein Kommentar zu „Sein und Zeit“*. Zv. 3. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 2008, s. 197 n. K výkladu starosti a jej troch štruktúrnych momentov porovnaj príslušné pasáže komentára *Bytia a času* od F.-W. von Herrmanna (tamže) a aj jeho zhrňujúce vyjadrenie v iných spisoch (napr. HERRMANN, F.-W. von: *Wahrheit – Freiheit – Geschichte*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 2002, s. 33 a n.).

⁴ HEIDEGGER, M.: *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, s. 242.

⁵ HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*, s. 368.

prichádzať k sebe.¹ ‚Bytie vždy už vo (svete)‘ je umožnené *bývalosťou* ‚bytia tu‘ ako momentom ‚ja som-bolo‘, ktorý umožňuje, aby ‚bytie tu‘ prichádzalo späť k sebe, ako už vždy bolo.² A konečne ‚bytie pri (vnútrosvetskom jestvujúcné)‘ je umožnené *prítomnosťou*. Celkovo potom platí, že ‚bytie tu‘ „je v sebe budúce a prichádza pritom späť do svojej bývalosti a vnáša ju pritom do budúcnosti a zhromažďuje v tom všetkom vždy budúcnosť a bývalosť do prítomnosti“.³ Prítomnosť je základom ‚bytia pri (vnútrosvetskom jestvujúcné)‘ a to ako sprítomňovanie umožňujúce „nezakrývajúce stretnutie“ s vnútrosvetským jestvujúcim.⁴ V § 65 *Bytia a času*, v ktorom sú rozvinuté práve uvedené určenia, potom Heidegger hovorí: „Budúcnosť, bývalosť, prítomnosť ukazujú fenomenálne rysy ‚prichádzať k sebe‘, ‚späť do‘, ‚stretnúť sa s čím‘. Fenomény tohto ‚k...‘, ‚do...‘, ‚pri...‘ zjavujú časovosť ako ἐκστατικόν vôbec. Časovosť je pôvodné „mimo-seba“ osebe a pre seba. Uvedené fenomény budúcnosti, bývalosti a prítomnosti nazývame teda *ekstázami* časovosti. Časovosť nie je najprv nejaké jestvujúcno, ktoré až zo seba vystupuje, ale jej bytnosť je časenie v jednote *ekstáz*.“⁵ Časovosť je takto samotným výkonom ekstaticnosti, resp. vyššie uvedeného „existere“. Je týmto výkonom ako časenie v jednote ekstáz budúcnosti, bývalosti a prítomnosti.

Toto je v rámci výkladu rozumenia bytiu, v ktorom je dané bytie, výsledkom jeho prvého kroku. Tento výsledok je zároveň tiež výsledkom publikovanej časti *Bytia a času*, t. j. prvých dvoch oddielov prvej časti *Bytia a času*. Sám Heidegger ho zhrňuje v záverečnom paragrafe publikovanej časti, t. j. v § 83, nasledovne: „Úlohou doterajších skúmaní bolo existenciálno-ontologicky interpretovať *pôvodný celok* faktického ‚bytia tu‘ z jeho základu... Ako tento základ, a teda ako zmysel bytia starosti, sa ukázala *časovosť*. ... Zachytenie štruktúry bytia ‚bytia tu‘ je však len *cesta*. Cielom je vypracovanie otázky bytia vôbec.“⁶ Takto sa Heidegger v *Bytí a čase* vzťahuje ku štruktúre otázky zmyslu bytia, kto-

¹ Tamže, s. 364.

² Tamže, s. 365.

³ HEIDEGGER, M.: *Die Metaphysik des deutschen Idealismus*, s. 50.

⁴ HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*, s. 365.

⁵ Tamže, s. 368.

⁶ Tamže, s. 479 a n.

rá je v sebe rozdelená do dvoch krokov. Doteraz bol vypracovaný jej prvý krok, v ktorom bol vyložený zmysel bytia ‚bytia tu‘ – časovosť. Tento prvý krok je však vzhľadom na druhý krok len cestou, ktorá smeruje k svojmu cieľu, keďže až v druhom kroku má byť vyložený zmysel bytia vôbec. Druhý, rozhodujúci krok otázky zmyslu bytia, mal byť obsahom tretieho, v *Bytí a čase* už nepublikovaného oddielu prvej, systematicky orientovanej časti, t. j. oddielu „Čas a bytie“. Prechod k nemu označuje Heidegger v posledných slovách publikovanej časti *Bytia a času* nasledovne: „Existenciálno-ontologická skladba celkovosti ‚bytia tu‘ je založená v časovosti. V súlade s tým musí pôvodný spôsob časenia ekstatickej časovosti samej umožňovať ekstatický rozvrh bytia vôbec. Ako tento modus časenia časovosti interpretovať? Vedie cesta od pôvodného času k zmyslu bytia? Ukazuje sa čas sám ako horizont bytia?“¹ Doterajšia „existenciálno-ontologická“ interpretácia ‚bytia tu‘ teda dospela k časovosti, ktorá je svojou povahou ekstatická a má vo svojom čase umožňovať rozvrh bytia vôbec. Odpoveď na otázku zmyslu bytia, a teda cieľ vyššie uvedenej cesty, tak bude potrebné hľadať v súvislosti s ním.

Podme teda v expozícii rozumenia bytiu, v ktorom je dané bytie, prejsť k uvedenému *druhému kroku*. Základným Heideggerovým textom je tu druhá časť semestrálnej prednášky *Základné problémy fenomenológie*. Vyjdeme pritom z dlhšieho citátu, ktorý tematicky nadviaže na už prebranú problematiku časovosti:² „Bežný grécky výraz ἐκστατικός znamená ‚vystúpenie zo seba‘. Tento výraz súvisí s termínom ‚existencia‘. Ekstatickým charakterom interpretujeme existenciu, ktorá – nahliadaná ontologicky – je pôvodnou jednotou k sebe prichádzajúceho, späť do seba sa vracajúceho a sprítomňujúceho ‚bytia mimo seba‘. Ek-

¹ Tamže, s. 481.

² Výklad v *Základných problémoch fenomenológie* býva oproti *Bytíu a času* pointovaný, mnohé z *Bytia a času* len predpokladá bez toho, aby to sám znovu prezentoval. Dôvodom je formát prednášky, v ktorej musí byť výklad priamočiarejší. Porov. napr. Heideggerovu vlastnú poznámku: „Aby sme príliš nepreťažili prvé zásadné úvahy, zámerne sme odhliadli od plného rozvinutia základnej štruktúry starosti. Preto nie je nasledujúci výklad pojmu transcencie dostatočný – postačuje však na to, čo najprv potrebujeme.“ HEIDEGGER, M.: *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, s. 423 a n. My sme však základnú štruktúru starosti vyššie uviedli.

staticky určená časovosť je podmienkou štruktúry bytia ‚bytia tu‘. Pôvodný čas je sám v sebe mimo seba – to je bytnosť jeho časia... Pokiaľ sa časovosť vyznačuje týmto ekstatickým charakterom, je v bytnosti každej ekstázy, ktorá sa časi len v časiacej sa jednote s inými, obsiahnuté ‚vytrhnutie k...‘, k niečomu vo formálnom zmysle. Každé vytrhnutie je samo v sebe *otvorené*. K ekstáze patrí špecifická *otvorenosť*, ktorá je daná oným ‚mimo seba‘. ‚Kam‘ je každá ekstáza sama v sebe určitým spôsobom otvorená, označujeme ako *horizont ekstázy*. Horizont je *otvorená šírka*, do ktorej je vytrhnutie ako také vytrhnuté mimo seba. *Vytrhnutie tento horizont otvára a udržuje otvorený*. Ako ekstatická jednota budúcnosti, bývalosti a prítomnosti má časovosť horizont určený ekstázou. Časovosť je ako pôvodná jednota budúcnosti, bývalosti a prítomnosti sama v sebe *ekstatico-horizontálna*. ‚Horizontálna‘ znamená: charakterizovaná horizontom, ktorý je daný spolu s ekstázou samou. Ekstatico-horizontálna časovosť... ontologicky umožňuje štruktúru bytia ‚bytia tu‘... Nebudeme sa teraz bližšie venovať súvislosti fenoménu *intencionality* a ekstatico-horizontálnej časovosti. Intencionalita – zameranosť na niečo a v nej obsiahnutá spolupatričnosť *intentio* a *intantum* – ktorá býva vo fenomenológii obvykle označovaná ako posledný prafenomén, má podmienku svojej možnosti v časovosti a v jej ekstatico-horizontálnom charaktere. ‚Bytie tu‘ je intencionálne len preto, že je vo svojej bytnosti určené časovosťou. S ekstatico-horizontálnym charakterom bytostného určenia ‚bytia tu‘ práve tak súvisí aj to, že ‚bytie tu‘ v sebe samom *transcenduje*.“¹ Táto citácia predstavuje zhrňujúce zdôvodnenie všetkého doposiaľ vyloženého. Intencionalita je založená v transcencii a tá je vnútorne umožnená časom v zmysle pôvodnej časovosti. Heidegger považuje za prehĺbenie obvyklého fenomenologického ponímania, ktoré sa podľa neho zastavuje len pri intencionalite a jej analýze, práve zistenie, že ‚bytie tu‘ môže byť intencionálne len za predpokladu, že je vo svojej bytnosti určené časom v zmysle pôvodnej časovosti, ktorá má ekstatico-horizontálnu povahu. ‚Bytie tu‘ je vo svojej bytnosti určené touto časovosťou presnejšie tak, že jeho základ-

¹ Tamže, s. 377 a n.

nou štruktúrou je transcendencia, že ,bytie tu' samo v sebe transcenduje, pričom vnútornou možnosťou tejto transcencie je ekstático-horizontálna časovosť.¹

Ekstatická stránka časovosti sa prekračuje do otvorenosti, ktorú tým zároveň udržuje roztvorenú. Tou je *horizont* – ono ,kam' ekstáza prekračuje. Horizont sám už nie je čímsi ďalej prekračujúcim, ale je tým, kam je prekročené. Ekstatické vytrhnutie časovosti do horizontu popisuje Heidegger na nasledujúcom mieste: „*Ekstatický charakter času umožňuje špecifický charakter ,bytia tu', ktorým je prekračovanie, t. j. transcenciu a spolu s tým aj svet. Potom – a tým prichádzame k najcentrálnejšiemu určeniu sveta a časovosti – nie sú ekstázy časovosti (budúcnosť, bývalosť, prítomnosť) jednoducho ,vytrhnutiami k...', nie sú vytrhnutiami, takpovediac, do ,ničoho', ale majú ako ,vytrhnutia k...'* na základe svojho ekstatického charakteru *horizont patriaci k ekstáze samej* a predznačený modom vytrhnutia, tzn. modom budúcnosti, bývalosti a prítomnosti. Každá ekstáza ako ,vytrhnutie k...'² má v sebe zároveň k nej náležiacie predznačenie formálnej štruktúry toho, *k čomu' je vytrhnutím*. Toto ,kam ekstázy' označujeme ako horizont či presnejšie ako *horizontálnu schému ekstázy*. Každá ekstáza má v sebe celkom určitú schému, ktorá sa sama modifikuje spolu so spôsobom, ako sa čias časovosť, tzn. ako sa modifikujú ekstázy. Tak ako ekstázy v sebe vytvárajú jednotu časovosti, tak ekstatickej jednote časovosti vždy zodpovedá taká jednota ich horizontálnych schém. *Transcendencia ,bytia vo svete'* sa vo svojej špecifickej celkovosti zakladá v *pôvodnej ekstático-horizontálnej jednote časovosti*. Ak transcendencia umožňuje porozumenie bytiu, avšak transcendencia sa zakladá v ekstático-horizontálnej štruktúre časovosti, potom je ekstático-horizontálna štruktúra časovosti podmienkou možnosti porozumenia bytiu.“² Na tomto mieste sa, rámcovo vza-

¹ F.-W. von Herrmann, ktorého výklad býva inak presný, hovorí o „transcendentálno-horizontálnom“ vypracovaní otázky bytia vo fundamentálno-ontologickej pozícii *Bytia a času* (Porov. napr. HERRMANN, F.-W. von: *Wege ins Ereignis. Zu Heideggers „Beiträgen zur Philosophie“*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1994, s. 1). Toto vyjadrenie hrozí nedorozumením, že transcendencia ,bytia tu' bude kladená na jednu stranu a horizontalita na stranu druhú. Transcendencia sama sa však vyznačuje ekstatickou a horizontálnou stránkou. Heidegger sám na inom mieste hovorí: „Transcendencia je sama v sebe ekstático-horizontálna.“ HEIDEGGER, M.: *Kant a problém metafyziky*, s. 114.

² HEIDEGGER, M.: *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, s. 428 a n.

té, završuje predchádzajúci výklad transcencie na úrovni jej vnútorného umožnenia v čase ako pôvodnej časovosti. Ekstatická časovosť, ktorá je sama v sebe prekrokom mimo seba, takto prekračuje k horizontu, ktorý je na uvedenom mieste nazvaný svetom, ale vecne mu zodpovedá problematika „horizontu *bytia*“ uvedeného na samom konci *Bytia a času*. Citované miesto však opäť končí problematikou bytia, ak hovorí, že ekstaticko-horizontálna štruktúra časovosti je podmienkou transcencie, ktorá umožňuje porozumenie bytiu, v ktorom je bytie dané. V každom prípade je na úrovni ekstaticko-horizontálnej časovosti dopovedaná štruktúra transcencie z hľadiska toho, kam' je prekrokom.

Horizont je čímisi, čo patrí k ekstáze. Podľa Heideggera platí, že „ku každej ekstáze ako takej patrí horizont, ktorý je touto ekstázou určený a sám až završuje jej vlastnú štruktúru“.¹ Horizont je podľa Heideggera nutné presnejšie charakterizovať ako *horizontálnu schému*. Prínaležanie horizontu k ekstáze potom znamená, že každej ekstáze prínaľží horizontálna schéma. Heidegger v *Základných problémoch fenomenológie* vypracováva jediný z troch takto predpokladaných horizontov, resp. horizontálnych schém, totiž „prézenciu“.² Táto horizontálna schéma zodpovedá ekstáze prítomnosti, resp. sprítomňovania. Heidegger k tomu hovorí: „*Sprítomňovanie* – či už je autentické v zmysle okamihu, alebo neautentické – *rozvrhuje to, čo sprítomňuje*, to, čo sa potenciálne môže ukázať v prítomnosti, *do niečoho takeého*, ako je *prézencia*. Ekstáza prítomnosti je ako taká podmienkou možnosti určitého ‚mimo seba‘, transcencie – rozvrhom do prezencie. Ako podmienka možnosti tohto ‚mimo seba‘ má v sebe samej *schematické predznačenie* toho, *kam* toto ‚mimo seba‘ dospieva. To, čo leží mimo ekstázu ako takú na základe jej charakteru, že je vytrhnutím, a je týmto jej charakterom určené – presnejšie, to, čo vôbec určuje ‚kam‘ onoho ‚mimo seba‘ –, je *prézencia ako horizont*. Prítomnosť sa sama v sebe ekstaticky rozvrhuje do prezencie. Prezencia nie je identická s prítomnosťou, ale ako *základné určenie horizontálnej schémy tejto ekstázy* spoluvytvára úplnú časovú

¹ Tamže, s. 435.

² Heidegger v rámci svojho latinského označovania problematiky temporality používa latinsko-nemecký variant „Praesenz“. Prekladáme ho slovom „prézencia“.

štruktúru prítomnosti. Niečo podobné platí o oboch ostatných ekstázach – o budúcnosti a o bývalosti...“¹ Toto miesto je inštruktívne nielen z hľadiska popisu väzby ekstázy a horizontu či horizontálnej schémy – pričom okrem prézencie by mali byť brané na zreteľ aj horizonty, resp. horizontálne schémy prináležiace k budúcnosti a bývalosti. Je inštruktívne tiež z hľadiska bližšieho výkladu rozvrhu bytia v transcencii. Ekstáza sa rozvrhuje do horizontu a až spolupatričnosť oboch týchto stránok vytvára úplnú časovú štruktúru. V danom prípade bola popísaná časová štruktúra prítomnosti, ktorá sa sama v sebe ekstaticky rozvrhuje do prézencie. O celkovej štruktúre časovosti, ktorá sa vyznačuje ekstaticko-horizontálnou povahou, potom platí, že „tak ako ekstázy v sebe vytvárajú jednotu časovosti, tak ekstatickej jednote časovosti vždy zodpovedá jednota ich horizontálnych schém“.

Uvedme na záver tohto výkladu ešte posledný obsiahlejší citát zo semestrálnej prednášky *Základné problémy fenomenológie*. Doterajší výklad horizontu, resp. horizontálnej schémy, je v ňom výslovne uvedený do súvislosti s problematikou temporality a je v ňom v tejto súvislosti jasne povedané, z čoho teda vlastne rozumieme bytie. Aj na tomto mieste sa pritom Heidegger obmedzuje na časovú štruktúru prítomnosti: „Všetkému, s čím sa stretávame v sprítomňovaní, rozumieme na základe horizontu, ktorý už vyvstal z ekstázy, t. j. na základe prézencie, ako niečomu bytujúcemu v prítomnosti, tzn. so zreteľom na bytovanie v prítomnosti... (Takto – dopl. aut.) je bytie vnútrosvetsky sa ukazujúceho jestvujúca prézencné, čo znamená zásadným spôsobom temporálne rozvrhnuté. Bytiu teda rozumieme z pôvodnej horizontálnej schémy ekstáz časovosti. Schéma ekstáz nie je možné od ekstáz odlúčiť, avšak rozumejúce zameranie sa môže primárne sústrediť na schému ako takú. Takto primárne so zreteľom na horizontálne schémy časovosti ako podmienky možnosti porozumenia bytiu poňatá časovosť tvorí obsah všeobecného pojmu temporality. *Temporalita je časovosť so zreteľom na jednotu k nej patriacich horizontálnych schém* – v našom prípade prítomnosť so zreteľom k prézencii. Podľa spôsobu časenia časovosti, ktorá sa časí vždy v jednote svojich ekstáz, takže prednosť jednej ekstázy zakaždým spolumodifikuje tie ostatné, sa premieňajú aj vnútorné

¹ HEIDEGGER, M.: *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, s. 435.

temporálne súvislosti horizontálnych schém času.“¹ Výklad ekstaticko-horizontálnej časovej štruktúry prítomnosti-prézencie na tomto mieste slúži ako príklad všeobecného určenia časovosti. Stránka horizontov, resp. horizontálnych schém v ich jednote, tvorí stránku temporality, ktorá je oproti ekstatickej časovosti druhou stránkou času ako pôvodnej časovosti. K tejto temporálnej horizontálnej štruktúre, resp. do nej, sa prekračuje ekstatická časovosť. Uvedené miesto obsahuje aj kľúčovú formuláciu, v ktorej sa završuje výklad rozumenia bytiu, v ktorom je bytie dané. Tu sa hovorí: „Bytiu teda rozumieme z pôvodnej horizontálnej schémy ekstáz časovosti.“ Všeobecne vzaté to znamená, že bytiu rozumieme z horizontálnych schém, ktoré tvoria „obsah všeobecného pojmu temporality“. Toto je finálna odpoveď na otázku zmyslu bytia, ktorá je podľa Heideggera kľúčovou otázkou *Bytia a času*.²

Otázka zmyslu bytia

Podme sa na záver pozrieť do úvodu *Bytia a času*, v ktorom Heidegger predostrel celý pôvodný plán svojej práce, tzn. vrátane problematiky zamýšľaného tretieho oddielu jej prvej časti. Budeme tak môcť preskúšať, či výsledok, ktorý Heidegger dosiahol v *Základných problémoch fenomenológie*, zodpovedá tomu, čo si pôvodne v úvode *Bytia a času* vytýčil ako završenie systematickej prvej časti svojho diela. Znamená to pozrieť sa predovšetkým do § 5 úvodu *Bytia a času*, ktorý nesie názov „Ontologická analytika ,bytia tu‘ ako otvorenie horizontu pre interpretáciu zmyslu bytia vôbec“,³ v ktorom Heidegger predbežne ukazuje, akú štruktúru bude mať zodpovedanie otázky zmyslu bytia. K tejto problematike sa z tohto paragrafu dá najprv uviesť: „Ako zmysel bytia jestvujúcna, ktoré nazývame ,bytie tu‘, preukážeme časovosť. Toto vykázanie sa musí osvedčiť v opakovanej interpretácii predbežne vykázaných štruktúr ,bytia tu‘ ako modov časovosti. Ale ani výkladom ,bytia tu‘ ako časovosti nie je ešte daná odpoveď na vedúcu otázku, ktorá sa pýta na zmysel bytia vôbec. Avšak pôda pre získanie takejto odpovede je

¹ Tamže, s. 435 n.

² HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*, s. 16.

³ Tamže, s. 32.

tým pripravená.“¹ Prvým krokom zodpovedania otázky zmyslu bytia je teda odpoveď na otázku zmyslu bytia jestvujúcna, ktorým sme my sami ako ‚bytie tu‘. Táto odpoveď však ešte nie je odpoveďou na otázku zmyslu bytia, ktorá má byť v *Bytí a čase* zodpovedaná, ale je len východiskom k takej odpovedi – jej „pôdou“.

Čo má byť odpoveďou na otázku zmyslu bytia, predstavuje Heidegger v § 5 úvodu nasledovne: „Bytie tu‘ je takým spôsobom, že súc jestvujúcim rozumie niečomu takému ako bytiu. So zreteľom k tejto súvislosti má byť ukázané, že to, z čoho ‚bytie tu‘ vôbec niečomu takému ako bytiu nevyslovene rozumie a z čoho niečo také vykladá, je čas. Ten musí byť ako horizont všetkého porozumenia bytiu a každého jeho výkladu odhalený a čistým spôsobom pochopený. Aby to bolo možné nahliadnuť, je potrebná pôvodná explikácia času ako horizontu rozumenia bytiu z časovosti ako bytia ‚bytia tu‘, ktoré rozumie bytiu.“² ‚Bytie tu‘ je na tomto mieste charakterizované ako jestvujúcno, ktoré rozumie bytiu. Vyššie bolo povedané, že zmyslom bytia tohto jestvujúcna je časovosť. Z tohto konštatovania teraz Heidegger vychádza, keď stotožňuje časovosť s bytím ‚bytia tu‘ a hovorí, že z tejto časovosti musí byť vykonaná explikácia času ako horizontu rozumenia bytiu. Práve na základe tejto explikácie má byť daná odpoveď na otázku zmyslu bytia: pretože odpoveď na ňu sa sústreďuje na odhalenie času ako horizontu, z ktorého možno rozumieť niečomu takému ako bytiu.³

Výsledkom tejto odpovede je zistenie, že „bytie samé“ má „časový“ charakter, k čomu však Heidegger pripája nasledujúce spresnenie: „Keďže výraz ‚časový‘ je v predfilozofickom a filozofickom jazykovom úze zaťažený... a keďže budeme tento výraz v ďalšom skúmaní používať ešte v inom význame, nazývame pôvodné, z času pochádzajúce určenie zmyslu bytia a jeho charakterov a modov jeho určením *temporálnym*. Fundamentálna ontologická úloha interpretácie bytia ako takého preto zahrňuje vypracovanie *temporality bytia*. Až v expozícii problematiky temporality je daná konkrétna odpoveď na otázku zmyslu bytia.“⁴ Okolnosťou, že slovo *časový*, resp. *časovosť*, bude Heidegger v ďalšom

¹ Tamže, s. 34 – upravený preklad.

² Tamže a n. – upravený preklad.

³ Porov. HEIDEGGER, M.: *Die Metaphysik des deutschen Idealismus*, s. 56.

⁴ HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*, s. 35 a n.

výklade používať ešte v inom význame a časový zmysel bytia je z toho dôvodu potrebné odlišiť latinskou podobou slova „časový“, resp. „časovosť“, je, ako sa už ukázalo, tá, že časovosť vecne náleží k prvému kroku odpovede na otázku zmyslu bytia, totiž k výkladu zmyslu bytia jestvujúcna, ktorým je ,bytie tu'. Termín „temporalita“ je potom používaný v súvislosti s druhým krokom zodpovedania otázky bytia, v ktorom je z časovosti vyložený horizont rozumenia bytiu, v ktorom je dané bytie, a takto ukázané *temporálne* určenie bytia, resp. *temporalita bytia*.¹

Uvedené dva kroky odpovede na otázku zmyslu bytia sú v ďalšom texte viditeľné z názvu celej prvej, systematicky zameranej časti *Bytia a času*, ktorá mala byť zavŕšená tretím oddielom tejto prvej časti s názvom „Čas a bytie“. Táto celá prvá, systematicky zameraná časť *Bytia a času* nesie názov: „Interpretácia ,bytia tu' vzhľadom na časovosť a explikácia času ako transcendentálneho horizontu otázky bytia.“² Spojka „a“ tento názov rozdeľuje do dvoch častí. K prvej časti názvu, ktorá znie: „Interpretácia ,bytia tu' vzhľadom na časovosť“, Heidegger neskôr pripojil poznámku: „Uverejnená časť obsahuje len toto.“³ Myslí tým to, že vo vydanej knižnej podobe *Bytia a času* je vypracovaná len interpretácia ,bytia tu' vzhľadom na časovosť, v ktorej je ukázané, že zmyslom bytia ,bytia tu' je časovosť. Tým je však, ako bolo povedané, len poskytnuté východisko a „pôda“ vlastnej odpovedi na otázku zmyslu bytia. Táto odpoveď má byť podaná v kroku, ktorý je označený druhou časťou názvu nasledujúcou po spojke „a“, totiž ako „explikácia času ako transcendentálneho horizontu otázky bytia“. K tejto druhej časti názvu pridal Heidegger neskôr poznámku: „K tomu pozri marburské prednášky, letný semester 1927 (Základné problémy fenomenológie).“⁴ To isté je potvrdené v Heideggerovej poznámke k začiatku

¹ K interpretácii § 5 v úvode *Bytia a času* porov. HERRMANN, F.-W. von: *Heideggers „Grundprobleme der Phänomenologie“*, s. 26 a n.

² HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*, s. 59.

³ Tamže.

⁴ Tamže – upravený preklad.

tejto semestrálnej prednášky.¹ Vypracovaniu oboch krokov zodpovedajú dve časti fundamentálnej ontológie, ktoré Heidegger v semestrálnej prednáške *Metafyzické základy logiky s východiskom u Leibniza* označuje ako „1. analytiku ‚bytia tu‘ a 2. analytiku temporality bytia“.² Analytike ‚bytia tu‘, ktorá analyzuje zmysel bytia ‚bytia tu‘, zodpovedajú prvé dva oddiely prvej časti *Bytia a času*, teda obidva oddiely vydané v knižnej podobe *Bytia a času*. Analytike temporality, ktorá analyzuje zmysel bytia vôbec, zodpovedá už nepublikovaný tretí oddiel prvej časti *Bytia a času*.³ Ak je podľa Heideggera „v expozícii problematiky temporality ... daná konkrétna odpoveď na otázku zmyslu bytia“⁴ potom je teraz už zrejmé, že vyššie predstavený výklad z prednášok a spisov nasledujúcich po vydaní *Bytia a času* – predovšetkým potom zo semestrálnej prednášky *Základné problémy fenomenológie* – predložil Heideggerove dokončenie pôvodne plánovanej systematickej prvej časti *Bytia a času*, ktorého vecný obsah tak bolo možné aspoň základným spôsobom popísať.

Vidieť teda, že projekt *Bytia a času* má jasné dokončenie, ktoré sa nám aspoň vo svojom základnom rámci zachovalo. *Bytie a čas* a jeho systematická pozícia je tak k dispozícii všeobecnej filozofickej debate a tiež diskusii, v akom zmysle sa k fundamentálno-ontologickej pozícii *Bytia a času* vzťahuje Heideggerova neskoršia pozícia. Z prezentácie celkového systematického zámeru *Bytia a času* je zrejmé, čo bolo hlavným zmyslom tohto projektu. Poukázaním na to napokon môže byť už Heideggerovo vlastné ocenenie nepublikovaného tretieho oddielu prvej časti *Bytia a času* ako „vlastného „systematického“ oddielu“⁵ či dokonca „najdôležitejšieho oddielu“.⁶ V celkovom projekte *Bytia a času*

¹ HEIDEGGER, M.: *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, s. 1, pozn. K interpretácii nadslovu prvej časti *Bytia a času* porov. HERRMANN, F.-W. von: *Heideggers „Grundprobleme der Phänomenologie“*, s. 23 a n.

² HEIDEGGER, M.: *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, s. 201.

³ Porov. HERRMANN, F.-W. von: *Wege ins Ereignis*, s. 87: „Analytika ‚bytia tu‘ (1. a 2. oddiel I. časti *Bytia a času*) a analytika temporality bytia (3. oddiel I. časti *Bytia a času*) tvoria ako celok fundamentálnu ontológiu.“

⁴ HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*, s. 36.

⁵ HEIDEGGER, M.: *Besinnung*, s. 413.

⁶ HEIDEGGER, M.: *Die Metaphysik des deutschen Idealismus*, s. 40.

nemalo ísť len o určenie základnej štruktúry „bytia tu“ a zmyslu jeho bytia, ale na základe tohto prvého kroku mal byť v druhom kroku vysvetlený zmysel bytia vôbec.¹ Pretože však v publikovanej časti *Bytia a času* bol podrobne vypracovaný len prvý z oboch krokov otázky zmyslu bytia a druhý krok bol len naznačený, nebol tento celkový zámer *Bytia a času* vždy dostatočne braný na vedomie. Heidegger si tak v jednom zo svojich spätných ohliadnutí za prácou *Bytie a čas* mohol povzdychnúť, že uvedenie tretieho oddielu jej prvej časti by bolo predsa len dôležité: „Nebolo by dopustilo, aby dezinterpretácia *Bytia a času* len ako čírej ‚ontológie‘ človeka a zneužnanie ‚fundamentálnej ontológie‘ dospeli tak ďaleko, ako k tomu došlo a dochádza.“²

¹ Je zásluhou F.-W. von Herrmanna, že vo svojich textoch opakovane upozorňoval na celok Heideggerovho projektu *Bytia a času*. Menujme tu aspoň jeho už citovaný, dosiaľ trojzväzkový komentár *Bytia a času*, ktorý nesie súborný názov *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Ein Kommentar zu „Sein und Zeit“* (zvlášť komentár k § 5 úvodu *Bytia a času*, porov. HERRMANN, F.-W. von: *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Eine Erläuterung von „Sein und Zeit“*. Bd. 1. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1987, s. 152–199), a jeho už uvedenú štúdiu Heideggers „*Grundprobleme der Phänomenologie*“. Zur „zweiten Hälfte“ von „*Sein und Zeit*“.

² HEIDEGGER, M.: *Besimmung*, s. 414.

Kant a metafyzika

Milan Sobotka

Kantov vzťah k metafyzike je možné nazvať metakritikou metafyziky.¹ Pokúsime sa ukázať, že Kant je jedným z najhlbších kritikov starej metafyziky. No tiež je, do určitej miery, jej obhajcom, pretože ukazuje, že metafyzické predmety starej metafyziky nie sú svojvoľnou konštrukciou filozofie, ktorá chcela byť zajedno s teológiou, ale že sú transcendentálne podmienené. Ich transcendentálny základ nemôžeme vidieť v kategóriách ako logických formách usudzovania, ale v štruktúre usudzovania, v ktorej hrá hlavnú úlohu bezpodmienečná platnosť vyššej premisy. Tá je podľa Kanta vzorom pre metafyzickú koncepciu najvyšších predmetov metafyziky, ktorých atribútom je nepodmienené. Druhým transcendentálnym predpokladom koncepcie najvyšších predmetov metafyziky je štruktúra podmienených poznatkov, ktorá ide až k začiatku radu podmieneností. Nepodmienenosť a rad podmieneností siahajúcich až k prvému článku radu podmienených poznatkov stoja podľa Kanta v pozadí metafyzických entít Boha, duše a sveta. Funkciou ideí, ako Kant nazýva najvyššie entity metafyziky, bolo syntetizovať naše poznanie tak, aby tvorilo celok poznania založený v niečom nepodmienenom ako prvom článku radu. Podľa Kantovej transcendentálnej teórie regulatívneho poznania (o ktorej bude reč neskôr) nie sú metafyzické idey pojmami *skutočných vecí*, ale sú úbežníkmi nášho poznania, nie sú to pojmy *predmetov*, a to najvyšších, ale fókusy poznania, ktoré tvoria jednotu. To je ich *domáce* a *imanentné* použitie a nie *tran-*

¹ BAUM, M.: *Metaphysik und Kritik in Kants theoretischer Philosophie*. Hrsg. Von K. Held und J. Hennigfeld. Würzburg: Königshausen und Neumann 1933, s. 13.

scendentné. Pre metafyziku však boli niečím viac, boli to pojmy najvyšších predmetov v epistemickom, ontologickom aj hodnotovom zmysle. Z tohto prístupu vyplýva Kantov vzťah k metafyzike, ktorý je síce kritický, ale tiež zmierlivý a plný porozumenia.

Toto porozumenie sa stupňuje po tom, keď sa ukáže, že Kant tiež prechováva metafyzické ambície. V nich však neprekročíriticistickú hranicu danú tým, že platné poznanie je možné len na úrovni predmetov zmyslového nazerania. Také poznanie predmetov ideí nie je možné. Môžu to však byť predmety s hypotetickým statusom, ktorý sa stáva tým vierohodnejší, čím viac sme ukotvení v úsilí konať mravne. Podľa Kanta sa spor o metafyziku nedá riešiť iba na teoretickej úrovni. Rozhoduje sa – nie kategoricky, ale hypoteticky – až vtedy, keď vezmeme do úvahy mravné poslanie človeka vo svete. Iba celistvý človek, nie iba človek skúmateľ a pozorovateľ, ale aj človek prakticky činný, človek ako mravná osoba môže rozhodnúť o osude metafyziky, aj keď iba v zmysle nádeje alebo dúfania v existenciu predmetov, ktoré dávajú nášmu morálnemu úsiliu plnú hodnotu.

Kant ako všedvič metafyziky

Všetci poznáme charakteristiku, ktorou Kanta obdaril M. Mendelssohn v *Ranných hodinkách (Morgenstunden)* z r. 1785, charakteristiku Kanta ako *všedviča metafyziky*. Mendelssohn tak reagoval na Kantove vyvracanie dôkazu o trvalosti duše, ktorému vtlačil svoju podobu. Avšak Kantov prístup k metafyzike je iný ako ten, ktorý sugeruje Mendelssohnova charakteristika. Pre Kanta nie je metafyzika primárne všeobecnou teóriou jestvujúceho, do ktorej patrí teória o nadzmyslových jestvujúcich ako predmetoch špeciálnych metafyzík. Kant hľadá dôvod metafyzickej tendencie k transcendentnu, v povznesení metafyziky nad empirické poznanie, ktoré nemôže prekročiť svoj horizont, k poznaniu celkovému, v ktorom sa filozof vyzdvihuje k architektonike všetkého bytia vcelku. V obyčajnom skúsenostnom poznaní, ktoré umožňuje porozumenie vnemov, je prítomná túžba po vyššom poznaní, po poznaní, ktoré by – vzhľadom na to, že v ňom hrá úlohu celok všetkého – malo charakter pochopenia; to je funkciou zaradenia empirických poznatkov do celku všetkého poznania. Táto túžba po vyššom poznaní, než je empirické, je – okrem iného – vedená nádejou, že by potom bolo možné

určiť rozsah užívania umu,¹ t. j. rozsah empirického poznania. To je jeden dôvod, prečo je potrebné sa zaoberať vyšším poznaním, než je skúsenostné poznanie. Vlastným dôvodom je však objasniť povahu a rozsah tohto poznania samého.

Prvý, kto zrealizoval potrebu *povzniesť sa* (aufschwingen)² k vyšším poznatkom, ako k tým, ktoré nám dáva skúsenosť, bol Platon. Čo nás na Platonovi musí upútať, nie je jeho hypostáza ideí, ktorou sa snažil vyjadriť, že ide o vyššie poznanie, ku ktorému je potrebný *vzlet ducha* (Geisteschwung),³ ale myšlienka povahy tohto poznania. Toto poznanie stúpa od „popisného skúmania fyzickej stránky svetového poriadku k jeho architektonickému spojeniu z hľadiska účelu, t. j. podľa ideí...“⁴ Tento vzostup k vyššiemu poznaniu, vzlet od obyčajného poznania, ktoré zostáva čiastočné, k *pochopeniu*, ktoré implikuje celkovosť, mal v metafyzike podobu vzostupu k nepodmienenému, k nepodmieneným predmetom špeciálnych metafyzík. Do rámca takého poznania patrilo aj všetko skúsenostné poznanie, ale bolo ním prekračované, a až v ňom nadobúdalo svoj pravý význam.

Kant vychádza z toho, že v našom empirickom poznaní je obsiahnutá prirodzená snaha o jeho prekročenie k nepodmienenému. Postup k nemu sa zdá byť odôvodnený zásadou: „Ak je dané niečo podmienené, tak je daný (t. j. obsiahnutý v predmete a jeho spojení) aj celý rad vzájomne podriadených podmienok, ktorý je teda sám nepodmienený.“⁵ Nemôžeme si však byť istí tým, či „rad podmienok ... siaha až k nepodmienenému ...“⁶ ako poslednému (alebo prvému) členovi radu. Kant odkazuje na riešenie problému, či postupy nášho poznania sú transcendentálne podmienené, či k ich vysvetleniu stačí čisto logická maxima, nájsť podmienku k podmienenému, do transcendentálnej dialektiky, zároveň však stanovuje, že zásada „nájsť k podmienenému poznaniu rozvažovania to nepodmienené“⁷ je syntetická, lebo to podmie-

¹ KANT, I.: *Kritika čistého rozumu*. Prel. J. Loužil. Praha: Oikúmené 2001, B 297, s. 196.

² Tamže, B 371, s. 239.

³ Tamže, B 375, s. 241.

⁴ Tamže.

⁵ Tamže, B 364, s. 236.

⁶ Tamže, B 365, s. 236.

⁷ Tamže, B 364, s. 236.

nené sa síce analyticky vzťahuje k nejakej podmienke, ale nie k nepodmienenému.¹ Je teda daný projekt poznania, ktorého úbežník nie je skúsenostnej povahy, a ktorý metafyzika naplňala pojmom nepodmieneného, ale je otázka, či poznanie môže dôjsť k nepodmienenému. Len logický predpis, približovať sa vo vzostupe k stále vyšším podmienkam ich úplnosti (úplnosť poznatkov),² na to nestačí.

Kant dáva najavo, že skúmanie možnosti takého poznania má pre filozofiu zásadný význam. Ani um so svojím empirickým poznaním si nemôže byť istý svojimi nárokmi a svojím vlastníctvom, pôdou, ktorú obsadil, ak neexistuje vyššie poznanie, z ktorého môže byť posúdený.³ Kant stručne charakterizuje poznanie vedené umom. Pojmy umu sa vyznačujú tým, že vytvárajú „intelektuálnu formu všetkej skúsenosti“,⁴ zatiaľ čo skúsenosť samotná musí dostať látku zo zmyslovej skúsenosti. Vyššie poznanie, poznanie v zmysle pochopenia, bolo v metafyzike založené na rozumových pojmach, ktoré Kant nazýva ideami, v ktorých bola požiadavka *úplnosti podmienok* unáhlene objektivizovaná v pojme nepodmieneného predmetu. Táto výčitka odpovedá Kantovej predchádzajúcej výhrade voči Platonovej hypostáze ideí. Stále ide o to, že v našom skúsenostnom poznaní existuje tendencia k prekročeniu čistého chápania čiastkových poznatkov, či ako Kant hovorí, chápaniu vnemov, že však nemáme právo hypostazovať najvyššie pojmy, ktorým prináleží funkcia syntézy našich poznatkov.

Odkiaľ pochádzajú pojmy

Teraz nasleduje skúmanie, ktoré obsahuje ešte zásadnejšiu výčitku proti nadzmyslovým predmetom starej metafyziky ako poukázanie na neoprávnenosť ich hypostázy. Odkiaľ pochádzajú tieto pojmy? Nie je možné, aby boli „vysúdené“ (geschlossen)⁵ zo skúsenosti, pretože nie sú „článkom empirickej syntézy“.⁶ A predsa je možné, hovorí Kant

¹ Pozri tamže.

² Pozri tamže, B 365, s. 236.

³ Pozri tamže, B 297, s. 196.

⁴ Tamže, B 367, s. 237.

⁵ Tamže, B 368, s. 237.

⁶ Tamže.

s ohľadom na svoju metafyzickú ambíciu, že majú „objektívnu platnosť“. ¹ Metafyzika im dáva zdanie (Schein), že sú „úsudkom vyvodenejšími pojmami“ (geschlossene Begriffe), ² ale Kant kladie otázku: sú to „správne vyvodené pojmy“ (richtig geschlossene Begriffe), alebo len pojmy získané „úskokom, čiže predstieraním usudzovania“, ³ sú to „rozumové pojmy“, (Vernunftbegriffe) alebo len „pojmy pre mudrovanie“ (vernünftelne Begriffe)? ⁴ Kant naznačuje, že nám jeho transcendentálna teória umožňuje preniknúť k súradniciam všetkého nášho poznania, o ktoré išlo metafyzike v jej *vyvoděných pojmoch* nepodmieneného.

Otázka, či rozumové pojmy metafyziky sú alebo nie sú správne vyvodené, nemôže byť otvorená pred oddielom o dialektických úsudkoch. Už vopred vieme, že problém je zložitejší, než aby sa dal riešiť iba touto dilemou. Z hľadiska platného poznania ide len o *pojmy pre mudrovanie*, ale z hľadiska Kantovej teórie transcendentálneho založenia všetkého poznania a z hľadiska mravnej skúsenosti, ktorá vstúpi do hry v tretej antinómii, ide o viac.

Potom Kant prechádza k tomu, že nateraz – dokým nebude status týchto pojmov vyjasnený – pomenuje ich termínom *idey*. Pojem *idey* je inšpirovaný Platonom, u ktorého Kant nachádza myšlienku „povznesenia“ (aufschwingen) ⁵ poznania k poznatkom, s ktorými sa nemôže „zhodovať“ (congruieren) ⁶ žiadny *predmet*. A predsa majú tieto pojmy „svoju realitu a v žiadnom prípade to nie sú jednoducho výmysly (Hirngespinnste)“ ⁷.

Kant sa teraz obracia k transcendentálnemu založeniu rozumových pojmov a začína tým vysvetľovať tajomstvo starej metafyziky. Rozumové pojmy, ktoré umožňujú vyššiu dignitu nášho poznania, sú pojmy nepodmienených jestvujúcien, ktoré stoja vždy na vrchole rady nepodmieneností. Každé jestvujúcno je podmienené a poznanie postupuje podľa pravidla hľadať podmienku k podmienenému. „Transcendentálny pojem (rozumový pojem, idea – dopl. aut.) nie je žiadnym iným

¹ Tamže.

² Tamže.

³ Tamže.

⁴ Tamže.

⁵ Tamže, B 371, s. 239.

⁶ Tamže.

⁷ Tamže.

pojmom ako pojmom totality podmienok... a môže byť... vysvetlený pomocou nepodmieneného pojmu, keď obsahuje dôvod syntézy podmieneného.“¹

Podľa Kanta sú v *prírodzenosti ľudského rozumu*, t. j. v povahe nášho poznania, založené *úlohy* (Aufgaben) doviesť „jednotu umu pokiaľ možno až k nepodmienenému“.² Úbežníky týchto úloh vyjadruje metafyzika ako nepodmienené predmety. Úlohy sú odvodzované zo súdov podľa relácie. Zo súdov podľa relácie preto, že tieto súdy vždy vyjadrujú určitý druh podmienenia čohokoľvek, čo môže byť predmetom súdu. „Koľko existuje druhov vzťahov (totiž podmieneností – dopl. aut.), ktoré si um predstavuje prostredníctvom kategórií (rozumie sa kategórií relácií – dopl. aut.), toľko bude aj rôznych čistých rozumových pojmov...“³ V tom, že vyslovujeme kategorický, hypotetický, alebo disjunktívny súd je podľa Kanta vždy vyjadrený určitý spôsob podmienenia reálnych vecí. Od tejto analýzy druhov podmienenia postúpi Kant k odvodeniu troch druhov totalít, ktoré metafyzika poňala vecne, ako vždy založené v určitom transcendentnom objekte. Je to, „*po prvé, nepodmienenosť kategorickej syntézy v... subjekte, po druhé nepodmienenosť hypotetickej syntézy členov... rady, a po tretie, nepodmienenosť disjunktívnej syntézy častí v... systéme*“.⁴ Metafyzika pochopila tieto syntézy ako nepodmienenosť duše, idey prírody a Boha. Samé osebe nemajú tieto úsudky či syntézy *odpovedajúce užitie in concreto* a bezprostredne slúžia nášmu umovému poznaniu tým, že ho na *najvyššiu mieru* rozširujú a zároveň uvádzajú „úplne do súladu so sebou samým“.⁵

V poradí rozumových pojmov môžeme podľa Kanta nájsť *prírodzený postup*, ktorý tkvie v tom, že postupujeme „od poznania seba samého (duše) k poznaniu sveta a jeho prostredníctvom k prapôvodnej bytosti ...“.⁶ O vzťahu týchto pojmov k transcendentným objektom metafyziky platí, „že o objekte, ktorý odpovedá... idej, nemôžeme mať žiadny poznatok, aj keď o ňom môžeme mať problematický pojem“.⁷ Pretože sú

¹ Tamže, B 379, s. 243.

² Tamže, B 380, s. 243.

³ Tamže, B 379, s. 243.

⁴ Tamže.

⁵ Tamže, B 380, s. 243.

⁶ Tamže, B 394, s. 250.

⁷ Tamže, B 397, s. 251.

tieto pojmy založené v povahe ľudského poznania a pretože im metafyzika pripisuje transcendentné objekty na základe „nevyhnutného zdania“,¹ ktoré Kant prirovnáva k optickému klamu, ktorému ľudia nevyhnutne podliehajú, aj keď o ňom vedia, zaujíma Kant chápvavý a nie ostro odmietavý vzťah k metafyzike. V každom prípade robí Kant tieto pojmy, idey, základom vyššieho poznania v zmysle *pochopenia*. Táto funkcia rozumových pojmov bola v metafyzike vyjadrená tým, že to boli pojmy najvyšších realít. Kant však usudzuje, že k tomuto kroku nemala dostatočné oprávnenie. Ospravedlniteľné sú jednak ako regulatívne princípy nášho umového poznania – tým sme sa dostatočne zaoberali – a jednak ako myšlienkové možnosti, ktoré nadobudnú svoj pravý význam, t. j. význam pojmov najvyšších objektov, až v súvislosti so smerodajnými fenoménmi nášho morálneho konania. Nebude to však význam spojený s dogmatickou istotou o týchto realitách, ale význam hypotetický, význam „nádeje“² v ich existenciu alebo „domnievanie sa“,³ „presvedčenia“ (*Fürwahrhalten*)⁴ o ich existencii. Sú predmetom morálnej, nie epistemickej istoty, dodávajú nášmu životu naliehavosť a robia z neho drámu v tom zmysle, či ich nárokom vyhovieme.

Rozumové pojmy metafyziky

Rozumové pojmy metafyziky či idey v Kantovom zmysle sú transcendentálne založené v našom myslení v dvoch aspektoch. Jeden aspekt – syntetický a nie iba logický charakter postupu od podmieneného k jeho podmienkam siahajúci až k nepodmienenému, bol práve objasnený. Druhý aspekt je samotná myšlienka nepodmieneného, ktorá je predpokladom hypostázy ideí do najvyšších predmetov. Tá podľa Kanta súvisí s apriórnou štruktúrou nášho usudzovania. V úsudku je predikát, ktorý je v závere pririeknutý subjektu, myslený vo vyššej premise, ktorá predstavuje *určitú podmienku záveru, a priori* ako platný v celom rozsahu pojmu, ktorého je podmienkou, napr. smrteľnosť vo vzťahu k pojmu človek. Tejto apriórnej *universalitas* podmienke zodpovedá

¹ Tamže.

² KANT, I.: *Kritika praktického rozumu*. Prel. J. Loužil. Praha: Svoboda 1996, s. 123.

³ KANT, I.: *Kritika čistého rozumu*, B 851, s. 488.

⁴ Tamže.

universitas, totalita podmienok, ktorá je myslená v pojme nepodmieneného.¹ Tým je transcendentálne vysvetlený pôvod myšlienky nepodmieneného, tohto atribútu rozumových pojmov.

Dotyčné rozumové pojmy majú „transcendentálnu (subjektívnu) realitu“.² Pretože ide o najvyšších členov radu podmienenosti, dáva skúsenosť k tomuto postupu podnet, ide však o nelegitímne prekročenie skúsenosti rovnako ako v prípade úplnosti radu. Avšak, zmienené postupy (*Fortschreiten*) by sa *kvôli svojmu podnetu* (v českom preklade *zdroju*) a svojmu transcendentálnemu založeniu mohli nazvať – s istou toleranciou – „rozumovými úsudkami, pretože predsa neboli vybájené, ani nevznikli náhodou, ale vyplynuli (*entsprungen*) z povahy rozumu“,³ t. j. z povahy nášho poznania smerujúceho k celkovosti. Na tomto mieste je Kant k metafyzike najzmierlivejší. Pripomíname, že v *Predhovore* k 1. vydaniu je metafyzika prirovnaná k trójskej kráľovnej Hekabé, ktorá je postihnutá stratou svojich početných potomkov. Tak ako Hekabé, ani metafyzika si nezaslúžila trpký osud, aký sa jej dostáva.⁴

Použitie rozumových pojmov v metafyzike je transcendentné, t. j. majú to byť pojmy skutočných nadzmyslových predmetov, zatiaľ čo oprávnené je iba ich imanentné použitie, ktoré bude Kant na konci *Kritiky čistého rozumu* konkretizovať. Zatiaľ hovorí, že majú dávať nášmu umovému poznaniu *smer*, v ktorom je rozširované a zároveň uvádzané do súladu so sebou samým.⁵

Na transcendentálnom hľadisku, ktorým sa ukazuje, že tendencia k syntéze nášho poznania v pojme nepodmieneného vyplýva zo zákonitosti nášho rozumu, Kant zakladá svoj projekt oprávnenej realizácie tohto vyššieho poznania, ktoré zodpovedá požiadavke rozmachu nad čisto skúsenostné poznanie. Jeden projekt je priamym pokračovaním transcendentálneho výkladu rozumových pojmov a leží v *regulatívnom použití* transcendentálnych ideí či rozumových pojmov. Pri *regulatívnom použití* rozumu ide o to, že tie najvyššie členy radu podmienenosti

¹ Tamže, B 379, s. 243.

² Tamže, B 397, s. 251.

³ Tamže.

⁴ Tamže, A IX, s. 510.

⁵ Tamže, B 380, s. 243.

sú poňaté ako ohniská (Focus) usporiadania poznatkov, ku ktorým sme došli umom a nie ako pojmy skutočných predmetov, ktoré predstavujú nepodmienené k podmienenému. Možné je prirovnanie regulatívneho užitia rozumu k imaginárnemu ohnisku (focus imaginarius),¹ ktoré (totož focus) leží za hranicami možného poznania, a z ktorého „pojmy umu v skutočnosti nevychádzajú, pretože (focus) leží úplne mimo hranice možnej skúsenosti“, ale ktoré „slúži na to, aby zabezpečilo (vedľa rozšírenia – dopl. aut.)... aj tú najväčšiu jednotu“.² Rozum „má teda za predmet vlastne iba um a jeho účelné nevedenie...“ (Anstellung v českom preklade chybné preložené ako *uspôsobenie predmetu*).³ Vedľa jednoty a rozširovania poznatkov, ktoré sme už menovali, je funkcia rozumu ako imaginárneho ohniska poznania v „systematickosti poznania“.⁴ Druhý projekt realizácie súvisí s funkciou mravného konania a nemôže byť v *Kritike čistého rozumu* úplne realizovaný, aj keď je v nej na to položený základ.

Zatiaľ sme dospeli k tomu, že myšlienka syntézy nášho poznania vrcholiaca v nepodmienenom je založená v transcendentálnej zákonitosti postupu nášho poznania (hľadať podmienky až k nepodmienenému), rovnako v transcendentálne založenej zákonitosti nášho usudzovania (nepodmienené ako totalita podmienok) a v súdoch podľa relácie, v ktorých sú založené tri druhy nepodmieneného.

Transcendentálna metafyzika

Napriek tomu by bolo chybou zostať pri tomto vysvetlení, akokoľvek je dôležité. Ukáže sa, že Kant v nasledujúcom oddiele, v *transcendentálnej dialektike*, neuskutoční len „experiment opačnej skúšky“⁵ svojej transcendentálnej teórie, v ktorej ide o preukázanie chýb v rozumových pojmoch, pokiaľ sú myslené ako metafyzické predmety (duša, idea sveta, Boh) – tento kritický zámer sa celý podarí, ale že objaví v ľudskom konaní istú tendenciu prelomiť zásadu neprisudzovať rozumovým poj-

¹ Tamže, B 672, s. 395.

² Tamže.

³ Tamže.

⁴ Tamže, B 673, s. 396.

⁵ Tamže, B XX, s. 21.

mom *objektívnu realitu*. Táto tendencia sa prejaví v antinómiách idey sveta, ktoré sú založené na rovnocennosti protichodných tvrdení vyjadrených v téze a antitéze. Podľa myšlienky antinómií musia byť tézy a antitézy rovnocenné. Keby mala jedna väčšiu validitu ako druhá, tak by to svedčilo v prospech možnosti metafyzického poznania sveta. A predsa je to tak v tretej antinómii, ktorá tematizuje tézu o kauzálnej podmienenosti všetkého diania. Tézu o kauzálnej determinovanosti všetkého diania možno vysvetliť dvojakým spôsobom. Ak vychádzame z tézy, že „všetko, čo *sa deje* (začína byť)“, ¹ *deje sa* „*podľa zákona spojenia príčiny a účinku*“, ² vzniká problém neurčitelnosti začiatku všetkého diania. Podľa tézy sa zdá, že je možné stanoviť vždy len subalterný začiatok nejakého deja. Nedá sa stanoviť, čo bolo prvou príčinou. Tým však nie je splnená požiadavka *úplnosti poriadku* „príčin pochádzajúcich jedna z druhej“. ³ Kant hovorí: „Keď sa všetko deje čisto podľa prírodných zákonov, existuje vždy len subalterný, nikdy však prvý začiatok...“ ⁴ a nie je tým ani splnený prírodný zákon, „že sa bez dostatočne apriórne určenej príčiny nič nedeje“. ⁵ Tento zákon vyplýva z Leibnizovho princípu dostatočného dôvodu.

Požiadavka úplnosti a zákon dostatočne určenej príčiny vlastne nemôžu byť splnené, keď neexistuje sloboda, t. j. spontánnosť niektorých príčin, ktoré môžu povstať samé od seba. Kant zdôrazňuje, že ideu spontánnosti (transcendentálnej slobody) si náš rozum vytvára (schafft) ako kompenzáciu nemožnosti „získať absolútnu totalitu podmienok v kauzálnom vzťahu...“ ⁶ Výraz *rozum* pri výklade jej genézy znamená, že ju vytvárame nutne. Idea spontánnosti nie je teda pôvodne idea morálna; miesto pre slobodu – je to sloboda transcendentálna, pretože patrí k apriórnemu rámcu fenomenálnej prírody – je zaistené povahou determinácie prírodného diania.

¹ Tamže, A 189, s. 162.

² Tamže, B 232, s. 292.

³ Tamže, B 474, s. 292.

⁴ Tamže.

⁵ Tamže.

⁶ Tamže, B 561, s. 337.

Na druhej strane (podľa antitézy), predpoklad spontánnosti príčin a nimi založených nových radov udalostí porušuje podmienku, že každému daniu musí predchádzať príčina, čím sa rozumie rovnorodá príčina.

Spor je formulovaný tak, aby sa ako riešenie mohla objaviť spontánna príčina, ktorá vyhovuje požiadavke úplnosti (je „komparatívne prvým začiatkom“¹) a dostatočnosti (hinreichend) v určení príčin, a zároveň znižuje porušenie „zásady časovej postupnosti podľa zákona kauzality“², a to vďaka nasledujúcim okolnostiam: po prvé, ide o udalosť „dynamicky“ (autokauzálnu)³ nezávislú na predchádzajúcich udalostiach, ale „čo do času je táto udalosť len pokračovaním predchádzajúceho poriadku“.⁴ Po druhé, jej *prirodzené následky* idú *do nekonečna* celkom ako u prírodných príčin. Po tretie, je tu analógia medzi novým poriadkom javov vzniknutou spontánnym konaním a „absolútne prvým začiatkom podľa kauzality“.⁵ Rovnako ako pri absolútnom začiatku ide o to, že poriadok konania „v čase je schopný začať úplne sám od seba...“⁶ Analógia *absolútneho začiatku so slobodne konajúcou príčinou* je tak veľká, že takmer všetci filozofi staroveku považovali absolútnu príčinu všetkého za príčinu oduševnenú.⁷ Kant ďalej poukazuje na to, že naše empirické poznanie je poznaním javov a nie vecí osebe. „Keď sú totiž javy vecami samými osebe, nemožno slobodu zachrániť.“⁸ Keď však odlíšime javy od ich založenia (Grande),⁹ leží v obidvoch prípadoch, ako v prípade čistého prírodného diania, tak aj v prípade spontánneho konania, za fenomenálnym dianím *inteligibilný základ*, resp. „inteligibilná príčina“.¹⁰

¹ Tamže, B 478, s. 294.

² Tamže, B 232, s. 162.

³ Tamže, B 558, s. 336.

⁴ Tamže, B 478, s. 294.

⁵ Tamže.

⁶ Tamže.

⁷ Tamže, B 479, s. 296.

⁸ Tamže, B 564, s. 339.

⁹ Tamže, B 565, s. 339.

¹⁰ Tamže.

Teraz Kant uvádza príklad spontánnej príčiny: „Keď (napríklad) teraz celkom slobodne a bez určujúceho vplyvu prírodných príčin vstanem zo svojho kresla, tak začína touto udalosťou, vrátane jej prírodných následkov, do nekonečna úplne nový rad... Toto rozhodnutie a čin vôbec neležia v postupnosti čistých prírodných účinkov a nie sú ich čistým pokračovaním.“¹ Nasleduje síce po určitých udalostiach, ale „nie je ich jednoduchým pokračovaním“.²

Proti tomu však podľa antitézy stojí to, že pojem prírody je natoľko zviazaný s pojmom kauzality, že by predpokladom spontánnosti príčin „zmizla súvislosť javov vzájomne sa nutne určujúcich podľa všeobecných zákonov“,³ a tým prestal existovať rozdiel medzi snom a skúsenosťou. Okrem toho, príklad spontánneho konania nie je jednoznačný. Vstať zo stoličky nemusí byť podľa dobového poňatia autentický slobodný čin – od čias Spinozu sa diskutovalo o tom, či ľudské spontánne konanie je autenticky slobodné, či ide len o konanie v rámci pudu sebazáchovy, pričom si nie sme vedomí skutočných príčin nášho konania. F. H. Jacobi začína týmto problémom výklad Spinozovej filozofie v spise *O Spinozovom učení*.⁴

Príroda a sloboda

Vážky rovnakej validity tézy a antitézy sa vychýlia v prospech tézy až po zavedení inteligibilnej morálnej príčiny. Kant hovorí, že na rozdiel od matematického spojenia javov (prvá a druhá antinómia týkajúca sa nekonečnosti sveta a nekonečnej deliteľnosti substancí) pripúšťa *dynamický rad zmyslových podmienok* formulovaný v tretej a štvrtej antinómii „nerovnorodú podmienku“.⁵ Myšlienka, že dynamický poriadok javov

¹ Tamže, B 478, s. 294.

² Tamže.

³ Tamže, B 479, s. 295.

⁴ JACOBI, F. H.: *O Spinozovom učení v dopisech panu Mojžišovi Mendelssohnovi*. Prel. J. Loužil. Praha: Oikúmené 1997, s. 49.

⁵ KANT, I.: *Kritika čistého rozumu*, B 559, s. 336.

pripúšťa „*nezmyslovú* podmienku“, ¹ *inteligibilnú* podmienku, je prekvapivá, ale je overiteľná na príklade jej „*praktického* pojmu“. ² Tým je „*nezávislosť* ľubovôle na donucovanie podnetov (Antribe) zmyslovosti“. ³ V súlade s tým je zavedený motív konania podľa povinnosti (Sollen) a jej *imperatívov* a s ním súvisiaceho posudzovania prípadov *slobody v praktickom zmysle*. „Táto sloboda totiž predpokladá, že aj keď sa niečo nestalo, predsa sa to stať malo...“ ⁴ a že teda bola schopná „*vyvolať* ... niečo, čo je v časovom poriadku určenom podľa empirických zákonov...“ ⁵

Konanie podľa toho, čo sa má stať, je *causa phaenomenon*, ale obsahuje „určité podmienky, ktoré by museli byť považované ... iba za inteligibilné“. ⁶ Ako empirická (lebo sa musí prejavíť v rade prírodných javov), do reťazca prírodnej nutnosti vstupujúca príčina je „*zmyslovým znakom*“ ⁷ či „*zmyslovou schémou*“ ⁸ svojho inteligibilného dôvodu. Pôvodcom takého konania môže byť jedine človek, pretože je „*jedným z javov zmyslového sveta a potiaľ tiež jednou z prírodných príčin...*“ ⁹ ale zároveň je schopný „*praktickej slobody*“, ¹⁰ t. j. schopnosti „*určovať sa sám, nezávisle od donucovania zmyslovými podnetmi*“. ¹¹

Povinnosť, *imperatívy* a schopnosť posudzovať konanie podľa toho, že sa „*nemalo stať*“ ¹² a predsa sa stalo, alebo, že sa, naopak, malo stať, ale sa nestalo, ¹³ dosvedčujú, že medzi udalosťami, ktoré majú fenomenálny charakter, môžu byť aj také, v ktorých vládne „*celkom iné pravidlo a poriadok, ako je poriadok prírody*“. ¹⁴ V takom konaní sa

¹ Tamže.

² Tamže, B 561, s. 337.

³ Tamže, B 562, s. 338.

⁴ Tamže.

⁵ Tamže.

⁶ Tamže, B 573, s. 344.

⁷ Tamže, B 574, s. 344.

⁸ Tamže, B 581, s. 348.

⁹ Tamže, B 574, s. 344.

¹⁰ Tamže, B 562, s. 338.

¹¹ Tamže.

¹² Tamže, B 578, s. 346.

¹³ Tamže.

¹⁴ Tamže.

prejavuje „vlastný poriadok podľa ideí...“¹ Ideami sú tu myslené imperatívny povinovatosťi.

Konania, ktoré sú založené v inteligibilite Sollen, sa prejavujú ako zmyslové javy v reťazci kauzálneho diania. Inteligibilný dôvod takého konania však nie je podrobený časovému sledu. „On, rozum, je prítomný vo všetkom konaní človeka a je za všetkých časových okolností rovnaký, sám však nie je v čase, aj keď sa ocitne v novom stave, v ktorom predtým nebol; s ohľadom na tento stav je *určujúci*, ale nie *určiteľný*.“²

Kant sleduje vzťah inteligibilného dôvodu konania k časovému charakteru konania v dvoch ohľadoch. Jedným z nich je nepodmienenosť takého dôvodu predchádzajúcimi empirickými okolnosťami. To vyplýva z toho, že spontánne konanie je konanie *pozitívne* slobodné, ako schopnosť rozumu „začínať sám od seba rad udalostí...“³ Druhý ohľad vyplýva z toho, že konanie je úplne slobodné a zodpovednosť úplná napriek nepriaznivým empirickým okolnostiam, naturelu, temperamentu a pod. Mravný rozum „nie je vo svojej kauzalite podriadený žiadnym podmienkam javu a časovej postupnosti...“⁴

Nakoniec Kant dochádza k záveru, že sloboda mravne konajúceho človeka a prírodná nutnosť si vonkoncom neodporujú.⁵ Z toho je zrejmé, že Kant tu začína rysovať riešenie vzťahu teoretickej a praktickej filozofie, ktoré bude formulované v *Kritike praktického rozumu*. Kant vychádza z názoru, že človek je v mravnom konaní integrálnejší ako v čisto teoretickom postoji. Preto môže v mravnom konaní prekročiť hranice, ktoré nám ukladá teoretický rozum, aj keď nie v zmysle platného poznania, ale v zmysle poznania „z čistého praktického účelu“.⁶ Je to sloboda prejavujúca sa v mravnom konaní, ktoré „nám pomáha prekročiť zmyslový svet a zjednáva nám poznatky o nadzmyslovom

¹ Tamže, B 576, s. 345.

² Tamže, B 584, s. 349.

³ Tamže, B 581–582, s. 348.

⁴ Tamže, B 584, s. 349.

⁵ Tamže, B 569, s. 342; B 585, s. 350.

⁶ KANT, I.: *Kritika praktického rozumu*, s. 81.

poriadku a spojení... ¹ Poznanie z *praktického záujmu čistého rozumu* je síce teoreticky nezaručené, ale je podložené „morálnou istotou“, ² ktorá je existenciálnym rozmerom ľudskej osobnosti.

¹ Tamže.

² KANT, I.: *Kritika čistého rozumu*, B 857, s. 491.

Kantova pôvodná metóda metafyziky a jej deštrukcia

Břetislav Horyna

Okrídlené slová Mosesa Mendelssohna o všedrvičovi Kantovi (*alleszermalmender Kant*) môžu slúžiť ako typický príklad sekundárnych nedorozumení ohľadom Kantovej filozofie a jej následných dezinterpretácií. Mendelssohn totiž vôbec nehodnotí Kanta, ale iba informuje o tom, že sa takéto unáhlené odsúdenia šíria bez toho, aby sa k nim akokoľvek pripájal. Mendelssohn vedel viac než dobre, že Kant sa neusiluje metafyziku zničiť, ale založiť; novú či skôr obnovenú, zbavenú neargumentatívneho dogmatizmu, kritickú a postavenú na metóde transcendentálneho idealizmu, ktorú považoval za vedeckú. Dnes stratil tento poznatok punc novosti a v princípe sa už študujúci adepti filozofie dozvedajú, že Kant nebol ohrozením metafyziky osebe, ale určitých, najmä teologicky zdogmatizovaných tvrdení, ktorým mala nesvojprávna metafyzika poskytovať oporu. Konečne to neskôr pochopila aj katolícka teológia a filozofia, ktorá sa vzdala súdov nad všedrvičom Kantom a pokúsila sa, najmä v okruhu tzv. Maréchalovej školy,¹ využiť transcendentálnu kritickú metódu pre vlastné účely – podľa hesla s *Kantom proti Kantovi*.

Zmienený príklad uvádzame z iného dôvodu. Hoci sa Kant držal historicky osvedčeného rozvrhu metafyzických tém (*metaphysicae speciales* t. j. nesmrteľná duša, sloboda a Boh, a *metaphysica generalis*, t. j.

¹ Joseph Maréchal (1878-1944), belgický katolícky teológ a filozof, predstaviteľ novoscholastiky, ktorý sa pokúsil prepracovať metódu transcendentálneho idealizmu tak, aby mohla byť využiteľná aj v tradícii aristotelovsko-tomistickej metafyziky.

ontológia) a nie je žiadny dôvod interpretovať jeho kritiku tradičnej racionálnej metafyziky z iných hľadísk, než ktoré plynú zo samotnej jeho metódy, objavujú sa miestami výklady, ktoré neberú príliš na zreteľ pôvodné Kantove zámery ani historické doklady, ktoré tieto zámery dosvedčujú, ale dávajú veľký priestor fantázii interpretátora. Aj z tohto dôvodu je kantovská literatúra presýtená nedostatkami a malým porozumením. V niektorých závažnejších prípadoch však už nejde o neúplné pochopenie kantovského transcendentálneho idealizmu, ale naopak o zneužitie jeho veľmi dobrého porozumenia k dezinterpretatívnym účelom.

Tu už nájdeme príkladov menej, o to väčší dosah však majú. Domnievame sa, že jedným z najvýraznejších a v dejinách filozofie najskôr dosiahnuteľná je Heideggerova fenomenologická interpretácia Kantovej *Kritiky čistého rozumu*, ktorá vyšla vo veľmi kvalitnom českom preklade Jana Kuneša.¹ Keby mala byť popísaná jedným slovom, zrejme by sa najviac hodil Kantov výraz používaný práve pri kritike dogmaticky pestovanej metafyziky: klam, *Täuschung*. Pre toto tvrdenie existuje niekoľko vážnych dôvodov.

Malá recenzia na Heideggerov škripec

Predposledná veta Heideggerovej interpretácie *Kritiky čistého rozumu*² znie: „A podvádzanie je najhoršie nebezpečenstvo, ktoré sa vo filozofii samej vyskytuje, pretože všetko vynaložené úsilie tu nemá masívnu podobu prírodovedeckého experimentu či historického prameňa.“³ Prečo myslel Heidegger v závere svojho výkladu práve na podvod, je otázkou skôr pre hlbinného psychológa, napriek tomu sa tu vnucuje otázka, čo je vlastne obsahom predchádzajúcich tristo strán textu. Z formálneho hľadiska ide o interpretáciu prvých dvoch dielov *Transcendentálnej náuky o elementoch* a to transcendentálnej estetiky a analytiky pojmov v transcendentálnej logike, ktorá je doplnená jednak úvodnými pasážami, ktorých cieľ možno vidieť predovšetkým v ústredných poj-

¹ HEIDEGGER, M.: *Fenomenologická interpretace Kantovy Kritiky čistého rozumu*. Prel. J. Kuneš. Praha: Oikúmené 2004.

² KANT, I.: *Kritika čistého rozumu*. Prel. J. Loužil. Praha: Oikúmené 2001.

³ HEIDEGGER, M.: *Fenomenologická interpretace Kantovy Kritiky čistého rozumu*, s. 340.

mových rozlíšeníach, a jednak záverečným paragrafom nazvaným *Predvedenie možnosti ontologického poznania*, ktorý sa vymyká z celku diela svojím sumarizujúcim rázom zameraným obsahovo na schematizmus čistých pojmov umu. V prísnom zmysle slova tak možno hovoriť o interpretácii úvodných pasáží *Kritiky čistého rozumu*, nie o ucelenom výklade diela. To má svoje dôvody, ale rovnako dôsledky, ktorým sa musí podriaďiť prístup k tejto Heideggerovej práci. Dôvody sú zrejme: dotyčná kniha vznikla prepisom Heideggerových rukopisných príprav prednášok, ktoré sa konali v zimnom semestri 1927 – 1928 v Marburgu, kombinovaným s Mörchenovým záznamom týchto prednášok. Texty teda neboli pripravené priamo na publikovanie, čo je zrejme najmä po obsahovej stránke; sem občas prenikajú formulácie, ktoré by pri starostlivejšom a sebakritickejšom autorskom pohľade zrejme k uplatneniu neprišli (napr. *Ľudské poznanie je nutne slabikujúcim umožnením, ktorým si dáva niečo vyskytujúce* ako typicky heideggerovsky nič nehovoriaci a trápnošťou zaváňajúci výklad prostého Kantovho konštatovania, že než sa naučíme čítať, učíme sa najprv slabikovať čiže postupujeme v poznaní prekonávaním medzí,¹ prípadne Heideggerovo ohromujúce zistenie, že *pojem transcendentálnej dedukcie vôbec nie je tak jednoznačný, ako by sa zdalo*).²

Heideggerov text ku Kantovi sa formálne pridržiava dvoch rovín, ktoré sa mu darí udržať od seba, a tým zachovávať istú prehľadnosť diela. Dodržiava poväčšine takú štruktúru, kedy najprv predkladá výklad jednotlivých tém transcendentálnej estetiky a analytiky pojmov a ešte len potom nasleduje ich fenomenologická interpretácia. Tento kompozitný ráz práce s Kantovou prvou *Kritikou* a s vlastnými imagináciami, či už priamo Kantom podnietenými, alebo do interpretácie vnášanými zo zdrojov voči Kantovi cudzorodých a blízkych práve Heideggerovej fundamentálnej ontológii, zostáva zachovaný v celej práci. Spolu s podrobnejším členením do jednotlivých problémových úsekov (podkapitol), ktoré však v pôvodných prednáškach chýbali (štruktúrácia je zásluhou vydavateľky *Fenomenologickej interpretácie Kantovej Kritiky čistého rozumu* Ingtraud Görlandovej, ktorá prednášky doplnila

¹ Pozri tamže, s. 149.

² Pozri tamže, s. 180.

a zjednotila s prvotným hrubým Heideggerovým rozčlenením), sa stávajú vlastným vodidlom výkladu Heideggerovho predstavenia Kanta.

Vďaka tomuto rozvrstveniu zostáva vo *Fenomenologickej interpretácii Kantovej Kritiky čistého rozumu* v princípe jeden zásadný problém: musíme stále rozlišovať medzi východiskovým výkladom Kantových téz, termínov, argumentov a myšlienkových postupov a medzi Heideggerovou vyhlásenou ľahko labyrintickou rečou o nich, v ktorej záhyboch, dvorčekoch, utajených priechodoch a (niekedy slepých) uličkách môže Kant niekedy skutočne vystúpiť zreteľnejšie než v samotnej *Kritike čistého rozumu*, niekedy sa však tiež môže stratiť zo zreteľa. Druhý prípad nie je nijako vzácný a čítanie sa potom ľahko mení z proklamovaného hľadania a objavovania Kanta na (zrejme intendované) hľadanie Heideggera. Ak vezme knihu do ruky naivný človek usilujúci o hlbšie poznanie Kanta, môže byť síce nalákaný úplne oprávnenou úvodnou poznámkou, ktorá hovorí, že „správne rozumieť Kantovi... znamená rozumieť mu lepšie než on rozumel sám seba“,¹ ktorú si môže neopatrne vysvetliť aj ako sľub, že bude k takému porozumeniu vedený. Behom čítania však zistí, že je viac nárokováný k tomu, aby správne rozumel Heideggerovi. Je samozrejme na každom ako sa s tým vyrovná a nedá sa ani nič namietiť proti tomu, ak bude niekomu tento štýl vyhovovať či ho bude dokonca vyžadovať; aj vo filozofii sa túla dosť ovečiek, ktoré sa rady nechajú vodiť pastierom do veľmi úrodných údolí hlúposti, ako v jednej poznámke hovorí Wittgenstein. Domnievame sa však, že by autorská sebainterpretácia nikdy nemala prekonávať interpretáciu ohláseného diela, pre ktorého skutočné štúdium sa potom môže javiť ako naskrz nedôležitá zaujímavosť.

Na otázku, prečo bola pre interpretáciu zmieňovaných častí *Kritiky čistého rozumu* zvolená práve fenomenologická perspektíva, podáva Heidegger veľmi stručnú odpoveď: má sa tým naznačiť, že vyrovnanie sa s Kantom sa odohráva z dnes živej filozofickej problematiky.² Pokiaľ vezmeme do úvahy nadväzujúcu vetu, kedy Heidegger dodáva, že „čo je fenomenológia, sa má ukázať v priebehu interpretácie samej“,³ ne-

¹ Tamže, s. 14–15.

² Pozri tamže, s. 17.

³ Tamže.

zostáva nič iné než vzniesť otázku, čo vlastne bolo Heideggerovým cieľom: vysvetliť a sprístupniť Kantovo hlavné dielo, alebo ho zneužiť k deklarácii svojich s Kantom v zásade nesúvisiacich postojov? Keď sa Heidegger odvoláva na spojenie Kanta s aktuálnou filozofickou látkou, nepodáva tým žiadny argument, ktorým by sa mohol vo svojom počínaní obhájiť. Podobné *aktualizácie* sa objavujú pomerne často, spravidla so zámerom poukázať, že interpretované historické dielo nenáleží len histórii, ale má čo povedať tiež najhorúcejšej súčasnosti. Čo sa tým ale myslí? Nemyslíme si, že by nejaká filozofická práca mohla byť vyčerpatelná ako celok až v nových dobových kontextoch. Vždy sa z nej dajú čerpať len niektoré idey, niekedy tie, ktoré sám autor považoval za ústredné, ako je to v prípade mnohých Kantových prác, niekedy zase myšlienky úplne nenápadné, ktoré získajú závažnosť práve až časom, v novom rámci. Rozhodujúci význam by ale vždy malo mať pochopenie a vysvetlenie daného diela v jeho kontexte, porozumenie tomu, čo znamenalo pre súčasnosť, pre dobové porozumenie problémom, pre metodológiu, v rámci ktorej boli problémy kladené a pre prípadné zmeny v tomto porozumení. Brané doslova, Heideggerova fenomenologická interpretácia je pre našu súčasnosť už opäť historicky podmienená a mohla by sama slúžiť ako predmet výkladu z hľadiska *dnes živej filozofickej problematiky*; kruh by sa mohol začať odvíjať nanovo. Tento parazitizmus na sebe samej, ktorým sa filozofia tiež udržuje pri živote, vzbudzuje mnohokrát pochybnosti o kompetenciách filozofie.

Pri týchto dôsledkoch už ani nie je potrebné prihliadať k hroziacej absurdite takýchto aktualizujúcich interpretácií, ktoré vlastne nie sú viac než sekundárne racionalizácie vlastných postojov. Dnes je *filozoficky živá* pre niekoho, napríklad, filozofia mysle, pre iného problém umelej inteligencie a ešte pre ďalšieho evolučná ontológia. Ako by asi vyzerala evolučne ontologická interpretácia *Kritiky čistého rozumu*, behom ktorej by sa malo ešte len ukázať, čo je evolučná ontológia? Chápem ako takáto otázka mnohým ušiam znie, avšak ak pristupujeme na rovnakú hru u Heideggera, prečo by v ostatných prípadoch mala byť vylúčená? Ide mimochodom aj o zachovanie zmyslu a porozumenie filozofickému (ľudskému) účelu údajne interpretovaných prác, v danom prípade nie nevýznamnej *Kritiky čistého rozumu*. Alebo smieme skutočne vziať ľubovoľné dielo, natiahnuť ho na škrepec vlastného obrazu sveta a vynútiť si na ňom podporu pre svoje myšlienky?

Presne to Heidegger robí a nie je to jediné obmedzenie, ktorým sa *Fenomenologická interpretácia Kantovej Kritiky čistého rozumu* vyznačuje. Ďalšie limity sú nepochybne dané tým, že ide o prácu akoby vsadenú medzi ďalšie dve diela, s ktorými súvisí. Predchádzala jej prednáška *Základné problémy fenomenológie*,¹ a po nej nasledovala kniha *Kant a problém metafyziky*.² Pri znalosti oboch prác sa tiež *Fenomenologická interpretácia Kantovej Kritiky čistého rozumu* javí tak trochu zrozumiteľnejšou, predovšetkým čo do svojich zámerov. Bez akejkolvek snahy znižovať jej význam je ale aj tak zrejmé, že bola skôr do konca nedotiahnutou prípravou práve pre spis *Kant a problém metafyziky*, ktorý je z hľadiska porozumenia Heideggerovi (nie Kantovi) zásadnejší v tom zmysle, že už nezastiera svoj cieľ: ide mu o *rozvinutie idey fundamentálnej ontológie prostredníctvom Kritiky čistého rozumu*.³

Najvážnejšie obmedzenie *Fenomenologickej interpretácie Kantovej Kritiky čistého rozumu* však vidíme v tom, že jej autor zabudol na výklad druhého oddielu *Kritiky čistého rozumu*, *Transcendentálnu dialektiku*. Netrúfame si uvažovať o dôvodoch, či plynuli čisto z časovej obmedzenosti prednášok, alebo sa do nich pomaly premietali i tiež momenty súvisiace s Heideggerovou filozofickou sebainterpretáciou. Isté je len toľko, že sa Heidegger zachoval úplne v súlade s dobovou interpretačnou manierou, ktorá sa držala čisto Kantovho schematizmu a k transcendentálnej dialektike sa chovala viac než macošsky. Stranou sa tak ale ocitli Kantove poznatky, ktoré sa pri pokuse o výstavbu akejkolvek novej metafyziky (či fundamentálnej ontológie) nedajú opomenúť. Problémy transcendentálneho zdania, transcendentálnych ideí a antinómií čistého rozumu, to sú všetko faktory, ktoré Kant hlboko preskúmal vo vzťahu k myšlienke metafyziky ako vedy, a ktorých aplikácia, napríklad, na „charakterizovanie spätnej dimenzie pre prevedenie založenia metafyziky“⁴ by určite nezostala bez dôsledkov. Heidegger sa k tejto aplikácii nedostal a je vcelku ľahostajné či preto, že nemohol, alebo nechcel. Ľahostajné však nie je to, že by musel obetovať veľa zo

¹ Letný semester 1927.

² R. 1929; HEIDEGGER, M.: *Kant a problém metafyziky*. Prel. J. Pechar. Praha: Filosofia 2004.

³ Pozri tamže, s. 25.

⁴ Tamže, s. 37.

svojich istôt, pokiaľ by sám sebe nehodil záchranné lano a neurobil krok ku skúmaniu bytnosti ontologického poznania.

Korene vlastnej metodológie Kantovej metafyziky

Kritika čistého rozumu je dielo, ktoré prešlo mnohými medzifázami, úpravami a autorovými redakciami, ktoré sa týkajú obzvlášť metodologickej oblasti a spôsobujú, že spis môžeme (či skôr musíme) čítať tiež z hľadiska jeho vnútorného metodologického historického vývoja.¹ Tento spôsob čítania nás zavádza hlboko pred rok vydania *Kritiky čistého rozumu* až do druhej polovice 60. rokov 18. storočia, kedy sa v Kantovej korešpondencii s niekoľkými významnými učencami svojej doby začali objavovať prvé náznaky zámeru, z ktorého po viac než desiatich ďalších rokoch sústredného úsilia vzišla sama transcendentálna kritika rozumu. Zásluhou Petra F. Strawsona je všeobecne známy a akceptovaný poznatok, že Kant okolo roku 1770 uvažoval o práci tohto obsahu, pre ktorú mal už tiež vcelku výstižný pracovný názov *Hranice zmyslovosti a rozumu* (*Grenzen der Sinnlichkeit und der Vernunft*).² Zistenie tohto titulu bolo dôležité predovšetkým pre možnosť, ako potvrdiť Kantovu snahu o ohraničenie poľa možnej skúsenosti a tým súčasne aj poľa rozumu, na ktorom sa môže bezpečne pohybovať metafyzika. Vymedzenie možnej skúsenosti vôbec sa nedá dosiahnuť (preukázať) na základe dedukcie čistých umových pojmov. Bráni tomu skutočnosť, na ktorú upozornil Dieter Henrich, že podmienky možnosti skúsenosti ne-

¹ Táto metóda čítania *Kritiky čistého rozumu* je pomerne nedávneho dáta. Jej zásady navrhol a publikoval v roku 1963 belgický (flámsky) kantológ a historik Herman Jean Melania de Vleeschauwer (1899-1986) (DE VLEESCHAUWER, H. J. M.: Wie ich die Kritik der reinen Vernunft entwicklungsgeschichtlich lese. In: *Kant-Studien*, Bd. 54, 1963, s. 351–368.) Malá popularita diela tohto vynikajúceho znalca Kanta ide zrejme na vrub jeho nevalnej politickej povesti: počas druhej svetovej vojny intenzívne kolaboroval s nacistickým okupačným režimom, podporoval deportácie Židov, propagoval náborov študentov do Wehrmachtu atd., všetko v záujme flámskeho nacionalizmu.

² STRAWSON, P. F.: *Die Grenzen des Sinns. Ein Kommentar zu Kants „Kritik der reinen Vernunft“*. Prel. E. M. Lange. Frankfurt am Main 1981. Vzhľadom na to, že zásadnou úlohou *Kritiky čistého rozumu* je stanovenie medzi čistého rozumu, je prvotná Kantova úvaha (*Medze zmyslovosti a rozumu*) úplne v intencii neskoršieho textu.

môžu byť súčasne reinterpretované ako podmienky nemožnosti metafyziky.¹ Neuspeli ani ďalšie pokusy o vymedzenie skúsenosti a rozumu v rovine, ktorú poskytuje *Transcendentálna analytika* (napr. K. Fischer, H. Heimsoeth, atď.); asi najznámejší z nich bol ten, ktorý kládol hraničnú líniu medzi *phaenomena* a *noumena* s odkazom na to, že aj Kant v *Kritike čistého rozumu* popisuje pojem noumenon ako hraničný.² Kant síce skutočne používa výraz *Grenzbegriff* (vo vydaní *A Gränzbegriff*), zároveň však dáva jasne na vedomie, že ide o čisto negatívne vymedzenie pojmu, ktoré nemôže poslúžiť k rozhraničeniu skúsenosti a poľa rozumu (a tým ani k položeniu základov metafyziky skúsenosti). Situácia bude ešte jasnejšia, ak vezmeme do úvahy Kantovo vysvetlenie v *Prolegomenach* (hlavne § 57–59), kde je naliehavo oznámené, že sama hraničnica vymedzujúca skúsenosť tvorí pozitívny poznatok vlastný rozumu, ktorý môže siahať až k nej, nemôže ju ale obsiahnuť, a preto sa musí obmedzovať len na to, aký je pomer medzi tým, čo je mimo rozumu k tomu, čo je v jeho vnútri.³ Tým je, ako sa zdá, vylúčené, aby ohraničenie skúsenosti a polozenie základov metafyziky malo niečo spoločné s rozlíšením predmetov vôbec na *phaenomena* a *noumena*.

Všetky tieto diskusie, či už staršieho dáta, alebo podporené Strawsonovým objavom, sú do značnej miery zodpovedné za to, že zo zreteľa unikla idea, ktorá bola pre Kanta základná, východisková a tiež zakladajúca celú jeho prácu: idea metodológie, na ktorej by bolo možné vystavať novú nedogmatickú metafyziku. Opakovať dnes tézu, že *Kritika čistého rozumu* je formalistický metodologický spis, ktorý neobsahuje žiadnu vlastnú metafyzickú doktrínu, by hraničilo s banalitou. Iná je

¹ HENRICH, D.: „Die Beweisstruktur von Kants transzendentaler Deduktion“. In: KANT, I.: *Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln*. Prauss, G. (Hg.) Köln 1973, s. 90–104, zvl. s. 93–96.

² „Pojem noumena je teda len *medzným pojmom*, aby sa obmedzovala domýšľavosť zmyslovosti a má teda len negatívne použitie. Viacmenej nie je vymyslený svojvoľne, ale súvisí s obmedzením zmyslovosti, bez toho, aby však bolo možné klásť mimo jeho rozsah niečo pozitívne. Delenie predmetov na *phaenomena* a *noumena* a delenia sveta na zmyslový svet a svet rozvažovania nemožno preto v *pozitívnom zmysle* vôbec pripustiť“ (KANT, I.: *Kritika čistého rozumu*, s. 207–208.)

³ Pozri KANT, I.: *Prolegomena ke každé příští metafyzice, jež se bude moci stát vědou*. Prel. J. Kohout a J. Navrátil. Praha: Svoboda 1992, § 59 (Prol AA IV 361/3).

však otázka, kde je metodológia novej metafyziky v *Kritike čistého rozumu* obsiahnutá, odkiaľ ju môžeme preukázateľne odvodiť a či sa potom môže zmeniť celkový pohľad na tento spis, či aspoň na jeho rozhodujúcu časť, *Transcendentálnu náuku o elementoch*.

Určitú vierohodnú odpoveď poskytuje Kantova korešpondencia s Johannom Heinrichom Lambertom z rokov 1765 – 1770, ktorá odhaľuje aspoň náznakovo, hoci nie celkom zreteľne, aký plán si v tejto dobe vypracovával Kant pre svoje vysvetlenie metafyziky.¹ Podľa zachovanej korešpondencie, ktorá začína Lambertovým listom Kantovi z 13. novembra 1765, ohlásil Kantov nakladateľ, že na knižnom veľkonočnom veľtrhu 1766 bude predstavená nová Kantova práca *Eigentliche Methode der Metaphysik* (*Vlastná metóda metafyziky*). Lambert o ňu prejavuje zdvorilý záujem, ktorý vyzerá ako reakcia na Kantovu pochvalnú zmienku o ňom, začlenenú do spisu *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes* z roku 1765, v skutočnosti ale odráža Lambertovu obavu o osud jeho vlastného hlavného spisu.² List obsahuje v zásade prosbu, či by Kant nepožiadal svojho nakladateľa o podporu pre vydanie Lambertovho diela.

Kantova odpoveď je datovaná až na 31. decembra 1765, je však tým zaujímavejšia: nie preto, že Lambertovi skutočne pomohol a jeho spis mohol vyjsť, ale že sa vyjadruje k údajnej knihe o metóde metafyziky s tým, že taká práca by bola na výsosť dôležitá, avšak nie je zatiaľ schopný ju rýchlo dokončiť. A dodáva, že dôvodom nie je nedostatok príkladov, ktorými by *in concreto* doložil chybnú metodológiu metafyziky, ale naopak, nedarí sa mu zatiaľ zdôvodniť a na príkladoch znázorniť *správnu* metódu. Namiesto jednej súhrnnej práce sa preto Kant chystal vydať dve drobnejšie, ku ktorým má podľa textu listu už nazhromaždený materiál; ich úlohou malo byť uvedenie všetkých možných príkladov vôbec pre a proti metodológii metafyziky, aby potom konečný text mohol byť čisto teoretický a nezaťažovaný neprehľadnosťou

¹ Pozri THIEL, K. M.: *Kant und die „Eigentliche Methode der Metaphysik“*. Hildesheim – New York 2008, s. 125 a n.

² Pozri LAMBERT, J. H.: *Anlage zur Architectonic, oder Theorie des Einfachen und des Ersten in der philosophischen und mathematischen Erkenntniß*. Riga 1771.

príkladov.¹ Z tohto listového úryvku sa dajú odvodiť aspoň dve veci: predovšetkým, Kant mal už v roku 1765 celkom jasný a presný plán problémových oblastí, ktoré je potrebné spracovať a vyjasniť, aby mohol vydať svoj hlavný teoreticko-propedeutický spis k metóde metafyziky. A ďalej, hoci nevydal súbory príkladov, o ktorých sa zmieňuje Lambertovi, napriek tomu vyšla v roku 1766 kniha väčšinou zanedbávaná, ktorá sa v súvislosti s metodológiou metafyziky spravidla nezmieňuje ani neštuduje: *Träume eines Geistesehers*,² ktoré sa teraz dostávajú do úplne iného kontextu a zrejme budú vyžadovať aj iný spôsob čítania, než aký bol často pravidlom. Swedenborgove sny a náboženské fantázie tu vykladá metafyzik, ktorý sníva vlastný sen o základoch (fundamentoch), na ktorých môže metafyzika stáť, aby bola zdôvodniteľná ako veda. V polemike so Swedenborgom v druhej časti tohto spisu zrejme skutočne nie je obsiahnuté nič rozhodujúce, avšak prvý diel, kde sa meno tohto vizionára vôbec neobjavuje a kde ide o čisto teoretické problémy, by mal byť zahrnutý do výskumu Kantovej metodológie metafyziky. Je to dogmatická časť Kantovej úvahy, ktorá má čisto vysvetľujúcu funkciu, a práve preto, že obsahuje príklady, ktorým *nechýba zvrátenosť v úsudkoch*, a ilustruje *nesprávne postupy*, nahradzuje zrejme síce zamýšľané, ale nevydané súbory príkladov.

Tejto interpretácii nasvedčuje rovnako skutočnosť, že Kant do svojich systematických plánov k publikácii vlastnej metódy metafyziky náhle zahrnul svoju dizertáciu z roku 1770.³ V liste z 2. septembra 1770 oznamuje Lambertovi, že sa pozerá na svoju dizertáciu ako na rozvinutie *Metaphysische Anfangsgründe der natürlichen Weltweisheit* (čo mimochodom naznačuje, aký mal byť obsah tohto spisu), a upozorňuje, že ju považuje síce za dôležitú, avšak len negatívnu vedu (*phaenomenologia generalis*), ktorá musí predchádzať metafyzickej metodológii vymedzujúcej hranice a platnosť zmyslovosti (a ďalej skúsenosti) podľa *princí-*

¹ Tieto drobnejšie práce sa mali volať *Metaphysische Anfangsgründe der natürlichen Weltweisheit* a *Metaphysische Anfangsgründe der praktischen Weltweisheit*. Neboli samozrejme nikdy vydané.

² KANT, I.: *Sny duchovidcovy vylozeny prostredkem snů metafyziky*. Prel. G. Zába. Praha: Hejda Tuček 1919.

³ *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*; zrejme najdôležitejší prípravný spis pre *Kritiku čistého rozumu*, ktorý Kant publikoval pred rokom 1781.

pov, nie len podľa príkladov. Kantova očividná spokojnosť so svojou dizertáciou sa ale razom premenila, ako píše v ďalšom liste Markovi Herzovi zo 6. júna 1771, v pranie, aby ju postihol *osud všetkého ľudského snaženia a upadla do zabudnutia*.

Dôvody tohto náhleho obratu v Kantových zámeroch na konštrukcii metodológie metafyziky nie sú v listoch vysvetlené. Pôvodne, ako je zrejmé, zamýšľal Kant dva zdôvodňujúce spisy obsahujúce výpočet doterajších chýb v metafyzických postupoch, až potom mal nasledovať hlavný doktrinálny spis k vlastnej metóde metafyziky. Jemu však Kant predradil ešte svoju inauguračnú dizertáciu, takmer určite preto, aby získal negatívnu fóliu, na ktorej by mohol omnoho jasnejšie a ostrejšie premietiť metodologické princípy, ktoré sa ale podriaďujú úvahe o tom, ako zdôvodniť hranice skúsenosti. Problémom sa teda nutne stala sama negatívna veda; Kant by ju musel buď prepracovať, aby zodpovedala omnoho úplnejšiemu prevedeniu založenia metafyzickej metodológie, alebo ju nechať v tom, že je to práve jej čistá negativita, ktorá z nej robí úvahový defekt.

Exponovaná téma vlastnej metódy metafyziky tak vlastne zostala ohlásená v listoch Lambertovi. Otázka, čo sa za ňou malo v skutočnosti skrývať, prebúdza rozpaky, keďže odpovedať na ňu sa dá nanajvýš čiastkovým spôsobom a sotva uspokojivo. Po roku 1770 už celé Kantovo úsilie smerovalo ku *Kritike čistého rozumu* a cez čiastkové peripetie sa formovalo do propedeutickej podoby. Ak budeme chápať *Kritiku čistého rozumu* ako hlavný prameň prípadnej teórie a metodológie metafyziky (a nazvyš žiadne možnosti nie sú), zistíme ľahko, že nič také neobsahuje z *Transcendentálnej náuky o elementoch* ani *Transcendentálna estetika*, ani *Transcendentálna analytika*. Čiastočne je možné rekonštruovať ju ešte len na základe *Transcendentálnej dialektiky*. Ak chce niekto otvoriť otázku *Kant a problém metafyziky* a dospieť pri tom k tým posledným základom, ktoré sú ešte zistiteľné bez zbytočných hier fantázie a nezrozumiteľných jazykolamov, bude privedený k *Transcendentálnej dialektike* aj proti svojej vôli. Heideggerova *deštrukcia* dejín ontológie v druhom diele *Bytia a času*, jeho prednáška k fenomenologickej interpretácii *Kritiky čistého rozumu* ani veľmi diskutabilné pojednanie o Kantovom založení metafyziky ale problematiku *Transcendentálnej dialektiky* nijako nepostihujú. Heidegger neprekročil medze Kantovho schematizmu

a jeho interpretácia kladie otázku či sa vôbec dotkol toho, čo sa zdá byť na Kantovej metóde metafyziky základné.

Kantova náuka o transcendentálnom zdaní

Náuka o klame, či zdaní patrí k najpozoruhodnejším miestam v celej koncepcii *Kritiky čistého rozumu*. Nachádzame ju v *Transcendentálnej dialektike*, konkrétne v oddieloch B 350-B 366, v skrátenej podobe rovnako v *Prolegomenach* a v *Kritike súdnosti*. Aj keď ide snáď o jednu z najdôležitejších častí *Kritiky čistého rozumu*, tak nebýva táto problematika pri recepcii Kantovho myslenia dostatočne rozvíjaná, naopak, niekedy je skôr celkom zavrhaná. Ako príklad takého opomenutia môže slúžiť jedna z najnovších a najpodrobnejších učebníc dejín filozofie od Wolfganga Röda, kde sa v celej interpretácii Kantovej filozofie neobjavuje táto téma ani raz. Celá náuka o paralogizmoch a o antiteticke čistého rozumu sa znázorňuje veľmi plocho ako úvod k dôkazom božej existencie a ako prechod k praktickej filozofii (náuke o morálke, etike).¹

Nedostatočnosť takého výkladu jedného z axiálnych problémov celej *Transcendentálnej dialektiky* je zrejmá už v prvej otázke, ktorá by nás mala znepokojiť, ak čítame *Kritiku čistého rozumu*: Ako je možná skúsenosť s tým, kam a ako ďaleko môžeme vlastne dospieť s čistým rozumom, ak platí:

1. že hranice skúsenosti boli vytýčené už skôr v *Transcendentálnej analytike* (tzn. v náuke o kategóriách, t. j. prostredníctvom analytickej a metafyzickej dedukcie čistých umových pojmov);

2. že na tomto základe môžeme mať za dokázané, že skúsenosť nemôže mať ďalšie úlohy ohľadom vysvetlenia, alebo objasnenia možnosti čistého rozumu: čo by zase znamenalo, že rozum musí byť schopný vymedziť svoje hranice sám, ako predmet poznania pre seba samého, bez pomoci zmyslového poznania, empirie a skúsenosti subjektu so sebou samým.

Kantov projekt určenia hraníc rozumu je základným pre celú jeho koncepciu metafyziky a môže to byť iba rozum, ktorý dovedie sám seba ku svojim hraniciam – túto úlohu nemôže nikdy mať skúsenosť. V tejto

¹ RÖD, W.: *Geschichte der Philosophie*. Bd. IX, 1, Die Philosophie der Neuzeit 3, Teil 1: Kritische Philosophie von Kant bis Schopenhauer. München 2006, s. 62 a n.

súvislosti sú sporné aspoň dva body: po prvé, nie je ani prinajmenšom jasné a už vôbec definitívne určené, že hranice skúsenosti (všeobecne povedané) boli poskytnuté už v *Transcendentálnej analytike*. Najkrajnejší bod, ku ktorému tu môžeme ísť, tvorí tvrdenie (nie dôkaz), že náuka o kategóriách predstavuje hranice všetkej doterajšej skúsenosti, nie však všetkej novej skúsenosti vôbec. Toto zistenie vyplýva už zo spôsobu konštrukcie čistých umových pojmov ako pojmov podmienených formami logických súdov. Práve preto, že sú podmienené a nie nepodmienené, tak si môžeme kedykoľvek predstaviť nejakú ďalšiu, *novú* formu a úlohu poznania, ktoré so sebou prinesú takisto ďalšie skúsenosti s doteraz neznámymi predmetmi poznania. Tým sa môžu hranice skúsenosti posunúť stále inde, do doteraz neznámych oblastí.

A po druhé, ak to má byť jedine rozum, ktorý poznáva hranice, podľa ktorých kritérií možno určiť, že už bol – pri všetkých antinómiách a paralogizmoch, v ktorých prostredí rozum pôsobí (poznáva) – dosiahnutý práve ten posledný bod rozumového poznania, a že náš rozum teraz stojí presne na hranici medzi podmieneným a nepodmieneným, zmyslovým a nadzmyslovým, tým, čo ukazuje samo seba v javoch, a tým, čo býva označované ako vec osebe?

Náuka o transcendentálnom zdaní poskytuje na tieto sporné otázky určité odpovede, ktoré majú jednu veľkú prednosť: nikdy nie sú celkom vyčerpávajúce, dajú sa ľahko chápať iba ako iné formulácie tých istých otázok. V tomto zmysle môže byť tiež problém významu náuky o transcendentálnom zdaní pre pochopenie čistého rozumu pochopený a vyložený ako otázka o základoch Kantovej metodológie metafyziky.

Zdá sa, že medzi zdaním možno rozlišovať

Najprv si musíme uvedomiť, že *zdanie* neznamena to isté, čo *jav*. To, čo sa vyjavuje (*phaenomenon, apparentia*), vzniká ako posledný článok v reťazci foriem zmyslového poznania, a to v tom okamihu, kedy sa jednotlivé pocity, ktoré afikujú našu myseľ, organizujú pomocou apriórnych poznávacích foriem (času a priestoru) do štruktúry, už robíme ako jav predmetom poznania pre nás.

Z toho vyplýva niečo veľmi dôležité: jav (fenomén) a spolu s ním celý fenomenálny svet sa pre nás stáva nositeľom pravdivého, spoľahlivého poznania; ak vo svojom poznaní ustanovujeme fenomenalitu

sveta, tak vykonávame niečo, čo má pre teóriu poznania jednoznačne pozitívny význam. Pre interpretáciu *Kritiky čistého rozumu* to znamená, že *Transcendentálna analytika* a *Transcendentálna dialektika* sú zreteľne spojené s týmto momentom positivity.

Úplne inak je to v prípade zdania. Zdanie je potrebné vysvetľovať zásadne ako opak k javu a tento rozdiel je tak výrazný, že je nutné venovať sa skúmaniu toho, či sa majú pozitívny status *Transcendentálnej analytiky* a voči nemu opačný negatívny status *Transcendentálnej dialektiky* k sebe ako dve vzájomne nezávislé modalities jednej teoreticko-poznávacej nutnosti. Problematika transcendentálneho zdania tak splýva s hodnotením, prípadne s diskvalifikáciou *Transcendentálnej dialektiky*. V *Kritike čistého rozumu* sa zdanie objavuje v trojakej podobe: ako empirické, logické a transcendentálne. Spoločný rys empirického a transcendentálneho zdania spočíva v tom, že obe sú nutné. Logické zdanie naopak nutnosť nevyznačuje. Hlavné znaky, ktorými sa odlišujú jednotlivé formy zdania možno popísať nasledovne:

1. Logické zdanie vzniká obyčajnou nepozornosťou alebo, ako Kant hovorí, „logické zdanie, ktoré spočíva v čistom napodobení rozumovej formy (zdanie klamných úsudkov), vzniká len z toho, že sa nevenuje dost' pozornosti logickému pravidlu“.¹ Tým sa tiež objasňuje, prečo sa s ním neviaže nutnosť: len čo sa bude dbať na formálne-logické pravidlá lepšie (Kant hovorí *pravidlo sa zaostrí*), zmizne tiež logické zdanie.

2. Empirické zdanie poznáme všetci bežne zo svojej každodennej skúsenosti, je to súčasť všednej praxe. Medzi mnohými jeho formami je zrejme najznámejšie optické zdanie: všetci vieme napríklad to, že palica ponorená do vody sa javí ako keby bola zakrivená, hoci vieme zo skúsenosti, že to tak nie je, že ide o obyčajný optický klam spôsobený refrakciou svetelných vln. Vieme tiež, že lesy ďaleko na obzore sa javia modré, alebo že kamenná veža, z diaľky vyzerajúca ako keby kvadraticky, sa z bližšieho odstupu ukáže oválna. V prípade empirického zdania vidíme niečo, čo nie je omyl a čo súčasne neexistuje; je to spôsobené rôznymi fyzikálnymi zákonmi, ktorým podlieha napríklad naše videnie. Dôležitá je skutočnosť, že empirickému zdaniu podliehajú všetci ľudia, je jedno či nevzdelaní laici alebo experti v oblasti fyziky a optiky.

¹ KANT, I.: *Kritika čistého rozumu*, s. 230.

Empirické zdanie sa tak stáva nutnosťou a jediný rozdiel vo vnímaní, ktorý môžeme určiť, tkvie v tom, že experti vedia rozoznať, čo sa skrýva za praktickou skúsenosťou a vedia definovať príčiny zdania.

3. Transcendentálne zdanie súvisí neoddeliteľne s činnosťou čistého rozumu. Spôsobujú ho pokusy čistého rozumu o rozpoznanie mimofenomenálneho sveta, ktorý chce rozum poznať ako pravdivý, nepodmienený a reálne jestvujúci. Čistý rozum k tomu však nie je poháňaný našou ľubovôľou. Tieto rozumové snahy sú totožné s prirodzeným a rozumu vlastným rozvojom rozumového záujmu na poznanie nepodmieneného (*das Unbedingte*), ktoré tvorí prvá a posledná podmienka absolútnej jednoty (syntézy) poznania tiež cieľ poznávajúceho absolútneho subjektu.¹ Transcendentálne zdanie je preto nevyhnutné, nedá sa mu zabrániť a nemôže ho odstrániť žiadna transcendentálna kritika. Táto situácia je analogická k empirickému zdaniu: v jeho prípade to boli fyzici a optici, ktorí vedia zdanie odhaliť, ale nemôžu ho eliminovať (palica ponorená do vody sa bude javiť zalomená aj nositeľovi Nobelovej ceny za fyziku), teraz sú to filozofi, ktorí majú síce dobré znalosti o klamlivosti v pôsobení nášho rozumu, ale aj tak sa nedokážu od transcendentálneho zdania odpútať.

Z popisu empirického a transcendentálneho zdania vyplýva, že oba sú čo do svojej modality nutné. Teraz sa ale objavuje otázka, prečo stojíme pred touto nutnosťou? Prečo nie je možné odstrániť zdanie napríklad presnejšou argumentáciou, dokonalejším poznaním alebo hlbším nahliadnutím do vecí? Na tieto otázky existuje v kantovských skúmaniach mnoho rôznych odpovedí, ktoré majú, až na niekoľko malých výnimiek, spoločné to, že takmer vôbec neberú ohľad na samotný text *Kritiky čistého rozumu* a na interpretáciu činnosti nášho rozumu, ktorá je v ňom intendovaná. Jedna zo značne kuriózných odpovedí pochádza od britského filozofa Normana Kempa Smitha, ktorý je v skutočnosti viac známy ako prekladateľ *Kritiky čistého rozumu* do angličtiny. Podľa jeho názoru spočíva nutnosť empirického rovnako ako transcendentálneho zdania v tom, že oba sa vyznačujú nutnými praktickými funkciami. Empirické zdanie tak prispieva k lepšej orientácii ľudí vo svete tým, že napríklad sa predmety javia z narastajúcej vzdialenosti stále

¹ Ku Kantovej teórii subjektu, ktorá tu nemôže byť vysvetlená, hoci s danou témou úzko súvisí; porovnaj KUNEŠ, J.: *Kant a otázka subjektu*. Praha: Karolinum 2008.

menšie a tým je prehľadnejší celok krajiny. Porovnateľne s empirickým zdaním podporuje potom transcendentálne zdanie morálne konanie, prípadne môže slúžiť ako návod pri výskume prírody. Zmieňovaný spôsob uvažovania nenápadne pripomína argument *ex finalitate* zo známych *quinque viae* Tomáša Akvinského: prečo má zajac biely chvost – aby ho líška pri love lepšie videla; prečo je nutné empirické zdanie – aby sme sa lepšie orientovali vo svete.

Bez ohľadu na to, že už Kant odmietol toto teleologické myslenie ako *fyzikoteologické* a uplatňovanie fyzikoteológie na jeho vlastné dielo by mu neurobilo pravdepodobne veľkú radosť, zostáva u Smitha bez odpovedí mnoho otázok. Napríklad nehovorí nič o tom, ktorá praktická funkcia je splnená vtedy, ak vidíme tyč ponorenú do vody zalomenú, alebo sa nám javí mesiac väčší pri východe než v zenite.

Pretože snahy Smitha sú plne zrovnateľné s postojmi mnohých iných, napríklad Kuno Fischera, Hermanna Cohena, Karla Jaspersa alebo Heinza Heimsoetha, ktorí sa pokúšali odvodiť odpoveď na otázku o dôvodoch transcendentálneho zdania zo zvláštností *Transcendentálnej dialektiky*, nezostáva nám nič iné než nevyhnutná konfrontácia s argumentačnými pochodmi v *Kritike čistého rozumu*.

Prečo sa tak radi nechávame klamať svojím rozumom?

Lahká odpoveď: pretože je to pohodlné. To by bola dokonca morálna, t. j. argumentovateľná motivácia, ktorú sám Kant označil spojením *principium executionis*. Avšak pri skúmaní možností ako odpovedať na otázku o celkovej argumentačnej súvislosti *Kritiky čistého rozumu*, či aspoň *Transcendentálnej náuky o elementoch*, nám príliš nápomocná nebude.

Ku klasickej tradícii kantovských výkladov, ktorá sa presadila u novokantovcov a siaha hlboko do 20. storočia, patrí odlišovanie *Transcendentálnej dialektiky* od ostatných častí elementárnej náuky. To má nesporné istú logiku, ktorá odpovedá vnútorným súvislostiam v *Kritike čistého rozumu*; avšak za predpokladu, že dokážeme určiť obsah a význam *Transcendentálnej dialektiky* buď z nej samotnej, alebo z odlíšenia od *Transcendentálnej analytiky*. Aby sme však dosiahli toto určenie, musíme byť schopní dokázať, že kantovské dokončenie teoretickej filozofie náuky o ideách (t. j. Kantova teória regulatívnych rozumových ideí –

duša, svet, sloboda a Boh: za koncepciou ideí sa ale vždy skrýva určitý vzor priebehu nášho poznania, v ktorom Kant sleduje základnú trojitú úplnosť poznania, tzn. jednotu, mnohosť a kontinuitu, čo následne umožňuje tvrdenie, že rozumové idey majú teoreticko-poznávací heuristický význam) je nevyhnutné vysvetľovať z náuky o zdaní.

Taký dôkaz ale nemáme k dispozícii. Transcendentálne zdanie nie je nenahraditeľné pre výstavbu a zdôvodnenie Kantovej teórie rozumových, regulatívnych ideí, a to znamená, že nepatrí bezprostredne k náuke o ideách. Túto tézu dokladá rovnako skutočnosť, že rozumové idey majú pozitívny teoreticko-poznávací, tzv. filozofický význam: môžu slúžiť aspoň ako pomocný ukazovateľ pre vedca, ktorý hľadá presnejší a predmetu poznania primeranejší argument. Naproti tomu možno náuku o zdaní interpretovať iba na pozadí špekulatívnej racionálnej metafyziky, čím získava síce historický, nie však filozofický význam.

Tieto okolnosti vedú k otázke, ako je možné integrovať náuku o transcendentálnom zdaní do komplexného určenia *Transcendentálnej dialektiky* bez toho, aby sme museli súčasne predpokladať, že *Transcendentálna dialektika* neposkytuje pre takú domnienku žiadny relevantný dôvod.

Neúspech všetkých starších pokusov o odlišenie *Transcendentálnej dialektiky* a neúspešné pátranie po možnosti, ako zdôvodniť a založiť *Transcendentálnu dialektiku* z nej samotnej a na nej viedli k tomu, že mnoho súčasných znalcov Kantovej metódy považuje za oprávnené, aby sa celý problém otočil a určujúca, zdôvodňujúca súvislosť *Transcendentálnej dialektiky* sa nazerala ako vlastná os celej náuky o elementoch, či dokonca *Kritiky čistého rozumu* ako celku. Znamenalo by to, že náuka o transcendentálnom zdaní by tvorila metodologické jadro nielen transcendentálnej dialektiky, ale *Kritiky čistého rozumu* vôbec. Jeden z najnovších pokusov o takto vystavanú argumentáciu predložil mníchovský filozof Karsten M. Thiel.¹

V prospech jeho zorného uhla hovorí fakt, že môžeme relatívne ľahko rekonštruovať postup, ktorým sa dá stotožniť celková súvislosť zdôvodňujúca *Transcendentálnu dialektiku* so súvislosťou zdôvodňujú-

¹ THIEL, K. M.: *Kant und die „Eigentliche Methode der Metaphysik“*. Georg Olms Verlag – Europaea Memoria, Hildesheim – Zürich – New York 2008.

cou *Transcendentálnu náuku o elementoch*. Thiel začína od zrejme najznámejšieho Kantovho výroku k téme transcendentálneho zdania, ktorý si vôbec môžeme prečítať, a ktorý sa objavuje už na začiatku *Predhovoru* k prvému vydaniu *Kritiky čistého rozumu*: „Ludský rozum má zvláštny osud pokiaľ ide o jeden druh jeho poznatkov: je zaťažovaný otázkami, ktoré nemôže odmietnuť, pretože sú mu kladené jeho vlastnou prirodzenosťou, avšak nemôže na nich ani odpovedať, pretože prekračujú všetku jeho schopnosť.“¹

Jasné Kantovo vyjadrenie tvorí prvý oporný bod celej rekonštrukcie, pretože sa tu poukazuje na transcendentálne zdanie, ako na problém *Kritiky čistého rozumu* vôbec. Druhý pól Kantovej argumentácie sa nachádza omnoho ďalej v texte *Kritiky čistého rozumu*, až v *Úvode* k druhému oddielu. Tu Kant hovorí: „Transcendentálna dialektika sa teda uspokojuje s tým, že odhalí zdanie transcendentálnych súdov a zároveň zabráni tomu, aby nás klamalo; nikdy ale nemôže dokázať, aby dokonca (ako logické zdanie) zmizlo a prestalo byť zdaním. Tu máme totiž dočinenia s *prirodzenou* a nevyhnutnou *ilúziou*, ktorá sama spočíva na subjektívnych zásadách a podsúva nám ich ako objektívne, zatiaľ čo logická dialektika má pri riešení klamných úsudkov čo robiť len s určitou chybou pri dodržiavaní zásad, čiže so strojeným zdaním pri ich napodobovaní. Existuje teda prirodzená a nevyhnutná dialektika čistého rozumu.“²

Dostávame tak dva póly, prvý formulovaný v *Predhovore* (hoci ako myšlienka je staršia než prvé vydanie *Kritiky čistého rozumu*) ako jeden z hlavných motívov, ak nie priamo hlavný motív a druhý v záverečnej časti *Transcendentálnej náuky o elementoch*, celkom zreteľne odvodený od tohto hlavného motívu a už definovaný ako transcendentálne zdanie. Medzi nimi leží vlastná *Kritika čistého rozumu*: povedané metaforicky, celá *Kritika čistého rozumu* sa stáva akoby prievozom, ktorý nás dopraví z jedného brehu rieky na druhý.

Menej metaforicky, ale z iného, skôr metodologického uhla pohľadu: s týmto záverom sa dostávame k veľmi jednoduchému záveru, totiž k tomu, že ak platí, že náuka o transcendentálnom zdaní stojí v centre celej *Kritiky čistého rozumu* a teda aj *Transcendentálnej dialektiky*,

¹ KANT, I.: *Kritika čistého rozumu*, s. 510.

² Tamže, s. 230.

tak musí platiť ako implikácia tiež to, že *Transcendentálna dialektika* stojí v centre *Kritiky čistého rozumu*. Tým sa následne hovorí, že celková argumentačná súvislosť *Transcendentálnej dialektiky* nie je a nemôže byť zásadne rozdielna od rovnakej celkovej súvislosti celej *Kritiky čistého rozumu*. Nejde tu o identitu, pretože tá by bola veľmi ťažko dokázateľná, ale naopak o základnú rozdielnosť, prostredníctvom ktorej by bolo možné poukázať v danom prípade na cudzorodosť či genealogickú inakosť *Transcendentálnej dialektiky* v korpuse *Kritiky čistého rozumu* – a taká základná rozdielnosť podľa všetkého vôbec neexistuje, aspoň nie v metodologickom ohľade, tzn. v oblasti teoreticko-metodologických základov Kantovho poňatia.

Čo sme dosiahli týmito výhodami? Hoci to nie je možno na prvý pohľad hneď zrejmé, tak sa tu ukazuje niečo veľmi dôležité pre *Kritiku čistého rozumu*. Keby zostali v platnosti staré (či zastarané) výklady *Kritiky čistého rozumu*, tak by sme sa stále stretávali s *Transcendentálnou dialektikou* ako s cudzorodým heterogénnym telesom, ktoré by nebolo možné zdôvodniť z celkovej súvislosti Kantovho diela. To by muselo následne priniesť ten dôsledok, že by celé Kantovo transcendentálne kritické úsilie, s ktorým stojí a padá metóda transcendentálneho idealizmu, muselo končiť už pri usporiadanej činnosti umu. Nepochybne je to práca dôležitá, koniec koncov vytvárame si svoj svet tvorbou čistých umových pojmov, avšak ani v najmenšom sa netýka hlavného problému kantovskej kritiky: a tým je kritika rozumu.

Prečo je kritika rozumu najpodstatnejšia? Pretože až na rovine rozumu sa uplatňujú metafyzické potreby nášho myslenia, rozumu – požiadavka rozumu po nepodmienenom získava práve tú formu otázok, ktoré rozum nemôže zavrhnúť, keďže sú dané samotnou prirodzenosťou rozumu aj keď na nich tiež nedokáže odpovedať. Z tejto pasce sa chce rozum vyslobodiť tým, že sa klame a sám seba vystavuje zdaniu. Ako píše Otfried Höffe: „Transcendentálne zdanie spočíva v tom, že sa nahliada prirodzený prístup myslenia k nepodmienenému ako rozšírenie čistého rozvažovania, výsledky myslenia sa považujú za objektívne a verí sa, že bolo dosiahnuté večné poznanie základného významu. V skutočnosti chýbajú u nepodmieneného obe podmienky objektívneho poznania, zmyslový údaj a umový pojem. Pretože až *Transcendentálna estetika* a *Transcendentálna analytika* zdôvodňujú obe tieto podmienky, tak možno špekulatívne zdanie odhaliť na ich základe. Dokým

nie sú metodologicky vysvetlené konštitutívne elementy všetkej skúsenosti, tak je bezbranný rozum vystavený prirodzenému záujmu o poznanie nepodmieneného a necháva sa zvädzať k ilúzii, že dokáže prekročiť oblasť možnej skúsenosti vôbec. Až transcendentálna kritika dovoľuje, aby bol nárok metafyziky na poznanie nepodmieneného odhalený ako drzá arogancia.“¹

Transcendentálna kritika v kapitole *Transcendentálna dedukcia* už odhaľuje metafyzickú aroganciu ako paralogizmy a antinómie čistého rozumu, je však možná iba tak, že vyrastá z metodologickej základne *Transcendentálnej estetiky* a *Transcendentálnej analytiky*. Tie sú jej podmienkami a až tieto tri hlavné súčasti *Kritiky čistého rozumu* tvoria celkovú argumentačnú súvislosť, ktorá nám umožňuje odhaliť špekulatívne transcendentálne zdanie. Sme teda klamaní naším rozumom preto, že sa rozum klame a bude klamať sám v sebe, pretože otázky, ktoré ho vedú do tejto kalamitnej situácie, zostanú navždy bez odpovedí. Potom je tiež ľahko pochopiteľné, prečo sa nechávame tak radi klamať: všetko je lepšie než táto prázdnota, ktorá sa pred nami otvára len preto, že sme aspoň z časti – rozumové bytosti. V dôsledku je to však opäť iba rozum, ktorý dokáže bez rozpakov odhaliť takto predstieranú rozumnosť.

Záverom *quin etiam* O užitočnosti praniera

Náš rozum nás vedí na vodidle, tzn. necháva nás najskôr uveriť predstieranému a klamnému, zdanlivo pravdivému a získanému iba z rozumu samého, aby potom rozmetal našu domnelú veľkosť v prachu transcendentálneho zdania. Najhoršie však je to, že musíme byť nášmu rozumu ešte vďační, pretože iba rozum môže odkryť ako transcendentálny klam, to, čomu veríme a čo sme si s obrovskou námahou, vynaložením intelektuálnych síl a s nesmiernou obraznosťou vybásnili. Bez našej kritiky rozumu by si rozum počínal ako rozumu zbavený. Len krátky pohľad do dejín ľudských kultúr ukáže úplne presvedčivo, čo sa stane vždy, keď niekto príde na nápad uvoľniť náš rozum z oprát.

¹ HÖFFE, O.: *Immanuel Kant*. München 1983, s. 137–138.

V tomto zmysle môže byť pranier, na ktorý je rozum postavený, civilizačne vysoko užitočným zariadením.

Má to ale znamenať, že Kant chcel ukázať ako ľudia žijú v ilúzii, ktorej nemôžu nijako uniknúť ani zabrániť, a ktorá ovplyvňuje ľudský život v podstate iba negatívne? Aká je idea *Transcendentálnej dialektiky* a náuky o transcendentálnom zdaní?

V *Úvode k Transcendentálnej dialektike* formuluje Kant svoju úlohu čisto filozoficky: transcendentálna dialektika má odhaliť zdanie transcendentálnych súdov. Taktiež vysvetľuje, čo to sú transcendentálne súdy: môžeme si ich predstaviť ako zásady (tzn. skutočné zásady), formulované naším rozumom a založené nie na transcendentálnom používaní, či zneužívaní čistých umových pojmov (kategórií), ale na tom, že tieto zásady prekročia všetky medze možnej skúsenosti vôbec. Ako Kant hovorí, sú to „skutočné zásady, ktoré od nás očakávajú, že všetky tie hraničné stĺpy strhneme a zmocníme sa pôdy, ktorá nepozná vôbec žiadne demarkačné línie“.¹

Proti týmto transcendentálnym zásadám stoja zásady imanentné, ktoré sú používané iba empiricky, t. j. v hraniciach možnej skúsenosti. Všetko, čo tento rámec presahuje a tým rozbíja, chce teraz Kant odhaliť a zrušiť. Povedané jeho vlastnými slovami: „naša kritika (dokáže – dopl. aut.) dôjsť až k tomu, že odhalí zdanlivosť týchto domnelých zásad...“² Problém však spočíva v tom, že sme už počuli aj pokračovanie Kantovej úvahy: „Transcendentálne zdanie nezmyselné aj keď sme ho už odhalili a pomocou transcendentálnej kritiky zreteľne nahliadli jeho ničotnosť.“³ Ak teraz povieme, že idea *Transcendentálnej dialektiky* spočíva v tom, že odhalí transcendentálne zdanie vôbec a súčasne poukáže na jeho vytrvalosť a húževnatosť, s ktorou dokáže prestať bez seba menšej ujmy všetky útoky nášho rozumu, budeme môcť ťažko prehlasať, že sme dosiahli nejaký významný filozofický úspech. Bolo by možné uvažovať tiež v tom smere, že úlohou tejto časti *Kritiky čistého rozumu* je základný a prvopočiatkový problém, a to vymedzenie skúsenosti. Týmto smerom ukazuje rozdelenie medzi imanentnými a transcendentálnymi zásadami, ktoré pracuje s myšlienkou hraníc, či hraníc

¹ KANT, I.: *Kritika čistého rozumu*, s. 229.

² Tamže, s. 230.

³ Tamže.

možnej skúsenosti. Avšak tento výkon je vždy len sekundárny a dostáva sa akoby mimochodom, pretože v *Transcendentálnej dialektike* sa nejedná o skúsenosť, ale o čistý rozum.

Keby však bežalo o hranice čistého rozumu, tak by sme dostali vo výsledku opäť iba čisto *negatívnu metafyziku*, ktorá by vznikla prostredníctvom kritiky rozumu: dosiahli by sme určitú hypotetickú hranicu, ku ktorej by sme ešte mohli myslieť, avšak to, čo leží za ňou, by už muselo zostať zakázané. Nie je to nič viac ako tak trochu nedôstojná forma záchranu tradíciou a obyčajom vydržiavaného priestoru starej metafyziky so všetkými jej nedostatkami.

Z týchto dôvodov nie je zrejme neoprávnené tvrdenie, že idea *Transcendentálnej dialektiky* poukazuje ešte na inú súvislosť a koná tak preto, že sa opiera o pôvodnú Kantovu metodológiu metafyziky. Najjednoduchší výsledok, ktorý sa ponúka sám sebou, uzatvára na to, že metodológia transcendentálnej dialektiky nás môže uchrániť pred omylmi, ktoré by plynuli z nekritickej dôvery v klamy a zdanie produkované našim rozumom, avšak nikdy nás neuchráni pred stále novým vznikajúcim zdania samotného. Akokoľvek jednoducho a zrozumiteľne pôsobí tento dôsledok, tak predsa len sa zdá, že tu nie je niečo v poriadku; niečo, čo predchádza metodológii metafyziky a vracia nás späť k problematike teórie poznania. Ak stojí na jednej strane téza o neodstrániteľnosti transcendentálneho zdania (t. j. o nutnosti chybných metafyzických súdov) a na strane druhej téza o pozitívnom príspevku princípov a ideí rozumu, ktorými sa chránime pred vlastnými omylmi, narážame zrejme na určitý rozpor. Ten sa zakladá ešte v inom rozlíšení: medzi zdaním, ktoré zdôvodňuje chybné súdy a chybnými súdmi samotnými. Potom ale nespočíva problém v existencii transcendentálneho zdania, ale v chybách pri metafyzickom súdení. Zdanie zostáva nutné len v jednom jedinom zmysle, a to kvôli svojej nenahraditeľnosti pre skúsenosť. Ako je bežne známe, tak sú to transcendentálne idey, ktoré sú pre skúsenosť nevyhnutné – a súčasne sú to znova transcendentálne idey, ktoré zvädzajú a provokujú ku klamným omylom, ktorých sa má rozum vyvarovať. Kam sa teraz podelo transcendentálne zdanie? Nemôžeme ho mať za identické s transcendentálnymi ideami, tzn. ani s klamnými omylmi. Naopak ale môže byť považované za transcendentálne

dialektickú analógiu pravdivostného kritéria, inak povedané, za kritérium nepravdivosti či klamlivosti.¹ Také kritérium nemôže byť nepravdivé ani klamlivé a je zrejmé, že podľa Kanta ani takým byť nemalo.

Tento výklad mal ukázať, že nemôžu so všetkou pravdepodobnosťou existovať vyjadriteľné medze skúsenosti, alebo hranice rozumu, tzn. také medze, ktoré by sme mohli prostredníctvom činnosti čistého rozumu logicky odvodiť z čistého rozumu. Ukazuje sa, že idea náuky o transcendentálnom zdaní a celej *Transcendentálnej dialektiky* bola formulovaná takmer na začiatku *Kritiky čistého rozumu*, v *Úvode k Transcendentálnej logike*, kde Kant hovorí, že by chcel s pomocou kritiky rozumu rozhodnúť, aký pôvod a aký rozsah môže mať *idea vedy čistého umového a rozumového poznania*, veda, ktorá by určovala objektívnu platnosť takých poznatkov a umožňovala by nám myslieť predmety úplne a priori.²

Kantovi sa bezpochyby podarilo mnohé. Také problémy, ako je jednota rozumu, nemožnosť klasickej metafyziky, nutnosť rozumového zdania a mnoho ďalšieho možno považovať po *Kritike čistého rozumu* za vyjasnenú záležitosť. Avšak veda, ktorá by dostatočne odpovedala pôvodnej Kantovej predstave, doteraz neexistuje – nemôže existovať transcendentálna filozofia a samotná kritika rozumu, pretože taká má vo všetkých mysliteľných variantoch vždy len metodologický, nikdy nie konštitutívny význam. Musela by to byť pravdepodobne veda ako teória poznania, pre ktorú platia dve hlavné podmienky:

1. Jej nárok na vysvetlenie bude redukovaný na možnosť poznania zbaveného každého funkcionalizmu.

2. Vzťah medzi kauzálnym nexusom a funkcionálnym nexusom musí plne zodpovedať, čo znamená, že sa poznávací záujem naďalej koncentruje nie na funkčný systém, ale na kauzalitu.

Ako je ale zrejmé, nebol dodnes jediný proces vysvetlený kauzálné – to, čo je vysvetľované, sú laboratórne vytvárané a s pomocou tejto izolácie idealizované vzťahy a súvislosti. V takej takmer sanitarnej izolácii sa nachádza rovnako kantovský rozum; a necháva sa naďalej rád klamať predstavami o svojich neobmedzených možnostiach.

¹ Pozri THIEL, K. M.: *Kant und die „Eigentliche Methode Metaphysik“*, s. 174.

² Pozri KANT, I.: *Kritika čistého rozumu*, s. 80.

Kant a metafyzika pobytu

Vladimír Leško

Kant sa stal pre Heideggera filozofom určujúceho významu najmä v ranej fáze jeho filozofického vývoja (1925–1930), t. j. od univerzitných prednášok *Prolegomena k dejinám pojmu čas*¹ až k prednáškam *O bytnosti ľudskej slobody*.² Pochopiteľne, rozhodujúci pohľad sa dlho koncentroval na Heideggerove práce *Kant a problém metafyziky* (1929)³ a *Fenomenologická interpretácia Kantovej Kritiky čistého rozumu* (prednášky zo zimného semestra 1927–1928).⁴ Uchopenie problému Heideggerovho vyrovnávania sa s Kantovou filozofiou s dôrazom na problém metafyziky nemôže byť jednorozmernou záležitosťou a nemôže sa dotýkať iba vyššie uvedených prác, ktoré sú v nich predmetom skúmania. Problém má niekoľko vážnych rovín a z každej vyzerá toto uchopenie aj výrazne odlišne.

Heidegger a fenomenológia

Filozofický zápas o Kantov teoretický odkaz je dôležitý pre chápanie myšlienkového rozptýlenia sa z vyčerpanosti a strácania reálneho filozofického vplyvu novokantovskej podoby filozofovania, ktorú zavŕšil E. Cassirer, ale hlavne pre nástup Heideggerovej filozofie a jeho kritick-

¹ HEIDEGGER, M.: *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. GA. Bd. 20. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1994.

² HEIDEGGER, M.: *Vom Wesen der menschlichen Freiheit*. GA. Bd. 31. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1994.

³ HEIDEGGER, M.: *Kant a problém metafyziky*. Prel. J. Pechar. Praha: Filosofia 2004.

⁴ HEIDEGGER, M.: *Fenomenologická interpretace Kantovy Kritiky čistého rozumu*. Prel. J. Kuneš. Praha: Oikúmené 2004.

kej recepcie Husserlovej fenomenológie. Hlavná otázka je potom jednoznačná – *aká podoba fenomenológie je spätá s Heideggerovým raným dielom a ako sa začína vymedzovať k hlavnému fenomenologickému smerovaniu, ktoré je reprezentované Husserlom? Otázku možno formulovať ešte radikálnejšie: bol vôbec niekedy Heidegger skutočným fenomenológom?*¹

Od roku 1979, teda od roku prvého vydania Heideggerových *Prolegomen k dejinám pojmu času*, vieme, že v prvej známej a ešte neúplnej verzii práce *Bytie a čas* je prípravná časť s názvom *Zmysel a úloha fenomenologického bádania*. Už tu sú veľmi jasne vyjadrené mnohé Heideggerove kritické výhrady k Husserlovmu chápaniu fenomenológie. Vo vlastnom texte práce *Bytie a čas* však potom nie sú. Heidegger na Husserlovi oceňuje hlavne prielom, ktorý sa viaže na odhalenie intencionality a vyzdvihuje sa viac ako oprávnene Husserlova originalita oproti Brentanovmu chápaniu. Heidegger tvrdí, že „Brentano videl na intencionalite *intentio*, *noesis*, a rôznosť ich spôsobov. Ale nevidel *noéma*, *intentum*“.² Heidegger venuje mimoriadnu pozornosť rozboru základných problémov Husserlovej filozofie v spätosti s jeho prácou *Logické skúmania*. V súvislosti s vysvetľovaním aktov ideácie a chápania apriórneho Heidegger tvrdí, že s rozšírením idey objektivity „je získaný spôsob bádania, ktorý hľadala stará ontológia. Neexistuje žiadna ontológia *mimo* fenomenológie, ale *vedecká ontológia nie je ničím iným než fenomenológiou*“.³ Je to stanovisko, ktoré bude Heideggerom snáď najviac korigované, lebo neskôr spozná, že *vedecká ontológia* je možná len mimo fenomenológie.

Heidegger sa zamyslel nad vývojom fenomenologických bádanií po vydaní Husserlových *Logických skúmaní* a konštatuje, že to hlavné, čo fenomenológii chýba, je polozenie si *otázky o zmysle bytia*. Už v roku 1925 je Heidegger presvedčený, a neskôr túto svoju pozíciu ešte výraznejšie zradikalizuje, že z tohto pohľadu sa doterajšia pozícia javí ako fenomenologicky nedostačujúca. Kladie si otázku, či a ako je oblasť (*regio*) čistého vedomia, *ako základné pole intencionality, určená vo svojom bytí* a skúma jednotlivé Husserlove určenia bytia čistého vedomia. Ak

¹ Pozri PETŘÍČEK, M.: Identita fenomenologie čili filosofická myšlenka. In: *Fenomén jako filosofický problém*. Eds. Chvatík, I. – Kouba, P. Praha: Oikúmené 2001, s. 311 a n.

² HEIDEGGER, M.: *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, s. 61.

³ Tamže, s. 98.

vedomie je charakterizované ako *absolútne bytie v zmysle absolútnej danosti*, t. j. ako bytie, ktoré nie je konštituované v žiadnom inom, znamená to *prednosť subjektivity pred objektivitou*. Heideggera táto stránka problému irituje, lebo si myslí, že práve tu je to miesto, kde do fenomenológie vtrháva novokantovský idealizmus.

Novokantovské chápanie filozofie bolo podrobené kritike v Heideggerovej práci *Kant a problém metafyziky*. Husserlovi zasa vyčíta, že chápe vedomie ako čisté bytie, a to, že tým, čo ho primárne vedie, je „*idea absolútnej vedy*“ a, že „*vypracovanie čistého vedomia ako tematického poľa fenomenológie nie je získané fenomenologicky v návrate k veciam samým*, ale v návrate k tradičnej idei filozofie“.¹

Práve v tom sa už Heidegger jednoznačne odkláňa od Husserla, keď zdôrazní, že je potrebné „*vyjsť z prirodzeného postoja, to znamená od jestvujúceho, ako sa sprvu podáva*“, s predpokladajúcim pohľadom na určenie bytia „*jestvujúceho, v ktorom sú vedomie a rozum konkrétne*“, takže pôjde o „*určenie bytia konkrétneho jestvujúca nazývaného človek*“.²

Ak to máme vyjadriť čo najstručnejšie a iba to najdôležitejšie, Heidegger je už v roku 1925 presvedčený, že *fenomenológia je v základnej úlohe určenia svojho najvlastnejšieho poľa nefenomenologická*. Heideggerova *fenomenologická* recepcia Kanta len znovu opakuje známy scenár, ktorý už predtým realizoval na Aristotelovi vo svojich marburských prednáškach v rokoch 1922–1923, a o ktorých máme zaujímavé informácie od jedného z jeho vtedajších poslucháčov – Hansa-Georga Gadamera.³ Prvé Heideggerove *fenomenologické* interpretácie Aristotelovej filozofie z roku 1922 sú veľmi dôležité z dvoch rozhodujúcich aspektov: 1. v náčrte základného filozofického vzťahu medzi *dejinami filozofie* a súčasnej (dobovo aktuálnej) podoby filozofovania a 2. v spôsobe chápania *fenomenológie* a Husserla.

¹ Tamže, s. 147.

² Tamže, s. 148.

³ Pozri GADAMER, H.-G.: Heideggerův „*teologický spis*“ z mládí. In: Heidegger, M.: *Rozvrh fenomenologické interpretace Aristotela*. Prel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené 2008, s. 64–71..

Raný Heidegger tvrdí s veľkým dôrazom, že dejiny filozofie sú pre *filozofické bádanie* vtedy a len vtedy predmetné, „keď nevysvetľujú rozmanité pozoruhodnosti, ale to, čo je vo svojej radikálnej jednoduchosti *hodné myslenia*, a nevedú tak rozumejúcu prítomnosť k obohacovaniu znalostí, ale odrážajú ju práve späť k nej samej, aby vystupňovali jej problematickosť“.¹ Heideggerovo *filozofické chápanie* dejín filozofie (*filozofia dejín filozofie*)² je vyjadrené veľmi jasne. Osvojovať si dejiny filozofie a mať pritom na mysli najmä snahu „osvojovať si ich pre prítomnosť, pre ktorej bytostný charakter je historické vedomie konštitutívne, však znamená: *radikálne rozumieť* (kurz. aut.) tomu, čo vždy v tej-ktorej dobe bolo minulému filozofickému bádaniu v *jeho* situácii a pre túto situáciu zdrojom jeho základného znepokojenia; *rozumieť* znamená nielen brať na vedomie a konštatovať, ale to, čomu sme porozumeli v zmysle svojej najvlastnejšej situácie a pre ňu, pôvodne opakovať“.³

Pochopiteľne, potom musí nastúpiť veľmi špecifická filozofická situácia, ktorú si aj sám Heidegger veľmi presne uvedomuje: „Rozumejúci *výber* vzorov, *ktorému ide o seba samého* (kurz. aut.), vystaví svoje vzory od základov najostrejšej kritike a rozvinie ich tak, aby s nimi mohol vystúpiť do pokiaľ možného *plodného súperenia* (kurz. aut.)“.⁴

Heidegger si vo svojej ranej tvorbe veľmi pozorne vyberal svoje *vzory*, s ktorými sa chcel pustiť do *súperenia*. Otázne však ostáva, do akej miery to bolo *obojstranne* plodné *súperenie*, alebo či išlo od začiatku do konca o jednostranný tlak, ktorý prinášal iba to, o čo sa usilovala jedna zo *súperiacich strán*. Zdá sa, že v tejto súvislosti je to presne táto situácia. Hrá sa, povedané športovou terminológiou, iba na *jednu bránu*. A Heidegger sa ani veľmi nesnaží to pred nami ukryť. Opak je pravdou. Veľmi otvorene a bez výhrad to formuluje v tejto podobe: „Situácia vysvetľovania ako rozumejúceho osvojovania si niečoho minulého, je vždy situácia *živej prítomnosti*. Dejiny samé, ako minulosť osvojovaná v rozumení, vyrastajú čo do svojej uchopiteľnosti zároveň s *pôvodnosťou voľby*, ktorá rozhoduje o vyformovaní hermeneutickej situácie. Minulosť sa otvára len podľa toho, v akej miere je prítomnosť k takému

¹ HEIDEGGER, M.: *Rozvrh fenomenologické interpretace Aristoteles*, s. 12.

² Podrobnejšie pozri LEŠKO, V.: *Filozofia dejín filozofie*. Prešov: v. n. 2004, s. 150 a n.

³ HEIDEGGER, M.: *Rozvrh fenomenologické interpretace Aristotela*, s. 12.

⁴ Tamže.

otváraníu odhodlaná a ako silná je jej schopnosť otvárať. Pôvodnosť filozofickej interpretácie sa určuje zo špecifickej istoty, v ktorej filozofické bádanie udržiava seba samo a svoje úlohy. Predstava, ktorú má filozofické bádanie o sebe samom a o konkrétnosti svojej problematiky, rozhoduje už tiež o jeho základnom stanovisku k dejinám filozofie. *Tým, čo je pre filozofickú problematiku vlastným poľom predmetov jej záujmu, je určený uhol pohľadu, pod ktorým môže byť minulosť nazeraná. Toto vloženie interpretačného zreteľa nielenže neodporuje zmyslu historického poznania, ale je, naopak, základnou podmienkou možnosti priviesť minulosť vôbec k slovu* (kurz. aut.).¹

Heideggerom určený jeho vlastný *uhol pohľadu* s cieľom vloženia *interpretačného zreteľa*, pod ktorým nazeráme minulosť filozofie, bol obdívuhodne stabilný a nezmenil sa od roku 1922 až do konca jeho tvorby. Tento *interpretačný zreteľ* je už v roku 1922 určený v tejto podobe: „*Až cestou späť od Aristotela k jeho predchodcom bude možné určiť Parmenidovo učenie o bytí a porozumieť mu ako rozhodujúcemu kroku, ktorý určil zmysel a osud západnej ontológie a logiky* (kurz. aut.).“² Ak nejaký problém Heideggera filozoficky znepokojoval celú jeho tvorbu, tak je ním len *problém bytia*, a teda hľadanie odpovede na otázku, *čo je metafyzika*. Všetko ostatné má potom už len sekundárny význam, t. j. pomocný význam, a to sa týka aj *fenomenologických interpretácií*.

Fenomenologická interpretácia Kanta

Heideggerova *fenomenologická interpretácia* Kantovej *Kritiky čistého rozumu* je od začiatku veľmi jasne zameraná na jej *porozumenie* z dôvodu *naučiť sa filozofovať* inak, než to robil Kant i Husserl.³ Jej cieľom nie je historicko-filozofická interpretácia, ale hlbší prienik do samej bytnosti súdobého filozofovania. Aby to mohol Heidegger dosiahnuť, chce najprv zistiť, *čo znamená rozumieť tradovanej filozofii* a zároveň chce identifikovať *predbežné znalosti prostriedkov a ciest*, ktoré by mohli viesť k dosiahnutiu takéhoto porozumenia. Kant inšpiruje Heideggera osobitne

¹ Tamže, s. 10.

² Tamže, s. 33.

³ Pozri HEIDEGGER, M.: *Fenomenologická interpretace Kantovy Kritiky čistého rozumu*, s. 13.

tým, že chápe filozofiu ako najpôvodnejšie ľudské úsilie, ktoré sa akoby neustále točí v ustavičnom kruhu a stále prichádza k miestu, kde už raz bolo. Heidegger neprijíma Hegelov variant *pokroku* v dejinách ľudstva (a dejín filozofie zvlášť!) a tvrdí, že „k pokroku dochádza len v oblasti, ktorá je pre ľudskú existenciu nakoniec nedôležitá. Filozofia sa nevyvíja v zmysle pokroku, ale je úsilím o rozvíjanie a vyjasňovanie stále tých niekoľkých problémov, je samostatným, slobodným a zásadným bojom ľudskej existencie s temnotou, ktorá v nej neustále prepuká. A každé objasnenie len odkrýva nové priepasti. Mlčanie a úpadok filozofie neznamená teda koniec postupu vpred, ale *zabudnutie centra* (kurz. aut.). Preto je každá filozofická obnova precitnutím v návrate na to isté miesto“.¹ To *zabudnutie centra* je to najdôležitejšie, lebo v ďalšej tvorbe je veľmi presne identifikované ako hľadanie odpovede na otázku, *čo je bytie*. A takto si otázku nepoložil ani Kant, a už vôbec nie Husserl.

Čo znamená správne rozumieť nejakej filozofii, preberá Heidegger od samého Kanta z jeho *Kritiky čistého rozumu* (B 862, A 834). Kant neodporúča vysvetľovať vedy a určovať ich podľa popisu, ktorý im poskytol ten či onen ich pôvodca, ale podľa idey, ktorú nachádzame v samom rozume. Heideggerova aplikácia na Kantovo filozofické úsilie je potom nasledujúca: „Nesmieme sa držať len slovného popisu, ktorý transcendentálnej filozofii dáva Kant ako jej pôvodca, ale musíme tejto ideji, tzn. jej určujúcim častiam daným v ich celku, rozumieť z toho, v čom je táto idea založená.“² Kant svojím tvrdením, že nie je nič neobvyklé *porozumieť* určitému filozofovi (napr. Platonovi) dokonca lepšie, než si rozumel sám, lebo svoj predmet dostatočne neurčil, a tak niekedy hovoril alebo aj myslel proti svojmu vlastnému zámeru, ponúkol Heideggerovi skvelú šancu na podobný prístup. A Heidegger ho hneď aj realizuje: „Správne rozumieť Kantovi potom znamená rozumieť mu lepšie, než on rozumel sám sebe... V našom úmysle a úlohe rozumieť Kantovej *Kritike čistého rozumu* je tak nevyhnutne obsiahnutý nárok *rozumieť Kantovi lepšie* (kurz. aut.), než si rozumel on sám.“³

¹ Tamže, s. 13–14.

² Tamže, s. 14.

³ Tamže, s. 14–15.

Nie je to však až príliš veľká domýšľavosť a zároveň zľahčovanie našich predchodcov v dejinách filozofie, keď sa domnievame, že ideme ďalej? Heidegger si túto otázku kladie, aby zároveň ešte raz rázne deklaroval, že „predsa už vieme, že tu neexistuje žiadny postup vpred v zmysle vonkajšieho pokroku. Je nezmysel povedať, že by Platon, Aristoteles alebo Kant boli prekonaní. V úmysle chcief lepšie rozumief je tak málo domýšľavosti a podceňovania, že je skôr vyzdvihnutím hodnoty toho, čomu sa chce lepšie rozumief“.¹ Heideggerovo chápanie *rozumienia* je možné a zmysluplné len tam, kde môže predpokladať niečo, čomu môže rozumief, „čo v sebe skrýva možnosť byť sledované k svojim základom. O tom, čo hodláme lepšie pochopiť, už tým zároveň hovoríme, že v sebe skrýva obsah, ktorým by sme sa sami chceli nechať viesť“.²

Heidegger sa určite nemýli, keď tvrdí, že pre každé filozofické úsilie ostáva vždy aj niečo nejasné a nedokončené, preto si môže rozumief v pravom zmysle slova až vtedy, keď sa pochopí vo svojej *konečnosti*. Žiaľ, Heidegger vo svojej neskoršej tvorbe na túto veľmi správnu myšlienku zabudne, resp. ju takmer úplne vytesní zo svojho zámeru filozofovania. *Správne rozumenie* nechápe v práci *Fenomenologická interpretácia Kantovej Kritiky čistého rozumu ako lepšie rozumenie* „len odmietnutím pochopeného, ale pravým *ponechaním v platnosti* (kurz. aut.)“.³

To *ponechanie v platnosti* tu znie až príliš hegelovsky. Ale to nie je to najdôležitejšie. Určite s týmto názorom možno súhlasiť. Ako aj s tým, že *lepšie rozumief* nejakému filozofovi, napr. Kantovi, vyjadruje nutnosť *filozofického zápasu*, bez ktorého nie je možná skutočná interpretácia. „Je potrebné vidief, že jednoduché prerozprávanie a zobrazenie toho, čo v texte je, ešte neposkytuje filozofické porozumenie.“⁴ Je to zaiste len predprípravná fáza, ktorá sama osebe o kvalite interpretácie ešte nič zásadné nehovorí. Na to, aby sme sa dostali ku skutočnej interpretácii je potrebné ešte niečo navyše. A tým sú, nepochybne, *prostriedky a cesty k dosiahnutiu takéhoto lepšieho porozumenia*. Aké sú to však *prostriedky* a

¹ Tamže, s. 15.

² Tamže.

³ Tamže.

⁴ Tamže, s. 16.

cesty? V prvom rade určite precízna znalosť pramenných textov s uvedením si výstavby celku, súvislosti jednotlivých častí, previazanosť dôkazových postupov, jednotlivé pojmy i princípy skúmaného diela či učenia vôbec. Ale ani to ešte samo osebe nestačí.

Aby sme mohli pochopiť, čo filozoficky obsahuje, musíme vidieť, čo mal skúmaný autor na zreteli, keď stanovoval problémy a riešil ich, a keď im vnútil podobu diela. Ničomu nepomôže jednoducho opakovať základné pojmy a vety skúmaného filozofa, alebo ich opisovať inými slovami. „Musíme dospieť k tomu, aby sme vyjadrovali s ním v tom istom a z toho istého uhlu pohľadu.“¹ Heidegger je presvedčený, že „učiť sa vidieť, čo má Kant na mysli, vyžaduje teda oživiť porozumenie filozofickým problémom. Uvedením do základných problémov samotnej interpretácie však nepredpisujeme vecné porozumenie filozofickej problematike, ale uskutočnením interpretácie si toto porozumenie máme osvojiť. Potom sa stane zjavným, že Kant realizoval podstatný krok smerom k zásadnému vysvetleniu pojmu a metódy filozofie a ako ho uskutočnil“.²

S týmito Heideggerovými myšlienkami možno súhlasiť bez výhrad. Miestom, kde nastupuje problém, je realizácia *interpretačného tlaku* hľadania *zabudnutého centra* (otázky bytia), ktoré je pri skúmaní Aristotelovej a Kantovej filozofie až príliš zrejmé. Heidegger veľmi dobre vníma mnohé *obvinenia z násilnosti* jeho interpretácií. Preto aj priznáva, že tieto výčitky (osobitne k spisu *Kant a problém metafyziky*) môžu byť na ňom veľmi dobre doložené. Napriek tomu nie je ochotný ani v najmenšom urobiť nejaké zmeny, skôr naopak, ešte raz to jednoznačne deklaruje ako jediný správny postup. Preto v predhovore k druhému vydaniu svojej práce píše: „Filozofickohistorické bádanie je dokonca s touto výčitkou vždy v práve, keď sa zameriava proti pokusom, ktoré by chceli uviesť do chodu mysliaci rozhovor medzi mysliacimi. Na rozdiel od metód historickej filológie, ktorá má svoju vlastnú úlohu, podlieha mysliaci dialóg iným zákonom. V dialógu je hrozivejšie, keď sa niečo prepasie, a to, že v ňom niečo chýba, je častejšie.“³

¹ Tamže.

² Tamže.

³ HEIDEGGER, M.: *Kant a problém metafyziky*, s. 21.

V čom možno vidieť to najväčšie *násilie* pri interpretácii Kantovej filozofie? Dominantne predovšetkým vo vytýčení základnej otázky Kantovej filozofie v pýtani sa na metafyziku. Kantova najdôležitejšia otázka z *Kritiky čistého rozumu* je formulovaná jednoznačne: *ako je možná metafyzika ako veda?* Heidegger túto otázku takmer nevníma, lebo ju posúva do podoby: *čo je metafyzika?* A to sú dve principiálne rozdielne filozofické otázky. Kantovi podsunúť otázku, čo je metafyzika, znamená najväčšie interpretačné násilie, ktoré má potom ďalekosiahle dôsledky takmer vo všetkom, o čom je reč, či už v práci *Fenomenologická interpretácia Kantovej Kritiky čistého rozumu* alebo *Kant a problém metafyziky*. Za všetky možné príklady tohto interpretačného násilia azda stačí jedna dominantná ukážka – Kantov kopernikovský obrat. Ako ho vysvetľuje Heidegger? „Kopernikovský obrat jednoducho znamená: *Ontické poznanie jestvujúcna sa musí už vopred riadiť poznaním ontologickým.*“¹ Dodávať k tomu niečo navyše určite nie je potrebné. A už vôbec nie je potrebné napríklad osobitne rozviesť, že Heidegger si ani raz vo svojich prácach nepoložil hlavnú Kantovu filozofickú otázku, *ako je možná metafyzika ako veda*, ale Kantovi podsúva od začiatku do konca len svoj vlastný variant: *čo je metafyzika*. Heidegger nevníma Kantovu filozofickú otázku, lebo vždy mal pred *očami* iba svoj vlastný filozofický problém. Historicko-filozofické *násilie* Heideggerových interpretácií Kantovej filozofie (ale nielen tejto) dosahuje svoju vrcholnú podobu už v jeho ranej tvorbe.

Pre Heideggerovo reflektovanie fenomenológie je azda najdôležitejšie uvedomiť si skutočnosť, že ju vôbec nespája s Husserlovými filozofickými aktivitami. Fenomenológia tu podľa neho bola už dávno pred Husserlom. Určuje to jednoznačne: „Fenomenológia je to, čo už bola, keď sa po prvýkrát vynorila v Husserlových *Logických skúmaniach*, totiž radikálne filozofické bádanie samo.“² Husserl hľadá v dejinách filozofie *transcendentálny impulz*,³ kým Heideggera zaujíma iba otázka *bytia*. Heidegger používa pojem *fenomenológia* veľmi voľne a ďaleko odlišne od učenia jej hlavného tvorcu. Fenomenológiu chápe len ako *radikálne*

¹ HEIDEGGER, M.: *Fenomenologická interpretácia Kantovy Kritiky čistého rozumu*, s. 54.

² HEIDEGGER, M.: *Rozvrh fenomenologické interpretácie Aristotela*, s. 28.

³ Podrobnejšie pozri LEŠKO, V.: *Filozofia dejín filozofie*, s. 144–159.

filozofické bádanie samo, ktoré má svoju jasnú a nespochybniteľnú rozhodujúcu filozofickú otázku – čo je bytie. Z tohto dôvodu aj sebakriticky priznáva, že neuchopil fenomenológiu v jej najústrednejších motívoch. Heidegger sa nechce usilovať len o naplnenie akejsi prípravnej filozofickej vedy, ktorej úlohou je „pripravovať jasné pojmy, s pomocou ktorých by až potom mala byť započatá nejaká vlastná filozofia. Ako by bolo možné deskriptívne ujasniť si základné filozofické pojmy bez ústrednej a stále znovu osvojovanej základnej orientácie podľa predmetu samej filozofickej problematiky (kurz. aut.)“¹

Heidegger v príspevku *Moja cesta k fenomenológii* (1963),² z neskorej fázy jeho tvorby, opisuje genézu svojho vzťahu k fenomenológii a Husserlovi. Od prvého semestra na teologickej fakulte univerzity vo Freiburgu na jeho pracovnom stole ležali obidva zväzky Husserlových *Logických skúmaní*. Z niekoľkých odkazov vo filozofických časopisoch upútala jeho pozornosť informácia, že Husserlov *spôsob myslenia* bol určený F. Brentanom. Čo je však najdôležitejšie, Brentanova dizertácia *O rozmanitom význame jestvujúcna podľa Aristotela* (rok 1862) sa stala pre Heideggera už od roku 1907, teda ešte počas štúdia na gymnáziu, súčasťou jeho *prvých pokusov* preniknúť do filozofie. Dosť neurčito bol zaujatý úvahou, že keď sa „hovorí o jestvujúcne v rôznych významoch, ktorý z nich je potom hlavný a základný význam? Čo znamená bytie (kurz. aut.)“³

Z uvedeného vyplýva, že Heidegger mal svoj základný filozofický problém sformulovaný dávno predtým, ako sa vôbec zoznámil s Husserlovou fenomenológiou. Ak bol niekým vôbec silne ovplyvnený, tak to bol predovšetkým profesor dogmatiky Freiburskej univerzity Carl Braig, ktorý napísal prácu *O bytí. Náčrt ontológie* (1896).⁴ Mladý Heidegger počas vysokoškolských štúdií očakával od Husserlovej práce *Logické skúmania* rozhodujúcu pomoc v otázkach, ktoré nastolil vo svojej práci F. Brentano. Svoju námahu však hodnotí s odstupom polstoročia ako *márnu*, lebo „nehľadal správnym smerom (kurz. aut.)“⁵. Napriek

¹ HEIDEGGER, M.: *Rozvrh fenomenologické interpretácie Aristotela*, s. 28.

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

³ Tamže, s. 37.

⁴ Podrobnejšie pozri GŁOMBÍK, Cz.: Mladý Heidegger a Aristoteles – prameň fenomenologických inšpirácií (Brentano a Braig). In: *Heidegger a grécka filozofia*. Eds. Leško, V. – Mayerová, K. Košice: Vydavateľstvo UPJŠ 2013, s. 71 a n.

⁵ HEIDEGGER, M.: *Konec filozofie a úkol myšlení*, s. 37.

tomu zostal Husserlovým dielom zasiahnutý a znovu a znovu sa púšťal do jeho čítania bez toho, ako to sebakriticky hodnotí, aby dostatočne chápal, čo ho k nemu púťalo.

Keď sa Heidegger po štyroch semestroch vzdal teologického štúdia a venoval sa už iba filozofii, znovu začal navštevovať ešte aj po roku 1911 prednášky z dogmatiky C. Braiga. Čo ho k tomu viedlo? Odpoveď nie je zložitá. Bol to hlavne „záujem o špekulatívnu teológiu, predovšetkým prenikavý spôsob myslenia, ktorý menovaný učiteľ sprítomňoval v každej prednáškovej hodine“.¹ Od Braiga počul vôbec prvýkrát o Schellingovom a Hegelovom význame pre špekulatívnu teológiu na rozdiel od náučného systému scholastiky. „*Tak vstúpilo napätie medzi ontológiu a špekulatívnu teológiu ako stavebná štruktúra metafyziky do obzoru...* (Heideggerovho – dopl. aut.) *hľadania* (kurz. aut.).“²

Azda ani niet väčšieho dôkazu pre konštatovanie, že *rozhodujúci problém Heideggerovho filozofovania sa teda zrodil mimo fenomenológie a ani v ďalšom teoretickom vyzrievaní sa nestal a ani sa nemohol stať tým hlavným filozofickým priestorom pre jeho napĺňanie*. Dôvody, prečo sa tak stalo, Heidegger otvorene uvádza a zdôvodňuje. Viaceré okolnosti ho nútili neustále sa zaoberať Husserlovým dielom. A každý nový pokus ostáva *neuspokojený*, lebo sa nemôže dostať cez jeden hlavný problém. „Týkala sa jednoduchého problému, ako onen spôsob myslenia, ktorý sa nazýval fenomenológia, v jeho postupe sledovať a spoluvykonávať.“³ To, čo ho v danom probléme znepokojovalo, vyplývalo z toho, že recipoval v Husserlovom diele *akúsi rozpoltenosť*. Spočívala v tom, že kým v prvom zväzku *Logických skúmaní* Husserl vyvracia psychologizmus v logike, druhý zväzok obsahuje popis aktov vedomia podstatných pre výstavbu poznania. A to je predsa znovu podľa Heideggera psychológia. „Podľa toho upadá Husserl so svojim fenomenologickým popisom fenoménov vedomia práve do onej pozície psychologizmu, ktorú predtým vyvrátil.“⁴

Istá Heideggerova bezradnosť súvisiaca s týmto vedomím rozpoltenosti Husserlovej filozofie je definitívne prekonaná v roku 1913, keď

¹ Tamže, s. 39.

² Tamže.

³ Tamže.

⁴ Tamže, s. 41.

vychádza Husserlovo dielo *Idey k čistej fenomenológii a fenomenologickej filozofii*. Tým, že sa Husserl vo svojej práci venuje najmä problematike *zážitkov vedomia, transcendentálnej subjektívite poznávajúceho, konajúceho a hodnoty kladúceho subjektu* „vedome a rozhodne zabočil do tradície novovekej filozofie, a to však tak, že *transcendentálna subjektívita* nadobúda vo fenomenológii pôvodnejšiu a univerzálnejšiu určiteľnosť“.¹ A to rozhodne nie je filozofický priestor, ktorý by osobitne lákal Heideggera.

Heidegger už ako Husserlov asistent vynikal neobyčajnou originálnou znalosťou *fenomenologického videnia*, preto v ňom jeho učiteľ videl svojho najlepšieho žiaka a mal v kruhu jeho najbližších spolupracovníkov výsadné postavenie. Ale, ako to už je takmer pravidlom, najlepší žiaci sú až príliš *neverní* svojim učiteľom. Heideggerovi najviac prekážalo to, že *fenomenologické videnie* nieslo so sebou nielen „nutnosť upustiť od neprevereného používania filozofických znalostí, ale nedovoľovalo uvádzať v rozhovore ani autoritu veľkých mysliteľov“.² Heidegger sa nechce a nevie *odlúčiť* od Aristotela a ostatných gréckych mysliteľov v problematike ontológie – metafyziky. Keď sa od roku 1919 ako vyučujúci a učiaci sa na Husserlovej katedre zdokonalil vo *fenomenologickom videní* a začal to aplikovať na Aristotelovi, spoznal, že „čo sa pre fenomenológiu aktov vedomia deje tak, že fenomény vyvíjajú samy seba, je ešte pôvodnejšie myslené u Aristotela a v celom gréckom myslení a gréckej existencii ako *alétheia*, ako neskrytosť toho, čo je tu, jeho odkrytie, jeho sebaukazovanie. To, čo fenomenologické skúmania našli znovu ako sťažňový postoj myslenia, ukázalo sa ako základný rys gréckeho myslenia, keď nie dokonca filozofie ako takej“.³

Tak teda bol Heidegger uvedený „na cestu otázky bytia, osvietený fenomenologickým postojom, a znovu a inak než predtým znepokojovaný otázkami, ktoré vychádzali z Brentanovej dizertácie (kurz. aut.)“.⁴ Fenomenológii a Husserlovi sa zjavne vyčlenila len veľmi *pomocná* a ani nie príliš *originálna* filozofická pozícia. Veď to, čo si *prisvojila* fenomenológia, nie je nič iné, ako už starý a dobre zabudnutý *rys gréckeho myslenia*.

¹ Tamže.

² Tamže, s. 43.

³ Tamže, s. 45.

⁴ Tamže, s. 47.

O filozofickej neproduktívnosti fenomenológie je presvedčený už mladý Heidegger a starý Heidegger to ešte výraznejšie doloží: „Fenomenologická filozofia sa dnes (r. 1963 – dopl. aut.) pokladá za niečo minulé, čo je zaznamenané už len historicky vedľa iných filozofických smerov. Avšak v tom, čo je jej najvlastnejšie, nie je fenomenológia žiadny smer. Je to v priebehu času sa premieňajúca a len tým zotrváujúca možnosť myslenia zodpovedať tomu nároku, ktorý má byť myslený. Keď bude fenomenológia takto zakúšaná a uchovávaná, potom môže ako názov *zmiznúť* v prospech veci myslenia, ktorej zrejmosť zostáva tajomstvom.“¹

Samotný proces *miznutia* názvu *fenomenológia* je v Heideggerovej tvorbe skutočne unikátny. Kým v ranej tvorbe do práce *Bytie a čas* je jeho frekvencia neobyčajne bohatá, od roku 1929 – *Kant a problém metafyziky* a *Čo je metafyzika?* sa takmer úplne vytratil. Dôvody pre tento krok sú viac ako zjavné. Okrem iného to veľmi plasticky dokladá *davoská diskusia* Heideggera s Cassirerom z roku 1929. Cassirer položil Heideggerovi dôrazne otázku, čo rozumie pod novokantovstvom? „Čo má Heidegger na mysli, keď namiesto novokantovskej kritiky dosadzuje svoju vlastnú fenomenologickú kritiku?... Pojem novokantovstva treba určiť nie substanciálne, ale funkcionálne. Nejde o nejaký druh filozofie ako dogmatického náukového systému, ale o určitý smer kladenia otázok. *Musím priznať, že som tu v Heideggerovi našiel novokantovca, akého by som v ňom nebol tušil* (kurz. aut.).“²

Heidegger rozhodne nesúhlasí s týmto Cassirerovým hodnotením a ponúka svoje vlastné. Medzi hlavné osobnosti novokantovcov zaraďuje Cohena, Windelbanda, Rickerta, Erdmanna, Riehla a k tomu pridáva, že aj Husserl sám upadol v rokoch 1900–1910 do náručia novokantovstva. Heidegger odpovedá pomerne jasne, že pod novokantovstvom rozumie také chápanie *Kritiky čistého rozumu*, ktoré ju vysvetľuje ako *teóriu poznania* vo vzťahu k prírodovede. Jemu ide o to, ukázať, že to, čo je tu vyabstrahované ako teória vied, bolo pre Kanta nepodstatné. „*Kant nechcel podať žiadnu teóriu prírodovedy, ale chcel ukázať problematiku metafyziky, a síce ontológie* (kurz. aut.).“³

¹ Tamže, s. 4.

² HEIDEGGER, M.: *Kant a problém metafyziky*, s. 237.

³ Tamže, s. 237–238.

Kto má pravdu? Cassirer či Heidegger? O čo išlo Kantovi? Je otázka *metafyziky – ontológie* naozaj ten najdôležitejší Kantov filozofický odkaz? Heidegger je v týchto rokoch o tom neochvejne presvedčený, ale neskôr sa to podstatne zmení. To, čo zo začiatku vyzerá ako neprekročiteľný horizont základného pýtania sa vo sfére filozofie, postupne až príliš stratí na svojej aktuálnosti. Kant sa dostane už skôr na perifériu jeho teoretických výskumov a *fenomenologické interpretácie Kritiky čistého rozumu* úplne vymiznú.

V Davose však Heidegger Cassirera presviedča, že to, čo chcel Kant „podať v náuke o zásadách, nie je kategoriálna náuka o štruktúre predmetu matematickej prírodovedy. To, čo chcel, bola teória jestvujúceho vôbec. Kant hľadá teóriu bytia vôbec... hľadá všeobecnú ontológiu... Čo chce ukázať, je, že analytika nie je len ontológia prírody ako predmetu prírodovedy, ale všeobecná ontológia, kriticky fundovaná *metaphysica generalis*“.¹ A o niečo ďalej Heidegger konštatuje: „Človek ako konečná bytosť má v ontologične istú nekonečnosť. Ale človek nie je nikdy nekonečný a absolútny v tvorení samého jestvujúceho, ale je nekonečný v zmysle rozumenia bytiu. Pokiaľ je však, ako hovorí Kant, ontologické rozumenie bytiu možné len vo vnútornej skúsenosti jestvujúceho, je táto nekonečnosť ontologična bytostne viazaná na ontickú skúsenosť, takže sa musí, naopak, povedať: táto nekonečnosť, ktorá sa prejavuje v obrazotvornosti, je práve najostrejším argumentom pre konečnosť. Lebo ontológia je indexom konečnosti. Boh ju nemá. A to, že človek má *exhibitio*, je najostrejší argument jeho konečnosti. Lebo ontológiu potrebuje len konečná bytosť.“²

V davoskej dišpute je ďalej Heideggerom jasne naznačený prielom od Kanta k Hegelovi, ako sa to stane pochopiteľným v jeho vývine po *obrate*: „*Bytie* (kurz. aut.) je nepochopiteľné, ak je nepochopiteľné *nič* (kurz. aut.). A len v jednote chápania bytia a ničoty vyvstáva otázka pôvodu *prečo*. Prečo sa človek môže pýtať na *prečo*, a prečo sa musí pýtať? Tento ústredný problém bytia, problém ničoho a otázky *prečo* sú najelementárnejšie a najkoncentrovanejšie.“³

¹ Tamže, s. 240.

² Tamže, s. 241.

³ Tamže, s. 244.

Heidegger sa v diskusii s Cassirerom priznáva, že jeho zámerom nebolo priniesť niečo nové oproti interpretácii Kanta v zmysle teórie poznania a zaistiť čestné miesto obrazotvornosti, ale malo sa stať jasným, že vnútorná problematika *Kritiky čistého rozumu* – otázka možnosti ontológie – spätne provokuje k radikálnemu rozbitiu tohto pojmu v tradičnom zmysle, ktorý bol pre Kanta východiskom. A v tom Heidegger v roku 1929, teda ešte pred vydaním práce *Kant a problém metafyziky*, tvrdí: „V pokuse o založenie metafyziky je Kant puđený k tomu, aby urobil z vlastnej pôdy priepasť. To celé je jednoznačne orientované na to, aby mohol deklarovať – „otázka možnosti metafyziky sama vyžaduje metafyziku pobytu samého ako možnosť základu otázky metafyziky, takže otázka, čo je človek (ako 4. otázka Kantovej filozofie) nemusí byť zodpovedaná v zmysle nejakého antropologického systému, ale musí byť až vlastne objasnená ohľadne perspektívy, v ktorej si žiada byť postavená.“¹

Heidegger sa v celej diskusii s Cassirerom ani slovom nezmieňuje o svojej *fenomenologickej kritike* – nehlási sa k nej už s jasným odlišením sa nielen smerom k novokantovstvu, ale ani k Husserlovej fenomenológii. Lepší dôkaz o *zmiznutí* fenomenológie z jeho filozofovania z tohto obdobia nám asi neponúkne nijaký iný text, ako bola jeho inauguračná profesorská prednáška na univerzite vo Freiburgu *Čo je metafyzika?* Heidegger sa už tu až príliš jasne profiluje ako filozof *mimofenomenologického zamerania* formulovaním základných problémov, ako aj ich spôsobom riešenia.

Kľúč k Heideggerovej *fenomenologickej* interpretácii *Kritiky čistého rozumu* nachádzame v závere jeho práce *Kant a problém metafyziky* vyjadrený takto: „Podarí sa v otázke bytia, aby sa z celej tejto problematickosti vymanila a vystúpila znovu v celej svojej elementárnej sile a šírke? Alebo sme sa už príliš stali obeťami organizácie, prevádzky a rýchlosti, než aby sme mohli byť spriatelení s bytostným, jednoduchým a stálym v onom priateľstve (filia), v jedine ktorom sa uskutočňuje príklon k jestvujúcemu ako takému, ten príklon, z ktorého vyrastá otázka o pojme bytia (sofia) – základná otázka filozofie (kurz. aut.)?“²

¹ Tamže, s. 247.

² Tamže, s. 212.

Podobne v *davoských prednáškach* artikuluje Heidegger jednoznačne, že majú za hlavný cieľ preukázať tézu, že „*Kantova Kritika čistého rozumu je určité, resp. prvé výslovné založenie metafyziky* (kurz. aut.)“.¹ Teda v konfrontácii s novokantovstvom Heidegger dokazuje, že to nie je žiadna prioritná teória matematicko-prírodovedného poznania – vôbec žiadna teória poznania. „*Svojím radikalizmom tak Kant sám seba priviedol pred určitú pozíciu, ktorej sa musel zľaknúť. Táto pozícia znamená: zničenie doterajších základov západnej metafyziky (duch, logos, rozum)* (kurz. aut.)“.² Ale čo je najdôležitejšie: „*Vyžaduje radikálne obnovené odhalenie základov možnosti metafyziky ako prirodzenej vlohy človeka, t. j. na možnosť metafyziky ako takú zameranú metafyziku bytia-tu, ktorá musí otázku o bytnosti človeka klásť spôsobom, ktorá leží pred akoukoľvek filozofickou antropológiou a kultúrnou filozofiou* (kurz. aut.)“.³

Určenie problému človeka musí vychádzať podľa Heideggera nie z daného, t. j. z toho, čo je človek a čoho je schopný. Takéto chápanie predpokladá filozofická antropológia, ktorá už *predpokladá človeka ako človeka*. Heidegger to vyjadrí presne naopak: *Nejde o to, hľadať odpoveď na otázku, čo je človek, ale o to, pýtať sa predovšetkým, ako vlastne v nejakom založení metafyziky jedine môže a musí byť kladená otázka o človeku vôbec*. Preto ani na okamih neváha jasne limitovať filozofickú antropológiu v tom zmysle, že si nemôže nárokovať ani na založenie metafyziky ani na rozvoj jej základných problémov. Práve túto otázku, *čo je človek?*, nevyhnutnú pre založenie metafyziky, „*preberá metafyzika pobytu* (kurz. aut.)“.⁴

Fundamentálna ontológia ako metafyzika pobytu

Heidegger si vo vzťahu ku Kantovi postavil úlohu *vysvetliť Kritiku čistého rozumu* ako založenie metafyziky ako vedy, aby týmto spôsobom identifikoval problém metafyziky ako *fundamentálnej ontológie – metafyziky pobytu*. Dôvody pre takéto chápania Kantovej práce nachádza Heidegger v Kantovom učení o *čistej aperpcii* a v učení o *mravnom zákone*.

¹ Tamže, s. 233.

² Tamže, s. 234.

³ Tamže, s. 234–235.

⁴ Tamže, s. 23, 201.

Ontologický zmysel morality Heidegger vidí v tom, že podľa Kanta sa človek nikdy nemá skúmať ako prostriedok, ale vždy len ako cieľ. Takto je druhá ontologická tendencia Kantovej filozofie ideou autonómnosti slobody. V práci *Kant a problém metafyziky* Heidegger skúma transcendentálnu silu nazerania nielen ako prameň zmyslovosti a umu, ale aj ako prameň konania morálneho Ja.

Je však potrebné zdôrazniť, že Heideggerova interpretácia nie je sústredená na to, aby sa odhalil ontologický základ Kantovej noetiky, ale na to, aby sa samo Kantovo učenie o poznaní predstavilo ako ontológia. Možnosť tejto ontologickej interpretácie *Kritiky čistého rozumu* vidí hlavne v tom, že čas je u Kanta základnou štruktúrou transcendentálneho poznania. Heideggerova ústredná pointa interpretácie je sústredená na odhalenie produktívnosti nazerania a časovosti ako vnútorného základu poznávacích síl, ktorých jednota tvorí horizont predmetnosti. Tu sa teda zjavne črtá hlavná idea heideggerovskej fundamentálnej ontológie – pochopiť bytie prostredníctvom času.

Heidegger sa pokúsil prekonať tradičné filozofické predstavy o vedomí, ktoré spočívali v tom, že vedomie určuje svet a v tom či inom zmysle je mu protikladné. Preto nepripisuje vedomiu charakteristiky sveta, ale svetu, naopak, pripisuje charakteristiky vedomia spájajúc ich do štruktúry bytia pobytu. Jediným problémom heideggerovskej filozofie nie je svet ako súhrn prírodných, sociálnych a kultúrnych reálií, ale svet ako špecifický filozofický priestor ľudskej existencie, v ktorom vedomie nazerá svoje vlastné štruktúry. Problém vedomia sa tak posúva vo filozofickej dôležitosti z prvého miesta (Husserlova transcendentálna fenomenológia) a jediná zmysluplná otázka bola, je a zostane otázka, čo je bytie. Preto ostane už nezmazateľne historicko-filozofickým paradoxom, že Heidegger síce prehlásil v práci *Bytie a čas*, že jedinou metódou filozofie je *fenomenologická metóda*, ale po obrate ju už fakticky ani nepoužil.

Veľmi presne to potvrdzuje aj J. Patočka vo svojej práci *Úvod do fenomenologickej filozofie* pri snahe identifikovať podstatný rozdiel medzi Husserlom a Heideggerom: „Keď si kladieme otázku podstatného rozdielu medzi Husserlovou a Heideggerovou filozofiou, je potrebné si uvedomiť, že Heideggerova filozofia sa nekryje s fenomenológiou. Husserlova filozofia pretenduje na to, že fenomenológia je philosophia prima, že vo fenomenológii sú položené základy pre všetky vedy.

U Heideggera je to inak. Ale existuje určitá disciplína, ktorá sa podľa Heideggera nedá spracovať inak než fenomenologicky, ktorá je štartom pre ďalšie filozofické pýtania sa: totiž fundamentálna ontológia ľudského pobytu na svete.“¹

Z tohto pohľadu je nevyhnutné hodnotiť Heideggerove *fenomenologické* interpretácie Aristotela a Kanta nielen ako filozofický pokus revidovať základné ciele Husserlovej fenomenologickej filozofie ako transcendentálnej fenomenológie, ale ich aj rozhodným spôsobom filozoficky odmietnuť. Heideggerova inauguračná prednáška *Čo je metafyzika?* z roku 1929 to už len svojím obsahom jednoznačne potvrdila, preto vôbec nie je náhodné, že sa termín *fenomenológia* či *fenomenologická interpretácia* ani v jedinom prípade nevyskytuje. Skôr naopak.

Heideggerova inauguračná prednáška je až príliš evidentnou *mimo-fenomenologickou* filozofickou pozíciou (napríklad v porovnaní s prácou *Bytie a čas*) a vedome až *proti-fenomenologickou*. Heideggerove *fenomenologické interpretácie* Aristotelovej a Kantovej filozofie jasne vyjadrili filozofické limity Husserlovho záujmu vybudovať filozofiu ako *prísnu vedu*. Ale zároveň si Heidegger dobre neuvedomil, že sú to hranice aj pre neho samého. Sú dôkazom, že filozofia môže existovať len v pluráli, preto každý pokus *násilne* budovať filozofiu v singulári sa musí zákonite skončiť neúspešne. Heidegger sa nakoniec sám dostal do tej istej situácie ako Husserl, aj keď teraz už nešlo o projekt transcendentálnej fenomenológie, ale o *vedeckú metafyziku* heideggerovskej proveniencie. To, čo si v práci *Kant a problém metafyziky* veľmi jasne uvedomuje, je, že totiž otázkou bytia ako takého sa odvažujeme ísť „na pokraj úplnej temoty“.² V prednáškach k Aristotelovi z roku 1931 Heidegger tvrdí, že snaha po odlíšení bytia a jestvujúcna a nezamieňanie si ich navzájom vedie vo filozofii k tomu, že „v základe nie je pochopené ani jedno ani druhé. A predsa tým niečo myslíme; pri pokuse to zachytiť, nám však všetko zmizne ako *para nad hrncom* (kurz. aut.)“.³

Heideggera spája s Kantom v otázke chápania metafyziky ešte jeden vážny filozofický rozmer (*metafyzika a blaho ľudského pokolenia*), na

¹ PATOČKA, J.: *Úvod do fenomenologické filozofie*. Praha: Oikúmené 1993, s. 67.

² HEIDEGGER, M.: *Kant a problém metafyziky*, s. 198.

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

ktorý sa veľmi často zabúda. Kant formuluje už v predkritickom období svoj vzťah k metafyzike. *Metafyziku, ktorú mu osud určil, si zamiloval*. Na nej potom spočíva podľa neho *pravé a trvalé blaho ľudského pokolenia*. Práve preto jej nemôže byť predmet *ľudskej prirodzenosti ľahostajný*. V dlhých dejinách metafyziky je všetko len „*číre tápanie okolo* (kurz. aut.)“.¹ Kantovo neochvejné presvedčenie, že na metafyzike spočíva *pravé a trvalé blaho ľudského pokolenia*, je záväzné pre celú jeho filozofickú tvorbu. Menia sa síce viaceré rozhodujúce dimenzie kantovského filozofovania, ale na tomto presvedčení sa nemení nič. Naopak, všetko nasvedčuje tomu, že ide len o stále nové a nové napĺňania tohto produktívneho filozofického presvedčenia.

Heidegger sa vo svojej tvorbe v rokoch 1929 – 1931 okrem práce *Kant a problém metafyziky* meritórne vracia ku *kantovskej otázke metafyziky ako vedy* aj v práci *Základné pojmy metafyziky*. V nej tvrdí, že je potrebné sústrediť všetky sily na to, aby jedného pekného dňa dosiahla *metafyzika status vedy*. „*Raz sa (metafyzika – dopl. aut.) postaví na nohy a pôjde overenou cestou vedy – pre blaho ľudstva. Vtedy pochopíme, čo je filozofia* (kurz. aut.)“.² Kantovský motív nájdania metafyziky ako vedy s cieľom dosiahnuť *blaho ľudstva* sa stal pre Heideggera od roku 1929 celožitovnou filozofickou výzvou, ktorú však naplňa v diametrálnom rozpore s tým, ako to nachádzame v Kantovom diele. Kým v Heideggerovej filozofii sa človek úplne vytratil a stal sa v istom zmysle zámerne *strateným problémom*, v Kantovom učení všetko smeruje k originálnemu naplneniu hľadania *ľudskosti (morality)* a *človečenskosti (dejín a politiky)*. Tento rozhodujúci rozdiel medzi Kantom a Heideggerom sa stal nevyvrátiteľnou dejinno-filozofickou skutočnosťou.

¹ KANT, I.: An Mendelssohn – 8. 4. 1766. In: Kant, I.: *Briefwechsel*. Bd. 1. Leipzig 1924, s. 52 a n.

² HEIDEGGER, M.: *Die Grundbegriffe der Metaphysik*. GA. Bd. 29/30. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1992, s. 2.

NEMECKÝ IDEALIZMUS A NIETZSCHE

Historická správa o nemeckom idealizme

Vladimír Leško

V Heideggerovom filozofickom vývoji je rok 1929 mimoriadne dôležitý. Vychádza mu práca *Kant a problém metafyziky*, v ktorej sa pokúša naplniť projekt fundamentálnej ontológie z práce *Bytie a čas ako metafyziky ľudského pobytu* (*Metaphysik des menschlichen Daseins*).¹ V letnom semestri má prednáškový kurz *Nemecký idealizmus (Fichte, Hegel, Schelling)*. Po nástupe na uvoľnené profesorské miesto po E. Husserlovi na Freiburskej univerzite mal 24. 7. 1929 inauguračnú prednášku *Čo je metafyzika?* To všetko je potrebné si uvedomiť, pokiaľ chceme objektívne vnímať to, čo Heidegger sám nazval vo vyššie uvedenom prednáškovom kurze *historickou správou o nemeckom idealizme*.² V jeho tvorbe predstavuje prvú ucelenejšiu podobu vyrovnávania sa s odkazom *nemeckého idealizmu*. Práve z tohto dôvodu je pre nás veľmi dôležitá, pokiaľ chceme správne chápať Heideggerov vzťah už nielen ku Kantovi, ale najmä k Hegelovi. Kým pred prácou *Bytie a čas* je bezkonkurenčne na prvom mieste jeho filozofických záujmov Kantovo dielo, a to platí ešte aj pre prvú *historickú správu o nemeckom idealizme*, od 40. rokov minulého storočia sa pomaly, ale isto, do centra jeho záujmu dostáva stále viac Schelling, ale najmä Hegel. To bude predmetom nášho podrobného skúmania až v ďalších kapitolách tejto práce. Je potrebné ešte raz

¹ HEIDEGGER, M.: *Kant und das Problem der Metaphysik*. GA. Bd. 3. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1991, s. 1.

² HEIDEGGER, M.: *Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart*. GA. Bd. 28. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1997, s. 1.

zdôrazniť, že v jeho *prvej historickej správe o nemeckom idealizme* je stále na najvyššom piedestáli filozofického záujmu Kant.

Heidegger zaujímavo informuje o svojom novom prednáškovom kurze aj K. Jaspersa. V liste zo dňa 25. 6. 1929 mu píše: „Teraz po prvýkrát prednášam o Fichtem, Hegelovi a Schellingovi – a predtým sa opäť otvára nový svet...“¹ *Otváranie nového sveta* je vyjadrené viac ako príznačne, lebo až do konca Heideggerovej tvorby predstavuje jednu z dvoch jeho hlavných *filozofických magistrál*. Prvá sa viaže na filozofický odkaz Parmenida² a druhá na Hegelovo filozofické dedičstvo. Od 30 rokov 20. storočia sú tieto dve hlavné *magistrály* jedinečným svedectvom Heideggerovho neopakovateľného zápasu riešenia otázky bytia.

Filozofia dejín filozofie

Heidegger si už vo svojej ranej tvorbe programovo buduje osobitý *filozofický prístup* k dejinám filozofie. Na rozdiel od Husserla, ktorý bol takmer celú svoju tvorbu presvedčený, že nové podnety pre filozofovanie nemožno očakávať novým *premýšlením* dejín filozofie,³ Heidegger zaujal úplne opačnú pozíciu. Takmer všetko to najdôležitejšie u neho vzniká v *myšlienkovom rozhovore* s dejinami filozofie.⁴ Nachádzame to už v *Správe pre Natorpa* v tejto podobe: „Dejiny filozofie sú, 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.“⁵

Pre Heideggera je najdôležitejšie to, že skúmať *dejiny filozofie* má zmysel len vtedy, keď si ich chceme *osvojiť* pre *prítomnosť*. Len pre bytostný charakter prítomnosti je *historické vedomie* konštitutívne. Inak

¹ HEIDEGGER, M. – Jaspers, K.: *Briefwechsel 1920–1963*. Hrsg. W. Biemel, H. Saner. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1990, s. 123.

² Podrobnejšie pozri LEŠKO, V.: *Metafyzika – Heidegger verus Hegel*. Košice: Vydavateľstvo UPJŠ 2015, s. 47 a n.

³ Podrobnejšie pozri LEŠKO, V.: *Filozofia dejín filozofie*. Prešov: v. n. 2004, s. 143 a n.

⁴ Pozri tamže, s. 158 a n.

⁵ HEIDEGGER, M.: *Rozvrh fenomenologické interpretácie Aristotela*, s. 12.

nie. Z toho potom vyplýva jednoznačná požiadavka: „...radikálne rozumieť tomu, čo vždy v tej ktorej dobe bolo minulému filozofickému bádaniu v *jeho* situácii a pre túto situáciu zdrojom jeho základného znepokojenia; *rozumieť* znamená nielen brať na vedomie a konštatovať, ale to, čomu sme porozumeli, v zmysle svojej najvlastnejšej situácie a pre ňu pôvodne opakovať. To sa však najmenej zo všetkého deje, keď preberáme teorémy, vety, základné pojmy a princípy, ktovie čím vedení ich opakujeme. Rozumejúci výber vzorov, ktorému ide o seba samého, vystaví svoje vzory od základov najostrejšej kritike a rozvinie ich tak, aby s nimi mohol vstúpiť do pokiaľ možno plodného súperenia.“¹

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 vôbec *priviesť minulosť k slovu*. Podľa Heideggera sa *minulosť* „otvára len podľa toho, v akej miere je prítomnosť k takému otváraníu odhodlaná a aká silná je jej schopnosť otvárať sa. Pôvodnosť filozofickej interpretácie sa určuje zo špecifickej istoty, v ktorej filozofické bádanie udržuje samo seba a svoje úlohy“.²

Heidegger nezakrýva, ale až príliš otvorene artikuluje, že konkrétna predstava, ktorá sa má realizovať vo filozofickom bádani o sebe samom a o konkrétnosti vlastnej 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. Dosvedčujú to aj tieto jeho 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.“³ Tu sa zjavne ukazuje, že práve *vkładanie interpretačného zreteľa* je pre *filozofické* chápanie dejín filozofie rozhodujúce a máme ho prítomné tak u Hegela, ako aj u Nietzscheho. Kým však

¹ Tamže.

² Tamže, s. 10.

³ Tamže.

u Hegela plní úlohu, že *celé dejiny filozofie pracují na jeho filozofickom systéme*, v Nietzscheho koncepcii je spojené s odkrývaním *plnosti života*, v Heideggerovom prípade je zviazané s riešením *otázky bytia*.

Pokiaľ si uvedomíme tieto rozhodujúce Heideggerove filozofické východiská recepcie dejín filozofie, a pre tie platí, že sa v celej jeho ďalšej tvorbe nezmenili, potom pochopíme, že hľadanie odpovede na otázku, *čo je bytie* sa bude postupne hľadať v *mysliteľskom rozhovore* s velikánmi dejín filozofie, lebo *zápas medzi mysliteľmi je milujúcim zápasom vecí samej*.

Heidegger, ako to oprávnene zdôrazňuje G. Figal, ostáva verný *deštrukcii dejín ontológie* celý svoj život.¹ Nikdy nepovažuje túto *deštrukciu* iba za *prívesok* filozofického skúmania, alebo nebudaj nejakú príležitostnú obhliadku toho, čo kto urobil pred nami, ani spôsob nového rozvrhovania *zábovnych 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 skúseností a ich vysvetlení. Tendencie k radikálnej logike pôvodu a nábehy k ontológii získavajú tým principiálne kritické ujasnenie* (kurz. aut.)“.² 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.³

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*. Neskôr 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, du-

¹ Pozri FIGAL, G.: *Úvod do Heideggera*. Prel. V. Zátka. Praha: Academia 2007, s. 29. Pozri tiež VETTER, H.: Heidegger's Destruktion der Tradition am Beispiel des Aristoteles. In: *Heidegger und Aristoteles*. Eds. A. Denker, G. Figal, F. Volpi, H. Zaborowski. Freiburg/München: Verlag Karl Alber 2007, s. 77–95.

² HEIDEGGER, M.: *Rozvrh fenomenologické interpretace Aristotela*, s. 31.

³ Podrobnejšie pozri LEŠKO, V.: *Filozofia dejín filozofie*, s. 158–197.

chovedne či problémovo. *Deštrukcia nechce pochovať minulosť ako ničotnosť, ale má pozitívny zámer; jej negatívna funkcia je obsiahnutá a nepriama* (kurz. aut.).¹

Všetky vyššie uvedené metodologicko-metodické postuláty sa v plnej miere naplňajú aj v Heideggerovej *historickej správe o nemeckom idealizme*. Táto *správa* nemá prioritne za cieľ vysvetliť jednotlivé problémy vzniku a vývoja nemeckého idealizmu od Kanta k Hegelovi. To najdôležitejšie je spoznať, čo sa vlastne deje vo filozofii v súčasnosti. Čo nám dáva *porovnávajúce pozorovanie* minulého s tým terajším, súčasným filozofovaním.² Nemá to byť teda žiadna *antikvárna správa*. *Porovnávajúce pozorovanie* nás má priviesť k tomu, že súčasnosť nezostane len objektom porovnávania, ale stane sa *subjektom*, ku ktorému máme hovoriť. „Teda pýtať sa, čo nám má hovoriť nemecký idealizmus. Ale to v sebe zahŕňa, že si ujasníme, čo vôbec hovorí (kurz. aut.).“³ To, čo nemecký idealizmus hovorí sa nachádza v jednotlivých dielach, ktoré nám zanechal. Problém teraz spočíva v tom, ako to všetko najdôležitejšie máme *priviesť k reči*. Na prvý pohľad je odpoveď až príliš jednoduchá: *čítaním!* Tu si Heidegger *očarujúco* kladie otázku: „*Ale vieme my ešte čítať?* (kurz. aut.) Máme vôbec vnútornú silu a pripravenosť nechať k nám niečo prehovoriť? Vieme ešte vôbec, čo predovšetkým k tejto pripravenosti patrí, aby nezostala prázdnu a nenaplnenou?“⁴

Heideggerovo riešenie vyššie uvedených otázok smeruje k tomu, aby sme sa *vedeli zamerať* na *načúvanie smeru*, ktorým filozof hovorí. Zároveň by sme mali čo najviac *udržiavať otvorenú perspektívu*, v rámci ktorej k nám ten či onen filozof *hovorí*. Potom je zrejmé, že čítaním môžeme dielo priviesť k reči len vtedy, keď zachytíme to *podstatné*. Ale ako to máme zachytiť? Na túto otázku bude Heidegger hľadať odpoveď v celom prednáškovom cykle. To najdôležitejšie vyjadrí predovšetkým *hneď* v prvej prednáške, v ktorej mu pôjde o to, aby *priniesol porozumenie pre to, o čo ide vo filozofii nemeckého idealizmu*.⁵

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

² Pozri HEIDEGGER, M.: *Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart*, s. 3.

³ Tamže.

⁴ Tamže.

⁵ Pozri tamže, s. 4.

Heidegger nechápe *porovnávajúce pozorovanie* pasívne, ale len aktívne, t. j. *minulé*, ktoré je predmetom skúmania, musí v prítomnosti *ožiť*. Tým sa dostávame do pozoruhodne zvláštnej situácie. To, čo na začiatku vyzeralo ako porovnanie dvoch daných pokojných *objektov* sa teraz zásadne mení. Jeden objekt porovnávania, a síce my sami, sa máme stať *subjektom*, ku ktorému sa hovorí. Čo vo svojej podstate znamená, že sa pozeráme cez prizmu *súčasnej filozofickej problematiky* na to minulé. Len tak, aj v prípade filozofie nemeckého idealizmu, môžeme *vyťažiť správnu perspektívu pre osvojenie toho najdôležitejšieho, čo nám vlastne odkazuje*.

V tomto momente však vzniká hneď množstvo otázok, na ktoré nie je vôbec jednoduché odpovedať. Heidegger si to veľmi dobre uvedomuje, preto si kladie nasledujúce otázky: „Ale kde máme začať? Ako máme porozumieť dnešnej problematike a zároveň sa má stať základom pre porozumenie minulosti? Nie je veľkým omylom myslieť si, že to dnešné, ku ktorému sme bližšie, alebo sme dokonca jeho súčasťou, že by malo byť, bez ďalších okolkov, prehľadnejšie ako to minulé. Nie je opak pravdou... Čo to znamená *problematika súčasnosti*? (kurz. aut.) Je to zúčtovanie všetkého toho, čo sa práve myslí a píše, celkový obraz súčasných filozofických smerov a škôl? *Ako máme odtiaľ vyňať základnú myšlienku* (kurz. aut.)? Alebo sa máme z moci násilia jednoducho rozhodnúť pre jeden smer?“¹

Všetky tieto Heideggerove otázky, po ktorých nasledujú ďalšie a ďalšie, smerujú k hľadaniu odpovede na otázku, ktorá je vlastne tá *súčasná filozofia*. Kto nám má povedať, že toto je tá *pravá filozofia*? Máme sa pridržiavať univerzitnej filozofie, alebo populárnej filozofie? Či oboch, alebo žiadnej z nich? Heidegger si myslí, že to hlavné musíme vidieť v tom, aby sme *nehľadali mienky či stanoviská, ale hlavné problémy a tendencie*. Ale ako rozhodnúť, ktoré sú to tie pravé problémy a tendencie?

Najprv to vyzeralo jednoducho. Na jednej strane nemecký idealizmus a na druhej strane zaujímavé filozofické učenia súčasnosti, a potom *rozhovory* medzi oboma. To však Heideggera nezaujímá. Teraz

¹ Tamže.

podľa neho ide o *porovnávajúce pozorovanie* nielen vo vzťahu k súčasnosti, ale i z nej. Pozorovanie *zo súčasnosti* je možné len potiaľ, kým sa pokúšame zhrnúť *najčistejšie tendencie*, pohýnať sa od toho, čo je v nich najnaliehavejšie a preukázateľné. Pre Heideggera to teraz znamená, že tak dlho ako sme *prítomní*, nemáme vidieť iba súčasnosť, ale musíme sa v nej samej a v jej zmysle stať *budúcimi*. „Len z budúcnosti teda pochopíme dejiny. Len tak sa dostaneme do rozhovoru a pozorovanie nebude viac porovnaním, ale dialógom, ktorý len musíme dať do pohybu – dialóg ale, ktorý je nutným sporom, t. j. bojom, čo sa pravdaže nesmierne líši od toho, čo nazývame ‚vedeckou polemikou‘ (kurz. aut.).“¹ Práve v tomto kontexte je zrejmé, že Heidegger sa nepokúša o nejakú podobu dejín filozofie, ale že mu ide len o *filozofovanie samé*. Práve *filozofický rozhovor* s nemeckým idealizmom mu má slúžiť ako presvedčivý dôkaz možnosti *filozofovania nad dejinami filozofie*. Či a ako vôbec sa mu to podarilo, zatiaľ nebudeme hodnotiť, ale základný zámer je potrebné oceniť a zároveň upozorniť, že tento spôsob filozofickej práce má v Heideggerovej tvorbe svoje najzaujímavejšie završenie v prednáške *Hegel a Gréci* (1958).²

Antropológia a metafyzika

Hlavný problém, ktorý Heidegger ponúka vo svojej *historickej správe o nemeckom idealizme*, je identifikácia *dvoch základných filozofických tendencií* jeho doby. Prvá sa podľa neho prejavuje ako *snaha o antropológiu* so svojou hlavnou otázkou, *čo je človek*. Druhá tendencia sa identifikuje ako *ťah k metafyzike* a je riadená viac-menej temnou otázkou, *čo je jestvujúcno vôbec a čo je vcelku*.³ Obe tendencie podľa Heideggera bytostne súvisia s dobovým stavom ľudského bytia na našej Zemi a hýbu sa v ňom. Rozhodne odmieta, že tieto dve základné tendencie by mohli byť záležitosťami filozofických škôl či osobitostí a výsad jednotlivých smerov. *Školská filozofia* je týmito základnými tendenciami nedotknutá.

¹ Tamže, s. 6.

² HEIDEGGER, M.: *Hegel und die Griechen*. In: Heidegger, M.: *Wegmarken*. GA. Bd. 9. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1976, s. 428 a n. Pozri tiež LEŠKO, V. – STOJKA, R. a kol.: *Heidegger, metafyzika a Gréci*. Košice: Vydavateľstvo UPJŠ 2016, s. 603 a n.

³ HEIDEGGER, M.: *Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart*, s. 9.

A pokiaľ sa nimi vôbec zaoberá, nie je to z vnútorných potrieb jej vlastnej filozofickej problematiky. Na čo však Heidegger zvlášť upozorňuje je skutočnosť, že obe základné tendencie sa chápu ako samostatne jestvujúce popri sebe, že im chýba *vnútorná jednota*. Preto sa síce vysvetľujú ako *nové*, ale čo je dôležitejšie, chápu sa ako *náhodné*. Tu si Heidegger buduje svoj vlastný prístup, lebo chce ukázať, že sú vzájomne spojené, tvoria *vnútornú jednotu* a len tak sú vôbec pochopiteľné, keď sa preukáže ich vzájomná súvislosť.

Heidegger nepochybuje, že tento problém je potrebné zachytiť a zároveň otvoriť ako celok zásadnej filozofickej problematiky, ktorá má v sebe silu preukázať aj na filozofovaní nemeckého idealizmu takú jasnosť, aby sme mohli spoznať skutočné ciele Fichteho, Schellingovej a Hegelovej filozofie. Aby sa tak stalo, člení svoju úvodnú prednášku do troch základných celkov: 1. vysvetlenie tendencie k antropológii, 2. vysvetlenie tendencie k metafyzike a 3. problém pôvodnej jednoty oboch tendencií v bytnosti samotnej filozofie.

Antropológiu ako *náuku o človeku* Heidegger nechápe len ako nejakú zbierku múdrostí o povahe človeka, ale najmä ako prípravu poznania človeka, ktoré nás necháva pochopiť správanie sa iných ľudí. „Ak ale takto, viac alebo menej vedome, pátrame sami po sebe a pýtame sa, nie na seba ako na izolovaného človeka vo svojich vlastnostiach, ale smerujeme otázku na to, čím je človek vo svojom vzťahu k ostatnému, vo svojom postavení k celku existencie, čím by mal byť človek vo svete a čím má byť.“¹ Tým sa celý problém posúva k špecifikácii *antropológie* ako základnej filozofickej tendencie. Heideggera už teraz nezaujíma antropológia ako nefilozofická, t. j. *vedecká disciplína*. Všetko sa začína sústreďovať na skúmanie toho hlavného a podstatného poznatku, ktorým sa prekračujú hranice antropológie ako vednej disciplíny. Ide o to, aby sa predmetom skúmania stali „bytie a čas tohto jestvujúca, ktorým sme my sami“.²

Heideggerovo pochopenie tendencie k antropológii vo filozofii prvých troch desaťročí 20. storočia začína nadobúdať úplne iný charakter, než je v tradičnom chápaní. Stáva sa mu totiž zámerom na to, aby sme

¹ Tamže, s. 14.

² Tamže.

sa rozhodli skúmať, čo je skutočné a čo nie, čo znamená *skutočnosť* a *bytie*, a tým zároveň rozhodli aj o tom, čo znamená *pravda*. Heidegger to formuluje v tejto podobe: „Pretože ale táto tendencia k antropológii sa pokúša určiť smerodajne celok ľudskej existencie v jednom s celkom jestvujúcna, preto ju nazývame základnou filozofickou tendenciou (kurz. aut.).“¹

Skutočnosť, že tendencia k antropológii sa v Heideggerovom chápaní odlišuje od tradičného chápania *nefilozoficky* chápanej antropológie ako vedného odboru, je pochopiteľná. Čo je však dôležitejšie, teraz sa začína už veľmi rázne dištancovať aj od *filozoficky* chápanej antropológie. Začína sa radikálna filozofická premena, lebo už nejde o antropológiu ako vedu o poznatkoch o človeku, resp. praktické poznanie človeka. Podľa Heideggera ide o oveľa viac. V hre je totiž pochopenie a rozvinutie problému, že *filozofická antropológia* sa stáva „základným spôsobom existencie, v ktorej sa ľudská existencia dnes pohybuje, podoba existencie, ktorej základy a hĺbky priepasti, možnosti a dôsledky budeme môcť pochopiť a vidieť až neskôr“.²

Heidegger sa nemýli v tom, keď tvrdí, že žiadna doba predtým nevedela tak veľa o človeku ako tá jeho. Napriek tomuto zisteniu potvrdzuje rousseauovský motív, že „žiadna doba nevedela menej, čím človek je, ako tá dnešná“.³ Na otázku, čo je človek, nemáme žiadnu podstatnú a účinnú odpoveď, dokonca, tvrdí Heidegger, ani nevieme, ako je potrebné sa na človeka pýtať. Napriek tomu všetkému ostáva nepochybniteľnou skutočnosťou, že základná antropologická tendencia „*vy-slovene spoluurčuje dnešnú filozofiu*, t. j. že *filozofia sa snaží o antropológiu, a preto sa usiluje o uskutočnenie filozofickej antropológie* (kurz. aut.)“.⁴ Filozofická antropológia v Heideggerovom chápaní sa nestáva len novou filozofickou disciplínou popri doterajších – logike, etike, estetike, či filozofii náboženstva a pod. Dôvody nachádza v tom, že sa vzťahuje na človeka, preto musí filozofická antropológia zbierať všetky ostatné filozofické problémy do jedného celku. Týmto sa *filozofická antropológia stáva základnou disciplínou filozofie*.⁵

¹ Tamže, s. 16.

² Tamže.

³ Tamže.

⁴ Tamže, s. 18.

⁵ Pozri tamže.

Pred Heideggerom vyvstáva otázka, či je možné základnú filozofickú tendenciu k antropológii správne vnímať, ak ju pochopíme v podobe dobovo sa vytvárajúcej filozofickej antropológie. Zároveň, či mu môže poslúžiť ako vodidlo nezhôd s nemeckým idealizmom. Je filozofická antropológia dostatočne pôvodná, pýta sa Heidegger, „aby mohla fungovať ako centrum filozofie? Alebo vykazuje idea filozofickej antropológie potrebnú neistotu a vnútornú hranicu?“¹ Antropológia nie je v dobovej filozofii ničím úplne filozoficky novým. Heidegger oprávnene tvrdí, že antropológia bola vo filozofii vždy, tak ako v teológii. A práve táto *teologická antropológia* nezostala podľa jeho názoru bez dôležitého vplyvu na filozofiu. Záver z tohto usudzovania je jednoznačný: „...antropológia vo filozofii neznamená ešte preda filozofickú antropológiu ako základnú disciplínu (kurz. aut.)“² Vôbec nie je podľa Heideggera také isté, či sme *správne* pochopili, aké miesto predtým zástavala antropológia vo filozofii. Ale to ešte nie je všetko, čo chce Heidegger vyjadriť. To najpodstatnejšie má totiž takúto podobu: „A otázka človeka nie je vo filozofii nutne *len* antropológia (kurz. aut.)!“³ Dobovým pokusom o filozofickú antropológiu chýba to najpodstatnejšie. Filozofická antropológia ako *základná tendencia filozofovania* sa nemá zameriavať len na osobitné *hodnotenie hodnôt všetkého ľudského*, ale má sa domáhať skúmať to, „čo znamená *skutočnosť, bytie a pravda vôbec*. Tým je povedané, že chce v sebe rozhodnúť základnú otázku metafyziky (kurz. aut.)“⁴

Tým sa zásadne mení postavenie filozofickej antropológie v rozhodujúcich filozofických tendenciách. Hlavný dôvod tejto *premeny* vidí Heidegger v tom, že *filozofická antropológia nedokáže problémy filozofie sama určovať*. Ale ako základná filozofická disciplína by to mala robiť, resp. musí to robiť. Dokáže to uskutočňovať iba druhá základná filozofická tendencia, *tendencia k metafyzike*. Problém však spočíva v tom, že práve *tendencia k metafyzike* sa chápe prevažne v rámci *tendencie k antropológii*. Vedie to potom k tomu, že sa *tendencia k antropológii* veľmi nesprávne uprednostňuje. Je preto najvyšší čas obnoviť a potvrdiť *hlavnú filozofickú tendenciu*, ktorá určuje to najdôležitejšie, o čo vo filozofii ide.

¹ Tamže, s. 19.

² Tamže.

³ Tamže, s. 20.

⁴ Tamže, s. 21.

Udiat sa to môže len znovuobnovením všetkých *práv* hlavnej filozofickej disciplíny, ktorou je *metafyzika*.

Čo je metafyzika?

Heideggerovo hľadanie odpovede na otázku, čo je *metafyzika* v roku 1929 môžeme dnes nájsť v jeho troch základných filozofických *textoch*: *Kant a problém metafyziky*, *Čo je metafyzika? a Nemecký idealizmus (Fichte, Schelling, Hegel) a filozofické problémy súčasnosti*. Podrobnejšie skúmanie týchto *textov* ukáže to hlavné a spoločné, čo z nich vytvára jeden celok, ale zároveň aj rodiace sa obrovské filozofické pnutie medzi dvoma proti sebe stojacimi filozofickými určeními metafyziky, ktoré je potrebné brať až príliš na vedomie, aby sme mohli objektívne hodnotiť Heideggerovo chápanie metafyziky.

V prednáškach v letnom semestri k *Aristotelovej metafyzike* v roku 1931 Heidegger vyjadril uvedené *filozofické napätie* vari najpresnejšie: „Vidíme, že otázka: τί τὸ ὄν – čo je jestvujúcno? je pýtanie sa: τί τὸ εἶναι – čo je bytie? Ako si môže Aristoteles zamieňať τὸ ὄν a τὸ εἶναι? Prečo by sme mali otázku bytia (εἶναι) považovať za otázku o jestvujúcne (ὄν)?“¹ Na rozdiel od Heideggera, nie sme presvedčení, že si niečo Aristoteles zamieňa. Preto ani nemožno v Aristotelovej ontológii priamo nájsť to *napätie*, ktoré vyplýva z Heideggerovej otázky, *ako si možno zamieňať* jestvujúcno s bytím. Tu sme pri koreni veci, ktorá nadobudne v neskorom Heideggerovom učení dominantné postavenie. Heidegger tvrdí: „Tejto zámene sa bežne dopúšťame ešte aj dnes, avšak skôr ako *žalostného omylu* (kurz. aut.). Tak sa napríklad vo filozofii často hovorí o bytí a mieni sa tým jestvujúcno. Na druhej strane sa hovorí o jestvujúcne a mieni sa bytie. V základe nie je pochopené ani jedno, ani druhé.“² Žiaľ, túto *zámenu* nachádzame aj v Heideggerových textoch. Ako vari najpresvedčivejší príklad možno uviesť Heideggerov *Doslov k prednáške „Čo je metafyzika“* pre štvrté vydanie z roku 1943, v ktorom sa pôvodná formulácia („...k pravde bytia patrí, že *bytie nikdy nebytuje bez jestvujúcna* (kurz. aut.), a že jestvujúcno nikdy nie je bez bytia“) mení

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

² Tamže.

takto radikálne: „...k pravde bytia patrí, že *bytie síce bytuje bez jestvujúcna* (kurz. aut.) a že jestvujúcno nikdy nie je bez bytia.“¹ V prednáškach k *Aristotelovej metafyzike* však ponúka takéto riešenie: „Jestvujúcno, čo to je? Ako čo sa dáva a ako čo sa dáva nám. Ako to, čo nazývame bytie. Jestvujúcno – najprv a predovšetkým pre všetko ostatné – je bytie: τὸ ὄν – τὸ εἶναι. Jestvujúcno, práve vtedy, keď ho berieme ako jestvujúcno, je bytie. Tak rozumieme tejto zámene: jestvujúcno – bytie.“²

Keď teda Heidegger tvrdí, že pokiaľ je tematizované *jestvujúcno ako jestvujúcno*, potom je kladená otázka bytia, vyčítať Aristotelovi nejakú zámenu jestvujúcna a bytia, nie je na mieste. Ale ani ďalšie Heideggerovo tvrdenie, že so zámennou τὸ ὄν a τὸ εἶναι sa stretávame už u Parmenida, nie je tiež celkom korektné. Na otázku, čo je bytie dáva podľa Heideggera ako prvý odpoveď Parmenides. Tu musíme Heideggerovi oponovať, že nedáva. O tom nás presviedča sám Heidegger v *Liste o humanizme* dôslednou diferenciou *bytia jestvujúcna* a *bytia ako takého*. „*Metafyzika síce predstavuje jestvujúcno v jeho bytí a myslí tak bytie jestvujúcna, nemyslí však bytie ako také, nemyslí rozdiel medzi nimi oboma... ‚Bytie je‘, lebo obvykle sa ono ‚je‘ hovorí o niečom takom, čo je. Niečo také nazývame jestvujúcno. Bytie však práve ‚nie je‘. Pokiaľ je ono ‚je‘ vyslovené bez bližšieho vysvetlenia bytia, potom je bytie až príliš jednoducho predstavené ako nejaké ‚jestvujúcno‘* (kurz. aut.)...“³

Podľa Heideggera v Parmenidovom výroku ἐστὶ γὰρ εἶναι sa skrýva počiatkové tajomstvo všetkého myslenia. Problém však spočíva už v samotnom preklade tohto gréckeho výroku. Heideggerov preklad je jednoznačný: „*Ved' bytie je*“. Väčšina znalcov ranej gréckej filozofie ho však plným právom prekladá: „*Ved' jestvujúce je*“. Keď by sme prijali Heideggerov preklad ako správny, problém sa ešte viac komplikuje skutočnosťou, na ktorú Heidegger sám otvorene poukazuje: „*Parmenidovo ἐστὶ γὰρ εἶναι ostáva dnes stále ešte nepremyslené.*“⁴ Heidegger sa pokúsi v neskoršej tvorbe *myslieť Bytie samé*, ale ukáže sa, aká je to vlastne neuskutočniteľná úloha. Čo je však pre túto jeho tvorbu až príliš

¹ HEIDEGGER, M.: *Co je metafyzika?* Prel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené 2006, s. 83.

² HEIDEGGER, M.: *Aristotelova Metafyzika IX, 1–3*, s. 24.

³ HEIDEGGER, M.: *O humanizmu*. Prel. P. Kurka. Praha: Ježek 2000, s. 15, 25–26.

⁴ Tamže, s. 26.

charakteristické, je, že už samotné *myslenie Bytia samého* nebude spájať s metafyzikou, ale programovo sa bude orientovať proti nej, bude sa pokúšať *myslieť Bytie bez ohľadu na metafyziku*, t. j. inak vyjadrené, *bez ohľadu na jestvujúcno*.¹

Po tomto *exkurze do budúcnosti* v Heideggerovom filozofickom vývoji sa vráťme späť k jeho *historickej správe o nemeckom idealizme* a pozrime sa, ako je v nej predstavená tradičná metafyzika a čo nové sa deje s nástupom *nemeckého idealizmu*. Heidegger rád pripomína, že grécky termín *μετά τὰ φυσικά* je „*titul pre zásadné filozofické rozpaky*“.² Tie súvisia s viacerými *vonkajšími* dejinnými okolnosťami i vlastnými *vnútornými* teoretickými problémami. Heidegger to spája s určením *metafyziky* ako *prvej filozofie* v Aristotelovom chápaní v problematike *podvojnosti* prvej filozofie. Na jednej strane je *poznáním jestvujúcna ako jestvujúcna*, na druhej strane je *zasa poznáním jestvujúcna vcelku*. „Táto zdvojená charakteristika *πρώτη φιλοσοφία* ani neobsahuje dva od základu rozdielne, vzájomne nezávislé myšlienkové pochody, ani nesmie byť jedna charakteristika oslabovaná, resp. vylučovaná v prospech druhej, ani sa dokonca nedá snáď zdanlivé rozštiepenie príliš rýchlo zmieriť do jednoty. Je potrebné skôr naopak dôvody zdanlivého rozštiepenia a spôsob, akým obidve určenia patria k sebe, objasniť na základe vedúceho problému ‚prvej filozofie‘ jestvujúceho. Táto úloha sa stáva o to naliehavejšia, že sa zmienené zdvojenie neobjavuje až u Aristotela, ale problém bytia nepretržite ovláda od počiatkov antickej filozofie.“³

S Heideggerovým určením tradičnej metafyziky ako *zásadného poznania jestvujúcna ako jestvujúcna vcelku* môžeme bez akýchkoľvek výhrad súhlasiť. Táto *definícia* sa nepochybne vzťahuje k poznaniu *bytia jestvujúcna*. Problém však nastáva vtedy, keď chceme bezdôvodne gréckej filozofii od počiatkov *nanútiť*, že vyššie uvedené *zdvojenie* sa objavuje až u Aristotela, ale *ovláda* aj problém *bytia* už od jej počiatkov. S týmto je možné súhlasiť len za predpokladu, že budeme považovať

¹ HEIDEGGER, M.: Zeit und Sein. In: Heidegger, M.: *Zur Sache des Denkens*. GA. Bd. 14. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 2007, s. 29.

² HEIDEGGER, M.: *Kant a problém metafyziky*. Prel. J. Pechar et al. Praha: FILOSOFIA-ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ 2004, s. 27.

³ Tamže.

výrazy *bytie* a *jestvujúcno* takmer za synonymá, lebo ako *jestvujúcnu* prináleží *bytie*, tak *bytiu* prináleží *jestvujúcno*.¹ Pokiaľ to však tak nie je, a to je najmä Heideggerov prípad v západnej filozofii, potom *metafyzika* ostáva titulom „pre neistotu, pred ktorou stojí filozofia“.² V tom istom roku (1929) v inauguračnej prednáške *Čo je metafyzika?* Heidegger ponúka takéto stanovisko: „*Ked' je teda otázka o bytí ako takom klúčovou otázkou metafyziky, potom sa otázka o Ničom ukazuje ako otázka, ktorá obopína celok metafyziky* (kurz. aut.).“³ Tak do hry vstupujú ďalšie problémy, ktoré si budú v jeho neskoršom filozofickom vývoji vyžadovať nemalé filozofické úsilie, aby ich zmysluplne zakomponoval do svojho filozofického učenia.

V roku 1929 je pre Heideggera hlavnou filozofickou osobnosťou, s ktorou vedie *mysliteľský rozhovor* Immanuel Kant. A dôvod je na prvý pohľad neoddiskutovateľný. Kant je podľa Heideggera totiž prvý, ktorý otriasol chápaním metafyziky v Aristotelovom určení: „Metafyzika = ‚prvá filozofia‘, zásadné poznanie jestvujúcna ako takého a vcelku.“⁴ Kantovo založenie metafyziky ako *kritiky čistého rozumu* má podľa Heideggera viesť k tomu, aby sa *ontológia* stala po prvýkrát sama problémom. Tým v samotnej štruktúre tradičnej metafyziky dochádza k *prvému a najonútornejšiemu otrasu*.⁵ Teraz už nie je na prvom mieste *ontické* poznanie, ale *ontologické*, „ktoré spočíva v poznaní štruktúry bytia“.⁶ Kantovo založenie metafyziky je Heideggerom vnímané ako *odhaľovanie vnútorných možností ontológie*. Preto vôbec nie je zvláštne, že musí v prvom rade *opraviť* chybné chápanie Kantovho *kopernikovského obratu* v dejinách filozofie. Heideggerova oprava je jednoznačná: „Kant tým chce povedať: nie ‚celé poznanie‘ je ontické, a tam, kde sa takéto poznanie vyskytuje, je možné len vďaka poznaniu ontologickému... *Zjavnosť jestvujúceho (ontická pravda) je závislá na odhalenosti bytostnej*

¹ Podrobnejšie pozri AUBENQUE, P.: *Problém bytí u Aristotela*. Praha: Oikúmené 2014, s. 33, 198 a n.

² HEIDEGGER, M.: *Kant a problém metafyziky*, s. 27.

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

⁴ HEIDEGGER, M.: *Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart*, s. 29.

⁵ Pozri HEIDEGGER, M.: *Kant a problém metafyziky*, s. 30.

⁶ Tamže.

štruktúry *jestvujúceho* (na pravde ontologickej); nikdy sa však ontické poznanie nemôže riadiť „podľa predmetov, pretože bez ontologického poznania nemôžeme mať vôbec ani nejaké možné „podľa čoho“ (kurz. aut.).“¹

Heideggerova interpretácia Kantovho založenia metafyziky v *Kritike čistého rozumu* zásadne mení pohľad na jej základný zámer. Novokantovci pochopili uvedené Kantovo dielo ako *teóriu skúsenosti*. Heidegger nekompromisne tvrdí, že *Kritika čistého rozumu* nemá nič spoločné s *teóriou poznania*. Potom aj jediná správna interpretácia zmyslu *kopernikovského obratu* môže mať len túto podobu: „*Ontická pravda sa nutne riadi ontologickou pravdou* (kurz. aut.).“² Takáto teoretická pozícia nesie so sebou v Kantovom učení veľmi vážne filozofické dôsledky. Založenie vnútornej možnosti metafyziky sa potom môže zrealizovať „len ako odhalenie transcencie, t. j. *subjektivity ľudského subjektu* (kurz. aut.).“³ Tým sa teda potvrdzuje, že *základom metafyziky* sa stáva pýtanie sa na človeka, teda *filozofická antropológia*. Kant nepochybne spájal hlavný záujem tak teoretického ako aj praktického rozumu do týchto troch otázok:

Čo môžem vedieť?

Čo mám robiť?

V čo smiem dúfať?⁴

Odpovede na tieto otázky však Kanta jasne vedú k poznaniu, že v *hre* je najmä *človek*. Preto je viac ako prirodzené, že k vyššie uvedeným trom otázkam pridáva aj štvrtú: *Čo je človek?*⁵ V tomto momente však pre-stáva platiť, že filozofia = antropológia. Kantova štvrtá otázka nie je podľa Heideggera zameraná na konštituovanie *filozofickej antropológie* ako centra filozofie. Filozofická antropológia totiž nedokáže založiť metafyziku už len preto, tvrdí Heidegger, „že je antropológiou“.⁶ Ide o to,

¹ Tamže, s. 31.

² Tamže, s. 34.

³ Tamže, s. 182.

⁴ HEIDEGGER, M.: *Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart*, s. 36; HEIDEGGER, M.: *Kant a problém metafyziky*, s. 183.

⁵ Pozri HEIDEGGER, M.: *Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart*, s. 37; HEIDEGGER, M.: *Kant a problém metafyziky*, s. 183.

⁶ HEIDEGGER, M.: *Kant a problém metafyziky*, s. 188

pochopiť, že filozofická antropológia síce prispieva mnohými poznatkami o človeku, ale nemôže priamo prispieť k riešeniu otázky bytia. Táto otázka je výsostne len predmetom metafyziky.

Heidegger je v roku 1929 presvedčený, že ujasnenie si vnútornej možnosti rozumenia bytiu je bezprostredne spojené s problémom *konečnosti* v človeku. Inak tiež formulované, prechádza sa k vyšpecifikovaniu fundamentálnej ontológie na *metafyziku pobytu* (Dasein).¹ Lenže tu sa zrazu ocitáme pred viacerými problémami, ktoré si Heidegger až príliš dobre uvedomuje: „Jestvujúce je nám známe – ale bytie? Neprepadá nás závrat, keď niečo také máme určiť, alebo i len výslovne uchopiť? *Nie je bytie ničím takým ako nič?* (kurz. aut.) Skutočne, nebol to nikto menší než Hegel, kto povedal: ‘Čisté bytie a čisté nič sú teda to isté.’“²

Je potrebné si až príliš dobre uvedomiť, že v týchto vetách sa odohral *neobyčajný skok*: od *metafyziky pobytu* k *metafyzike bytia*, od Kanta k Hegelovi, aby sa vôbec mohlo prejsť k *otázke bytia ako takého*. Ale s touto otázkou si už v žiadnom prípade nemôže poradiť *metafyzika pobytu*. Zároveň je však charakteristické, že Heidegger napriek proklamovanej platnosti ontologickej diferencie, stále ešte až príliš zväzuje bytie s jestvujúcim. A tým sa vlastne zamotáva do neriešiteľných problémov a sám si je toho až príliš dobre vedomý: „*Otázkou bytia ako takého sa odvažujeme na pokraj úplnej temnoty* (kurz. aut.). Nič menej je potrebné predčasne neuhnúť, ale bližšie zachytiť úplnú svojráznosť rozumenia bytiu. Lebo akokoľvek je nepreniknuteľná temnota, ktorá obostiera bytie a jeho význam, zostáva nič menej isté, že stále a v celom poli zjavnosti jestvujúceho niečomu takému ako je bytie rozumieme, že sa staráme o čo-bytie a tak-bytie (So-sein) jestvujúceho, že zakúšame a popierame že-bytie, že rozhodujeme o bytí jestvujúceho pravdivým a mylíme sa v ňom. V každom vyslovení nejakej vety, napr. ‚dnes je sviatok‘, rozumieme slovu ‚je‘ a spolu s tým niečomu takému ako bytie.“³

S Heideggerovým vymedzením, že v každej *nálade*, ktorú máme sa nám zároveň stáva zjavným náš pobyt, môžeme súhlasiť, ale už nie s

¹ Podrobnejšie pozri KUNEŠ, J.: *Kant a otázka subjektu*. Praha: Nakladatelství Karolinum 2008, s. 52 a n.

² HEIDEGGER, M.: *Kant a problém metafyziky*, s. 197.

³ Tamže, s. 198.

tým, keď tvrdí, že „bytiu teda rozumieme, a predsa nám chýba pojem“.¹ Pojem nám nechýba, teda pojem *bytia ako takého*, ale chýba nám jeho *reálny obsah*. Sám to vyjadruje takto ukážkovo: „...bytie jestvujúceho, ktorému v jeho celej šírke, trvalosti a neurčitosti predpojmovu rozumieme, sa dáva ako vymykajúce sa akejkolvek otázke. *Bytie ako také* (kurz. aut.) sa tak málo stáva otázkou, že to vyzerá, ako keby niečo také ‚neexistovalo‘.“²

K tomu možno už len dodať, že ono (*bytie ako také*) naozaj *neexistuje*. *Jestvuje iba bytie jestvujúca*. Heideggerovo úsilie, že *metafyzika pobytu* vedená otázkou založenia by mala odhaliť *štruktúru bytia*, a že sa potom táto *štruktúra* stane ako vnútorné umožnenie rozumenia bytiu zjavnou, nenašlo svoje naplnenie. Žiaľ, to sa nestalo a ani sa to nemohlo stať. Preto aj Heideggerovo tvrdenie, že odhalenie bytostnej štruktúry pobytu je vlastnou *ontológiou*, sa nemohlo nikdy plne uskutočniť.

Ani Heideggerov pokus v inauguračnej prednáške *Čo je metafyzika?* to v roku 1929 nenapraví. Práve naopak. Je priam šokujúce, že práve v tomto roku, keď pripravuje do tlače prácu *Kant a problém metafyziky* a prednáša *historickú správu o nemeckom idealizme*, kde má Kant ústredné postavenie, v prednáške *Čo je metafyzika?* ho Heidegger ani raz nespomenie. Práve naopak. Hlavnými Heideggerovými *oporami* sa v nej stávajú Hegel a Leibniz.

Pri pozornom čítaní tejto Heideggerovej prednášky zistíme, že stále stojí na pozícii chápania *metafyzického pýtania* sa v tom zmysle, že „musí byť kladené vcelku a z bytostnej situácie ľudského pobytu, ktorý sa pýta“.³ Hlavný Heideggerov záujem sa teraz koncentruje na identifikáciu toho, čo to znamená *byť-tu a držať sa vyklonený do Ničoho*. Odpoveď je na prvý pohľad až príliš jednoduchá: „Tým, že sa pobyt drží vyklonený do Ničoho, vykročil už vždy za jestvujúcno vcelku. Toto vykročenie za rámec jestvujúca nazývame transcenciou... V bytí jestvujúca sa odohráva ničotnenie Ničoho.“⁴ Všetko pýtanie sa na Nič má za úlohu nám *predviesť* metafyziku samú. A tak sme sa dostali k tomuto Heideggerovmu vymedzeniu metafyziky: „*Metafyzika je pýtanie sa, ktoré*

¹ Tamže.

² Tamže.

³ HEIDEGGER, M.: *Co je metafyzika?*, s. 41.

⁴ Tamže, s. 61, 63.

vykračuje za jestvujúcno, aby ho ako také a vcelku získalo opäť späť pre svoje pochopenie. Takéto vykročenie za jestvujúcno ako jestvujúcno vcelku sa deje v otázke o Ničom (kurz. aut.).“¹

V tomto kontexte Heideggerovho uvažovania zaujme mimoriadne miesto Hegel so svojou slávnou hlavnou ontologickou tézou: „Čisté bytie a čisté nič je to isté.“² Pochopiteľne, nebol by to Heidegger, ak by k tejto Hegelovej téze nedoplnil, že je *plne oprávnená*. No neodpustí si, aby ju výrazne *upravil*: „Bytie a Nič patria spolu, ale nie preto, že z – hľadiska Hegelovho pojmu myslenia – je oboje rovnako neurčené a bezprostredné, ale preto, že *bytie samé je vo svojom bytovaní konečné a len v transcencii pobytu, ktorý sa drží vyklonený do Ničoho, sa stáva zrejším* (kurz. aut.).“³ Heidegger sa vo svojom ďalšom filozofickom vývoji ešte niekoľkokrát vráti k tejto základnej Hegelovej ontologickej téze, takže sa jej budeme podrobnejšie venovať v ďalších kapitolách našej práce. Teraz je najdôležitejšie azda to, že Heidegger ju napevno spojí s *transcenciou pobytu a vyklonením do Ničoho*. Tento motív sa už v ďalšej Heideggerovej tvorbe vo vzťahu k Hegelovi totiž neobjaví. Najzaujímavejšie je však to, že je rozvinutý v tejto neopakovateľnej pozícii: „*Keď je teda otázka o bytí ako takom kľúčovou otázkou metafyziky, potom sa otázka o Ničom ukazuje ako otázka, ktorá obopína celok metafyziky. Otázka o Ničom však tiež celok metafyziky preniká, keď nás núti zaoberať sa problémom pôvodu záporu, t. j. v základe rozhodnúť o oprávnenosti vlády ,logiky´ v metafyzike* (kurz. aut.).“⁴

V tejto súvislosti Heidegger potvrdzuje, že *kľúčovou otázkou metafyziky je otázka bytia ako takého*. To je zaiste možné len z pozície *metafyziky pobytu*, lebo vykročenie za jestvujúcno sa môže odohrávať a odohráva sa len v *bytovaní pobytu*. Potom sa mu metafyzika stáva *základným diaľníkom v ľudskom pobyte*, ba čo viac: „*Metafyzika je tento pobyt sám* (kurz. aut.).“⁵ Takéto vymedzenie metafyziky je však výrazne limitované. To

¹ Tamže, s. 69.

² HEGEL, G. W. F.: *Logika ako veda I*. Prel. T. Münz. Bratislava: Nakladateľstvo Pravda 1986, s. 91.

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

⁴ Tamže.

⁵ Tamže.

si Heidegger veľmi skoro uvedomí a v ďalšom vývoji svojho myslenia už nebude spájať kľúčovú otázku *bytia* s metafyzikou.

V *historickej správe o nemeckom idealizme* Heidegger chápe otázku bytia ako základnú otázku filozofovania samého: „Čo vôbec znamená „bytie“ vôbec? Ide o najvšeobecnejší pojem? O prázdny pojem? Nie je možné to definovať. Tu sa však naskytne otázka, či je vôbec potrebné vyžadovať nejakú definíciu. Nemali by sme sa najprv spýtať, čo znamená bytie, ako ho pochopiť a ako by malo byť chápané? Nemala by byť v prvom rade zodpovedaná prapôvodná otázka metafyziky takisto ako bola zodpovedaná tá o človeku? Ako by sme mohli pochopiť bytie a ako by sme mu mohli porozumieť? – t. j. v čom spočíva vnútorný základ konečnosti človeka?“¹ Zodpovedanie týchto otázok si zákonite vyberie svoju daň v tom, že Heidegger musí definitívne opustiť priestor *fundamentálnej ontológie*, resp. *metafyziky pobytu* a hľadať iné možnosti jej riešenia. S ontologickým určením *pobytu* ako subjektu transcencie je síce možné klásť „dôraz na vnútornú možnosť rozumenia bytia jestvujúcna“,² ale nie na *bytie samé*. Pokiaľ však bude chcieť hľadať odpoveď práve na otázku *bytia samého*, bude musieť veľmi intenzívne vstúpiť do *mysliteľského rozhovoru* najmä s Hegelovým chápaním metafyziky ako *logiky*.³ Ústredná Kantova otázka *čo je človek* sa v Heideggerovej recepcii pomaly ale isto vyčerpala a neostáva nič iné, len sa v rámci nemeckého idealizmu pohnúť dopredu k Schellingovi a hlavne k Hegelovi.

¹ HEIDEGGER, M.: *Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart*, s. 42.

² KUNEŠ, J.: *Kant a otázka subjektu*, s. 78.

³ HEIDEGGER, M.: *Kant a problém metafyziky*, s. 211.

Hegelova Fenomenológia ducha a kritika filozofie subjektivity

Milan Sobotka

Úloha *Fenomenologie ducha* je predznamenaná v Hegelovom spise *Differenzia Fichteho a Schellingovho filozofického systému* a v jeho článku *Úvod. O podstate filozofickej kritiky vôbec a zvlášť o jej vzťahu k súčasnému stavu filozofie* (v prvom článku *Kritického filozofického žurnálu*, ktorý vydávali Hegel a Schelling v rokoch 1802–1803). Hegel v nich ponímal filozofiu ako „činnosť jedného a toho istého (svetového – dopl. aut.) rozumu voči sebe samému“, ktorý si zo „staviva... zvláštnej doby zorganizoval svoju podobu“. ¹ Tak ako „je rozum len jeden a tak ako nemôžu existovať rôzne rozumy“, ² tak existuje len jedna filozofia, aj keď v rôznych podobách. „Schopnosť túto ideu (filozofie – dopl. aut.) stvárniť..., dáva filozofii len... jej zvláštnu stránku.“ ³ Tí, ktorí túto ideu filozofie poznajú, sa odlišujú od predstaviteľov jednostranných filozofií, alebo dokonca nefilozofií, ktoré sa síce tvária ako filozofie, ale nemôžu sa pred tými druhými legitimovať ako predstavitelia „vážnej“ filozofie, ⁴ ktorá je sebauchopením rozumu. Nemajú ju teda vlastnou zásluhou. Filozofia

¹ 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, s. 12.

² HEGEL, G. W. F.: *Úvod. O podstate filozofickej kritiky vôbec a o jejím vzťahu k súčasnému stavu filozofie zvlášť*. In: *Filozofický časopis*, roč. 51, 2003, č. 2, s. 299.

³ Tamže, s. 300.

⁴ Pozri tamže, s. 302.

vzniká v dôsledku „vnútorného života“ svetového rozumu, ktorý si nájde, ak to je potrebné (ak vznikne „potreba filozofie“¹), „zaujímavú individualitu“², „originálneho génia“³ a zrodí sa v ňom „k vonkajšiemu tvaru“.⁴

Filozofia ako veda

Teraz je Hegelovou tézou to, že však filozofia, ktorá vychádza z „idey filozofie“, je pri svojom vystúpení len „subjektivitou proti »subjektivitě«“,⁵ javom filozofie medzi javmi filozofie. Vzniká problém legitimizácie „pravej filozofie“⁶ voči druhým filozofiám, resp. nefilozofiám, ktoré sa tvária ako filozofie. Hegel rieši tento problém odkazom na domyslenie týchto filozofií z ich princípov. Konzekventné domyslenie ich princípov ukáže ich jednostrannosť, resp. ich úplnú ničotnosť. Ešte vo *Fenomenológii* Hegel tvrdí: „Ak je vyvrátenie dôkladné, je brané a rozvinuté zo samého začiatku a nie je zriadené z opakovaného uisťovania a nápadov prevzatých zvonku“.⁷

Rovnaký problém legitimizovania „pravej filozofie“, ktorú Hegel teraz nazýva vedou, rieši vo *Fenomenológii* a práve to je ten aspekt, z ktorého môžeme porozumieť jej zmyslu. Tézou o tom, že filozofia svetového rozumu je na prvý pohľad len javom medzi javmi filozofie Hegel opakuje vo *Fenomenológii*. „Avšak vo chvíli keď vystupuje, je veda sama javom... Veda sa však musí od tohto zdania oslobodiť a to môže len tým, že sa obráti proti nemu.“⁸ Hegel tento problém rozvádza: „... veda nemôže také vedenie, ktoré nie je pravdivé, ani len zavrhnúť ako

¹ HEGEL, G. W. F.: *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*, s. 12.

² Tamže, s. 10.

³ HEGEL, G. W. F.: *Úvod. O podstatě filosofické kritiky vůbec a o jejím vztahu k současnému stavu filosofie zvlášť*, s. 302.

⁴ Tamže.

⁵ Tamže, s. 300.

⁶ Tamže, s. 308.

⁷ HEGEL, G. W. F.: *Fenomenologie ducha*. Prel. J. Patočka. Praha: Nakladatelství ČSAV 1960, s. 64.

⁸ Tamže, s. 97.

vulgárne nazeranie na vec a uisťovať, že ona je celkom iným poznáním...“¹ V tom prípade by jedno „suché uisťovanie“² stálo vedľa iného. Hegel sa ďalej zmiňuje o „tušení lepšieho vedenia“, ktoré je prítomné v „nepravdivom vedení“.³ Ani naň sa veda nemôže odvolať, pretože by sa odvolávala na „zlý spôsob svojho bytia“.⁴ Avšak riešenie je tomu blízke. Spočíva totiž v tom, že veda ukáže, že „javiace sa vedenie“ (das erscheinende Wissen, „vedenie, ktoré sa zjavuje“ – podľa Patočkovho prekladu⁵), t. j. prevažne nevýslovné poznanie, ku ktorému ľudstvo dospieva v dejinách, a ktoré je do značnej miery vpletené do jeho praktického správania sa, vedie k vede, ak je nahliadnuté, čo je „prídavok“,⁶ ktorý spraví filozof. V Predhovore k *Fenomenológii* je táto myšlienka rozvinutá na pozadí konkrétnejšieho vysvetlenia, čím je veda.

Veda má za svoj predmet ducha, tak je potrebné nazvať absolútne (absolútne je termín, ktorý Hegel – popri slove rozum – používal už v spise o diferencii) v súlade s tým, ako rozumie absolútnu novšia doba a jej náboženstvo, t. j. kresťanstvo. Čo je duch? „Duchovno jediné je skutočné; je (a) bytnosť, či to, čo je o sebe, (b) to, čo vstupuje do vzťahu a má určenie, inakosť (*Anderssein*) a bytie pre seba, (c) to, čo v tejto určenosti či vo svojom bytí zostáva v sebe samom.“⁷ Predmetom vedy je teda idea – duchovno, ktoré sa zvonkajší do svojho inobytia – prírody, ale zostáva v nej samo sebou; čím je duchovno poňaté ako „duchovná substancia“.⁸

Musí byť však aj „samo pre seba“, „t. j. musí si byť predmetom“,⁹ musí sa stať samému sebe vedomým. Práve tento aspekt duchovného základu sveta vyjadruje lepšie pojem „duch“. Ako však môže byť duch predmetom ducha? Je to možné tak, že si vo svojom inobytí vytvorí

¹ Tamže.

² Tamže.

³ Tamže.

⁴ Tamže.

⁵ Tamže.

⁶ Tamže, s. 103.

⁷ Tamže, s. 64.

⁸ Tamže.

⁹ Tamže.

„predmetný živel“,¹ v ktorom má svoje jestvujúcno. Týmto predmetným elementom, v ktorom má duch svoje jestvujúcno, je jeho „rýdze sebazpoznanie v absolútnej inakosti“² – je to poznanie ducha, ku ktorému dochádza v ľudskom vedomí. To patrí do absolútnej inakosti – prírody, ale ako poznanie absolútna tvorí „éter ako taký“.³ Hegel pritom vyslovuje vetu, ktorá vyjadruje vyššiu než len ľudskú dignitu filozofickej vedy: „Duch, ktorý tak vie o sebe ako o duchu vo vlastnom vývoji, je veda. Veda je jeho skutočnosť...“,⁴ rozumie sa skutočnosť v zmysle energie, dovŕšenia, uskutočnenia potenciality, „ktorú si bude vo svojom vlastnom živle“.⁵

To je Hegelov systém, to je filozofická „veda“. Hegelova filozofia nie je výmysel filozofie, je to skutočnosť ducha vytvorená duchom, dovŕšenie života ducha, ktorý potreboval pre svoje uskutočnenie prírodu a dejiny, ale vo svojom uskutočnení, t. j. vo svojom sebazpoznaní, už prírodou nie je. Je to „život boží“,⁶ ktorý spočíva v myslení myslenia – citátom o *nús* mysliacom seba samého končí Hegelova *Encyklopédia filozofických vied*⁷ – ale je to život boží, ktorý má za sebou „vážnosť, bolesť, trpezlivosť a prácu záporu“,⁸ totiž bytie prírody a ľudských dejín. Odkazom na to sa Hegel odlišuje od tých, ktorí rozprávajú o „živote božom“ bez toho, aby brali v do úvahy „inakosť a odcudzenie“,⁹ ktorými musí duch prejsť, teda námahu, ktorá za vedenie svetového ducha o sebe samom musela byť zaplatená. „Životom božím“ myslí Hegel sebazpoznanie absolútna – boha, či už Aristotelovo „myslenie myslenia“, alebo Spinozovu nekonečnú lásku, „ktorou boh miluje sám seba“.¹⁰

Môžeme sa pýtať, aký zmysel má táto, na prvý pohľad zvláštna reštitúcia starovekého a stredovekého spôsobu poznania v absolútnom

¹ Tamže.

² Tamže, s. 65.

³ Tamže.

⁴ Tamže.

⁵ Tamže.

⁶ Tamže, s. 61.

⁷ HEGEL, G. W. F.: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*. Hamburg: Meiner 1991.

⁸ HEGEL, G. W. F.: *Fenomenologie ducha*, s. 61.

⁹ Tamže.

¹⁰ SPINOZA, B.: *Etika*. Prel. J. Špaňár. Bratislava: Pravda 1986, s. 324.

zmysle, ktorá stojí v protiklade k novovekej vede. Tá sa nepýta na založenie poznania v absolútne. Jej systematickosť je dôsledkom jednotnej metódy a nie toho, že by sme nahliadli do základov všetkého, čo je. Jej legitimizáciou je evidencia, matematická dokázateľnosť jej poznatkov. Táto obnova starej paradigmy poznania v plnom, božskom zmysle – Hegel v spise o diferencii hovorí, že filozofická reflexia je „rozumom“ len vtedy, ak sa vzťahuje k absolútnu¹ – vzniká napodiv vyostrením novovekej požiadavky evidencie. Hegel pod vplyvom J. G. Fichteho vyhrocuje požiadavku evidencie, ktorou novoveká veda nahradila predošlú požiadavku absolútneho založenia poznania, v ambícii „pochopenia“ skúmanej veci z jej „pojmu“, t. j. jej absolútneho základu. Hegel kladie požiadavku porozumieť veciam v ich „nastávaní“,² z toho, že sú „výsledkom“³ a nie vonkajšej danosti, z ktorej „vnútorného života a svojbytnosti“,⁴ čo znamená: poznať vec nie len z jej genézy objektívnych podmienok jej vzniku, ale aj v zmysle jej hlbšieho založenia v sústave prírody a v sústave abstraktných myšlienkových určení, ktoré prírodu predchádzajú ako vesmírny logos.

Tento program revízie poznania je zároveň programom „oživenia“⁵ nášho vzťahu k prírode a spoločnosti tým, že ich pozdvihneme k vyššej významnosti než akú majú v našom poznaní riadenom umom, ktoré sa o absolútne založenie poznania nestará. Podľa Hegela stráda, v dôsledku novodobého vzdelania, súčasná doba stratou zmyslu toho, čo je a požiadavku navrátiť veci k ich väčšiemu významu je možné uskutočniť len tým, že vrátime poznaniu jeho „substancialitu“,⁶ t. j. založenie v absolútne.

Substancialita poznania sa v stredoveku realizovala nediskurzívne ako tvrdenie o božom stvorení, ktoré je prístupné v názore,

¹ HEGEL, G. W. F.: *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*, s. 17.

² Tamže, s. 14.

³ HEGEL, G. W. F.: *Fenomenologie ducha*, s. 62.

⁴ Tamže, s. 78.

⁵ Termín „oživenie“ (Verlebendigung) použil L. Landgrebe pre vyjadrenie základnej tendencie Hegelových raných spisov. Porov.: LANDGREBE, L.: *Das Problem der Dialektik*. In: *Marxismus-Studien 3. Folge*. Tübingen: Mohr 1960, s. 16.

⁶ HEGEL, G. W. F.: *Fenomenologie ducha*, s. 56.

v kráse. Analytická tendencia novovekého poznania túto substanciálnosť poznania rozkladá: „Krása, ktorá nemá silu nenávidí um, pretože um chce od nej niečo, čoho táto krása nie je schopná.“¹ Podobne Hegel hovorí aj v spise o diferencii: „Najvyššia estetická dokonalosť, v ktorej sa človek pozdvihuje nad všetko rozdzvojenie a vidí ako v ríši milosti mizne sloboda subjektu a nutnosť objektu, mohla mať energiu len po istý stupeň vzdelania...“²

Program oživenia je už realizovaný v niektorých filozofických prejavoch súčasnosti, ale nedokonale. V spise o diferencii je menovaný Schleiermacher a jeho *Reči o náboženstve*, ktorého nadšenie pre prírodu implikuje, že príroda je preniknutá aj duchovnými silami.³ Vo *Fenomenológii* je to predovšetkým Schelling, ktorý chce veciam navrátiť ich význam tým, že v nich nájde myšlienkové schémy, teda duchovný význam. Schellingovi súčasníci odpúšťajú jeho nedostatky, pretože „duch sa ukazuje tak chudobný, že sa zdá byť túžiacim, aby sa osviežil, len čistým citom božského vôbec“.⁴ Tými sú formalizmus, s ktorým Schelling obdaruje prírodné fenomény stále rovnakými formulami „polarity“, „severu a juhu“, „stupňovania“, ale predovšetkým to, že Schelling začína bezprostredne „absolútnym vedením ako ranou z pištole“.⁵ Hegel tu má na mysli Schellingove *Predstavenie môjho systému filozofie* z roku 1801, ktoré začína vetou: „Rozumom nazývam absolútny rozum, teda rozum, pokiaľ je myslený ako úplná indiferencia subjektívneho a objektívneho.“⁶

To je však podľa Hegela neprípustné. Aj keď je v súčasnej dobe poctovaný až bolestivo nedostatok vzťahu poznania k ideji, k duchovnému základu vecí, nie je predsa možné skočiť do filozofie po hlavu. Na jednej strane je „veda“ ako „život boží“ a na druhej strane sme my, ktorí stojíme na pozícii protikladu vedomia a vonkajších predmetov.

¹ Tamže, s. 69.

² HEGEL, G. W. F.: *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*, s. 14.

³ Tamže, s. 8.

⁴ HEGEL, G. W. F.: *Fenomenologie ducha*, s. 57.

⁵ Tamže, s. 66.

⁶ SCHELLING, F. W. J.: Podání mého systému filosofie. In: Schelling, F. W. J.: *Výbor z díla. Rané spisy*. Prel. M. Petříček. Praha: Svoboda 1990, s. 305.

Ako môže byť obyčajné vedomie, vedomie súčasného individua, uvedené do tejto pozície takým spôsobom, ktorý legitimizuje „vedu“ samu?

Hegel mal pred sebou dva spôsoby úvah, ktoré majú predchádzať filozofii. O jednom z nich sa zmieňuje v *Diferencii* a vo *Fenomenológii* – je to Reinholdova požiadavka analýzy základných filozofických pojmov („pravda“, „prapravda“,¹ „realita poznania“, t. j. pravdivosť, „hypotetický“ a „problematický“ začiatok filozofie²), resp. analýzy „podmienok“ filozofie (láska k pravde,³ „viera v pravdu“⁴). Ďalej sem patria úvahy o metóde filozofického poznania, t. j. o aplikácii „myslenia“ (čím sa chápe myslenie v identitách) na „matériu“ poznania.⁵ Hegel taký začiatok filozofie ostro odmieta, a to už v spise o diferencii, v ktorom ešte nemá teóriu „vedy o skúsenosti vedomia“. Neskôr, v *Encyklopédii*, považuje za hlavnú dobovú koncepciu začiatku filozofie tézu, že je potrebné, skôr než začneme filozofovať, preskúmať spôsobilosť vedomia k poznaniu.⁶ Túto teóriu spája s Kantom. Ale vlastné odmietnutie koncepcie analýzy základných pojmov ako začiatku filozofie robí Hegel až vo *Fenomenológii*. Myšlienka analýzy, rozboru a očistenia základných pojmov filozofie musí byť poňatá tak, ako bola vykonávaná vo vývoji svetového ducha („sebavedomého ducha“ podľa prekladu J. Patočku, ktorý sa riadil Lasonovým vydaním⁷), ktorý sa v antike prejavoval tak, že privádzal k myšlienkovým určeniam predstavované jestvujúcna, teraz sa však pohybuje v myšlienkach. Tento pohyb myslenia a v ňom obsiahnuté prekonávanie nižších myšlienkových určení toho, čo je vyššími určeniami (postup od jedného určenia oddielu Vedomia alebo ďalších oddielov k vyšším) je to, čo Hegel v *Predhovore* predkladá ako

¹ HEGEL, G. W. F.: *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*, s. 82.

² Pozri tamže.

³ Pozri tamže, s. 83.

⁴ Tamže.

⁵ Pozri tamže, s. 82.

⁶ Pozri HEGEL, G. W. F.: *Logika*. Prel. T. Münz. Bratislava: Vydavateľstvo slovenskej akadémie vied 1961, s. 60–61.

⁷ Pozri HEGEL, G. W. F.: *Fenomenologie ducha*, s. 66.

začiatok filozofie, ktorý predchádza vlastnej filozofii. To „fixné“ („ustálené“ – podľa Patočkovho prekladu¹), a to tak to fixné vlastnej sebaistoty ducha v jeho rôznych stanoviskách, ako aj to fixné obsahu tých stanovísk, na ktorých sa duch vo svojom postupe zastavil, muselo byť rozhybané, jedna čistá „esencia“ (myšlienkové určenie skutočnosti – *Wesenheit*) musela byť nahradená druhou, vyššou.² To je pohyb, z ktorého sa v *Predhovore* objasňuje úloha *Fenomenológie*: ukázať „všeobecné individuum“,³ svetového ducha, v jeho vývoji k „vede“, ukázať „celý svet vedomia v jeho nutnosti“. ⁴ To je variant teórie o „skúsenosti vedomia“ z *Úvodu*.

Riešenie z *Úvodu*, ktoré v istom zmysle zakladá *Fenomenológiu*, je orientované na vývoj všeobecného „vedomia“. Všetky dobové diskusie o tom, „ako dospievame k vedeniu o veciach či k predstavám o ňom“,⁵ o „nepoznatelnosti veci osebe“, o nemožnosti prekročiť epistemickú priepasť medzi vedomím a realitou,⁶ musia stíchnuť pred faktom, že všeobecné „vedomie“ vo svojom poznaní postupovalo od „zmyslovej istoty“ či „mienenia“,⁷ cez stanovisko „vnímania“, na ktorom je vlastným predmetom poznania „zmyslová všeobecnosť“⁸ (toto stanovisko doznievalo ešte v Descartovom období v spore o jednotiaceho činiteľa veci, ktorá má veľa vlastností⁹), k stanovisku „sily a umu“,¹⁰ t. j. k stanovisku novovekej vedy. Avšak Hegel nekončí vývoj poznania týmto stanoviskom. To dáva najavo nielen kritikou zákona, ku ktorému dospieva um v novovekej vede, ale aj analýzou života, ktorý môže byť zachytený až na pozícii rozumu (*Vernunft*). K nemu je však možné dospieť až po tom, ako bol vyložený vznik sebauvedomenia.

¹ Pozri tamže, s. 70.

² Tamže.

³ Tamže, s. 66.

⁴ Tamže, s. 70.

⁵ GABLER, G. A.: *Die Kritik des Bewußtseins*. Erlangen: Palm 1827, s. XIII.

⁶ Pozri HEGEL, G. W. F.: *Fenomenologie ducha*, s. 97.

⁷ Tamže, s. 119.

⁸ Tamže, s. 121.

⁹ Pozri tamže, s. 114 a n.

¹⁰ Tamže, s. 124.

Spontánnny vývoj poznania je síce nepochybný fenomén, ale je potrebné k nemu náležite pristúpiť. Hegel tak robí v *Úvode*, v ktorom kritizuje ponímanie poznania ako média (empirizmus), či ako nástroja (Kant¹). Ani jedna z teórií nemôže fenomén zachytiť preto, lebo vychádzajú z toho, že autonómne vedomie vykonáva autonómne poznanie. Predpokladajú „rozdiel nás samých od tohto poznania“;² nechápu, že poznanie je absolútne dianie, dianie pravdy, do ktorého sme integrovaní. Poznanie sa nedeje z človeka, ale skrz človeka. Nie je to tak, že by absolútno stálo na jednej strane a na strane druhej my, poznávajúci, ale my sme súčasťou tohto procesu javenia absolútneho, ktoré nie je odlúčené od pravdy a ktoré smeruje k zavŕšenej pravde. To Hegel vyjadruje termínmi „javiace sa vedenie“, resp. „javiace sa vedomie“ („vedomie sa vyjavuje“, podľa J. Patočku³). Je to polemika s Kantom, u ktorého sa vedenie a pravda, (chápe sa pravda v plnom zmysle) vylučujú. Jednotu poznania a pravdy možno vyjadriť aj tézou, že „absolútno“ „chce“ „pri nás byť“.⁴

Ak filozof z tohto uhla pohľadu pristúpi k fenoménu vývoja poznania, potom ho nielen vidí, ale je schopný aj nahliadnuť spôsob, akým vedomie postupuje od jedného stanoviska k druhému. V *Predhovore* Hegel povie, že je to cesta „zjavenia“ („zjavovania“, podľa J. Patočku⁵), ktorá nie je od pravdy odlúčená, a naopak, smeruje k „pravde vo forme pravdy“.⁶ Zmienené nahliadnutie je, ako vieme, „prídavkom“⁷ filozofa k tomuto autonómnemu pohybu, ktorý Hegel nazve teóriou „skúsenosti vedomia“.

Postup už prebehol v duchovných dejinách ľudstva a je vysvetlený teóriou „skúsenosti vedomia“. Od nás, ak chceme pochopiť stanovisko

¹ Pozri tamže, s. 95.

² Tamže.

³ Pozri tamže, s. 98.

⁴ Tamže, s. 96.

⁵ Pozri tamže, s. 71.

⁶ Tamže.

⁷ Tamže, s. 103.

na ktorom „duch vedomý si samého seba stojí v prítomnosti“¹, sa požaduje, aby sme sa oddali „vnútornému životu a samohybnosti“² tohto procesu.

Hegel v *Predhovore* rozoberá ťažkosti, ktoré nás na tejto ceste čakajú: „...na jednej strane je nevyhnutné zniesť dĺžku cesty, na strane druhej je tiež nutné pozdržať sa pri každom zastavení“.³ Každé zastavenie má totiž svoje oprávnenie podmienené nutnosťou prejsť ním, ale aj vďaka tomu, že je založené v „prirodzenom vedomí“⁴ ako vnútornej štruktúre každého vedomia. Preto na ňom vedomie prilne a vytrhnutie sa z neho mu pripadá ako smrť.⁵ Duch však nemôže nadobudnúť vedomie o sebe žiadnou kratšou cestou. Tým je povedané, že nositeľom tohto pohybu nie je vedomie ľudstva, ktoré tento pohyb vykonáva, ale vládne v ňom vyššia skutočnosť, ktorá je „substanciou“ individuálnych vedomí.⁶

Predmetom Hegelovho výkladu je v *Úvode* „vedomie“, v *Predhovore* je to duch, ale samozrejme nepriamo vedomie a sebauvedomenie, ale vidíme, že Hegel akcentuje iné charakteristiky vedomia ako Descartes, Kant či Fichte. Hegelovo „vedomie“ je kolektívne, hromadné, je to vedomie nie len moje, ale aj tvoje, jeho atď. a aj keď je osobné, Hegela zaujíma jeho poznávací atitúda, ktorú zdieľa s inými vedomiami.

Hegel pokračuje tézou, že to nie sme len my, ktorí hľadáme „vedu“, ale že to je aj „veda“, ktorá „zo svojho stanoviska kladie na sebauvedomenie požiadavku, aby sa už pozdvihlo do tohto éteru, aby mohlo žiť s vedou a vo vede a aby s ňou žilo“.⁷ Naopak „individuum má právo žiadať, aby mu veda k tomuto stanovisku aspoň pristavila rebrík, a aby mu ukázala toto stanovisko v ňom samom“.⁸ To je narážka na „prirodzené vedomie“.⁹ Obyčajné vedomie nie je bez štruktúry, v ktorej je založený zárodok „reálneho vedenia“.¹⁰ V „prirodzenom vedomí“, ako

¹ Tamže, s. 56.

² Tamže, s. 78.

³ Tamže, s. 67.

⁴ Tamže, s. 98.

⁵ Pozri tamže, s. 67.

⁶ Pozri tamže.

⁷ Tamže, s. 65.

⁸ Tamže.

⁹ Pozri tamže, s. 98.

¹⁰ Tamže, s. 70.

štruktúre obyčajného vedomia, sú ďalej predznamenané útvary, ktorými musí vedomie na ceste poznania prejsť a je v nich dokonca predznamenajú aj cieľ.

Cestu samú je možné charakterizovať ako „sebauskutočňujúci sa skepticizmus“ („skeptický, ktorý sa uskutočňuje“ podľa J. Patocku¹), t. j. skepticizmus nie v zmysle schopnosti rozkolísať každé stanovisko, ale v zmysle postúpiť od neho k vyššiemu stanovisku. Podľa toho, či si všimame kladný, alebo záporný aspekt tohto pohybu, môžeme hovoriť o tom, že „prirodzené vedomie“ sa v ňom uskutočňuje, alebo o tom, že je to cesta „zúfania a pochybnosti“.²

Cieľ, rovnako ako „úplnosť foriem nereálneho vedomia“,³ je vytyčený povahou „prirodzeného vedomia“ samého, ktoré speje k „reálnemu vedeniu“⁴ a dokonca sa na každom stupni vývoja vedenia domnieva že ho už dosiahlo. Prísna nutnosť, ktorou sa poznanie vo svojom pohybe riadi, je daná tým, že vedomie sa svojím „pojmom“, t. j. celkovým poňatím predmetu, či už je to predmet zmyslovej istoty vnímania, alebo umu, je konfrontovaná s tým, ako sa mu predmet skutočne javí. Pretože sa oboje líši, musí vedomie opustiť svoje stanovisko, akceptovať, že to, čo považovalo za „bytie osebe“ predmetu, bolo „bytie osebe“ predmetu „len pre neho“,⁵ a prejsť k novému poňatiu predmetu, ktoré utvorí na základe „skúsenosti“ s týmto novým predmetom.⁶ Hegel podčiarkuje automatizmus tohto pohybu vedomia, ktorý však vedomiu samému ostáva skrytý. Ten je založený v tom, že ak sa stane doterajšie „bytie osebe“ predmetu jeho „bytím osebe len pre neho“, t. j. niečím fenomenálnym, stáva sa doterajšie bytie predmetu pre neho, t. j. to, ako dával osebe predmet vedieť, novým predmetom vedomia s platnosťou jeho „bytia osebe“. Preto ide o „obrat vedomia samého“.⁷ Podobný mechanizmus sa uplatňuje aj v prípade cieľa cesty vedenia. Cieľ je dosiahnutý vtedy, keď už „javiace sa vedenie“ samo seba neprekračuje, keď už bytie predmetu osebe nie je korigované tým, že sa mu

¹ Pozri tamže, s. 98.

² Tamže.

³ Tamže, s. 99.

⁴ Tamže, s. 95.

⁵ Tamže, s. 102.

⁶ Pozri tamže.

⁷ Tamže, s. 103.

predmet inak prezentuje. To je však len naše ľudské stanovisko. V skutočnosti je cieľ vytýčený vtedy, ak to, k čomu všetko poznanie smeruje, je „veda“.

Nutnosť opustiť prechádzajúce stanoviská možno nazvať „smrťou“ vedomia na tom ktorom stanovisku,¹ ale takou smrťou, ktorou duch vždy povstáva k novému životu. Tým sa odlišuje život ducha od prírodného sveta.

Iný dôležitý termín je, ako už vieme, „javiace sa vedenie“.² Hegel zámerne volí kantovský pojem javu, aby zdôraznil svoju pozíciu: na rozdiel od Kanta, podľa Hegela, nie je poznanie nikdy mimo absolútne, v poznaní sme vždy v určitom vzťahu k absolútnu, teda k pravde. V teórii „skúsenosti vedomia“ sa to prejavuje tým spôsobom, že predmet, o ktorom máme nesprávny „pojmem“, nás sám koriguje spôsobom, akým sa nám javí, vyjavuje.

V *Úvode* hovorí Hegel na Kantovu adresu: „Zdá sa síce, že predmet je pre vedenie len tak, ako vedomie o ňom vie; zdá sa, ak to tak poviem, že sa nemôže prísť k tomu, ako je nie len pre vedomie, ale ako je osebe...“³ Teória „skúsenosti vedomia“⁴ ukazuje, že také vyjdenie za seba nie je pre vedomie vôbec nutné; vedomie totiž na svojej ceste neustále zachádza za svoje doterajšie ponímanie predmetu bez toho, aby prekročilo vlastnú pôdu. Na druhej strane tým nie je vyjadrená Hegeľova vlastná pozícia voči filozofiám, ktoré Hegel napadol na začiatku *Úvodu* – totiž, že je poznaniu možné rozumieť len na pozadí jeho vzťahu k absolútnu, ktoré chce byť pri nás, t. j. vyjavuje sa nám v našom poznaní; ako hovorí Hegel na konci prvého odseku *Úvodu*, v poznaní nám nie je prístupný lúč vedúci k predmetu po tom, ako prešiel lomom svetla, „ale lúč sám, ktorým sa nás dotýka pravda“.⁵

¹ Pozri tamže, s. 99.

² Tamže, s. 97.

³ Tamže, s. 102.

⁴ Pozri tamže, s. 103.

⁵ Tamže, s. 96.

Vedomie a sebauvedomenie

Úvod a kapitoly oddielu *Vedomia* ukazujú ako sa jednota poznania a jeho predmetu, založená v absolútne, prejavuje v poznaní, pokiaľ prebieha teoreticky, bez prihliadnutí k tomu, ako sa do neho premietajú životné skúsenosti ľudstva. Tie sú predmetom oddielu *Sebauvedomenie* a oddielu o duchu.

Východiskom je analýza vzniku sebauvedomenia, v ktorom sa Hegel zásadne rozchádza s Kantovým výkladom istoty „ja myslím“ z pôvodnej syntetickej jednoty kategórií. Kantovo „ja myslím“ je Hegelovi neživotnou teóriou podobnou kráľovi z Goetheho rozprávky o kovovom kráľovi, ktorý stojí vzpriamene, pokiaľ je preniknutý sebauvedomením a tým tiež aj kategóriami ako cievmi objektivity.¹ Pripomíname, že toto nové ponímanie vedomia samého seba, nie ako sebavzťah vedomia, či už dosiahnutý reflexívne, alebo nereflexívne, ako je to v prípade Kanta, ale ako vedomie telesnej bytosti o sebe samej bolo anticipované už v metaforách v *Úvode* a v *Predhovore*. Videli sme, že Hegel pri načrtávaní postupu poznania, ktorý sa deje vyvrátením doterajšieho stanoviska vedomia, používa metafory smrti. Rovnako tak aj nutný zánik substancijnosti stredovekého poznania pôsobením analytickej tendencie novovekého poznania je vyjadrený metaforou smrti: „Nie však život, ktorý sa bojí smrti a zachováva sa čistý od všetkej skazy, ale život, ktorý vie vydržať smrť a v nej sa udržať, je život ducha. Duch pri svojom postupe pozerá zápornému do tváre (tým – dopl. aut.), že pri ňom zotrúva. Toto zotrúvanie je záporná moc, ktorá záporné prevracia v bytie.“²

Hegel je prvý filozof, ktorý pochopil človeka na základe otrasu zo smrti, z ničoty. Predchádza tomu žiadosť po uznaní druhými, ktorú je potrebné teraz chápať ako niečo nevysvetliteľne padnuté z neba, ale nie tak, že antropogénny tvor pojme z nevysvetliteľných dôvodov nepredmetnú žiadosť o uznanie.³ Človek, ktorý sa začne sám motivovať

¹ Pozri HEGEL, G. W. F.: *Glauben und Wissen*. In: Hegel, G. W. F.: *Jenaer kritische Schriften*, s. 332.

² HEGEL, G. W. F.: *Fenomenologie ducha*, s. 69.

³ Ako to robí A. Kojève v KOJÉVE, A.: *Introduction à la lecture de Hegel*. Paris: Gaillimard 1947, s. 13.

(možno si to predstaviť s Kantom ako začiatočnú automotiváciu danú rozšírením okruhu potravy),¹ teda taký zárodočný človek pociťuje túžbu, aby toto jeho prekročenie prírody bolo druhými zaznamenané a rešpektované. „Pravdou“, t. j. prevedením jeho pozície bytosti prekračujúcej prírodu môže byť len to, že je uznávaná druhými, alebo aspoň niekým druhým.² Ďalší prvok v duchovnej konštitúcii človeka je ochota trvať na tejto žiadosti tvárou v tvár hroziacemu zániku. Genéza človeka začína potrebou, aby sa jeho vedomie samostatnosti stalo „pravdou“, t. j. bolo tu aj pre druhých a vrcholí vytrvaním na svojom v otrase celého vlastného bytia v úzkosti pred zánikom. O význame tejto koncepcie svedčí o. i. to, že Hegelovo rozlíšenie medzi „strachom“ (*Furcht*) a „úzkosťou“ (*Angst*) vstúpilo do filozofie ako jeden z jej veľkých objavov, aj keď s prevrátenými významami týchto slov. U Hegela je to antropologická, ale aj metafyzická myšlienka, resp. teologická; to druhé je naznačené charakteristikou smrti ako „absolútneho pána“,³ ktorá sa zdá byť odkazom na všednosť ľudského života, ale je odkazom aj na absolútne, pretože proces poznania, ktorý sa otvára prekonaním úľaku zo smrti, je zároveň dejstvom, v ktorom sa poznáva samo absolútne.

O sto rokov neskôr pochopia takí filozofi ako L. Klages alebo Th. Lessing⁴ silu života, ktorú musí zasahujúci človek potlačiť ako podnet ku kritike kultúry potlačujúcej našu prináležitosť k zemi, k životu, našu vitalitu. Hegel však ide úplne iným smerom. Východiskom ľudského sebauvedomenia je jeho založenie v animalite, v animálnej sebacii⁵ je zdrojom energie života, ale pre človeka ako človeka je konštitutívny až otras tohto sebacitu, ktorý sa udial v úľaku pred smrťou a nasledujúce sebapopieranie a sebaoprekonanie animálneho základu ľudského života v práci. Pretože je práca popretím animálneho života, človek nemôže začať pracovať bez strachu z pána – tým je teraz skutočný pán, ktorým sa stal ten z bojujúcich o uznanie, ktorý dokázal ustáť úľak zo smrti a zotrval pri svojej žiadosti o uznanie. Prácou sa však pôvodný úľak

¹ Pozri KANT, I.: *Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte*. In: *Gesammelte Schriften*. Sv. 6. Hrsg. Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. Berlin: de Gruyter 1913, s. 111.

² Pozri HEGEL, G. W. F.: *Fenomenologie ducha*, s. 156.

³ Tamže, s. 159.

⁴ Porov. NOACK, H.: *Die Philosophie Westeuropas*. Basel: Schwabe 1976, s. 66 a n.

⁵ Pozri HEGEL, G. W. F.: *Fenomenologie ducha*, s. 160.

pred smrťou, ktorým prešiel aj rab, stáva produktívnym. Pán prekročil žiadosť života jednorázovo, rab ju vkladá do celých dejín, ktorých základom je jeho práca. Práca je „zabrzdená žiadosť“ (*gehemmte Begierde* – tmená žiadosť podľa J. Patočku¹), t. j. produktívne prekonávanie vlastnej živočíšnosti a vkladanie vlastného sebavedomia do vecného elementu. Je „spracovávaním“² produktívnym pretváraním prírodného elementu, ktorý nepripúšťa svoje zničenie, ale pripúšťa svoje „formovanie“³ či „utváranie“ (*Bilden*⁴). Je potrebné byť si vedomý týchto charakteristík práce v spojení s úľakom zo smrti, ktorý pán jednorázovo prekonal. Prekonal ich však tiež jednostranne, keďže „život je pre neho (pre sebauvedomenie – dopl. aut.) tak bytostný, ako čisté sebauvedomenie“⁵ samo. To, čo je úlohou celých dejín, nemôže byť dosiahnuté jednorázovo. Prácou vteľuje služobné vedomie svoje „vedomie, zatlačené do seba“, t. j. interné, do spracovávaných vecí, z ktorých formy mu vyžaruje jeho „bytie pre seba“⁶; rab teda získava svoje sebauvedomenie v dejinách; je to sebauvedomenie viazané na prekonávanie vonkajšieho sveta, „jestvujúce“⁷ sebauvedomenie, keďže je vteľované do predmetnosti, zatiaľ čo pán vtelil svoje sebauvedomenie len do služobnosti raba. Zo spracovaných vecí vyžaruje služobnému vedomiu jeho „bytie pre seba“ a to je pre človeka niečo zásadné. Človek je prekonávaná vlastná žiadosť života, i prekonávaná vonkajšia príroda. V práci je vyjadrený dokonca vzdor proti zničotňovaniu všetkého neustálym plynutím času, je „zadržované miznutie“ (J. Patočka: „zadržovaný zánik“⁸). Je zjavné, že horizontom týchto rozborov, rovnako ako to bolo pri rozbere „skúsenosti vedomia“, nie je jednotlivé ľudské vedomie, ale historické vedomie ľudstva – samozrejme ako súčasť ducha. Hegel sa teraz obracia k vysvetleniu myslenia – k úplne pôvodnému

¹ Pozri tamže.

² Tamže, s. 158.

³ Pozri tamže, s. 160.

⁴ Pozri tamže, s. 161.

⁵ Tamže, s. 157.

⁶ Tamže, s. 160.

⁷ Tamže.

⁸ Tamže.

vysvetleniu, aj keď v ňom opäť nachádzame istú fichteovskú anticipáciu.¹ Myslenie podľa Hegela predpokladá, že „služobné vedomie“, „vedomie zatlačené do seba, sa stáva pri utváraní svojím vlastným predmetom ako tvar utváraných vecí...“² Odtiaľto prejde vedomie k mysleniu, keďže formovaním vecí vzniká pre vedomie „odlišené bytie osebe“ (podľa J. Patočku „rozlišené bytie osebe“; je to však jasná narážka na Reinholdovu vetu vedomia),³ „ktoré bezprostredne pre vedomie nie je ničím od neho odlišným“.⁴ „To predstavované, utvárané, jestvujúce ako také, má tú formu, že je ako také čímsi iným než vedomie; pojem je však zároveň niečo jestvujúce...“⁵ (preklad upravený v súhlase s originálom). Človek teda začne myslieť cez formu, ktorú dáva veciam. Forma – to sú predsa jeho zámery, jeho účely, ktoré poznáva ako svoje „jestvujúce pojmy“ – a tak myslí.⁶

Myslenie je teda pôvodne stretnutie vedomia so sebou v od neho odlišnom jestvujúcnosti, so sebou vo forme „jestvujúcich pojmov“. Vďaka tomu poznávame, že veci sú nám – vďaka nášmu vkladaniu sa do reality – privrátené, že sú pre nás: „... stránka bytia o sebe či vecnosti, ktorú forma nadobudla prácou, nie je žiadnou inou substanciou, ako je vedomie“ (ako „vedomím“ podľa J. Patočku⁷). Tu je povedané: substanciou človekom sformovanej vecnosti je jeho vedomie, vedomie ktoré tvorí,

¹ Porov.: „Ku všetkým pojmom, ležiacim v jeho Ja, má v Ne-ja existovať nejaký výraz, nejaký náprotivok.“ FICHTE, J. G.: *Pojem vzdělance*. Prel. V. Gaja. Praha: Svoboda 1971, s. 33.

² HEGEL, G. W. F.: *Fenomenologie ducha*, s. 62.

³ Veta vedomia znie: „Vo vedomí je predstava subjektom odlišená od subjektu a objektu a na obe vzťahovaná.“ („Im Bewußtsein wird die Vorstellung durch das Subjekt vom Subjekt und Objekt unterschieden und auf beide bezogen.“) Staršia formulácia: Predstava je vo vedomí odlišená od predstaveného a predstavujúceho a na obe vzťahovaná.“ („Die Vorstellung wird im Bewußtsein von Vorgestellten und Vorstellenden unterschieden und auf beide bezogen.“) Reinholdovmu výrazu „od predstaveného“, „vom Vorgestellten“, zodpovedá Hegelove „To predstavované“ na mieste, ktoré uvádzame. Citované podľa: MITTMANN, J. C.: *Das Princip der Selbstgewißheit*. Bodenheim: Althenäum 1993, s. 30. Druhá narážka na Reinholdovu vetu vedomia je v *Úvode*, s. 100 a konečne tretia je na s. 144.

⁴ HEGEL, G. W. F.: *Fenomenologie ducha*, s. 162.

⁵ Tamže.

⁶ Za dôležitú pripomienku, na základe ktorej sme zmienili výklad myslenia v Hegelovej *Fenomenológii ducha* vďaka Jindřichovi Karáskovi.

⁷ Pozri HEGEL, G. W. F.: *Fenomenologie ducha*, s. 162.

spracováva. Pre vedomie, resp. „sebauvedomenie“,¹ ktoré sa vzťahuje k niečomu, čo je od neho odlišené ako k niečomu svojmu, vyplývajú dve charakteristiky: „nekonečnosť“ a „sloboda“. Nekonečnosť ako návrat mysliaceho vedomia z niečoho, čo nie je ono samo k sebe, a sloboda z toho dôvodu, že totiž vonkajšia realita nie je pre nich prestupom do niečoho iného.

Veta: „...pojmem je však zároveň niečo jestvujúce...“, pokračuje takto: „...tento rozdiel („jestvujúceho od vedomia“ – dopl. aut.), pokiaľ je vyjadrený na ňom (jestvujúcim – dopl. aut.) samom, je jeho určitý obsah“.² Tu sa odchyľujeme od prekladu J. Patočku, ktorý v súlade s Hyppolitovým prekladom prekladá: „...pokiaľ je vo vedomí samom“. Ale ide predsa o to, že rozdiel medzi vedomím, resp. pojmom (plán, zámer) a jestvujúcim je prekonaný tak, že jestvujúce je určené pojmom. Tým vzniká jednota vedomia a jestvujúceho. O jestvujúcim, resp. jeho obsahu teraz platí, že „tým, že tento obsah je zároveň pochopený obsah, zostáva si vedomie bezprostredne vedomé svojej jednoty s týmto určeným a odlišeným jestvujúcim...“³ Tu je spravený rozhodujúci krok k idealistickej koncepcii poznania. Od porozumenia toho čo sme do jestvujúceho vložili svojím pojmom, sa prechádza k porozumeniu toho, čo je rovnako určené „pojmom“, no nie naším, ale pojmom, ktorý je jestvujúcemu imanentný.

Teraz Hegel formuluje dve tézy, z ktorých jedna je už obsiahnutá v tom, čo sme povedali: „Pretože myslieť („pochopiť“ – dopl. aut.) neznamená byť pre seba predmetom ako abstraktné (solipsistické – dopl. aut.) ja, ale ako ja, ktoré má súčasne význam bytia osebe, teda vzťahovať sa k predmetnej bytnosti tak, že má význam bytia pre seba toho vedomia, pre ktoré je.“⁴ To sme už formulovali jeho „privrátenie“, Hegelova formulácia je dištinktnejšia tým, že hovorí o bytí osebe, ktoré sa stáva bytím pre nás. Odtiaľ Hegel prechádza k téze o „pohybe“ poznávaného predmetu. „V myslení sa nepohybuje predmet v predstavách či podobách, ale v pojmoch, t. j. v odlišenom bytí osebe, ktoré nie je pre

¹ Tamže.

² Tamže.

³ Tamže.

⁴ Tamže.

vedomie niečím od neho odlišným“. Veta je pozoruhodná tým, že myslenie nie je odlišené od predstavy či názoru („podoby“) čisto immanentne, ako určitej špecifickej mohutnosti vedomia, ale vzťahom k vonkajším predmetom ktoré zachytáva (v dôsledku toho, čo bolo povedané skôr) vo svojom pohybe; tým je zároveň naznačené, že aj týmto predmetom náleží pohyb.

„Sloboda“, ktorú človek dosahuje v myslení vďaka tomu, že vedomie sa zhoduje s „odlišeným bytím veci osebe“ veci, je vyjadrená v stoicizme. Pre stoicizmus je „myslenie vôbec bytnosťou“,¹ ale Hegel zároveň, a to už pred vlastným rozborom stoicizmu, predznamenáva, že stoicizmu je neprístupná „predmetná bytnosť vo vývoji a pohybe svojho rozmanitého bytia“.² Charakteristikou stoicizmu je „neživotnosť“ prejavujúca sa tak, že vedomie „sa ustavične sťahuje z pohybu jestvujúcna, z činnosti a trpnosti do jednoduchej esencie myšlienky“.³ Hegel v rozbere stoicizmu ukazuje, že mu chýba pohyb, ktorým by rozvíjal myslený obsah a dospel k tomu, čo je pravdivé a dobré. Miesto toho sa uspokojuje s tým, že „pravda a dobro majú závisieť na rozumnosti“.⁴

Najdôležitejší z prvých troch veľkých postojov ku skutočnosti (po stoicizme nasleduje skepticizmus) je „nešťastné vedomie“, t. j. vedomie, ktoré sa vzťahuje k práci a tým nadobúda skúsenosti o relatívnej samostatnosti vecí, o ich určitosti aj o rozdieloch medzi nimi. Ako dedič pána a raba je toto vedomie „zdvojené“ (*gedoppelt*), „rozdvojené“ (*entzweit*), ktoré získava svoju istotu prácou, ale zároveň svoju „bytnosť“ vidí v transcendentnom „nemennom“.⁵ Sebauvedomenie, ktoré získava prácou, vyháňa zo seba zase vedomým transcendentného nemenného. Jemu patrí vďaka za to, že mu dáva svoj „tvar“ k dispozícii, na ktorom „nešťastné vedomie“ uplatňuje svoje sily a schopnosti, ktoré však sú darom „nemenného“. Až keď „nešťastné vedomie“ prejde citovým úsilím o zblíženie s transcendentnom (zápas o Boží hrob), prácou a následne askézou ako nedovŕšenými spôsobmi svojho zjednotenia

¹ Tamže, s. 164.

² Tamže, s. 163.

³ Tamže.

⁴ Tamže, s. 164.

⁵ Tamže, s. 168.

s transcendentným „nemenným“ a navráti sa k sebe, až potom sa môže vzťahovať ku skutočnosti, t. j. k absolútnu, tým jedine pravým spôsobom. Hegel v tomto oddiele predstavuje fenomenológiu kresťanského, resp. už židovského náboženstva.¹ Témou pritom nie je závislosť „nešťastného vedomia“ na „nemennom“, ale zjednocovanie jednotlivého vedomia a nemenného, predstupeň vzťahu vedomia k ideii, resp. – na tomto stupni – príprava stanoviska „rozumu“. Na tomto vidno, že podľa Hegela zjednocovanie vedomia s jeho predmetom prebiehalo prevažne v náboženstve, pričom je filozofia zároveň vyvrcholením tohto procesu. Je to veľmi dôležitý text k vzťahu náboženstva a filozofie u Hegela.

Stanoviskom „rozumu“ – „vedomie istého, že je všetkou realitou“,² istoty, že ono samo „je jediným predmetom“, nie však v zmysle subjektívneho idealizmu, ale v zmysle „nejestvujúcnosti“³ niečoho, čo by vedomiu nezodpovedalo, sa vedomie dostáva do duchovného „dňa“ prítomnosti. Je to stanovisko novodobého poznania prírody, v ktorom je všeobecný význam sveta zjednotený s východiskom zo subjektu. Je to akoby vedomím vznikol – po predchádzajúcom období straty substantiality poznania – „nový skutočný svet.“⁴

Stanoviská, ktorými prechádza sebauvedomenie, nazýva Hegel aj „skúsenosťami“. Majú pre poznanie hlbší význam ako pôvodné čisté skúsenosti vedomia. Hegel tvrdí v expozícii oddielu *Sebauvedomenia*, že „vedomie má až v sebauvedomení ako pojme ducha (pojmom sa tu myslí začiatkové stanovisko – dopl. aut.) svoj bod obratu (*Wendungspunkt*), od ktorého kráča z pestrofarebného zmyslového zdania do tohto sveta a z prázdnej nadzmyslovej ničoty onoho sveta do duchovného dňa prítomnosti“.⁵ Ale zodpovedá pojem skúsenosti sebauvedomenia pojmu skúsenosti, ako bol vytýčený v *Úvode*? Je to dôležitá otázka, pretože v *Úvode* je založená fenomenológia ako „veda o skúsenosti vedomia“.⁶ Domnievame sa, že ide o iný typ skúsenosti. Zatiaľ čo

¹ Pozri tamže, s. 169.

² Tamže, s. 181.

³ Tamže, s. 180.

⁴ Tamže.

⁵ Tamže, s. 153.

⁶ Tamže, s. 95.

skúsenosť vedomia spočíva v tom, že bytie o sebe jeho predmetu sa mu stane len predmetom pre neho a naopak jeho doterajšie bytie predmetu pre neho, ktoré vyvstávalo, ale bolo opomenuté, sa následne stane jeho predmetom o sebe, spočíva skúsenosť sebavedomia v tom, že sa sleduje „podanie“, „spodobenie“ (*Darstellung*), „vydanie počtu (*ausgeben*¹), ku ktorému dochádza rozvinutím jeho postoja. Je to cesta k jeho „pravde“.² Pritom dochádza k zmene, napr. od stoického vedomia ku skeptickému, ktoré zakladá vedomie vlastnej menlivosti a ničotnosti, od skeptického k nešťastnému. Hegel na mieste, na ktoré bolo práve upozornené, nazýva takúto zmenu *Wendungspunkt*, v narážke, ale aj so zdôraznením rozdielu od termínu *Umkehrung* z Úvodu. Ide o zmenu v spôsobe sebauvedomenia, v spôsobe istoty seba samého, ku ktorej vedomie dospieva autonómne, teda o skúsenosť, ale iného typu ako je skúsenosť vedomia. Hegel na to poukazuje tým, že ako subjekt skúsenosti sebauvedomenia označuje „ja, ktoré je my, a my, ktoré je ja“,³ teda ja zjednotené praktickými vzťahmi vzájomnosti s druhými. Skúsenosť „my“ je potom možné považovať za reprezentatívnu pre zvyšok *Fenomenológie*, pretože sebauvedomenie je pojmom, t. j. začiatočným stanoviskom ducha v zmysle antickej („pravdivý duch, mravnosť“⁴) i novo-vekej („duch odcudzený sebe samému“⁵) spoločnosti.

Ak hovoríme „my“ (nie v zmysle nejakej zhody jednotlivých vedomí na základe rovnakej štruktúry, ale v zmysle vzájomnej väzby dosahovanej prakticky), potom sa tým otvára ďalší veľký motív *Fenomenológie*, téma istoty seba samej, ktorú Hegel stavia proti Descartovmu *cogito*. Je to paralela k teórii vedomia ako súčasť vývoja ducha, ktorej predmetom nie je len moje vedomie, ale vedomie všetkých. V motíve istoty seba samého kladie Hegel proti Descartovmu *cogito*, ktoré samozrejme nespochybňuje, ale ktoré považuje za banálne, istotu či uspokojenie sebou samým podľa toho, či jedinec je, alebo nie je v zhode so svojou bytnosťou. Myšlienka je predznamenaná u Rousseaua, podľa ktorého súčasný človek nerealizuje vo svojom živote svoje pravé bytie, ale

¹ Tamže, s. 105.

² Tamže, s. 156.

³ Tamže, s. 153.

⁴ Tamže, s. 290.

⁵ Tamže, s. 315.

len jeho zdanie, resp. v *Písme*, kde sa hovorí o „poklade“, pri ktorom je „vaše srdce“.¹

Hegelov duch na svojej ceste prechádza stanoviskami, na ktorých ľudstvo žilo autentickjšie, alebo neautenticky – podľa toho, či bolo v zhode so svojou bytnosťou, a to bytnosťou v spoločenskom, alebo metafyzickom zmysle. Pre Hegela je však nutné oboje – bez zhody so svojou bytnosťou v spoločenskom zmysle, t. j. bez kladného podielu na práci všetkých pre všetkých, resp. bez zhody svojej vôle so všeobecnou vôľou, sa človek nezjednotí ani so svojou bytnosťou v metafyzickom zmysle – s ideou, absolútnom. Extrémnym prípadom vylúčenia jedinca zo spoločenskej substancie je teror francúzskej revolúcie, ktorý chladne vyhladzuje jedincov; jedinci sú tu – pretože vystúpili zo spoločenskej delby práce a delby moci a nepracujú – „nevypĺnený bod absolútne slobodnej osoby“.² Extrémnym prípadom rozchodu s metafyzickou bytnosťou je „nešťastné vedomie“ – pozícia, na ktorej sa jedinec považuje za bezvýznamného a to, k čomu sa celou svojou bytnosťou primyká je voči nemu celkom transcendentné. Slávne sú analýzy zakotvenosti jedincov v gréckej priamej spoločenskej substancii – Antígona a Kreón –, zakotvenosti síce úplnej, ale tragickej tým, že štát, či rodina, v mene ktorej jeden či druhý konajú, sú len čiastočnými spoločenskými substanciami. Imponujúce sú rovnako analýzy novovekého jedinca, ktorý svoju individuálnu realizáciu nespája so všeobecnou substancialitou, ale koná proti nej – Goetheho Fausta a Schillerovho K. Moora; tí svojím individuálnym uskutočnením na úkor všeobecnosti vyvolávajú reakciu spoločenskej substancie – či už vo forme osudu, alebo pôsobením mravného zákona. Rousseauovská téma je u Hegela spracovaná ako súčasť dejín sebauvedomenia („nešťastné vedomie“), ale aj „rozumného sebauvedomia“, ktoré sa uskutočňuje“ (Faust, K. Moor) a dejín ducha v zmysle mravného vývoja ľudstva (antický Pravdivý duch, mravnosť a novoveký Duch odcudzený sebe samému); tu je rousseauovská inšpirácia zvlášť viditeľná. Práve tento široký záber, sledovanie vývoja poznania v dimenziách ľudského spolubytia, ktoré zdanlivo s poznaním nesúvisí, umožnil veľkú rezonanciu *Fenomenológie*. Odtiaľto sa rozlieha vyžarovanie *Fenomenológie ducha* do rôznych oblastí filozofie a kultúry.

¹ Lk 12, 32.

² HEGEL, G. W. F.: *Fenomenologie ducha*, s. 372.

Fenomenológia a Logika

V akom zmysle je teda *Fenomenológia* vedou? Ako v *Úvode*, tak v *Predhovore* je horizontom *Fenomenológie*, cieľom ktorý má dosiahnuť, a ktorý je jej pre nás legitimizovaný, veda ako „skutočnosť, ktorú si (duch – dopl. aut.) buduje vo svojom vlastnom živle“.¹ Cesta k nemu je pohyb vo vedomí ako „bezprostredným jestvujúcim ducha“.² Je to „veda vo forme neskutočnosti“,³ ktorú však veda ako taká, „logika či špekulatívna filozofia“,⁴ „vábi“.⁵ No jednako dáva Hegel v rade úvah najavo úzke spojenie vedy v zmysle vedenia ducha o sebe samom, špekulatívna filozofia, a vedy v zmysle *Fenomenológie ducha*. Tak ako pravdu ako výsledok nie je možné oddeliť od jej vzniku, tak ani pri vede nemožno len abstrahovať od toho, čo je v pohybe vzniku vedy odkladané a čo by mohlo byť nazvané nepravdou, keby bola pravda mŕtvym pozitívnym ležiacim vnútri nepravdy,⁶ keby nepravda bola rubom mince, pričom lícom je pravda. Aj nepravda „vytvára skutočnosť a pohyb života pravdy“,⁷ aj keď nemožno priamo povedať, že je „momentom či dokonca súčasťou pravdy“.⁸ Pravda je „bakchantický raj“, v ktorom má nepravda ako súčasť javu, javenia pravdy, kladný význam. V bakchantickom raji pravdy „nie je člen, ktorý by nebol opojený“,⁹ t. j. podmienený nepravdou. Úvahy vrcholia tézou, že nepravda patrí k pravde, pretože je podmienkou jej „zvnútornenia či zapamätavania“ (*Erinnerung*¹⁰). Živel pravdy sa „stáva priehľadným až pohybom svojho vzniku“.¹¹

¹ Tamže, s. 65.

² Tamže, s. 70.

³ Tamže, s. 65.

⁴ Tamže, s. 71.

⁵ Tamže, s. 65.

⁶ Tamže, s. 76.

⁷ Tamže.

⁸ Tamže, s. 72.

⁹ Tamže, s. 76.

¹⁰ Tamže.

¹¹ Tamže, s. 65.

Atribút vedeckosti náleží už ceste k vede, pretože je to „pohyb ... nutný“,¹ ktorý nie je „náhodným filozofovaním“.² Vieme, že je to pohyb vo vedomí ako „bezprostrednom jestvujúcne ducha“,³ ale pohyb dvojitý, pretože za jeho nutnosťou podmienenou povahou vedomia, ktoré sa samo vyháňa z každej dosiahnutej pozície, stojí potreba ducha, ktorý si tým „pripravuje živel vedenia“ seba samého.⁴ Je to cesta „vzdelávania“ (*Bildung*⁵), na ktorej duch „spravil ... svoje jestvujúcno (svoje bytie vo vedomí – aut.) rovným svojej bytnosti“.⁶ Je to „absolútne sprostredkovanie“ vedy, t. j. „ducha, ktorý o sebe vie, že je duch“.⁷

To je hľadisko, ktoré je určujúce pre poňatie *Fenomenológie* ako „prvého dielu vedy“.⁸ Veď Hegel výslovne hovorí o tomto pohybe: „metóda tohto pohybu, teda vedy“.⁹ Z tohto všetkého vyvodil Hegel v 1. vydaní *Logiky ako vedy* (1812) záver, že *Logika a Fenomenológia* tvoria dvojčlennú schému filozofie, tvoria kruh.

To znamená, že pravda bytuje nielen vo svojom vlastnom živle, totiž ako absolútne vedenie, v ktorom už prestala platiť predmetnosť, ale aj ako javenie v živle vedomia. V časti Čím sa musí začínať veda, ktorou sa začína *Logika ako veda*, Hegel tvrdí: „Tak sa vedomie na svojej ceste od bezprostrednosti, ktorou sa začína, vracia späť k absolútnemu vedeniu ako k svojej najvnútornejšej pravde. Z tohto posledného, z dôvodu, pochádza aj to prvé, ktoré sprvoti vystupovalo ako bezprostredné.“¹⁰ – Tak sa aj duch na konci svojho vývoja čistého vedenia slobodne zvonkajší a prepustí do podoby bezprostredného vedomia ako vedomia bytia, ktoré oproti nemu stojí ako niečo iné.“¹¹ *Fenomenológia* prechádza do *Logiky* a *Logika*, náuka o absolútnom vedení, do *Fenomenológie*.

¹ Tamže, s. 70.

² Tamže.

³ Tamže.

⁴ Tamže, s. 71.

⁵ Pozri tamže, s. 66.

⁶ Tamže, s. 71.

⁷ Tamže, s. 488.

⁸ Podnadpis a HEGEL, G. W. F.: *Fenomenologie ducha*, s. 70.

⁹ Tamže, s. 76.

¹⁰ Pozri HEGEL, G.W. F.: *Logika ako veda I*. Prel. T. Münz. Bratislava: Nakladateľstvo Pravda 1985, s. 79.

¹¹ Prvé vydanie HEGEL, G.W. F.: *Wissenschaft der Logik. Das Sein* (1812). Hamburg: Meiner 1986, s. 37.

Túto koncepciu Hegel opustil na konci tretieho zväzku *Logiky ako vedy* z r. 1816. Tam je po prvýkrát povedané, že idea, t. j. osebe vediace duchovno, absolútne vedenie, sa na konci svojho vývoja kladie ako jednota čistého pojmu a reality, t. j. ako príroda. Táto koncepcia je známa zvlášť z encyklopedickej verzie: „...v absolútnej pravdivosti seba samej (absolútna idea – dopl. aut.) sa rozhoduje slobodne zo seba emanovať moment svojej zvláštnosti, čiže prvého určovania a inobytia, bezprostrednú ideu ako svoj odraz, ako prírodu.“¹

So zdôraznením prechodu idey do prírody (a následného vzostupu prírody k duchu) Hegel opustil dvojdielnu koncepciu filozofickej vedy ako náuky o javiacom sa duchu a náuky o čistom vedení. *Fenomenológia* tým stratila svoj status prvého dielu vedy, veda je teraz kruhom logiky – prírodná filozofia – filozofia ducha, do ktorého (do časti o subjektívnom duchu) bola malá časť *Fenomenológie* zapracovaná. Do filozofickej vedy je teraz možné vstúpiť jednoduchým „rozhodnutím“.² Filozofia je teraz náuka, ktorá sa sama nesie koherenciou svojich častí, je kruhom, do ktorého možno vstúpiť na akomkoľvek mieste, z ktorého je možné ju cestou absolvovať, až sa zase vrátíme späť. V poznámke k prepracovaniu *Fenomenológie* pre druhé vydanie (na začiatku tohto prepracovania Hegel zomrel) Hegel poznamenáva: „Fenomenológia. Prvý diel, vlastne a) to, čo vede predchádza“ (*Voraus, der Wissenschaft*). *Fenomenológia* už nie je prvým dielom filozofickej vedy.³

Akokoľvek sa zdá rozdiel medzi oboma ponímaniami významný, je možnosť tohto druhého poňatia predznamenaná už v *Predhovore* k *Fenomenológii*. Hegel tu totiž hovorí, že logika, či špekulatívna filozofia, je pohyb „čistých myšlienok“, ktoré tým, že sa pohybujú, stávajú sa „pojmi“ (všetkého, čo je), „duchovnými esenciami“ (*Wesenheiten*⁴). Ale tieto esencie, tieto pohybujúce sa čisté pojmy, vládnu aj vo vedomí ako bezprostrednom jestvujúcne ducha, v ktorom duch „rozprestiera svoje momenty“.⁵ Ich vláda – to je ona skrytá réžia, ktorou sa duch prejavuje

¹ HEGEL, G. W. F.: *Logika*, s. 285.

² HEGEL, G. W. F.: *Wissenschaft der Logik I.* Hrsg. G. Lasson. Hamburg: Meiner 1969, s. 54.

³ Pozri HEGEL, G. W. F.: *Phänomenologie des Geistes*, s. 552.

⁴ Pozri HEGEL, G. W. F.: *Fenomenologie ducha*, s. 70.

⁵ Tamže.

vo *Fenomenológii*. S rozpracovaním systému vstúpilo do popredia hľadisko závislosti *Fenomenológie* na týchto duchovných esenciách, ktorých konkretizáciu sledujú filozofia prírody a filozofia ducha. Napriek tomu, že myšlienku úvodu do filozofie Hegel neopúšťa, dokonca nám ponúkne (popri *Fenomenológii* ako „toho, čo vede predchádza“), ešte dva ďalšie historicky koncipované úvody. Sú to *Dejiny filozofie* a prvá časť encyklopedickej logiky, nazvaná „prvé“, „druhé“ a „tretie stanovisko myšlienky k objektivite“.¹

Kojève a *Fenomenológia ducha*

Fenomenológia ako „prvý diel vedy“ a jej legitimizácia, funkcia, ktoré sú dokonca v Hegelovom neskoršom vývoji do určitej miery vzaté späť – ako sa to porovnáva s významom „najdôležitejšej knihy, ktorá kedy bola v Jene napísaná“.² V Jene predsa vznikli – ak sa obmedzíme na filozofiu –, práce K. L. Reinholda, v ktorých formuloval vetu o vedomí, a také významné diela ako Fichteho *Základ všetkého vedoslovnia* (*Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*) a Schellingov *Systém transcendentálneho idealizmu*. A predsa organizátori kongresu k 200. výročiu *Fenomenológie ducha* v Jene (23.–28. 10. 2006) nerozprávajú do vetra. Za tento význam vďaka *Fenomenológia ducha* koncepcii, o ktorej už bola reč, koncepcii, podľa ktorej vývoj poznania, ku ktorému ľudstvo dochádza, teda proces sebauvedomenia ducha či absolútna, prebieha len do určitej miery ako teoretický proces poznania ľudstva a uskutočňuje sa predovšetkým vo vzniku a vývoji sebauvedomenia, medziľudských vzťahov, vo vnútornom vývoji človeka a v hodnotách, ktoré človeku pri tom vyvstali, a ďalej v názorných formách, v ktorých si ľudstvo uvedomuje absolútno – v umení a náboženstve. Takto zamerané analýzy človeka, práce, uznania, medziľudských vzťahov, antickej a modernej spoločnosti, etiky a antickeho „umeleckého náboženstva“³ pôsobili počas dvoch storočí, ktoré uplynuli od vydania *Fenomenológie*, ako významné podnety filozofického a kultúrneho vývoja.

¹ HEGEL, G. W. F.: *Logika*, s. 43–57.

² WELSCH, W. – VIEWEG, K.: *Das wichtigste Buch, das jemals in Jena geschrieben*. Jena: Ostthüzingener Tages Zeitung 2006.

³ HEGEL, G. W. F.: *Fenomenologie ducha*, s. 429.

Najznámejším potvrdením toho je Kojèveova koncepcia uznania a s bojom o uznanie súvisiaca koncepcia človeka a dejín.¹ Kojève svojou jednostrannou a prehnanou, ale zároveň veľmi sugestívnou interpretáciou uvoľnil motív antropogenézy prostredníctvom úzkosti zo smrti z celkovej koncepcie *Fenomenológie* a spravil ju predmetom intenzívneho skúmania. Stala sa vedúcou ideou vplyvných koncepcií človeka rozpracovaných v 20. storočí A. Honnethom² a Ch. Taylorom.³ Počet článkov o boji o uznanie a o práci ako ústrednom prejave ľudskosti človeka, sa počíta na stovky.⁴

Ďalej podáva Kojève Hegelovu *Fenomenológiu* ako filozofiu dejín, založenú na pučení človeka k dominancii, ktoré je podľa neho obsiahnuté v žiadosti o uznanie. Samozrejme ako filozofiu dejín, a to dejín v zmysle emancipácie človeka, emancipácie politickej, náboženskej i ekonomickej, poňali Hegelovu *Fenomenológiu* už mladohegelovci.⁵ Tých zaujíma *Fenomenológia* ako teória vymaňovania človeka z vplyvu útvarov, pod ktorými v dejinách stál: politiky, ekonomiky, občianskeho života, mravnosti, náboženstva. Domnievame sa, že vo *Fenomenológii* vidí viac kritiky, ako v nej skutočne je. Hegelova *Fenomenológia* je po tejto stránke skôr teóriou objektivizácie človeka ako sebauvedomenej bytosti v týchto útvaroch, pričom v nich, ako vo svojich predošlých podobách, prebiehala jeho konštitúcia. Musel prejsť napr. skúsenosťou z antickej obce, aby sa odpútal od pôvodnej úplnej dôvery v štát, alebo rodinu ako svoju „substanciu“, ktorej cieľom je, a ktorej hodnoty a zákony bezvýhradne prijíma. Mladohegelovci na tomto procese zdôrazňujú jeho emancipačnú stránku, teda prekonávanie týchto útvarov ako primeraných človeku. Podľa Hegela človek musel týmito útvarmi kolektívneho života – praktického i duchovného – prejsť, podľa mladohegelovcov z nich musí vyjsť. Okrem toho mladohegelovci nevidia, že predmetom *Fenomenológie* nie je ľudstvo, ale duch, ktorý sa v dejinách uvedomuje.

¹ Pozri KOJÈVE, A.: *Introduction à la lecture de Hegel*, s. 13.

² Pozri HONNETH, A.: *Kampf um Anerkennung*. Frankfurt: Suhrkamp 1999.

³ Pozri TAYLOR, Ch.: *Ethics of Authenticity*. Cambridge: Harvard University Press 1992.

⁴ Prehľad a roztriedenie článkov o uznaní do r. 1985 obsahuje článok GLOY, K.: „Herrschaft und Knechtschaft“ in Hegels Phänomenologie des Geistes. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 39, 1985, s. 209 a n.

⁵ Pozri LÖWITZ, K.: *Von Hegel zu Nietzsche*. 4. Aufl. Stuttgart: Kohlhammer 1958, s. 78–125.

Kojève vidí „filozofiu dejín“ *Fenomenológia* v tom, že sa v dejinách uskutočňuje ľudskosť v dôsledku pôvodného heroického nasadenia pána a v dôsledku tvorivej práce raba, ktorý následne dôjde k plnému vedomiu svojej ľudskej hodnoty a k svojmu uznaniu.¹ Problémom je nielen motív dominancie, ktorý možno nesprávne vkladá Kojève do žiadosti po uznaní, spätne podľa následkov, ku ktorým boj o uznanie viedol; hlavným nedostatkom je zúženie antropologického horizontu dejín na vzťah pána a raba, do ktorého sa nevojdú etapy dôležité pre vnútorný vývoj človeka, z ktorých každá poznamenala človeka vnútorne, rozšírila jeho slobodu o väčšiu možnosť autonómneho rozhodovania, ako aj o hodnoty, pre ktoré sa človek môže rozhodovať. Tým všetkým prechádza duch bez toho, aby bol totožný s ľudstvom, ako „osoba“, „jastvo“ (Selbst),² ktoré sprvu vie o sebe len nepriamo a temne a postupne stúpa k vyšším stupňom svojho uvedomenia cez sebauvedomovanie človeka v dejinách a cez ľudské poznanie prírody.

Charakteristické je napr. zúženie, v ktorom Kojève vysvetľuje, ako prišiel človek k pojmu ako prostriedku poznania. Podľa Kojéva dospel človek k pojmu vtedy, keď sa aktuálny strach z pána v situácii úzkosti premenil na trvalý strach. Strach, sprevádzajúci poddanstvo, ktorý už nie je strachom z fyzickej osoby, je to trvalý strach, strach z idey pána a nie z pána. To v inštinktoch vytvára priestor dištancu voči bezprostrednému životu a človek myslí. Motív dištancie je rozpracovaním Hegelovej myšlienky, ktorá je u neho len naznačená, ale myslieť sa človek naučí, ako sme videli, až cez odliatok seba, ktorý vytvára v produktoch svojej práce. Ale predovšetkým ide o to, že cesta dejín nevedie len cez pána, raba a „mešťana“ (bourgeois³), ktorý sa, aj keď je pánom, stane rabom súkromného vlastníctva, ale cez život v antickej obci, v rímskom „právnom stave“, v utváraní absolútnej monarchie, cez francúzku revolúciu a porevolučný duchovný vývoj v Nemecku. Pre vzájomnosť vnútorného utvárania človeka a vnútornej podoby spoločenských útvarov, v ktorých človek žije, nemá Kojève pochopenie.

¹ Pozri KELLY, G. A.: Bemerkungen zu Hegels „Herrschaft und Knechtschaft“. In: *Materialien zu Hegels Phänomenologie des Geistes*. Hrsg. von H. F. Fulda und D. Henrich. Frankfurt: Suhrkamp 1973, s. 189.

² Pozri HEGEL, G. W. F.: *Fenomenologie ducha*, s. 70.

³ Pozri KOJÈVE, A.: *Introduction à la lecture de Hegel*, s. 194.

Rovnako dôraz na Hegela ako ateistického filozofa ľudskej smrteľnosti, je zavádzajúci. Hegel je teológ neosobného absolútna, ktoré sa uvedomuje v dejinách. Ich súčasťou nie je len smrť jednotlivcov, ale aj zánik epoch, ktoré, keď splnili svoju úlohu článku výchovy ľudstva a sebauvedomení absolútna, „sa napili z čaše... Styxu“, ako hovorí Hegel v krásnej metafore. Duch, ktorý je motorom tohto pohybu, má vlastnú subjektivitu, aj keď nevedomú, ktorú Hegel nazýva „osoba“ „jastvo“ (Selbst). Tá smeruje k rozliatiu duchovného princípu v prírode i postupu dejín až k záverečnému finále v „absolútnom vedení“.

Löwithova kniha *Od Hegela k Nietzsche* naznačuje ďalšiu tému, totiž vplyv Hegela na odklon európskeho ľudstva od kresťanstva k sekulárnemu stanovisku. Niet sporu o tom, že Hegel v tomto smere zohral určitú úlohu, aj keď jeho ústredným pojmom je duch, resp. boh, ktorý sa uvedomuje. Ale neosobný duch prechádzajúci dejinami a uvedomujúci sa v spoločenských vzťahoch, v umení, v náboženstve a vo filozofii – vrcholným stanoviskom toho je Hegelova filozofia – nie je Boh kresťanstva so svojou láskou a starosťou o každého človeka. Hegelovi veľkí hrdinovia, ktorí vykonali, „čo bolo... načasé“¹ bez toho, aby pritom brali ohľad na vinu, sú síce až neskorším príkladom – sú z *Filozofie dejín* –, ale už vo *Fenomenológii* zastáva Hegel tézu, že spoločenská substancia (práca všetkých pre všetkých) sa realizuje v novoveku nepriamo cez sebecký záujem jedincov, pričom činné a účinné sebecké vedomie môže byť pre spoločnosť omnoho užitočnejšie než ktorýkoľvek „rytier cnosti“.² Ďalej sem patrí rozkolísavanie významu pravdy a svedomia, ktoré bolo ešte u Kanta jednoznačné a takmer posvätné. Hegel kritizuje, až zosmiešňuje Kantove príklady s depozitom, rozprávanie pravdy a dodržovanie sľubov, pretože jeho koncepcia Sittlichkeit, mravnosti, ktorá sa realizuje v spoločenskom živote, nespočíva vo výslovných vzťahoch jedincov, ale vo vzájomnosti ich práce. Podobné rozkolísavanie mravných zásad je už v oddiele *Duch*, kde je odcudzený

¹ HEGEL, G. W. F.: *Filozofie dejín*. Prel. M. Váňa, Pelhřimov: Nová tiskárna 2004, s. 27. (V slovenskom preklade „čo bolo ... časové.“ 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, s. 717.)

² HEGEL, G. W. F.: *Fenomenologie ducha*, s. 259.

sebe samému, kde sa vazalova premena „služby a rady“¹ panovníkovi zvrátia na vypočítavé „lichotenie“. Táto zmena, ktorú traktuje Hegel veľmi ironicky, je zároveň kladnou položkou novovekého vývoja: šľachtic sa z partikulárneho pána svojej domény stane všeobecnou osobou, schopnou zastávať rôzne spoločenské funkcie a jeho doména sa stane súčasťou všeobecného pozemkového vlastníctva, na ktoré sa vzťahujú zákony práva.²

V metafyzickej rovine prebiehalo Hegelovo pôsobenie v smere odpútavania od kresťanstva ako spor o „nekonečnosť“, o nekonečnosť v zmysle transcendentného Boha, či o nekonečnosť v imanentnom zmysle. Aj keď sa účastníci sporu odvolávali na *Logiku ako vedu*, kde je výslovne formulovaná téza o transcendentnom nekonečne ako „zlom nekonečne“,³ predsa prebieha najvýraznejšie vyrovnávanie sa s kresťanskou transcenciou vo *Fenomenológii*, kde sa Hegel opätovne vracia k myšlienke „smrti Boha“ ako súčasťou procesu uskutočňovania živého Boha, ktorý sa následne poznáva v absolútnom vedení *Fenomenológie*. Skúsenosť s prechádzaním smrti Boha (krížové výpravy, prázdne „etre supreme“ revolúcie) sú nutnými prechádzajúcimi bodmi poznania na ceste k absolútnemu vedeniu. Je to v zhode s myšlienkou povstávania ducha z popola k novému životu z *Úvodu*.⁴ Či už hodnotíme tento vývoj k sekulárnemu stanovisku, ktoré je u Hegela vývojom prebiehajúcim v rámci teológie „živého boha“, boha uvedomujúceho sa v ľudskom poznaní, akokoľvek, faktom je, že toto pôsobenie existovalo a bolo súčasťou európskeho duchovného vývoja. Hegel nepôbil

¹ Tamže, s. 325.

² Pozri tamže, s. 329.

³ HEGEL, G. W. F.: *Wissenschaft der Logik*. Sv. 1. Hrsg. von G. Lasson. Hamburg: Meiner 1968, s. 128. Za najvýznamnejšieho predstaviteľa Hegelovho imanentistického ponímania nekonečna, do ktorého Hegel vkladá predovšetkým význam vzniku a zániku konečných vecí v identite duchovnej substancie veškerenstva a jej progresívneho vývoja až k jej sebapoznaniu, považujeme J. E. Erdmanna s jeho spisom ERDMANN, J. E.: *Logik und Metaphysik*. Halle: J. F. Lippert 1843. Ako neustále zkonečňovanie, t. j. ozvláštnenie a prekonávanie abstraktnej všeobecnosti, a naopak znekonečňovanie, t. j. premieňanie všetkého konečného do časti všeobecnej substancie, charakterizuje Hegelove „pravé nekonečno“ WEISENBORN, G.: *Logik und Metaphysik*. Halle: G. E. Knapp 1850, s. 129.

⁴ Pozri HEGEL, G. W. F.: *Úvod. O podstate filozofickej kritiky vôbec a o jejím vzťahu k súčasnému stavu filozofie zvlášť*, s. 307.

v tomto duchu len „spodnými prúdmi“, ako si to myslí L. With, ale aj priamo.

Ale zároveň Hegel dáva najavo svoju afinitu ku kresťanstvu, pretože kresťanstvo vie, rovnako ako Hegel, že skutočnosť nie je totožná s časovými a konečnými vecami. V tomto zmysle stojí Hegel s kresťanstvom proti osvietenstvu, ktoré chápe konečnú skutočnosť ako niečo, čo je „jestvujúce osebe a pre seba“, aj keď je to „len nič“. Také jestvujúce „nie je momentom duchovného pohybu bytnosti“,¹ o ktorý Hegelovi ide. V tomto zmysle je síce kresťanské „bezprostredné vedenie o absolútnej bytnosti“² nedialektickým, avšak nie nesprávnym postojom. Ústredný motív *Fenomenológie* – zjednotenie ľudského vedomia s absolútnom – je rovnako kresťanský motív, ktorý Hegel transponuje do svojej koncepcie absolútna. V ňom sú konečné jestvujúca vrátane človeka imanentnými momentmi jeho uskutočnení, zatiaľ čo v kresťanstve stojí mimo absolútnu bytosť. Domnievame sa, že vo svojej koncepcii „svetového“ či „absolútneho ducha“ Hegel zjednotil nie len antickú a stredovekú, objektívne zameranú filozofiu s novovekou filozofiou sebauvedomenia, ale že vytvoril zároveň apoteózu dejín ľudstva, ktorého úsilie, práca, námaha, obeť a utrpenia majú vyšší zmysel, ako prostriedok sebauvedomenia absolútna.

Hegel bol vo *Fenomenológii ducha* – napriek ťažkostiam súvisiacim so stálymi odkladmi publikovania jeho prvého veľkého diela, s rozháranými osobnými pomermi (vo februári 1807 sa mu narodil nemanželský syn) a s prebiehajúcou vojnou – na vrchole tvorivých síl. *Fenomenológia* zaujme smelým rozvrhom, pôvodnosťou, originálnou koncepciou jednotlivých oddielov a v poslednom rade skvelým štýlom s pozoruhodnými metaforami. Obsahuje náčrty neskorších veľkých diel (okrem logiky, na ktorej pracoval od začiatku svojho pobytu v Jene) – *Filozofie náboženstva*, *Estetiky*, *Filozofie dejín*. Látka týchto veľkých neskorších diel je vo *Fenomenológii* podaná koncentrovanejším spôsobom, preto sa v literatúre odkazuje viac na *Fenomenológiu* ako na tieto diela samotné. Podobne je to v špeciálnejších prípadoch. Ak sa preberajú Hegelove námietky proti Kantovej etike, cituje sa *Fenomenológia*, aj keď sa Hegel

¹ HEGEL, G. W. F.: *Fenomenologie ducha*, s. 360.

² Tamže.

s Kantovou morálnou filozofiou vyrovnával aj v iných dielach. Na *Fenomenológiu* sa odkazuje, ak sa rozoberá Hegelove ponímanie tragédie, alebo irónie. *Fenomenológia* sa cituje, ak sa preberajú Hegelove názory na mravný život v antike. V článkoch na tému Schelling – Hegel, sa na prvom mieste uvádza *Predhovor k Fenomenológii*. To všetko ukazuje, že *Fenomenológia ducha* je úplne mimoriadnym dielom.

Hegelova Fenomenológia ducha

Kristína Bosáková

Heidegger sa po prvýkrát venuje Hegelovej *Fenomenológii ducha* vo svojich freiburských prednáškach zo zimného semestra na prelome rokov 1930 – 1931. *Fenomenológia ducha*, zdôrazňuje Heidegger, je prvou časťou Hegelom plánovaného systému vied. Jej podtitul znie: *Veda o skúsenosti vedomia*. Už z podtitulu práce je zrejmé, že Hegelov systém vedy nebude predstavovať len sumu celého dovtedajšieho poznania, nazhromaždeného prevažne novovekými prírodnými vedami, ale že mu pôjde o vedu vied (die Wissenschaft), teda o vedu, ktorej úlohou bude posúdiť a neskôr spochybníť alebo odobriť všetky dovtedajšie spôsoby poznávania. Tou vedou (die Wissenschaft) bude filozofia, chápaná ako veda o skúsenosti vedomia, teda o skúsenosti, ktorú má vedomie so sebou samým. Poznanie čiastkových, najmä prírodných vied je poznaním relatívnym, svoj význam má iba vo vzťahu k poznávanému. Filozofii však, podľa Hegela, ide o poznanie absolútne, teda o poznanie v najvšeobecnejšom zmysle slova. Toto poznanie sa vzťahuje k absolútnu samému, pričom možnosť poznania absolútna, teda absolútneho poznania určuje všetky ďalšie možnosti čiastkového poznania konkrétnych vied.

„Nakoľko si systém vedy vyžaduje ako svoj prvý diel »Fenomenológiu ducha«? Čo mieni tento podtitul? Kým zodpovieme túto otázku, musíme pripomenúť, že ani tento podtitul diela, ktorý sa neskôr stal jediným, nie je úplný. Celý názov diela najprv znel: »Systém vedy. Prvý diel. Veda o skúsenosti vedomia.« Tento podtitul - »Veda o skúsenosti vedomia« - je neskôr uvedený v tvare: »Veda fenomenológie ducha«

Až odtiaľ vyrastá skrátaná a neskôr bežne zaužívaná »Fenomenológia ducha «.¹

Hegelova veda vied by mala mať dve časti. Obe spolu nielen úzko súvisia, ale aj argumentačne neustále poukazujú jedna na druhú. Prvou je *Fenomenológia ducha* ako veda o skúsenosti vedomia, druhou je *Logika ako veda*, pričom Heidegger zdôrazňuje, že obidve nie sú ničím iným ako vyjadrením tradičnej metafyziky, ktorú možno vo všeobecnosti charakterizovať ako ontológiu, tvorenú čiastkovými vedami ako špekulatívna kozmológia, špekulatívna psychológia a špekulatívna teológia. Hegel sa, podľa Heideggera, venuje vo svojej metafyzike konkrétne špekulatívnej kozmológii ako filozofii prírody a špekulatívnej psychológii ako filozofii ducha, pričom špekulatívna teológia sa uňho menovite nespomína. To však neznamená, hovorí Heidegger, že by sa v Hegelovom diele špekulatívna teológia nevyskytovala. Naopak, je od počiatku prítomná v jeho ontológii, pričom práve Hegelova *Logika* predstavuje spojenie ontológie s teológiou.

Než sa Heidegger dostane k celkovej interpretácii *Fenomenologie ducha*, určuje si teoretické východiská pre ním predpokladaný dialóg s Hegelom. *Fenomenológia ducha* je neustálym protirečením, je zjavovaním sa pozitívneho a negatívneho, áno a nie na jednom a tom istom a dejiny tohto procesu premeny jedného na druhé, a tým sústavného vznikania nanovo sú dejinami absolútneho ducha.² „To dielo je absolútnym celkom skúsenosti, ktorú musí vedomie urobiť so sebou samým, a v ktorej sa samo sebe stáva zjavným ako duch, ako to absolútne vedenie, ktoré v základe túto skúsenosť vytvára...“³ Nielen názov a podtitul Hegelovej *Fenomenologie ducha*, ale celý obsah spisu je podľa Heideggera paradoxne možné adekvátne pochopiť až z jeho *Logiky*. Vo *Fenomenológii ducha* sa absolútny duch dostáva k sebe samému v procese neustálych protirečení, na základe ktorých vyjavuje seba samého tak, že predstavujúce a predstavované sa stáva jedným. Duch sa takto dostáva k svojmu vlastnému elementu, ktorým je *éter*. Až v *Logike* sa

¹ HEIDEGGER, M.: *Hegels Phänomenologie des Geistes*. GA. Bd. 32. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1997, s. 3.

² Pozri tamže, s. 35.

³ Tamže, s. 37.

absolútny duch prostredníctvom dialektického pohybu dostal do oblasti (Bereich) svojej vlastnej ríše (Reich).

„Z tohto a v tomto druhu pohybu sa rozvíja *oblasť* (der *Bereich*) jeho ríše (seines Reiches). Táto oblasť ale nie je žiadnym vonkajším ohraničením polí, odsekov a obvodov, ktoré musia byť ešte vyplnené, ale oblasť a jej vnútorná výstavba je skutočnosťou samotného absolútneho ducha, ktorá sa sama vystavia a do výstavby zabuduje to, čo sa na jeho ceste zjaví. Toto zjavovanie preto nie je žiadnym obmieňaním sa podôb vedomia, ale je ako absolútne dejiny absolútneho ducha pohybom, v ktorom sám seba traduje a túto tradíciu ruší (aufhebt) – ruší v trojakom, u Hegela vždy sa vznášajúcom význame tohto slova: tollere – odobrať a zbaviť sa prvotného čistého zdania, conservare uchovať, poňať do skúsenosti, ale ako nejaké elevare – ako pozdvihnutie na vyšší stupeň vedenia seba samého a svojho vedeného.“¹

Fenomenológia ducha, hovorí Heidegger, je systémom absolútneho vedenia, ktoré absolútne vie seba samé. Len absolútne vedenie, ktoré je vedené absolútne, môže byť považované za vedu, a aj napriek tomu, že pojem vedomia je tu chápaný transcendentálne, nemožno Hegelovu *Fenomenológiu ducha* stotožňovať s Husserlovou fenomenológiou. Ďalším častým omylom je predpoklad, že *Fenomenológia ducha* predstavuje akúsi typológiu vedomia, avšak bez znalostí modernej psychológie a sociológie, alebo že predstavuje úvod do filozofie, charakterizovaný ako prechod od zmyslovo-predmetného poznávania k špekulatívnemu mysleniu. Rovnako netreba Hegelovu *Fenomenológiu ducha* považovať za základnú definíciu rozumu, *λόγος* alebo *ratio*, avšak s istými, pozitívnymi prvkami iracionalizmu. „Stále a znova si musíme hovoriť: *Hegel už od počiatku predpokladá to, čo získava na konci.*“² Podľa Heideggera to však v žiadnom prípade nie je zo strany Hegela trúfalosť ani znak arogancie, ale predpoklad, ktorý vychádza zo samej podstaty filozofie.

Vedomie a zmyslová istota

Zmyslová istota tvorí u Hegela prvý stupeň poznávania a vzťahuje sa k nej prvá časť analýzy poznávacieho procesu ako skúsenosti vedomia.

¹ Tamže, s. 39

² Tamže, s. 43.

Pre Hegela predstavuje tú najmenej spoľahlivú, no zároveň tú *najbohatšiu* formu poznania.¹ Túto prvú časť, hovorí Heidegger, nemožno interpretovať ani obvyklým spôsobom, ani tak ako zvyšné dve časti, pretože si vyžaduje špeciálny prístup. Zmyslová istota je tým, čo vytvára prvotný predmet poznávania, je vnímaním a prijímaním jestvujúcna tak, ako sa bezprostredne, navonok bezo zmeny ukazuje našim zmyslom. Ak predmetom *Fenomenológie ducha*, tvrdí Heidegger, je vedenie, potom je zmyslová istota tým prvotným predmetom pre nás. Čo však znamená *prvotný predmet*, čo znamená *bezprostredné poznávanie* a *vedenie* a čo znamená to »pre nás«? Môže toto »pre nás« znamenať, pre kohoľvek, kto práve začal čítať Hegelovu *Fenomenológiu ducha*? To sú otázky, ktoré si Heidegger kladie, aby na nich vzápätí na to odpovedal:

„Nie, ale tí »my«, to sú tí, ktorí už od začiatku vedia *absolútne* a týmto spôsobom *toto* vedenie chápu a určujú... Ten predmet pre nás, náš predmet, je predmet pre tých, ktorí už od počiatku vieme *tak*, že sa správame *sprostredkujúco*, t. j. spôsobom už charakterizovaného *pozdvihovania* (*Aufhebens*), pričom samo toto pozdvihovanie je druhom *diania* absolútneho vedenia, ktoré má charakter *tohto* nepokoja, ktorý je absolútny, a ktorý Hegel nazýva »absolútnou Negativitou« alebo »nekonečnou afirmáciou«. Čo to znamená, sa ukazuje vo »Fenomenológii ducha«. Teraz len toľko: V tomto vedení nie je vediaci postoj nikdy jednoduchým pritakaním a nikdy jednoduchým, neústupným odporovaním, ale ani výlučne tým nie toho áno a to áno toho nie, ale tým, čo ako vnútorný zákon spočíva v negácii negácie. To bezprostredné je podľa už povedaného to, čo pre nás, tých *sprostredkujúcich*, pre *naše* sprostredkovanie *ešte nie* je sprostredkované.“²

Bezprostredné poznanie však musí byť sprostredkované sprostredkovaným poznaním, a to tak, že sa to sprostredkované zníži (*herablassen*) smerom k bezprostrednému, prostredníctvom pozdvihnutia (*Aufhebung*). „To bezprostredné je už tým *bez-prostredným* toho sprostredkovania.“³ Toto zníženie sa sprostredkovaného sa deje tak, že sa my,

¹ Pozri HEGEL, G. W. F.: *Fenomenológia ducha*. Prel. P. Elexová. Bratislava: Kalligram 2015, s. 73. Pozri tiež HEGEL, G. W. F.: *Fenomenologie ducha*. Prel. J. Patočka. Praha: Vydavatelství Československé Akademie Věd 1960, s. 103.

² HEIDEGGER, M.: *Hegels Phänomenologie des Geistes*, s. 66.

³ Tamže, s. 67.

ako tí, ktorí vedia vedu, nebudeme brať tak vážne a takpovediac ponecháme stranou (herbeilassen) seba samých. Aký je potom ten prvotný predmet vedenia pre nás, teda ten, ktorý máme prijímať (aufnehmen) bezprostredne, bez pohybu, ktorý inak spôsobuje prirodzený nepokoj (Unruhe) dialektického pohybu myšlienky, a ktorý istým spôsobom spočíva (ruht) aj v tom bezprostrednom, ktoré by týmto pohybom ešte nemalo byť nijako dotknuté. Hegel, zdôrazňuje Heidegger, označuje dva predmety vedenia, vedenie pre ono a vedenie pre nás, pričom vedenie pre ono je prirodzenou súčasťou vedenia pre nás, ktoré je vedením vedenia. Tým prvotným a bezprostredným predmetom vedenia tak má byť jestvujúcno.

„Teraz tá skúsenosť, ktorú má vedomie vo »Fenomenológii« so sebou samým, je práve tá, že dostane na vedomie, že predmet pre ono nie je pravdivým, a že pravda jeho predmetu spočíva práve v tom, čím je pre nás, pre nás, ktorí vedenie a jeho vedené vieme už v jeho zrušení (in seiner aufgehobenheit) – v základe ho tak vieme, aj keď ešte zamotané. Predmet pre ono sa musí vyvinúť smerom k predmetu pre nás. Cez nás – to ale neznamená, že sme sa ako ľubovoľné subjekty nechali na to svojvoľne vytvoriť, ale cez nás, to znamená, že je predmetu pre ono, z vedenia samého, pre ktoré je stále predmetom, daná možnosť, stať sa tým, čím je, totiž absolútnym vedením.“¹

Zatiaľ čo vedenie vedenia je predmetom pre nás a vedenie vedeného je predmetom pre ono, je bezprostredné vedenie ešte vedením osebe, teda vedením predmetu (Gegenstand), ktorý ešte nestojí vedeniu oproti (entgegensteht), pretože sa navracia a sťahuje naspäť do seba namiesto toho, aby vedeniu vyšiel naproti (entgegengehen). Takýto predmet tu zatiaľ nie je pre vedomie, ktoré ho iba bezprostredne vníma, a keďže nestojí samostatne, tak bezprostredné vedenie za neho preberá plnú zodpovednosť. Z tohto pohľadu potom Heidegger rozlišuje u Hegela tri druhy predmetov vedeného vedenia (des gewußten Wissens): „1. Predmet *osebe*, ako je bezprostredne daný pre ono, pre vedomie; 2. to bytie-pre-ono toho osebe; 3. to bytie-pre-nás toho pre-ono-jestvujúceho ako takého.“² Prechod od bezprostredne vnímaného jestvujúcna, teda od predmetu osebe smerom k bytiu pre ono, je prvým krokom od

¹ Tamže, s. 68.

² Tamže, s. 69.

bezprostredného vnímania smerom ku sprostredkovanému vedeniu, teda k vedeniu pre ono. Ani to však nestačí, ak máme hovoriť o absolútnom vedení. Absolútne vedenie u Hegela je podľa Heideggera také vedenie, ktoré sa navracia späť od vedenia pre ono k vedeniu pre seba a berie pri tom so sebou vedenie osebe.

„Vo vzťahu k rozdielu, že niečo je osebe samom a pre nejaké iné – t. j. pre nejaké vedenie o ňom – používa Hegel aj výrazy »predmet« a »pojmem«, »podstata« ako termíny, a síce v istej, pre celý problém charakteristickej zámene. To osebe jestvujúce sa môže nazývať *predmetom* a to bytie-pre-iné, t. j. bytie vedeným, to vedenie, je potom *pojmem*. Alebo sa to bytie-pre-iné nazýva predmetom (Gegenstand), a síce ako protipozícia (Gegen-stand) a tomu zodpovedajúc to, čím je osebe: jeho *podstata* alebo jeho *pojmem*. V oboch prípadoch platí, že musíme vo fenomenológii získať skúsenosť, či a ako predmet zodpovedá svojmu pojmu alebo ako pojmem zodpovedá svojmu predmetu.“¹

Bezprostredné vedenie je vedením v absolvencii a pre absolvenciu, je to vedenie, ktorého výsledkom je síce jedna jediná pravda, no vždy je to iba pravda bezprostredného vedenia zmyslovej istoty. Zároveň už k podstate bezprostredného vedenia patrí sprostredkovanosť, pretože ako náhle si začíname bezprostredné vedenie uvedomovať, začíname o ňom uvažovať a hovoriť, automaticky sa dostávame do roviny sprostredkovaného. Čím viac sa snažíme udržať v priestore bezprostredného poznania, aby sme ho, pýtajúc sa na jeho podstatu, mohli čo najlepšie vystihnúť a čo najpresnejšie charakterizovať, tým viac z neho vy-padávame. Dôležité, podľa Heideggera, je nepýtať sa na bezprostredné poznanie, ale jednoducho v ňom zotrvať pomocou mienenia (Meinen). Ak sa však z pozície absolútneho vedenia pýtame na podstatu mienenia, potom je už akoby dopredu rozhodnuté, čo je pravdou, bytím a podstatou mienenia, a to tým spôsobom, že sme si už na začiatku vedomí skutočnosti, ku ktorej sa neskôr dopracujeme, totiž, že bezprostredné vedenie nie je možné postihnúť bezprostredne.

Hegel, hovorí Heidegger, dokázal bezprostredné poznanie popísať tak výstižne len preto, lebo bezprostredné konštruoval z horizontu ab-

¹ Tamže, s. 70–71.

solvencie, teda používal pre pochopenie bezprostredného to absolventne sprostredkované. Takýto spôsob postihnutia bezprostredného však nie je jednoduchý, pretože nejde iba o konštrukciu, ale omnoho viac o rekonštrukciu bezprostredného, ktoré je už zničené a takmer stratené, prostredníctvom sprostredkovaného vedenia tak, aby ako dobre zreštaurovaný obraz bolo napokon viditeľné v bezchybnom stave. Prvým krokom takéhoto poznávania je konštrukcia, v ktorej vnímame to bezprostredné v jeho pôvodnej, nesprostredkovanej podobe. V tejto podobe ho ale nevieme adekvátne vystihnúť, preto musíme urobiť krok späť a pristúpiť k jeho rekonštrukcii. Takto vzniká dialektický pohyb *absolventnej rekonštruktívnej konštrukcie*.

Samotná konštrukcia prináša len jednostranné chápanie bezprostredného a ak v ňom nechceme ustrnúť, musíme sa prispôsobiť dialektickému pohybu rekonštrukcie tak, že odhodíme našu vlastnú interpretáciu, vrátime sa k textu nanovo a pokúsime sa ho prečítať ešte raz a jednoduchým spôsobom. Práve v tejto jednoduchosti, tvrdí Heidegger, spočíva to najväčšie úskalie akéhokoľvek výkladu. Žijeme totiž v období, ktoré má k dispozícii príliš veľké množstvo poznatkov a informácií. Takýto prebytok informácií nám ale paradoxne život neuľahčuje, ale skôr komplikuje. Okrem neoprávneného pocitu vlastnej všemocnosti vedie súčasný prebytok poznania a veľkého množstva zložitých informácií k preťaženiu, k strate zmyslu pre jednoduché pravdy a k nedostatku výdrže na vytrvanie pri týchto pravdách. Máme obrovské množstvo zložitých poznatkov, no nevieme to podstatné, pretože nám na to chýba *trpezlivosť*.

„Trpezlivosť – to je to tiché tušenie v zotrúvajúcej starostlivosti o to, čo by sme mali chcieť, aby bolo. Je starosťou, ktorá sa odvracia od každého urgentného obstarávania, a ktorá sa sťahuje do celku pobytu (Dasein). Trpezlivosť je pravdivo *ľudským* druhom nadradenosti nad vecami. Skutočná trpezlivosť je jednou zo základných cností filozofovania, ktorá rozumie tomu, že na hromadu musíme vždy ukladať to správne, dôkladne vybraté drevo, na ktoré sa raz chyť jeho oheň. Trpezlivosť prvýkrát a naposledy – »trpezlivosť« – toto slovo sa stiahlo z bytostnej reči. A my tiež nechceme, aby sa stalo len heslom, ale chceme ju cvičiť a v cvičení si ju chceme osvojiť. V takomto cvičení sa

dostaneme až k pravým meradlám nášho pobytu a k ostrej rozlišovacej schopnosti v rámci toho, čo sa nám v ňom ponúka.“¹

Základnou črtou našej kultúry a nášho spôsoby uvažovania je však netrpezlivosť. Tá má na svedomí rôzne chybné postupy pri poznávaní. Často si myslíme, že nás ženie túžba po poznaní, no to, čo nás v skutočnosti ženie, nie je nič iné ako naša vlastná netrpezlivosť a snaha, čo najskôr sa jej zbaviť tak, že dosiahneme svoj cieľ, ktorý v tomto prípade predstavuje poznanie. Takto mnohé veci považujeme za vybavené ešte predtým, než sa k nim vôbec poriadne dostaneme. To platí aj v prípade zmyslovej istoty, ktorú na jednej strane pokladáme za skutočné poznanie, hoci je iba jeho prvým krokom, alebo ju naopak od počiatku odmietame ako nespoľahlivú a ihneď sa presúvame smerom k rozumovému poznaniu. Pritom je, podľa Heideggera, potrebné a nanajvýš vhodné, citlivo zapojiť to bezprostredné do dialektického pohybu absolútneho ducha, lebo tak či onak, je toto vždy už jeho súčasťou. Toho si bol vedomý aj Hegel, hoci, ako tvrdí Heidegger, ani on sám miestami svoju vlastnú dialektiku neovládal úplne, čo je však podľa neho celkom prirodzené, keďže dialektika predstavuje slobodný pohyb ducha.

Vnímanie

Ak sa teda chceme k Hegelovej *Fenomenológii ducha* a k jeho dialektike viac priblížiť, musíme sa hneď na začiatku vyzbrojiť veľkou dávkou trpezlivosti. *Fenomenológia ducha* ako veda o skúsenosti vedomia je opisom jednotlivých fenoménov ducha, ako spôsobov, akými sa absolútny duch v priebehu svojich dejín zjavuje. Duch sa spočiatku zjavuje bezprostredne, ako istota zmyslového vnímania, ktorá sa však vedomiu nejaví ako bezprostredná, ale už ako sprostredkovaná.

„Absolventné pozorovanie zmyslovej istoty nám udalo: Podľa spôsobu svojho vedenia mieni *jednotlivé* toto; ale jej pravda, ktorú vyslovuje už v samotnom slove »toto«, je všeobecnom. Tým, že myslí jednotlivé, neponíma svoje pravdivé; nie je vnemom (Wahrnehmung), a predsa ním už istým spôsobom je – pokiaľ má to pravdivé pri sebe, avšak bez toho, aby si to privlastňovala. Zmyslová istota tak už sama

¹ Tamže, s. 103–104.

od začiatku potvrdzuje právo a nutnosť vnemu, t. j. absolventné vedenie zmyslovej istoty je cezeň vyhnané k vedeniu vedenia ako vnemu.“¹

Dôležitý je pritom najmä náš čitateľský a interpretačný prístup, zdôrazňuje Heidegger. My musíme hneď spočiatku zohľadniť, že celý text *Fenomenológia ducha* už začína z pohľadu absolútna a my sme tí, ktorí musíme okamžite praktizovať absolventnú rekonštruujúcu konštrukciu. Ako však dokážeme my, konečné bytosti, pýta sa Heidegger, postihnúť niečo, čo je vo svojej podstate vyjadrením nekonečna? Len tak, hovorí, že sa necháme unášať samotným textom, že sa budeme aktívne zúčastňovať dialektického pohybu kladením vhodných otázok a hľadaním odpovedí na ne. Ak totiž utíchne kladenie zodpovedajúcich otázok, utíchne aj samotný text a nevyjaví nám viac svoje poslanstvo. Text musí byť stále živý a živé musí byť aj kladenie našich otázok. Kladením otázok a hľadaním odpovedí posúvame vpred dialektický pohyb, teda pohyb, ktorý na základe sústavných prechodov kladie otázku bytia a hľadá na ňu odpoveď.

„Čo ale nás a Hegela tlačí rovnakým spôsobom do pohybu, je otázka o podstate bytia. Druhy pýtania sa a odpovedania sa križujú. Hegel si tú otázku nekladie, ale dáva odpoveď na otázku o podstate jestvujúcna, ktorá už dávno vznikla z vnútornej nutnosti tradície a odpovedá so základnou tézou: je to nekonečnosť... Vysvetlíme, ako vzniká nekonečnosť »je«, jednoduchej výpovede, ako určenia niečoho ako niečoho. Táto nekonečnosť nemieni zaradom postupujúce hromadenie sa určeni, do nekonečna napred od jedného k druhému, ale naopak: návrat niečoho do seba samého, obrat nejakého určitého smerom do seba samého tak, že sa to určité ako iné, vráti späť do jedného a že zároveň to iné pojme do seba ako od seba odlišné tak, že sa v jednote s ním stane nerozlíšeným a v identite s ním zostane uchované.“²

Prechod od zmyslovej istoty k rozumu tvorí vnímanie. Vnímanie je zároveň tým, čo z bezprostredného poznania vytvára poznanie sprostredkované, a to tak, že rozumu sprostredkováva to bezprostredné zmyslovej istoty, čím vytvára ďalší, celkom nový predmet poznania pre nás. Zatiaľ čo pri zmyslovej istote ešte nedochádza k odlíšeniu predmetu poznania od poznávacieho procesu, tak v prípade vnímania je už

¹ Tamže, s. 112.

² Tamže, s. 113.

zreteľné odlíšenie procesu vnímania od vnímaného predmetu. Vnímanie, konštatuje Heidegger, však nie je sprostredkovaným poznaním iba preto, lebo rozumu takpovediac posúva alebo predáva predmet zmyslovej istoty, ale aj preto, lebo sa nachádza v prostriedku, medzi zmyslovou istotou a rozumom. Platí to ale aj opačne, vnímanie rovnako ako zmyslovú istotu sprostredkováva aj rozum.

Prostredníctvom poukazovania na pravdu zmyslovej istoty signalizuje nepravdu rozumu. Vnímanie je tak spojením minulosti (*Gewesenheit*) s budúcnosťou, čím získava väzbu na čas a časovosť, ktoré podľa Heideggera vychádzajú u Hegela z pôvodného chápania otázky bytia, a to aj napriek tomu, že ako si sám Heidegger všíma, chápanie času u Hegela nezahŕňa ani tak budúcnosť, ale omnoho skôr minulosť a charakter pomínutelnosti, obsiahnutý v čase.¹ Heidegger totiž navrhuje, aby sme Hegela nečítali doslovne, ale interpretujúco, aby nám mohol šikovne podsunúť svoju vlastnú interpretáciu² údajného Hegelovho zámeru v texte *Fenomenológia ducha*. Problematika času rovnako ako definícia pojmu Ja má potom pre Heideggera logicko-dialektický charakter, čo znamená že sa priamo odvíja od problému bytia tak, ako to vyhovuje Heideggerovi.

Podobné motívy nepodsúva Heidegger len Hegelovi, ale objavujú sa aj v jeho prednáškach k Hölderlinovi, čo potvrdzuje aj Karin de Boer: „Hölderlinov jazyk sa teda prepožičiava na to, aby vyjadril úlohu, ktorá Heideggera trápi najviac: bytie samo ako dejiny, v ktorých samo seba ustanovuje a vytláča zo spôsobu, akým sa zjavuje. Iba v diele Hölderlina môže byť let bohov zakúšaný ako let. Preto nálada, ktorá tvorí základ tejto básne, je náladou oplakávania. Práve opustiť a nechať ísť, nám umožňuje otvoriť sa pre budúci príchod božského, aj keď takým spôsobom, že ten, ktorý očakáva túto možnosť, musí znášať odklad tohto príchodu. Podľa Heideggera je táto *najvlastnejšia dynamika* založená na prvotnom čase, prostredníctvom ktorého *sa naša existencia rozprestiera smerom do minulosti a budúcnosti.*“³

¹ Pozri 4. kapitolu tejto práce STOJKA, R.: *Časovosť, dejinnosť a Hegel*, s. 89–116.

² Pozri HEIDEGGER, M.: *Hegels Phänomenologie des Geistes*, s. 115.

³ DE BOER, K.: *Thinking in the Light of Time. Heidegger's Encounter with Hegel*. Albany: State University of New York Press 2000, s. 163.

Skutočnosť, že má vnímanie akýsi prechodový charakter, znamená, že predstavuje istý druh klamu (Täuschung), no ani tento klam nemá u Hegela výlučne negatívny charakter, naopak je vyjadrením istého poznávacieho potenciálu. „Predsa len sa tým mieni to, že je vnem *v sebe* (*in sich*) klamom, a síce je neustálym klamaním-seba-samého a nahováraním-si-niečoho – »je«, pokiaľ je *bytie* vnemu pochopené absolventne, ako sa podľa Hegela dá výlučne chápať. Vo vneme je už zrozumiteľnosť (Verständigkeit) sama, a t. j. rozum (Verstand), ale aj rozumenie (Verständigtun) ako čistá »Sofistika«. Nie je to zrozumiteľnosť čistého rozumu, ale vnímajúceho rozumu. V absolventnom zobrazení vnemu záleží preto výrazne na tom, aby bolo ukázané, ako sa vo vneme samom a pre neho rozširuje rozumenie a reflektovanie a ako pritom vychádza najavo ako hra mocností »prázdnych abstrakcií«. Tento vnímajúci rozum je ten »často nazývaný zdravý ľudský rozum«.¹

Podobne to vyjadruje aj de Boer: „*Pohyb*, v ktorom vedomie prichádza k sebe samému ako sebauvedomenie, ale ešte sa nedostalo k svojej manifestácii, sa potom môže javiť ako pohyb, v ktorom sa ten najjednoduchší a najbezprostrednejší vzťah k veciam mení na vnímanie a porozumenie. Vnem a porozumenie už nie sú chápané ako nezávislé, ale ako momenty pohybu, v ktorom je vedomie nútené nechať za sebou tie najzákladnejšie istoty. Tento pohyb vedomia si môžeme vziať za príklad, ak chceme vysvetliť Hegelov metodologický princíp. Toto je to, čo Heidegger skutočne robí.“²

Rovnako aj sofistický rozum pochádza z toho istého kmeňa ako rozum filozofie a jeho pád na dno (zugrundegehen) neznamená ani tak jeho rozmetanie a úplné zničenie, ale skôr návrat smerom k pevnému podkladu a základu (das Zum-Grunde-zurückgehen), teda k spoločnému základu každého myslenia, a tým aj posun na novú, vyššiu úroveň poznania. Prostredníctvom vnímania sa zmyslová istota dostáva k rozumu a vedomie, ktorého ekvivalentom je vedomie, sa vnímaním seba samého stáva sebauvedomením. Heidegger ale upozorňuje na skutočnosť, že samotný fakt, že vedomie je schopné akejsi reflexie, z neho ešte nerobí sebauvedomenie. Vnímanie je ešte stále vnímaním predmetu ako toho druhého, je negatívnym posudzovaním toho, čím

¹ HEIDEGGER, M.: *Hegels Phänomenologie des Geistes*, s. 117–118.

² DE BOER, K.: *Thinking in the Light of Time. Heidegger's Encounter with Hegel*, s. 274.

daný predmet je, práve tak, že na základe negácie určí, čím daný predmet nie je.

Vnímanie (*Wahrnehmen*) však neidentifikuje každý predmet jednotlivo, ale poznáva na predmete vždy to pravdivé (*das Wahre*), nevzťahuje sa teda k jednotlivému, ale k všeobecnému. Týmto sa vnímanie stáva bezprostredným aj sprostredkovaným zároveň, čím podľa Heideggera vzniká protirečenie, ktoré vnímanie nedokáže ustáť a toto protirečenie ho nutne musí zničiť. Tento proces zničenia, podotýka Heidegger, sa nedeje vo vedomí, ale prebieha z hľadiska absolútneho poznania. Z tohto hľadiska si je rozum vedomý, že vnímanie má len dispozičný charakter (*ein Vorhandenes*), a preto sa naň nemôže spoľahnúť. Vnímanie preto musí zničiť seba samé, aby dalo vzniknúť novému, vyššiemu a spoľahlivejšiemu štádiu poznania. Typickým príkladom bezprostredného a sprostredkovaného, konkrétneho a všeobecného, hovorí Heidegger, je u Hegela napríklad vnímanie predmetu, *sol'*. Bezprostredná zmyslová istota nás učí, že ide o biele, slané, kryštáliky, ktoré majú určitú hmotnosť, no poznanie, získané na základe vnemu je už sprostredkované a učí nás, že vnímaným predmetom je, vo všeobecnosti, *sol'*.

„Hegel pritom vychádza z vyzdvihnutia predmetu vnímania oproti predmetu zmyslovej istoty. To nie je žiaden ľubovoľný porovnávací postup, ale spočíva v povahe veci, keďže predmet vnemu sa vyvinul zo zmyslového predmetu a má preto k nemu dejinný vzťah, dejinný v zmysle diania fenomenológie samej. Predmet vnemu už nie je tým predmetom, ktorým býval predmet zmyslovej istoty – to toto, aby sme ostali pri Hegelovom príklade vnemu: táto *sol'*, ktorá tu stojí na jedálnenskom stole. Vnem neznamená jednoducho a iba »túto *sol'*« a nič viac, ale *pravdivo* poníma (*sie nimmt wahr*), že so všetkou vážnosťou uchojuje túto *sol'* ako to, čo je toto tu, a že toto čo, to všeobecné je jeho predmetom. A je to jeho predmetom prostredníctvom toho, že ho berie ako to, čo on je. Čo je on? On je to, čo môže byť v bezprostrednom povedaní – »je« z neho zobraté, bezprostredne odobraté a tak vymenované.“¹

Vnímanie vykazuje vždy určitý prvok rozporuplnosti jednotlivých bezprostredných vnemov a rovnako zakaždým automaticky obsahuje

¹ Tamže, s. 121–122.

nejakú možnosť klamu. Klamlivosť patrí k podstate vnímania, je v ňom vždy imanentne prítomná, vnímanie nemožno od klamlivosti nikdy oddeliť. Vnímanie má charakter sofistiky, je súborom množstva prechodných bezprostredných zmyslových vnemov, ktoré mu pomáhajú zistiť, čím daný predmet je, na základe vygenerovania všetkého, čím tento predmet nie je. No aj napriek tomu, je vnímanie prechodom medzi zmyslovou istotou a rozumom, je tým, čo si berie to pravdivé (*nimmt das Wahre*), a preto je stále a už od počiatku neoddeliteľnou súčasťou absolútneho poznania a len z pohľadu takéhoto poznania môže byť posudzované.

Sila a Rozum¹

Skutočné poznanie je absolútnym poznaním a absolútne poznanie je pre Heideggera ontoteológiou. Absolútne poznanie je vždy už poznaním sprostredkovaným, avšak nie v tradičnom zmysle slova, ale tým, že má bezprostredný vzťah k stredu (*Mitte*) a deje sa vždy vo vzťahu k tomuto stredu, definovanému aj ako *λόγος*. Takýto druh sprostredkovania možno nazvať špekulatívnou pravdou. Špekulatívna pravda je prekonaním protirečivosti jednostranného poznania nielen pridaním pohľadu z druhej strany, ale je úplným zjednotením perspektív na základe hľadania prvého v druhom a druhého v prvom prostredníctvom špekulatívneho *je (ist)*, ktoré je zároveň bytím a predstavuje absolútne sprostredkovanie. Táto absolútna jednota v rozdvojení sa nazýva *šťastie* a je úplným zrušením (*Aufheben*) *nešťastia*, ktoré vzniká v dôsledku rozdvojenia. Pozdvihnutie nešťastia k šťastiu spočíva v zmierení a následnom oslobodení sa jestvujúcna v jeho bytí.

„Špekulatívne uchopená a *teda* odôvodnená interpretácia bytia je *ontológia*, ale tak, že je to skutočne jestvujúce, to absolútne, *θεός*. Z jeho

¹ V slovenskom preklade *Fenomenológia ducha* sa pojem *Verstand* prekladá ako *um*. Pozri HEGEL, G. W. F.: *Fenomenológia ducha*, s. 97. V tomto texte je tento pojem preložený ako *rozum*, keďže ho Heidegger dáva do priamej súvislosti s *rozumením (Verstehen, Verständigtum)* a *porozumením (Verständnis)*. Navyše, Hegel nerozlišuje tak prísne pojmy *Verstand* a *Vernunft*, ako to robí Kant. Pozri tiež HEGEL, G. W. F.: *Fenomenologie ducha*. Prel. J. Patočka. Praha: Vydavatelství Československé Akademie Věd 1960.

bytia je určované všetko jestvujúcno a λόγος. Špekulatívna interpretácia bytia je *onto-teo-lógia*. Tento výraz nemá hovoriť len to, že je filozofia orientovaná na teológiu, alebo že je sama takou, v zmysle už na začiatku prednášky vysvetleného pojmu špekulatívnej alebo racionálnej teológie... Vieme tiež, že už Aristoteles priviedol filozofiu vo vlastnom zmysle slova do najužšej súvislosti s θεολογική ἐπιστήμη, bez toho, aby sme boli v stave, vyvodiť z priamej interpretácie skutočné závery o súvislosti medzi otázkou ποῦ ἢ οὐ a tou πο θεῖον... Výrazom »Ontoteológia« vravíme, že je problematika toho οὐ ako logická v prvom a poslednom rade orientovaná na θεός, ktorý je pritom už sám pochopený »logicky« – ale logicky v zmysle špekulatívneho myslenia: ... Z pohľadu veci je to tak, že podstata Boha ako ducha celkovo predurčuje podstatu pojmu a tým charakter logického.¹

Podľa Heideggera ide Hegelovi v jeho *Fenomenológii ducha* primárne o problém bytia a akákoľvek problematika οὐ je u Hegela nutne spojená s θεός, avšak v prísne logickom zmysle slova. No ani logiku nechápe Heidegger v súlade s tradíciou a tak logický znamená pre neho predovšetkým špekulatívny a spojený s λόγος. Hegelov absolútny duch, okrem toho, že predstavuje zmierenie a zjednotenie jestvujúcna v jeho bytí, je zároveň pojmom, ktorý má postihnúť podstatu Boha. Ak by sme λόγος chápali ako pojem, potom práve Boha možno charakterizovať ako pojem pojmov, a teda ako ten najvyšší λόγος. Už raný Hegel, hovorí Heidegger, charakterizuje λόγος ako *absolútne sebauchopenie vedenia (absolutes Sichbegreifen des Wissens)*.² Z toho jednoznačne vyplýva: „Rozumieť niečo z podstaty Boha, znamená: pochopiť to pravdivo logické toho logos a naopak.“³ Takýmto výkladom λόγος Hegel pozdvihol a zároveň zrušil chápanie λόγος, ktoré vládlo v tradičnej logike, ale bez toho, aby túto logiku úplne odstránil.

Hegelova filozofia, ktorá je rovnako nemysliteľná bez kresťanskej teológie ako i bez antickej metafyziky, preto nie je nejakým druhom mystiky, ale naopak, je prísne logicky konštruovaným systémom, aj keď podľa Heideggera v pozitívnom zmysle slova prekračuje hranice tradičnej logiky. Heidegger sa pritom odvoláva na svoje vlastné dielo

¹ HEIDEGGER, M.: *Hegels Phänomenologie des Geistes*, s. 140–141.

² Pozri tamže, s. 142.

³ Tamže.

Bytie a čas, ktoré podľa jeho vlastných slov predstavuje celkom nové uchopenie problému bytia tak, že pojem *λόγος* zamieňa za pojem *χρόνος* a namiesto tradičnej *ontológie* hovorí o *ontochrónii*. Na rozdiel od Hegela, ktorý *pojmem vidí ako moc v čase*, je Heidegger presvedčený, že *je to práve čas, ktorý dáva pojmu jeho moc*.¹ Rovnako Hegela kritizuje pre jeho tradičné, aristotelovské chápanie času. Napriek tomu, tvrdí Heidegger, má Hegelova filozofia ako onto-teo-lógia len málo spoločného s tradičnou kresťanskou teológiou a už vôbec ich nemožno zamieňať. V pojme onto-teo-lógie ide o prísne filozofickú súvislosť medzi *λόγος* a bytím, v ktorej sa odzrkadľuje špekulatívno-dialektický charakter celej Hegelovej filozofie.

„Čo sa tu u Hegela vyjadruje, môžeme uchopiť aj tak, že povieme: Bytie je tu určené ako nekonečnosť. Bytie však nie je nekonečno samé, ale »bytie je nekonečnosť« znamená: Bytie má základný význam vsadenosti (*Gesetztheit*) v špekulatívnej vete. Keď naproti tomu povieme: bytie je konečnosť, tak to neznamená jednoduchú antitézu, akoby sme chceli proti Hegelovi povedať: Bytie je vsadenosť v jednoduchej vete – a je b –, ale »bytie je konečnosť« pre nás znamená, ak by sme to tiež interpretovali čisto formálne: bytie ako horizont ekstatického času. Chceme tým len povedať, že nielen interpretácia bytia je obsahovo odlišná od Hegelovej, ale že základná orientácia interpretácie samej – na logos a čas je v základe odlišná. Nie je to teda jednoduché formálne buď-alebo, na takéto buď-alebo sa vôbec nedá preniesť filozofické vyrovnávanie sa. Chceme tým len naznačiť, z akých dimenzií prichádzame, keď sa s Hegelom stretávame pri otázke bytia.“²

Absolútne poznanie je pre Hegela vedením v najužšom zmysle slova a vedou môže byť iba systém absolútneho vedenia. O absolútnom poznaní a vedení pojednáva Hegelova *Fenomenológia ducha*. Hovorí teda o tom, čo je vôbec absolútne vedenie. Tým, ako sa máme dopracovať k absolútnemu vedeniu, respektíve skutočnosťou, že sme to my, ktorí sme už od počiatku absolútne poznávajúcimi, sa zaoberá Hegelova *Logika*. Obe tieto časti Hegelovho systému vedy nie sú od seba oddelené, ale úzko navzájom súvisia a tvoria tak celok absolútneho vedenia, ktoré

¹ Pozri tamže, s. 144.

² Tamže, s. 145.

má za predmet vedenia seba samé. Proces poznania tu splyva s poznávaným predmetom, čím dochádza k zrušeniu protikladu medzi poznáním a jeho predmetom (Gegenstand), ktorý už poznaniu nestojí oproti (entgegensteht), aby sa tak dovšil proces absolútneho sebauvedomenia (das absolute Selbstbewußtsein), ktorého výsledkom je duch.

„Špekulatívne sprostredkovanie zmyslovej istoty a vnímania dáva prvú špekulatívnu pravdu fenomenológie, t. j. absolventné poznanie vedenia qua vedomia. Toto vedenie je *rozum* a jeho predmet označuje Hegel tým sprvu zvláštnym výrazom »*sila*«. Pravda toho toto je vec (das Ding), a pravda, podstata veci je sila. To toto zmyslovej istoty je to jednotlivé; vec vnímania je to všeobecné, a síce to všeobecné, ktoré je v tom, čím je, určované prostredníctvom od seba odlišného, toho jednotlivého. Toto podmieňuje to všeobecné veci... Toto v sebe všeobecné, ktoré nemá to jednotlivé vedľa seba ani pod sebou, ale v sebe, nutne rozvíja seba samé v jednotlivostiach, toto nepodmienené všeobecné označuje Hegel ako *silu*.“¹

Čo má teda Hegel na mysli, keď hovorí o sile (Kraft) nejakej veci (Ding)? Pojem sily, zdôrazňuje Heidegger, má u Hegela vyjadrovať podstatu (Wesen) danej veci, jej substanciu. Substancialita substancie potom znamená najmä to, ako (*wie*) je konkrétne jestvujúcno k dispozícii (vorhanden), ako funguje vo svojej *existentia*, vo svojom pobyte (Dasein), v skutočnosti.² „Pojem sily sa skôr uchováva ako *podstata* v jej skutočnosti samej, *sila ako skutočná* je skrz-naskrz iba v *prejave*, ktorý zároveň nie je ničím iným ako sebaaprekonaním.“³ Trojicu, pozostávajúcu zo substanciality, kauzality a ich vzájomného pôsobenia nazýva Hegel, reláciou (Relation), vzťahom (Verhältnis), výrazom, ktorý podľa Heideggera nie je akýmsi neutrálnym pojmom, ako to bolo u Kanta, ale tak ako všetky hegelovské pojmy, má prísne špekulatívny význam. Hegel totiž neurčuje len kategórie substancie a kauzality zo vzťahu, ale pomocou pojmu sily sa snaží odкрыť aj podstatu vzťahu samého. Vzťah (Ver-

¹ Tamže, s. 146–147.

² Pozri tamže, s. 147.

³ HEGEL, G. W. F.: *Fenomenológia ducha*, s. 104. Pozri tiež HEGEL, G. W. F.: *Fenomenologie ducha*, s. 129.

hälltnis), napriek tomu, že je vyjadrením nepodmienienosti, nie je ľubovoľným alebo náhodným vzťahovaním sa k niečomu (Beziehung), je tým, čo drží (hält) jednotlivé jestvujúcna pohromade, je tým, čo spôsobuje, že sa každé konkrétne jestvujúcno správa (verhält) spôsobom, ktorý vedie k prekonaniu mnohosti a následnému zjednoteniu.

Vzťah je tým všeobecným, ktoré drží v sebe všetky jednotlivé jestvujúcna ako ich spoločný základ a ich jednota. Len vďaka vzťahu môžu byť konkrétne jestvujúcna skutočne tým, čím sú. Sila ako vzťah však nie je čírym vyjadrením kauzality, keďže túto kauzalitu síce zahŕňa ale zároveň ju aj výrazne prekračuje. Sila a vzťah tvoria nepodmienenú pravdu danej veci, tú, ktorá v zjednotení protikladov prekonáva jej podmienenú pravdivosť. Sila ako nepodmienené všeobecno sa tak stáva predmetom rozumu, ktorý tým tiež získava charakter nepodmieneného, všeobecného poznania a je špekulatívne určovaný ako nekonečný. Hegel tým podľa Heideggera prekonáva Kantom zavedenú konečnosť rozumu a rozumového poznania.

„Ale súvislosť medzi úsudkom (λόγος) a kategóriami je pritom tá, ktorá je vždy živá už od čias antiky a bije do očí, keď vezmeme do úvahy, že tá základná forma λέγειν toho λόγος je κατηγορεῖν. Pre Kanta je potom v »Kritike čistého rozumu«, zvlášť v druhom vydaní, rozum nielen tým, čo určuje to v náhľade dané, to, ktoré možno určiť, nielen to určujúce, ktoré slúži zmyslu náhľadu, ale to určujúce po spôsobe v poznaní vládnuceho elementu. Poznanie je však poznaním toho, čo je k dispozícii (des Vorhandenen), prírody, vecí, toho rôznorodého, nám sa ukazujúceho jednotlivého v jeho všeobecnom pobyte (Dasein). Pre Hegela je to ale práve úloha špekulatívneho výkladu vedomia, rozvinúť podstatu vecnosti z toho toto a vecnosť vnemu z jej strany na predmet rozumu, rozumu, ktorý myslí vec ako substanciu a kauzalitu a vzájomné pôsobenie ako vzťah (Verhältnis). Názov pre *vzťah* (das Verhältnis) je výraz »sila«.¹

Každý predmet je tak charakterizovaný neustálou hrou síl, hrou, v ktorej sa neustále mení a preskupuje poradie a pomer síl, a v ktorej sa jednotlivé sily striedajú, aby napokon splynuli v jedno, a tým úplne za-

¹ HEIDEGGER, M.: *Hegels Phänomenologie des Geistes*, s. 151–152.

nikli. Toto splynutie a zánik síl sa nazýva zákonom a zákon tvorí to jednotné a stále v nestálosti a premenlivosti rôzneho, ktoré sila vyjadruje. Takto sa, podľa Heideggera, dostáva Hegel celkom vedome od nestáleho, zmyslového poznania k nadzmyslovému, spoľahlivému, rozumovému poznaniu. Zákon je produktom rozumu a všetok nepokoj, spôsobený hrou rôznorodých síl v ňom ustáva, aby sa zachytením podstaty tejto hry, ktoré zákon predstavuje, dospelo k poznaniu rovnakého v rôznom a tým aj k pokoju, ktorý zákon a jeho dodržiavanie so sebou prináša. Takto sa dostávame k pravde rozumu, no ešte nie k tej definitívnej, iba k prvej, lebo tou konečnou pravdou rozumu a zjednotením všetkých doterajších protikladov je až sebauvedomenie.

Sebauvedomenie

Rozum, podľa Heideggera, nie je ešte schopný pochopiť nekonečnosť ako takú, napriek tomu na ňu neustále naráža, a to v procese sebauvedomenia. Najkratším a najvýstižnejším vyjadrením Hegelovho chápania nekonečnosti je pre Heideggera Hegelova veta: *Ja sa rovná Ja*. V tejto vete Hegel zreteľne vyjadruje, že logiku nemožno oddeliť od Ja, lebo len ja môže mať vzťah k *λόγος*. A keďže *λόγος* sám osebe je nekonečný, je aj nekonečnosť myslenia bytostne spojená s Ja. „Skutočnosť nekonečna je subjekt, t. j. v absolútnom zmysle *duch*.“¹ K pochopeniu nekonečnosti dochádza až vtedy, keď si Ja uvedomí, že je pri sebareflexii odlišné Nie-Ja, cudzie pre seba samé a zároveň je stále tým istým Ja, teda identické so sebou samým. Ja dokáže takto pochopiť seba samé iba vtedy, ak k sebe pristupuje z perspektívy absolventného poznania.

„Absolvencia ducha z relatívneho je v sebe prekonaním rozdvajenia a roztrieštenosti vedomia v jeho vlastných jednostrannostiach. *Absolvencia* ako také prekonanie je preto tiež vyslobodením z roztrieštenosti. Absolútne sa ako absolvencia stáva *absolúciou*. Preto nie je žiadnou náhodou, že konečnosť, ktorá má byť prekonaná, vystupuje v rámci »Fenomenológie ducha« práve špeciálne na zmienenom mieste tam, kde je rozdvajenie vedomia vedené ním samým bez toho, aby bolo v tom vedení už prekonané; naopak, práve toto vedenie zostruje roztrieštenosť.

¹ Tamže, s. 114.

Toto vedomie, vedomé si svojho rozdvojenia, nazýva Hegel »nešťastným vedomím«... Spolupatričnosť šťastia a nešťastia – nie v treťom inom, ale v šťastí, ktoré prichádza k sebe samému práve prostredníctvom toho, že necháva nešťastie patriť k sebe samému – tento druh spolupatričnosti rozdvojeného v jednom vytvára *skutočnú nekonečnosť konečného*.“¹

Už od čias predsokratovských mysliteľov, hovorí Heidegger, je problematika spojená s *ōv*, označovaná za onto-logickú. No už prví filozofi, Platon a Aristoteles, zapájajú do problému bytia aj aspekty, spojené s *θεός*, čím jednak dávajú vznik západnej metafyziky, ktorá sa od čias Platona a Aristotela začína profilovať ako onto-teo-lógia, a to aj napriek tomu, že takto u nich ešte nie je problém bytia pojmovovo uchopený. K adekvátnemu pojmovému vyjadreniu metafyziky ako onto-teo-lógie dochádza až v čase rozvoja kresťanskej teológie, ktorá opäť pripravuje pôdu pre Descarta a jeho obrat smerom k subjektu, teda k egu. Egologická perspektíva, tvrdí Heidegger, je imanentne prítomná už v stredovekom chápaní pojmu *θεός*, hoci znovu k explicitnému pojmovému vyjadreniu egologickej stránky teológie a metafyziky dochádza až v Descartovej filozofii. Metafyzika od čias Descarta je tak onto-teo-ego-lógiou, keďže vývoj pojmu *θεός*, a tým aj chápanie pojmu *ōv* je tu výrazne ovplyvnené egom.

„Dôležité pritom je, aby sme všade hovorili spolu to »logické«. Ten pregnantný výraz týchto vzťahov v ich pôvodnej výstavbe a uzavretom zdôvodnení spočíva v tom, že pre Hegela to absolútne – t. j. pravdivo jestvujúce, pravda – je *duch*. Duch je vedenie, *λόγος*, duch je Ja, ego; duch je Boh, *θεός* a duch je skutočnosť, to výlučne jestvujúce, *ōv*. Len ak vidíme hegelovskú problematiku z celku západnej filozofie, a to nielen z vonku, ale v zmysle vnútorného stretávania sa navzájom sa určujúcich perspektív otázky bytia, len potom máme podklad pre to, aby sme Hegelovi skutočne porozumeli. Táto vnútorná motivácia hegelovskej pozície ako zavŕšenia západnej filozofie musí byť vypracovaná a predovšetkým vypočítaná v rozhodujúcich krokoch dejín fenomenológie samej.“²

¹ Tamže, s. 107–108.

² Tamže, s. 183.

Podľa Heideggera nebolo Hegelovým zámerom dokázať ani vyvrátiť, že každé vedomie je zároveň sebauvedomením, a že jedno bez druhého nemôže prakticky jestvovať. Hegel, upresňuje Heidegger, sa nepohybuje v takomto *prirodenom nastavení*, ale už od počiatku pristupuje k problematike sebauvedomenia z pozície absolútneho poznania. Preto, ak hovorí, že *vedomie je sebauvedomením*, má skôr na mysli *odkrytie toho, že sebauvedomenie je pravdou vedomia*¹ v prísne špekulatívnom význame. „*Myslieť*, totiž neznamená byť si predmetom ako *abstraktné ja*, ale ako *ja*, ktoré má zároveň význam bytia *osebe*, čiže vzťahovať sa k predmetnej podstate tak, aby mala význam *bytia pre seba* toho vedomia, pre ktoré táto predmetná predstava je.“² Vedomie je sebauvedomením v rovnakej miere, ako je filozoficky, dialekticky a špekulatívne poňatý rozdiel medzi identitou a rôznosťou zároveň jedným, ku ktorému sa neustále imanentne vzťahuje. Podstata rôznosti totiž vždy spočíva v jednote a jednota je zakaždým zjednotením protikladných určení na základe istej spolupatričnosti. Z tohto pohľadu je pre Heideggera prechod od vedomia a smerom k sebauvedomeniu vlastne návratom k podstate vedomia samého, keďže existenciu vedomia umožňuje podľa neho až sebauvedomenie. No Hegel, hovorí Heidegger, neostáva pri jednoduchom zistení, že vedomie nie je možné bez sebauvedomenia, ale ide ešte ďalej, keď vo svojej dialektike ďalej rozvíja a zároveň tak prekonáva Kantovu *syntetickú jednotu transcendentálnej apercepce*.³

„*Sebauvedomenie je iba prechodom*. Samo je ešte relatívnym v rámci nekonečnosti, ktorá má byť poňatá v pojme jej úplnej pravdy. Tým je rozhodnuté aj toto: Sebauvedomenie sa u Hegela od počiatku nikdy priamo nezobrazuje ako oblasť predbežných bytostných súvislostí zážitkov v zmysle obvodu možnej výskumnej práce, ale ide o *skutočnosť ducha*. V krátkosti: Nejde o *seba-uvedomenie (Selbst-bewußt-sein)* ako to, čo má byť reflexívne vedené, ale o *seba-uvedomenie* ako vyššiu skutočnosť oproti bytiu predmetov, ktoré sú pre vedomie k dispozícii. Platí, priniesť *bytie seba (das Sein des Selbst)*, to bytie sebou (*das Selbstsein*)

¹ Pozri tamže, s. 193.

² HEGEL, G. W. F.: *Fenomenológia ducha*, s. 140. Pozri tiež HEGEL, G. W. F.: *Fenomenologie ducha*, s. 162.

³ HEIDEGGER, M.: *Hegels Phänomenologie des Geistes*, s. 194.

k absolventnému porozumeniu.¹ Heidegger sa takto prostredníctvom Hegela a jeho *sebauvedomenia* (*Selbstbewußtsein*) dostáva od *bytia sebou* (*Sein des Selbst*) k *bytiu samému* (*das Sein selbst*) a k jeho antickej interpretácii cez *λόγος*, neskôr z dôvodu nepochopenia v pýtani sa na vedomie a poznanie, rozšírenej o oblasť *Ja* (*ego, Ich, Selbst*).

Robert Sinnerbrink ale upozorňuje na skutočnosť, že takáto interpretácia Hegelovho sebauvedomenia nie je z Heideggerovej strany správna, pretože Heidegger pri nej neberie do úvahy hľadisko intersubjektivity, ktoré sa v Hegelovom pojme sebauvedomenia rozhodne nachádza. Hegel podľa Sinnerbrinka definuje vo *Fenomenológii ducha* sebauvedomenie ako súbor univerzálneho, jednotlivého a individuálneho. „Kým Heidegger zdôvodňuje prvý moment (abstraktnú sebaidentitu toho 'Ja' ako Ja = Ja) a druhý moment (jednotlivosť sebauvedomenia ako žiadostivosť), nemá zdôvodnenie pre tretí moment (konkrétne individualitu, artikulovanú prostredníctvom intersubjektívneho uznania). Vskutku, Heideggerovo zlyhanie pri vysvetľovaní momentu *konkrétnej individuality* v pojme sebauvedomenia tvorí jasnú paralelu s nedostatkami kantovsko-fichteovského vysvetľovania sebauvedomenia, ktoré sa Hegel snaží prekonať prostredníctvom svojho výkladu úlohy vzájomného uznania. V tomto zmysle Heidegger, rovnako ako Kant a Fichte, zostáva v uvažovaní o sebauvedomení zaseknutý na úrovni *reflexie*, keď v súlade s abstraktným *formalizmom* formuluje nedostatočnú koncepciu sebauvedomenia, ktorá nedokáže zjednotiť všetky tri momenty, teda univerzalitu, jednotlivosť a zásadný tretí moment *individuality*, získanej v procese uznania.“²

Hegelova dialektika je tak pre Heideggera špecifickým spracovaním problému bytia, ktoré je spočiatku založené na filozofickej tradícii, ktorá nekonečnosť bytia spája s problematikou *λόγος*, pričom dialektický pohyb ako nesvojvoľné spájanie protikladov, vychádza práve zo zakorenenosti bytia v *λόγος*. Takéto chápanie dialektiky vychádza z gréckej a teologickej mysliteľskej tradície. Druhý spôsob chápania nekonečnosti, zdôrazňuje Heidegger, vychádza u Hegela rovnako

¹ Tamže, s. 195–196.

² 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, 2007, č. 2–3, s. 136.

z *λόγος*, avšak z takého *λόγος*, u ktorého po descartovskom obrate došlo k istým zmenám v pojmovom obsahu. *Λόγος* sa od čias Descarta dáva do súvislosti najmä s novovekým chápaním *ratio* a orientuje sa omnoho viac smerom k *ego*, ku *cogitatio*, k *vedomiu* a k *Ja*. Substantia sa potom stáva pravdou subjektu a subjektom je aj absolútny duch, čím sa obsah metafyziky síce nijako výrazne nemení, no ona sama sa jemne vychyluje zo svojho pôvodného smerovania. Kým *Fenomenológia ducha* ako prvá časť *Systému vedy* predstavuje prvotný argument v prospech nekonečnosti subjektu, tak jej definitívnym potvrdením by mala byť až jeho druhá časť, *Logika*. Tej ale Heidegger, paradoxne, nevenuje už takmer žiadnu bádateľskú pozornosť.

Pre Heideggera nie je problematika, obsiahnutá vo *Fenomenológii ducha*, ničím iným ako artikuláciou protikladu: *nekonečnosť bytia verzus konečnosť jestvujúcna*. Nekonečnosť nie je vlastnosťou bytia tak, ako je konečnosť vlastnosťou jestvujúcna. Nekonečno sa artikuluje v absolútnom poznaní, ktoré je výsledkom dialektického pohybu ako postupného rušenia (*aufheben*) konečnosti a jeho vyzdvihovania (*aufheben*) smerom k nekonečnu.¹ Toto je pre Heideggera riešenie otázky bytia, alebo aspoň hľadanie riešenia tejto otázky. Táto otázka je základnou otázkou filozofie. Metafyzika nedokáže spoľahlivo rozlišovať medzi nekonečnosťou bytia a konečnosťou jestvujúcna, preto je podľa Heideggera potrebné a nanajvýš plodné, kriticky sa vyrovnáť s Hegelovou dialektikou v kontexte západnej filozofickej tradície.

¹ Pozri LEŠKO, V.: *Metafyzika. Heidegger verzus Hegel*. Košice: Vydavateľstvo UPJŠ 2015, s. 124–135.

Descartes, matematická prírodoveda a metafyzika

Vladimír Leško

Heideggerovo filozofické myslenie je bytostne späté s teoretickou recepciou vedy od jeho ranej tvorby až k neskorému učeniu. Najdôležitejšou skutočnosťou pre túto recepciu bolo, ako na to správne upozornil F. Novosád, že „celkový pohyb jeho myslenia – prechod od analýzy existenciálneho k tematizácii bytijno-dejinného – sa odráža i na jeho koncepcii vedy“.¹ V Heideggerovej tvorbe pred *obratom*, t. j. hlavne vo vrcholnom diele *Bytie a čas*, je veda pochopená a skúmaná „ako jeden z možných spôsobov pobytu ako byť na svete a zaujíma sa predovšetkým o existenciálne motívy genézy vedeckého postoja ku skutočnosti“.² Po *obrate* Heidegger začína postupne opúšťať tieto pozície, začína naplno presadzovať rozhodujúce motívy chápania vedy vo vzťahu k *bytiu samému*, a to výrazným spôsobom vedie k celkovej premene vzťahu filozofie a vedy v jeho učení.

Heidegger bol v roku 1930 presvedčený, že filozofia sama sa môže stať vedou, ako to vyjadril vo svojom prednáškovom kurze *Základné pojmy metafyziky*. Neskôr však postupne rezignuje na túto svoju pozíciu. Heidegger v uvedenom prednáškovom kurze oprávnene tvrdí, že novoveká filozofia sa od svojich počiatkov snaží získať *status vedy*, ale nepodarilo sa to ani Descartovi, Kantovi či Hegelovi. Z tejto situácie je možné podľa neho len jedno východisko. Identifikuje ho takto: „... mu-

¹ NOVOSÁD, F.: *Pozvanie k Heideggerovi*. Bratislava: Archa 1995, s. 143.

² Tamže.

síme sústrediť všetky sily na to, aby jedného pekného dňa dosiahla (filozofia – dopl. aut.) tento pokrok. Raz sa postaví na nohy a pôjde overenou cestou vedy – *pre blaho ľudstva* (kurz. aut.). Vtedy pochopíme, čo je filozofia.“¹

O dvadsaťpäť rokov neskôr vyjadril svoj hlavný filozofický postoj v prednáške *Čo je to - filozofia?* (1955) v rozvinutej verzii v tejto podobe: „...filozofia určuje najvnútornejší rys západných európskych dejín... filozofia je svojou bytnosťou grécka – nevytvorí nič iné, než že Západ a Európa, a len Západ a Európa sú vo svojom najvnútornejšom dejinnom vývoji ‚pôvodne filozofické‘. Dosvedčuje to vznik a moc vied. Vedy mohli dnes vtlačiť špecifický raz dejinám človeka na celej zemi práve preto, že pochádzajú z najvnútornejšieho, t. j. filozofického behu západných európskych dejín.“² Adekvátne pochopenie teoretického posunu v Heideggerovom myslení v chápaní vedy predpokladá preskúmať jeho rozhodujúce filozofické výpovede od 30. rokov až po jeho neskorú tvorbu. Je to však príliš veľká a náročná úloha, ktorej naplnenie neumožňuje priestor tejto kapitoly. Z tohto dôvodu sa sústredíme len na reflektovanie novovekej matematickej prírodnej vedy a metafyziky v Heideggerovom učení v roku 1935.

Matematická prírodoveda – od Kanta k Heideggerovi

Filozofické vyrovnávanie sa s dejinným fenoménom *novoveká matematická prírodná veda* je predmetom tých najvážnejších teoretických aktivít minimálne od čias I. Kanta a jeho slávnej práce *Kritika čistého rozumu*.³ Ďalší veľký filozofický pokus, ktorý sa programovo viaže na tento dejinný fenomén, ponúka Husserl vo svojom projekte transcendentálnej filozofie, ktorý je široko koncipovaný v práci *Kríza európskych vied*

¹ HEIDEGGER, M.: *Die Grundbegriffe der Metaphysik*. GA. Bd. 29/30. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1983, s. 7 a n.

² HEIDEGGER, M.: *Co je to – filosofie?* In: Heidegger, M.: *Básnický bydlí člověk*. Prel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené 2006, s. 117–119.

³ KANT, I.: *Kritika čistého rozumu*. Prel. T. Münz. Bratislava: Nakladateľstvo Pravda 1979.

a transcendentálna fenomenológia.¹ Je tu uskutočnená veľmi široká analýza možného nového ideálu univerzálnej filozofie,² ktorého ambíciou sa stalo naplnenie modelu fenomenológie ako vedy – transcendentálnej fenomenológie. Od Kantových skúmaní je zrejmé, že návrat k novovekej matematickej prírodovede je výrazne fixovaný na hľadanie odpovede na najdôležitejšiu, v istom zmysle strategickú filozofickú otázku – ako je možná metafyzika ako veda? Aj Husserlovou ambíciou je naplniť ideál univerzálnej filozofie, ktorý má svoje počiatky na rozhraní renesancie a novoveku v Galileiho pochopení prírody ako matematického univerza, ale ten už nie je zviazaný s koncipovaním projektu metafyziky ako vedy, ale len v perspektíve princípu transcendentálna.³

Heidegger sa v 30. rokoch 20. stor., podobne ako Husserl v tom istom časovom horizonte, veľmi aktívne vyrovnáva s Kantovou filozofiou a v jej rámci aj s fenoménom novovekej matematickej prírodovedy. To všetko sa stalo súčasťou širšieho komplexu otázok skúmania Kantovej Kritiky čistého rozumu v jeho prednáškovom cykle *Die Fragen nach dem Ding* (1935).⁴ Už pri prvom dotyku s touto problematikou je očividné, že východiskom skúmania všetkých vyššie uvedených nemeckých filozofov je skutočnosť, že zhodne určujú podstatu novovekej vedy ako matematickú. Rozvinutie tejto podstaty (bytnosti) je však u každého z nich iné a z toho nevyhnutne vyplývajú aj odlišné pochopenia predmetu filozofie (metafyziky). Kantovi sa stáva možným určiť metafyziku ako vedu len potom, keď zistil, ako je možná čistá matematika a čistá prírodoveda ako veda, t. j. keď nadobudol presvedčenie, že aj metafyzika ako veda „má obsahovať apriórne syntetické poznatky“.⁵ Preto sa mu metafyzika stáva hlavne učením o možnostiach a hraniciach ľudského poznania.

¹ HUSSERL, E.: *Krise europäischer Wissenschaften und transzendentaler Philosophie*. Prel. O. Kuba. Praha: Nakladatelství Československé akademie věd 1972, s. 41 a n.

² Tamže, s. 48.

³ Tamže, s. 121 a n.

⁴ HEIDEGGER, M.: *Die Fragen nach dem Ding*. GA. Bd. 41. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1984, s. 65–108.

⁵ KANT, I.: *Kritik der reinen Vernunft*, s. 66.

Husserl hľadal celý svoj život naplnenie ideálu *filozofie ako vedy*, ako vážnej, prísnej, apodikticky prísnej vedy.¹ Konečne nájdený úvod do filozofie, ako sám klasifikuje svoje dielo *Kríza európskych vied a transcendentálna fenomenológia*, sa stáva pre neho veľmi veľkým príslubom do nových filozofických aktivít. Husserlove *dodatky* k tomuto dielu však neočakávane znamenajú definitívnu stratu projektu filozofie ako prísnej vedy, lebo odhaľujú neodvratnú skutočnosť, že *idea jedinej osebe pravdivej filozofie je dosnívaným snom*.² Filozofia môže totiž existovať len v pluráli. Ak je to tak, a ono to tak naozaj je, potom nie je možné naplniť ideál filozofie ako *apodikticky prísnej vedy*.

Heidegger podriaďuje skúmanie fenoménu novovekej matematickej prírodovedy riešeniu svojej *jedinej otázky*, ktorou je *otázka bytia*. Heidegger od roku 1922 túto *otázku* len rozlične obmieňal, formuloval ju vo viacerých odlišných terminológiách a menil interpretačné pozadie svojho kladenia tejto otázky so zdôraznením buď *bytia jestvujúcna*, alebo *Bytia samého*.³ Heideggerova prednáška *Novoveká matematická prírodoveda* je toho skvelou ukážkou. Je skvelou ukážkou poznania dejinno-filozofických realít s takmer *buldodžou* snahou artikulovať v konfrontácii s dejinno-filozofickým vedením tie najvýznamnejšie filozofické aktivity metafyzickej proveniencie. Heidegger sa v nej prezentuje ešte stále ako skvelý analytik, ktorý je schopný zachytiť veľmi podstatné skutočnosti fungovania novovekej prírodnej vedy na základe precízneho poznania fenoménu *vedy* v antike, stredoveku, renesancii, ale zvlášť presvedčivo na príklade matematickej prírodovedy. Zároveň je však tiež zaujímavé, že sa už v týchto rokoch začínajú u neho postupne objavovať motívy, ktoré prekračujú horizont akademického filozofovania a pripravuje sa cesta aj pre *iné* problémy filozofovania – *dejiny Bytia, Ereignis, iné myslenie, posledný Boh* a pod.

¹ Pozri HUSSERL, E.: *Kríze evropských věd a transcendentální fenomenologie*, s. 549.

² Pozri tamže.

³ Podrobnejšie pozri LEŠKO, V. – STOJKA, R. a kol.: *Heidegger, metafyzika a Gréci*. Košice: Vydavateľstvo UPJŠ 2016, s. 89 a n.

Matematicko a metafyzika

Základná stratégia Heideggerovho chápania *matematickej prírodovedy* je veľmi hlboko premyslená. Začína jej vymedzením v konfrontácii s antickou a stredovekou vedou. Keďže hlavný rozdiel určuje ako *matematický*, je preto pochopiteľné, že sa venuje skúmaniu fenoménu *matematická (mathesis)*. Matematický charakter novovekej prírodovedy prezentuje osobitne skúmaním Newtonovho prvého pohybového zákona. Tým si vytvára predpoklady pre veľmi plastické odlíšenie gréckej skúsenosti prírody voči novovekej (skúsenosť prírody v Aristotelovom a Newtonovom učení), s jemným analytickým skúmaním náuky o pohybe u Aristotela, Newtona a povahe matematického rozvrhnutia (Galileiho pokus s pádom). Vyvrcholením Heideggerovho zámeru je objavenie *metafyzického zmyslu matematická*, ktorý sa pokúša naplniť najmä skúmaním Descartovho *cogito sum* (ja ako význačné subiectum) a rozumu ako najvyššieho princípu (veta o ja, veta o spore). Z uvedenej prezentácie najdôležitejších problémov Heideggerovho skúmania *matematickej prírodovedy* sa sústreďíme na skúmanie dvoch najzaujímavejších a filozoficky najdôležitejších problémov – vzťahu matematická k metafyzike a Descartovmu určeniu fundamentov novovekej prírodnej vedy.

Heideggera od začiatku skúmania novovekej matematickej prírodovedy zaujíma rozdiel medzi *antickou a stredovekou vedou*. Oprávnené odmieta zjednodušené predstavy, podľa ktorých novoveká veda vychádza z faktov, kým napríklad stredoveká veda len zo všeobecných viet a pojmov. Tento veľmi deformujúci názor prekonáva stanoviskom, že „na oboch stranách, v starej i novej vede, ide vždy o oboje, o fakty a pojmy; rozhodujúci je však spôsob, ako boli chápané fakty a ako boli aplikované pojmy“.¹ Heidegger nevidí rozdiel medzi *starou a novou* vedou v tom, že novoveká veda experimentuje a pokúša sa svoje výsledky aj experimentálne dokazovať. Novoveká veda ako veda o faktoch a o experimentálnom výskume je zároveň tradične charakterizovaná aj ako veda *počítajúca a merajúca výskum*. Ale ani v tomto prípade, tvrdí Heidegger, rozdiel medzi nimi nie je taký, ako sa to mnohým bádateľom

¹ HEIDEGGER, M.: Novoveká matematická prírodná veda. In: *SciPhi* 1994, č. 6, s. 77.

stále javí. Neuspokojujú ho tri dominantné charakteristiky novovekej vedy (t. j. že ide o vedu o faktoch, experimentálnu vedu a merajúcu vedu). Dôvod pre túto nespokojnosť je až príliš očividný. Heidegger ho explicitne formuluje v tom zmysle, že nimi nezachytávame „základný rys nového postoja, ktorý vedenie zaujíma k veciam“.¹ Aký má byť teda vzťah vedenia k veciam?

Heideggerova odpoveď je jednoznačná: „Ten musí spočívať v tom, čo vládne v základnom pohybe vedy ako takej, rovnako pôvodne udávajúc smer: pracovné zaobchádzanie s vecami a metafyzické rozvrhnutie vecnosti vecí.“² Pokiaľ je to tak, potom je rozhodujúcou úlohou pre filozofa zachytenie tohto základného rysu. Ale ako ho máme zachytiť? Heidegger uvádza, že základný charakter novovekého postoja vedenia je vyjadriteľný nepochybniteľne – „nový nárok vedenia je *matematický*“.³ Potom je pochopiteľné, že Heidegger formuluje rozhodujúcu otázku v tejto podobe: čo to vlastne znamená *matematika* a *matematický*? Odpoveď určite nie je jednoduchá. Heidegger nechce odpovedať na túto otázku z matematiky samej. Ak by sa o to pokúsil, dopustil by sa veľkého omylu. Tento omyl by vyplynul podľa neho z toho, že matematika „je sama len určitým vyformovaním matematická“.⁴

Kým ešte pre Husserla rozhodujúcim problémom, na ktorý viaže svoje chápanie základných problémov novovekej matematickej prírodovedy, je status *jednoty vedy*, pre Heideggera sa týmto rozhodujúcim problémom stáva *otázka bytia*, t. j. základný problém *metafyziky*. „Matematicko sa týka vecí, a to v nejakom určitom ohľade. Otázkou o matematicke sa pohybujeme v našej vedúcej otázke, *Čo je vec?* V akom ohľade berieme veci, keď sa na ne pozeráme matematicky a z tohto hľadiska o nich hovoríme?“⁵

Heidegger radikálne odmieta tradičnú predstavu o matematicke, ktorá ju spája hlavne s číslami. Aj keď súvislosť medzi číslami a matematickom je až príliš evidentná, predsa by sme ju nemali chápať ako

¹ Tamže, s. 78.

² Tamže.

³ Tamže.

⁴ Tamže.

⁵ Tamže, s. 79.

rozhodujúcu. Otázka, čo je matematicko samé, je podľa neho pochopiteľná len tak, že ho pochopíme vo vzťahu k veciam. Pochopiť, čo je matematicko, znamená uvedomiť si, že sa pohybujeme v jednej z najdôležitejších filozofických otázok a to otázky – čo je *vec*? „Čo je matematicko samé, že niečo také ako čísla musí byť pochopené ako niečo matematické a je prevažne ako matematicko predstavené? *Μαθησις* znamená učenie sa; *μαθήματα* to, čomu sa možno naučiť. Podľa toho, čo bolo povedané, sú teda týmto pomenovaním mienené veci, pokiaľ sa im možno naučiť. Učiť sa – znamená istý spôsob brania a osvojovania.“¹

Heidegger si až príliš dobre uvedomuje, že nie každé branie je učením, preto osobitne zdôrazní, že pôvodné učenie je také „branie, v ktorom berieme na vedomie, čo je vec vôbec... Práve toto branie na vedomie je vlastne podstata učenia, *μάθησις*. *Μαθήματα*, to sú veci, pokiaľ ich berieme na vedomie a ako ich berieme na vedomie, ako čo je už vlastne vopred známe, teleso ako to, čo je telesné, na rastline to rastlinné, na zvierati to zvieracie, na veci vecnosť atď. Toto vlastné učenie je tak nanajvýš pozoruhodné branie, branie, pri ktorom ten, kto berie, berie len to, čo už má v základe“.²

Uvedené myšlienky jasne naznačujú, že základný problém pochopenia toho, čo je *matematicko*, až príliš hlboko súvisí s najdôležitejšou otázkou Heideggerovej filozofie. Touto otázkou je – čo je *to vec*? „Pýtame sa neodchylne stále len na *tú istú*, čo sa týka úžitku, každému zrejmu *nepotrebnosť*: čo je *vec*, čo je nástroj, čo je človek, čo je umelecké dielo, čo je štát, čo je svet.“³ Matematicko sa stáva pre Heideggera tým *na veciach*, čo už vlastne poznáme, čo sa teda nezískava až z *vecí*, ale je to výsledok toho, čo si sami istým spôsobom už prinášame so sebou. A je to starý filozofický problém, ktorý formuluje už Sokrates, ktorý podľa neho neriešil nijakú inú otázku, len otázku, čo sú *veci*. Aj keď nemusíme v tejto veci s Heideggerom súhlasiť, predsa len sa ukazuje, že nesporne už v antickej filozofii sa formulujú filozofické otázky, ktoré pretrvávajú a nemôžu nepretrvávať až do súčasnosti. Platonova artikulácia dôležitosti matematiky (geometrie) pre pochopenie filozofickej re-

¹ Tamže, s. 80.

² Tamže, s. 82.

³ Tamže, s. 83.

cepcie skutočnosti sa stáva aj pre Heideggera v skúmanej štúdií neotrasiteľným východiskom. Heidegger je presvedčený, že napriek dvojznačnosti výrazu *matematicčno* („1. to, čomu sa možno charakterizovaným spôsobom a len ním naučiť, 2. spôsob učenia postupu a postup sám“) je práve ono tým, čo je *zjavné na veciach*. V tomto *zjavovaní* sa už potom dôrazne pohybujeme a zakúšame veci ako veci a ako také veci. „Matematicčno je ono základné postavenie k veciam, v ktorom si veci pred seba berieme z hľadiska toho, ako čo sú nám už dané, dané byť musia a majú. Matematicčno je preto základný predpoklad vedenia o veciach.“¹

Uvedomenie si tejto skutočnosti nás musí priviesť okrem iného aj k netradičnému typologickému chápaniu základných *akademických* disciplín vo vzťahu k fakultám, na ktorých sú zaradené, akými sú napr. *matematika* či *filozofia*. Heidegger môže potom neočakávane tvrdiť, že matematika nie je prírodovedou a filozofia nie je žiadnou duchovnou vedou. „Filozofia patrí svojou povahou na filozofickú fakultu práve tak málo, ako matematika na prírodovedeckú. Že sa teraz filozofia a matematika zaopatrujú týmto spôsobom, zdá sa byť len chybou krásy alebo nedopatrením v zozname prednášok. Ale možno, že je to tiež niečo celkom iné – a sú ľudia, ktorí o takýchto veciach aj premýšľajú – totiž známka toho, že odôvodnená a ujasnená jednota vedy už neexistuje, že táto jednota už nie je nevyhnutnosťou ani problémom.“²

Heidegger hľadá *základnú podmienku* skutočnej schopnosti vedenia i vedenia samého a nachádza ju v poznaní *o základných predpokladoch všetkého vedenia*. *Matematicčno* sa mu stáva „základným predpokladom *akademickej práce*“.³ Heidegger zaujato hľadá v celom svojom skúmaní hlbšie základy pre matematicčno, lebo to podľa neho tvorí jeden zo základných rysov novovekého myslenia. Zdá sa, že práve takéto *zaujaté hľadanie* je heideggerovsky pochopiteľné len cez dostatočné uvedomenie si tejto jeho pozície: „Každá podoba myslenia je však vždy len výkon a následok toho ktorého spôsobu dejinného pobytu na svete

¹ Tamže, s. 84.

² Tamže, s. 79.

³ Tamže, s. 85.

(Dasein), toho ktorého základného postavenia k bytiu vôbec a k spôsobu, ako je jestvujúcno ako také odhalené, tzn. k pravde.“¹

Heidegger si myslí, že ak túto skutočnosť nebudeme dostatočne aplikovať v našom skúmaní, potom nemôžeme pochopiť, čo je matematicko, a teda ani pochopiť *tvárnosť* novovekého metafyzického myslenia, ktorá mohla a musela zo seba viesť k takému veľkému filozofickému dielu, akým bolo napríklad Kantovo dielo *Kritika čistého rozumu*. V tejto súvislosti je však potrebné pripomenúť Gadamerovo stanovisko, ktoré veľmi presne charakterizuje Heideggerov spôsob *narábania* s dejinami filozofie: lipne na ňom „násilnosť mysliteľa, ktorý je poháňaný svojimi vlastnými otázkami, a ktorý sa neustále usiluje spoznať seba samého“.²

Heideggera zaujíma predovšetkým problém *metafyzického zmyslu matematicka*, lebo chce dostatočne hlboko vnímať jeho význam pre novovekú metafyziku. Odpoveď na tento problém sa pokúša rozčleniť do dvoch otázok: „1. Aký nový základný postoj ľudského pobytu na svete sa ukazuje v nástupe vlády matematicka? 2. Akým spôsobom matematicko, ktoré zodpovedá svojej vlastnej vnútornej tendencii, núti pobyt k tomu, aby vystúpil až k metafyzickému určaniu seba samého?“³ Pre Heideggera sa stáva dôležitejšou druhá otázka. Prvej venuje iba stručné vysvetlenie. Je však napriek svojej *stručnosti* veľmi zaujímavé, preto si ho všimneme. Keďže sa matematicko ako základný rys myslenia objavuje až v novoveku, vzniká otázka, čo bolo pred ním. Heidegger na to odpovedá jasne – predtým „platila za smerodajnú pravdu pravda cirkevni a viery. Získavanie vlastného vedenia o jestvujúcne sa uskutočňovalo vysvetľovaním prameňov zjavenia, Písma a cirkevnej tradície. Inak nazhromaždené skúsenosti a získané znalosti začleňovali sa ako by samy od seba do tohto rámca. Lebo neexistovalo v podstate žiadne svetské vedenie“.⁴

Heidegger si dovoľuje hodnotiť uvedené skutočnosti v tom zmysle, že z hľadiska dejín vedy nie je potom rozhodujúce to, či celá pravda

¹ Tamže, s. 101.

² GADAMER, H.-G.: Die Geschichte der Philosophie. In: Gadamer, H.-G.: *Neuere Philosophie*. GW. Bd. 3. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1987, s. 307.

³ HEIDEGGER, M: *Novověká matematická přírodní věda*, s. 102.

⁴ Tamže.

prirodzeného vedenia bola meraná nadprirodzeným vedením, ale že bez ohľadu na takéto meranie nedospelo prirodzené vedenie samo zo seba k nijakému svojbytnému zdôvodneniu a rázu. V tom sa určite Heidegger zhoduje aj napríklad s Hegelovou analýzou stredovekého myslenia v jeho *Prednáškach o dejinách filozofie*. Heidegger však tvrdí, že už v samej povahe matematická ako rozvrhnutia (rozvrhu) „je obsiahnutá svojrázna vôľa k novému utváraniu a sebazdôvodnenie formy vedenia ako takej“.¹ Negatívnym dôsledkom matematického rozvrhnutia je odluka od zjavenia a vôbec odmietnutie tradície ako určujúceho prostredkovania vedenia. Ba čo viac, Heidegger naznačuje, že „v matematickom rozvrhnutí nie je obsiahnuté len oslobodenie, ale zároveň nová skúsenosť a utváranie samej slobody, tzn. sebou samým prebratej väzby... Podľa tejto vnútornej tendencie oslobodenia k novej slobode núti matematicko zo seba k tomu, klásť si svoje vlastné bytostné určenie ako základ seba samého a následkom toho všetkého vedenia“.²

Tým však ešte nie je vyjadrené stanovisko, aký ráz má vznik novovekej metafyziky z ducha matematická? Je viac ako pochopiteľné, že Heidegger musí artikulovať predovšetkým pozíciu, ktorá jasne deklaruje, že „matematika sa nemohla stať meradlom filozofie tým, že matematické metódy boli len vhodne zovšeobecnené a potom prenesené na filozofiu“.³ Ak to tak bolo, potom vzťah novovekej prírodnej vedy, novovekej matematiky a novovekej metafyziky nie je vzťahom vonkajškovým, ale čímisi veľmi hlbokým a bytostným. Je to naozaj tak, tvrdí Heidegger, lebo z matematická v širokom zmysle slova, ako zo svojho vlastného *koreňa*, vzišli. To však zároveň určuje jasnú pozíciu pre novovekú metafyziku v rámci uvedených troch teoretických aktivít, lebo práve ona siaha najširšie – *na jestvujúcno vcelku* – ale tým, že metafyzika zároveň siaha aj najhlbšie – *na bytie jestvujúcna ako takého* – „musí práve metafyzika svoj matematický základ a pôdu vyhlbiť až na skalnaté dno“.⁴ Ale ako jasne ukáže ďalší Heideggerov filozofický vývoj aj ta-

¹ Tamže.

² Tamže, s. 102–103.

³ Tamže, s. 103.

⁴ Tamže.

kéto nehybné *skalnaté dno* sa dá výrazne do pohybu a ukáže sa len dôležitou *epizódou* pri hľadaní odpovede na základnú metafyzickú otázku.

Descartes a novoveká veda

Heideggerova interpretácia Descartovho učenia ako fundamentu novovekej vedy je azda tým najcennejším, čo vôbec máme zachované v jeho celoživotnom diele. Od začiatku oprávnene odmieta tradičnú *melodramatickú* historku o Descartovi a jeho filozofii. Táto historka totiž *rozpráva* o tom, že kým stredoveká filozofia bola výlučne pod vplyvom teológie a sústreďovala sa iba na pseudošpekulatívny rozbor pojmov a komentovanie tradičných názorov a téz, ako celok ustrnula v školskom vedení, ktoré nebolo schopné tvoriť nové námety vo filozofii i vede. Descartes podľa tejto historky oslobodzuje filozofiu z jej nedôstojného postavenia tým, že začal o všetkom pochybovať. Ale zároveň jasne pochopil, že aj pochybovanie samé má svoje hranice, t. j. keď pochybujem, teda som ja, ktorý pochybujem. Tak sa prišlo na to, že *ja* – ľudská subjektivita – je vyhlásená za ústredný bod myslenia. „Tieto dejiny o Descartovi, ktorý prišiel a pochyboval, a tým sa stal subjektivistom, a tak založil teóriu poznania, podávajú síce obvyklý obraz, ale je to v najlepšom prípade zlý román – len nie dejiny, v ktorých sa ukazuje pohyb bytia.“¹

Heideggerovi ide teda o hľadanie takých dejín, v ktorých *sa ukazuje pohyb bytia*. Toto nesmieme stratiť zo zreteľa, ak máme správne pochopiť jeho vyrovnávanie sa s fenoménom novovekej filozofie a vedy. Descartovo hlavné dielo *Úvahy o prvej filozofii* je ním hodnotené ako prelomové nie preto, lebo sa zásadným spôsobom rozchádza s predchádzajúcou filozofickou tradíciou (hlavne stredovekou), ale predovšetkým preto, že chce „obnoviť otázku bytia jestvujúcna, vecnosti vecí, substancie“.² Zaujímavosťou je zároveň to, že sa to uskutočňuje v časovom horizonte, kedy sa už takmer celé storočie vehementne hlási k slovu *matematicko* ako základný rys novovekého myslenia. Podľa Heideggera

¹ Tamže, s. 104.

² Tamže, s. 105.

práve v tomto ryse nenachádzame nijaký skepticizmus, žiadne východisko z ja a nijakú subjektivitu. Ide skôr o opak toho všetkého. „Preto vašeň nového myslenia a bádania smeruje k tomu, aby sa tento základný postoj, zo začiatku len temný, neujasnený, nárazovo prenikajúci dopredu a sám seba často chybné vysvetľujúci, ujasnil a rozvinul vo svojej najvnútornejšej povahe. To však znamená: matematicko chce, v zmysle svojej vlastnej vnútornej požiadavky, zdôvodniť seba samé; chce sa samo výslovne vypracovať ako meradlo *všetkého* myslenia a určiť pravidlá, ktoré z toho vyplývajú.“¹

Nemôžeme nesúhlasiť s týmto Heideggerovým hodnotením. Naozaj platí, ak by sa Descartes pred svojou slávnou *Rozpravou o metóde* a filozoficky neopakovateľnými *Úvahami o prvej filozofii* nebol tak hlboko vyrovnával s otázkami matematiky, určite by sa boli veľmi obtiažne rodili (resp. ak by sa boli vôbec zrodili!) jeho filozofické názory. Heideggerovo uvažovanie o Descartovom učení ako učení, ktoré sa dotýka nielen celku jestvujúcna, ale aj *vedenia* o ňom, je nevyhnutne spojené so zamýšľaním sa nad *metafyzikou* aj preto, lebo sa podstatne podieľa nad zamýšľaním sa o matematicko. „Tento rovnako pôvodný postup v smere založenia matematicko a v smere zamýšľania sa nad metafyzikou charakterizuje Descartovo základné filozofické stanovisko na prvom mieste.“² Túto pre Descarta tak dôležitú skutočnosť, ktorá vôbec zakladá možnosť historicky sa priblížiť k správne chápaniu jeho filozofie, Heidegger perfektne určuje. V tom jedinom môžeme s Heideggerom bezvýhradne súhlasiť, lebo každý, kto si dal námahu pramenne zvládnuť a premyslieť Descartovo dielo, to musí uznať. A dostatočne presvedčivo to podľa Heideggera dokladá Descartov nedokončený raný spis *Pravidlá na vedenie rozumu*: „1. *Regulae* – základné a vedúce tézy, v ktorých sa matematicko podrobne samo svojmu vlastnému bytostnému určeniu; 2. *ad directionem ingenii* - založenie matematicko takým spôsobom, aby sa samo vcelku stalo meradlom pre bádateľného ducha.“³

Heideggerovi sa javí samotný termín *pravidlo* a *slobodné určenie ducha* ako už čisto titulovo základná *matematicko-metafyzická* tendencia, ktorá

¹ Tamže.

² Tamže.

³ Tamže, s. 106.

vrcholí v myšlienke *univerzálnej vedy* (*scientia universalis*) – *mathesis universalis*. Pre Heideggera je tento Descartov raný spis dôležitý práve preto, lebo je v ňom vyjadrený *novoveký pojem vedy*. „Len ten, kto tento bezohľadne triezvy spis skutočne a dlho premyslel až do jeho najhlbších a najchladnejších zákutí, má predpoklad na to, aby dospel k tušeniu o tom, čo sa odohráva v novovekej vede (kurz. aut.).“¹

Je to tá najdôležitejšia pravda o Descartovom diele, ale, a to je to najhlavnejšie, nielen k poznaniu jeho miesta v procese konštituovania novovekej vedy. Za tento *objav*, takéto filozofické hodnotenie Descarta, patrí Heideggerovi najvyššie možné ocenenie. Uvedený Descartov spis (*Pravidlá na vedenie rozumu*) je však zároveň tým spisom, ktorý *otvára* priestor pre interpretačné *tušenie* Descartovho učenia vôbec, teda aj jeho *prvej filozofie* – metafyziky. Domyslenie práve tejto rozhodujúcej skutočnosti do konca umožňuje prekonať *melodramatické* pseudointerpretácie Descartovej filozofie. Ale to sa nepodarilo ani Heideggerovi. Dôvod je viac ako zrejмый. Heideggerovi ide hlavne o riešenie jeho vlastných filozofických problémov a Descartes je tu len *podnetom*, ktorý mu pomáha na nich lepšie dovidieť. Preto celá jeho ďalšia interpretácia už potom pokračuje v *tradičnom* heideggerovskom duchu objavovania *opravdivých dejín zjavovania bytia*. Je to síce interpretácia filozoficky veľmi *chytrá*, ale je neodškriepiteľné, že tu nie je primárnym problémom adekvátne historicko-filozoficky vysvetliť Descartovu filozofiu.

Heidegger podrobuje hlbokému teoretickému skúmaniu predovšetkým III., IV. a V. pravidlo, ktoré najviac prezentujú základné tendencie novovekej vedy. Ak by sme to mali vyjadriť čo najobjektívnejšie, Heidegger sa nemýli, keď práve uvedené pravidlá označuje za tie, ktoré najviac vyjadrujú ducha novovekého vedeckého myslenia. Ide o pravidlá, ktoré veľmi jasne určujú miesto *metódy* v komplexe vedy. „Metóda nie je jeden kus výbavy vedy medzi inými, ale základný fond, z ktorého sa až určuje, čo sa môže stať predmetom a ako sa to stane predmetom.“² Heideggera potom osobitne zaujíma hlavne problém, ako Descartovo zamýšľanie sa nad matematickým ovplyvnilo rozchod s *tradičnou metafyzikou* a ako sa vlastne potom určoval ďalší chod i podoba novovekej filozofie.

¹ Tamže.

² Tamže, s. 107.

Heidegger sa určite nemýli keď tvrdí, že k povahe matematická ako rozvrhnutia patrí axiomatično. Vyjadrenie a usporiadanie základných téz (axióm), na ktorých je budované ďalšie učenie v nahliadnuteľnej postupnosti je nesporne Descartovým zámerom. Keď však má matematická ako *mathesis universalis* zdôvodňovať a zároveň aj utvárať všetko vedenie, potom je určite nevyhnutné, aby sa stanovili význačné axiomy. Heidegger vidí tieto axiomy správne v tom zmysle, že musia byť absolútne prvé, v sebe a zo seba nahliadnuteľné, čiže evidentné a v tejto evidentnosti jednoznačne isté. Lebo je nepochybné, že práve táto istota spolurozhoduje o ich pravde. Potiaľ môžeme s Heideggerom úplne súhlasiť. Vzápätí však pridáva niečo, čo u Descarta nemôžeme nikde nájsť: „Najvyššie axiomy musia ako úplne matematické stanoviť vopred o jestvujúce vcelku, čo je ako jestvujúce a čo znamená byť, odkiaľ a ako sa určuje vecnosť vecí.“¹ Je to ďalšia skvelá ukážka heideggerovského čítania Descartovej filozofie. Metafyzicko-ontologické konzekvencie sú v tomto prípade už výlučne problémami, ktoré sú vlastné pre Heideggerovo učenie.

Heideggerov spôsob recepcie axióm vedie k odhaleniu veľkého významu *vety*. Podľa jeho slov, doposiaľ „bola veta braná len ako niečo také, čo sa naskytlo takmer samo od seba. Jednoduchá veta o jednoduchom pred nami ležiacich veciach obsahuje a uchováva to, čo sú tieto veci. Veta sa vyskytuje tak ako veci, je to vyskytujúca sa schránka bytia“.² Heidegger si veľmi dobre uvedomuje, že ak je základný postoj manifestovaný ako matematický, nie sú preň rozhodujúce vopred existujúce veci. Preto aj *veta*, ktorá tu má byť vodidlom, nemôže byť ľubovoľná veta. Ide teda o to, aby sa našla téza, ako základné kladenie všetkého kladenia, veta, „v ktorej to, o čom vypovedá, *subiectum* (*hypokeimenon*), nie je len prijaté odinakaľ. Podmet musí ako taký z tejto pôvodnej vety samej až vyplynúť a byť kladený. Len tak je toto *subiectum*, ono *fundamentum absolutum*, niečo kladené rýdzo z vety ako takej, z matematická ako takého, základ, *basis*, a ako také *fundamentum absolutum* je zároveň *inconcussum* a následkom toho nedotknuteľnej pochybnosti, absolútne isté“.³

¹ Tamže.

² Tamže, s. 108.

³ Tamže.

Keďže sa matematicko podľa Heideggera stáva v Descartovom učení *princípom všetkého vedenia*, musí nevyhnutne byť všetko predchádzajúce myslenie spochybnené. Z toho aj vyplýva nevyhnutnosť pochopiť, že Descartes nezačal pochybovať o predchádzajúcom vedení preto, lebo bol skeptikom, ale musel sa stať pochybujúcim, lebo vychádzal z matematického a hľadal neotrasiteľný základ pre všetko vedenie. Heidegger tvrdí, že tu už nejde len o to, nájsť *základný zákon pre prírodu*, „ale prvú a najvyššiu axiómu pre bytie jestvujúcna vôbec“.¹ Až tým, že myslenie myslí samo seba, stáva sa matematickým, čiže je bránim na vedomie toho, čo už máme. Z toho sa dá jasne dopovedať, že *myslenie je vždy ja myslím – ego cogito*.

Heidegger chápe formuláciu *ja som (ego sum – cogito, sum)* ako formuláciu, v ktorej je obsiahnutá najvyššia istota. Určite s tým môžeme súhlasiť. Ja, ktoré kladie samo seba je evidentne predpokladané ako to, čo tu jestvuje ako jestvujúcno. Heidegger tvrdí, že „*sum* nie je dôsledok myslenia, ale naopak je pre neho základom“,² potom to treba zobrať dostatočne vážne, aby sme neupadli do zbytočných problémov. Zdá sa, že z jednej strany práve takéto určenie *sum* umožňuje realizovať aj kritiku tých filozofických učení (osobitne Husserla), ktoré si nevšimli, že charakter *ego* je prioritne určený ako *prítomné jestvujúcno*. Namiesto toho sa dosť často určovala a určuje aj dnes subjektivita subjektu z *jas-tva* – „ja myslím“. Heidegger preto konštatuje, že „toto ja, ktoré bolo na základe matematického povýšené na význačné *subiectum*, nie je svojím zmyslom úplne nič *subjektívne* v zmysle nejakej náhodnej vlastnosti práve tohto zvláštneho človeka. Tento v *ja myslím* význačný *subjekt*, ja, platí až potom za niečo subjektivistické, keď jeho povaha už nie je pochopená, tzn. vyvinutá z jeho bytostného pôvodu“.³

Heidegger si oprávnene všíma, že pred Descartom slovo *subjekt* označovalo to, čo sa viazalo na vyskytujúcu sa vec, čiže objekt. A práve slovo *objekt* znamenalo osobitne v stredovekom jazyku to, čo dnes rozumieme pod slovom *subjekt*. Táto radikálna dejinná zmena významu týchto slov nie je podľa neho len záležitosťou nejakého jazykového úzu. Ide podľa neho o zásadnú prevratnú premenu „ľudského pobytu na

¹ Tamže.

² Tamže, s. 109.

³ Tamže.

svete, tzn. svetliny bytia jestvujúcna, na základe vlády *matematicna*. Je to obyčajnému oku nutne skrytá časť cesty opravdivých dejín, ktoré sú vždy dejinami zjavnosti bytia – alebo vôbec ničím“. ¹ Heidegger v tejto chvíli postavil celý problém pochopenia Descartovej misie do hraničnej kontrapozície, ktorú v ďalšom vývoji naplní takmer absolútne v pozícii – alebo vôbec ničím.

Heideggerovo zdôraznenie, že *myslenie* (*výrok*, *logos*) je vodidlom pre určenie bytia, a že *ja* sa stáva *mocou* pri základnom zdôvodňovaní všetkého vedenia bytostným určením človeka, má viesť k tomu, že sa osobitne zdôrazní *ja*, čím sa dostane *rozumnosti a rozumu* takého výrazného prednostného postavenia, aké sa doteraz v dejinách myslenia nevyskytlo. „Rozum je teraz spolu s *cogito sum* kladený *výslovné* a v zhode so svojou vlastnou požiadavkou ako prvý základ všetkého vedenia a ako vodidlo všetkého určovania vecí vôbec.“ ² *Rozum, ja myslím*, to je podľa Heideggera najvyššia axióma, vodidlo a aj *tribunál* všetkého určovania bytia. „V tom, že *matematicno* ako *axiomatické rozvrhnutie* kladie samo seba za *smerodajný princíp* vedenia, je založené kladenie, *myslenie* ako *ja myslím*, veta o *ja*. *Ja myslím* znamená: vyhýbam sa protirečeniu, riadim sa vetou o spore.“ ³

Heidegger je snáď práve v tejto súvislosti najviac napadnuteľný pre svoju interpretáciu Descartovho východiska filozofovania. Nevšimol si totiž, že Descartes pod *myslením* nerozumie iba základný akt sebaopovrhovania *rozumu*. Určite nie je náhodné, že v práci *Úvahy o prvej filozofii* nie je prítomný najznámejší Descartov výrok - *cogito ergo sum*, ale len formulácia – *ego sum, ego existo*. Len uvedomenie si tejto skutočnosti a jej previazanosť na určenie toho, čo je *myslenie*, ako to Descartes vyjadruje v *Princípoch filozofie*, že totiž *myslením* rozumie „všetko, čo sa v nás deje tak, že sme si toho vedomí bezprostredne z nás samých“, ⁴ a že teda k *mysleniu* zaraďuje nielen *rozumenie*, ale aj *chcenie, predstavovanie si*, ale aj *zmyslové vnímanie*, ⁵ potom nemôžeme robiť taký záver,

¹ Tamže, s. 110.

² Tamže.

³ Tamže, s. 111.

⁴ DESCARTES, R.: *Princípy filozofie*. Prel. J. Špaňár. Bratislava: Nakladateľstvo Pravda 1986, s. 49.

⁵ Pozri tiež DESCARTES, R.: *Meditace o první filosofii*. Prel. P. Glombíček, T. Marvan, P. Zavadil. Praha: Oikúmené 2003, s. 35.

aký urobil Heidegger. „Veta o ja a veta o spore pochádzajú z povahy samého myslenia, tak, že sa hľadí len na povahu tohto *ja myslím* a to, čo je v nej a len v nej obsiahnuté. *Ja myslím* je rozum, je jeho základný akt. Čo je čerpané len z *ja myslím*, je získané len z rozumu samého. Rozum je, takto pojatý, čisto sebou samým, je čistý rozum.“¹

Hľadať v Descartovom učení kategóriu *čistého myslenia* – *čistého rozumu* je síce možné, ale nie je historicko-filozoficky opodstatnené. Je to až tradícia nemeckého transcendentálneho filozofovania, tradícia filozofického hľadania *sebauvedomenia*, ktorá vrhá svoj *filozofický tieň* až na počiatok novovekého filozofovania. Túto tradíciu pred Heideggerom zvlášť rozvinul Husserl vo svojej fenomenológii. Ale práve fenomenológia, napriek evidentnej snahe vrátiť sa k nepochopenému Descartovmu objavu *ego*, ako to deklaroval Husserl vo svojich *Karteziánskych meditáciách*,² mala by byť dostatočným príkladom na to, aby sa Descartov prínos v dejinách filozofie nevnímal jednostranne v oblasti *čistého myslenia*, len v oblasti *egológie*. Tu stále ostáva v platnosti Patočkovu stanovisko: „Ale čo znamená *cogito cogitans*, ktoré je tak jediné schopné poskytnúť kritérium nepochybného poznania, vo svojej nereflektovanosti? Táto otázka Descarta nezaujala, na ňu nie je u neho odpoveď; *cogito* je u Descarta neanalyzované.“³

Záver Heideggerovho skúmania novovekej matematickej prírodovedy vedie k potvrdeniu neoddeliteľnej *väzby* medzi matematickom a metafyzikom, lebo axiómy pochádzajú z rozumu a ako také sa stávajú *axiómami opravdivého vedenia*, t. j. filozofie, metafyziky. „Axiómy z číreho rozumu sú axiómy čistého rozumu. Čistý rozum, takto pochopený *logos*, veta v tejto podobe, stáva sa vodidlom a smernicou metafyziky, tzn. tribunálom určujúcim bytie jestvujúcna, vecnosť vecí. Otázka o veci je teraz zakotvená v čistom rozume, tzn. v matematickom rozvínutí jeho princípov.“⁴ Záver je síce heideggerovsky efektný, ale ťažko

¹ HEIDEGGER, M: *Novověká přírodní věda*, s. 111.

² HUSSERL, E.: *Karteziánské meditace*. Prel. M. Bayerová. Praha: Nakladatelství Svoboda 1968, s. 8 a n.

³ PATOČKA, J.: *Přirozený svět jako filosofický problém*. In: Patočka, J.: *Fenomenologické spisy I*. Sebrané spisy. Sv. 6. Praha: Oikúmené 2008, s. 153.

⁴ HEIDEGGER, M: *Novověká přírodní věda*, s. 111–112.

ho možno aplikovať na skutočné Descartovo dielo, resp. skutočný vzťah novovekej vedy (matematiky) a filozofie. Descartovo chápanie rozumu totiž ešte vôbec nejaví známky *čistého rozumu*, ako sa to uskutočnilo na pôde nemeckého transcendentálneho uvažovania, ktorého zakladateľom sa stal Kant. Preto aj záverečné Heideggerovo tvrdenie, že v titule *čistý rozum* „je obsiahnutý Aristotelov *λόγος* a v tom „čistý“ zvlášť isté určité sformovanie matematická“¹ sa veľmi rýchlo bude v jeho ďalšej tvorbe strácať. Namiesto Aristotelovho *logu* sa do popredia bude tlačíť od roku 1935 Herakleitovo chápanie, ktoré však už Heidegger vôbec nebude spájať s matematickým.²

A ako to neskôr aj sám Heidegger *dokáže*, závery tejto štúdie z roku 1935 budú postupne ustupovať do úzadia, lebo analytický spôsob filozofovania bude nahradzovaný *iným myslením*.³

Heideggerova filozofia po *obrate* je budovaná na predpoklade *dejinných premien* v chápaní bytia a v bytostnom určení pravdy. Je preto pochopiteľné, že sa nevie *naladiť* na hlas bytia jestvujúcna bez dejín filozofie. Pozícia, ktorú takto Heidegger zaujal bola pozíciou *absolútneho pozorovateľa*. Práve takáto pozícia prináša so sebou neprekonateľné prekážky. Potom aj vzťah matematická a metafyziky, ako ho formuloval Heidegger, je, zdá sa, o niečom inom. To rozhodujúce však predsa len Heidegger artikuluje dostatočne presne, a za to mu patrí naše trvalé uznanie – *ak chceme porozumieť duchu novovekej vedy, musíme sa veľmi hlboko ponoriť do Descartovej práce „Pravidlá na vedenie rozumu“*. S týmto musíme s Heideggerom ešte aj dnes plne súhlasiť.

¹ Tamže, s. 112.

² Podrobnejšie pozri STOJKA, R.: Herakleitov logos. In: Leško, V. – Stojka, R. a kol.: *Heidegger, metafyzika a Gréci*. Košice: Vydavateľstvo UPJŠ 2016, s. 481 a n.; PĚTOVÁ, M.: *Myšlení počátku a konce metafyziky*. Praha: TOGGA 2012, s. 212 a n.

³ Pozri napr. HEIDEGGER, M.: *Věc*. In: Heidegger, M.: *Básnický bydlí člověk*. Prel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené 2006, s. 11 a n.

Kantovo chápanie bytnosti slobody a metafyzika

Ondřej Sikora

O motíve slobody možno povedať, že predstavuje kľúčovú myšlienku Kantovej kritickej filozofie. Jej tematizácia v tretej antinómii zosobňuje vygradovanie problematiky *Kritiky čistého rozumu*¹ a zároveň sa tá istá myšlienka stáva základným stavebným kameňom Kantovej praktickej filozofie.² Motív slobody hrá hlavnú úlohu tiež v Heideggerovom myslení. Jednak je jedným z určujúcich prvkov fundamentálnej ontológie, kde je úzko spätá s autenticitou v zmysle predbehovej odhodlanosti, v ktorej sa bytie-tu stáva voľným pre možnosti, ktoré sú skutočne jeho,³ a následne je motív slobody práve takým motívom, pri ktorom je zrejмый obrat v Heideggerovom myslení, lebo je centrálnym uzlom osobného textu *O bytnosti pravdy*.⁴ Jedna z kľúčových téz tohto textu hovorí, že bytnosťou pravdy je práve sloboda, a to nie ako vlastnosť ľudskej

¹ KANT, I.: *Kritika čistého rozumu*. Prel. J. Loužil et al. Praha: Oikúmené 2001. Nemecké citácie: KANT, I.: *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg: Felix Meiner 2001. Slovenské vydanie: KANT, I.: *Kritika čistého rozumu*. Prel. T. Münz. Bratislava: Pravda 1979.

² V predslove ku *Kritike praktického rozumu* tak môžeme čítať, že pojem slobody tvorí „svorník (Schlussstein – dopl. aut.) celej stavby systému čistého, dokonca aj špekulatívneho, rozumu...“ KANT, I.: *Kritika praktického rozumu*. Prel. J. Loužil. Praha: Svoboda 1996, s. 6 (Ak. V., s. 3). KANT, I.: *Kritika praktického rozumu*. Prel. T. Münz. Bratislava: Nakladateľstvo Spektrum 1990, s. 23. Nemecké citácie sú z vydania: KANT, I.: *Kritik der praktischen Vernunft*. Hamburg: Felix Meiner 2003. Paginácia Kantových textov s výnimkou *Kritiky čistého rozumu* sa pridrižiava akademického vydania (= Ak. V.).

³ HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*. Prel. I. Chvatík et al. Praha: Oikúmené 1996, § 60. Nemecké citácie sú z vydania: HEIDEGGER, M.: *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer 2006.

⁴ HEIDEGGER, M.: *Vom Wesen der Wahrheit*. In: Heidegger, M.: *Wegmarken*. GA. Bd 9. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 2004.

vôle, ako ju vníma práve Kant, ale sloboda ako elementárny vzťahový rámec, ktorý nie je produktom ľudskej bytosti, ale ktorému sa ľudská bytosť vystavuje a ktorý preberá, aby na jeho základe realizovala čiastkové praktické i teoretické akty, o ktorých je možné povedať, či sú alebo nie sú pravdivé.

Úmyslom tejto kapitoly je teda vyložiť Heideggerov vývoj v premýšľaní otázky ľudskej slobody medzi rokmi 1927 a 1930 práve v dialógu s Kantovým myslením. Tento dialóg nie je ničím, čo by sme museli sami rekonštruovať na základe vyššie uvedených spisov, lebo Heidegger ho explicitne vykonáva vo freiburskej prednáške z letného semestra 1930, publikovanej pod titulom *O bytnosti ľudskej slobody. Úvod do filozofie*.¹ Tá bude pre náš zámer kľúčovým textom, lebo je v nej zreteľné začatie prechodu od fundamentálne ontologickej pozície a príprava priestoru pre jej prekonanie. Podstatné je, že tento prechod, ktorý je pre Heideggerovu mysliteľskú cestu takým kľúčovým, sa realizuje práve v rámci vyrovnávania sa s Kantovou filozofiou slobody. Nejde nám však len o pozitívnu dokumentáciu prehĺbenia tejto cesty umožnenú stretnutím sa s cestou Kantovou, ale o samotnú otázku, do akej miery môže tento dialóg pomôcť k novému premysleniu motívu ľudskej slobody.

Nasledujúci výklad začína predstavením Kantovej diskusie problému slobody, a to v dvoch jej základných kontextoch: pre teoretický kontext je pre nás východiskovým textom *Kritika čistého rozumu*, pre kontext praktickej filozofie je to *Kritika praktického rozumu*. Tento výklad sa snaží o maximálnu vernosť Kantovej dikcii, aby bolo potom možné v druhom kroku predstaviť Heideggerovu kritiku tejto pozície v zmienenej freiburskej prednáške, ktorá pripravuje priestor pre motív otvorenosti pravde bytia. Jej výkladu je venovaná tretia časť tejto kapitoly.

Sloboda ako kauzalita rozumu

Podstatným rysom Kantovej koncepcie slobody a súčasne zásadným motívom Heideggerovej kritiky je skutočnosť, že sloboda je úzko via-

¹ HEIDEGGER, M.: *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie*. GA. Bd. 31. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1986.

zaná na myšlienku kauzality. Nie je to tak, že by sloboda bola jednoduchou vyviazanosťou z kauzality. Sloboda zostáva pre Kanta natoľko zviazaná s kategóriou kauzality, že ju v *Základoch metafyziky mravov* neváha charakterizovať ako „vlastnosť kauzality“, ako vraví známa charakteristika: „Vôľa je spôsob kauzality živých bytostí, pokiaľ sú obdarené rozumom, a sloboda by potom bola tou vlastnosťou kauzality, ktorá môže pôsobiť nezávisle na cudzích príčinách, ktoré ju určujú, tak ako prírodná nevyhnutnosť je vlastnosťou kauzality všetkých nerozumných bytostí, ktorých činnosť určuje pôsobením cudzích príčin.“¹

Na tejto charakteristike je sprvu zrejماً práve základná konštelácia pojmov sloboda, vôľa, kauzalita, prírodná nutnosť. O slobode Kant hovorí, že je práve druhom kauzality. Kauzalita je vtedy rodovým určením, ktorému náležia dve určenia druhové: vôľa a prírodná kauzalita. Špecifickou diferenciou je pritom rozum: vôľa je kauzalita bytostí obdarených rozumom, prírodná nutnosť je kauzalita jestvujúcien nerozumových. Sloboda je potom vlastnosťou rozumovej kauzality, t. j. sloboda je vlastnosťou vôle. V oblasti nerozumových bytostí je zodpovedajúcou vlastnosťou ich kauzality prírodná nutnosť. Táto základná schéma z roku 1785 je platná pre *Kritiku čistého rozumu* z roku 1781, aj pre *Kritiku praktického rozumu* z roku 1788.² Je zároveň základným ter-

¹ KANT, I.: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Hamburg: Felix Meiner 1999, Ak. IV, s. 446. „Der Wille ist eine Art von Kausalität lebender Wesen, so fern sie vernünftig sind, und Freiheit würde diejenige Eigenschaft dieser Kausalität sein, da sie unabhängig von fremden sie bestimmenden Ursachen wirkend sein kann; so wie *Naturnotwendigkeit* die Eigenschaft der Kausalität aller vernunftlosen Wesen, durch den Einfluss fremder Ursachen zur Tätigkeit bestimmt zu werden.“ Pozri tiež KANT, I.: *Základy metafyziky mravů*. Prel. L. Menzel. Praha: Svoboda 1996, s. 101; KANT, I.: *Základy metafyziky mravov*. Prel. P. Elexová. Bratislava: Kalligram 2004, s. 76.

² V chápaní slobody ako kauzality vyvierajúcej z toho, čo je pôsobiacej bytosti vlastné, možno vidieť paralelu so Spinozom, pre ktorého je myšlienka kauzality základnou myšlienkou jeho systému, v ktorom ontológia plynule prechádza do etiky. Pojmy, ktoré Spinoza používa pre definíciu slobody, sú prakticky totožné s pojmami Kantovými, keď slobodnou je pre neho taká bytosť, ktorá koná z nutnosti svojej vlastnej prirodzenosti, kým determinovaná je taká bytosť, ktorá je ku konaniu určená niečím iným. Ďalšia silná paralela spočíva v tom, že rozum je schopnosťou, ktorou človek môže realizovať svoju slobodu, pretože vďaka rozumu môže podriaďovať svoju afektivitu adekvátnym ideám, radiť ju do celkovej súvislosti, voči ktorej sa môže od čiasťkových afektov oslobodzovať. Zásadná odlišnosť však spočíva v tom, že pre Kanta nie je kauzalita ako

čom Heideggerovej kritiky Kantovho pojmu slobody, lebo ľudská sloboda je myslená práve na základe kauzality chápanej ako objektívnej určiteľnosti výskytovosti výskytového typu jestvujúcna.¹ Vnútoraná väzba medzi zapríčiňovaním a výskytovosťou Kantovi zabraňuje náležite myslieť ontologický status ľudského bytia,² ktorý tak zostáva zásadným spôsobom nedocenený a podcenený.³

Sloboda v teoretickej perspektíve

Téme slobody Kant venuje rozsiahlu úvahu v dialektickej časti *Kritiky čistého rozumu*, ktorá má za úlohu vysvetliť vznik zdanlivého metafyzického poznania z tiahnutia rozumu k spredmetneniu nepodmieneného. Tak ako sa rozum pri pokuse myslieť nepodmienené na strane subjektu zapletá do paralogizmov substancializujúcich myšlienku Ja, tak pri pokuse myslieť nepodmienené na strane objektu v jeho celku dospieva k vzájomne protikladným tvrdeniam, pre ktoré

nutné spojenie príčiny a účinku ontologickým charakterom samotnej skutočnosti, ale kategóriou ľudského rozumenia onej skutočnosti. To je zároveň základom problematickosti Kantovej pozície, pretože sa mu nedarí, navzdory kritickému obmedzeniu kategoriálnych schém na oblasť javu, myšlienku kauzality opustiť. Porov. SPINOZA, B.: *Etika*. Prel. J. Špaňár. Bratislava: Pravda 1986.

¹ Pozri HEIDEGGER, M.: *Vom Wesen der menschlichen Freiheit*, s. 163. „So ist der Grundsatz der Kausalität als zweite Analogie eine Regel der transzendentalen Zeitbestimmung. Demzufolge handelt es sich beim Problem der Kausalität um das Vorhandensein des Vorhandenen und seine objektive Bestimmbarkeit.“

² Pozri tamže, s. 191. „Wenn die Bestimmung der Kausalität überhaupt zunächst und ganz allgemein orientiert ist nach der Kausalität der Natur, wobei Natur Vorhandensein von Vorhandenen überhaupt meint – sei es physisch oder psychisch oder sonst wie –, dann ist damit das *Ursachesein* hinsichtlich seiner *Seinsart* vorgreifend für alles weitere charakterisiert als *Vorhandensein*. Wird nun Kausalität aus Freiheit im Lichte dieses allgemeinen Ursacheseins bestimmt, dann rückt die Freiheit und das *Freisein* selbst hinsichtlich seiner *Seinsart* in die Grundcharakteristik des Vorhandenseins. Nun ist aber Freiheit die Grundbedingung der Möglichkeit der handelnden Person als sittlich handelnder. Die *Existenz des Menschen* ist daher durch die *Kennzeichnung der Freiheit als Kausalität* – obzwar als *einer Art von Kausalität* – eben doch *grundsätzlich als Vorhandensein aufgefasst* und damit völlig ins Gegenteil verkehrt.“

³ Pozri tamže, s. 192. „Dann liegt es zum mindesten so, dass die *Seinsart* des Menschen ontologisch unbestimmt und unterbestimmt ist – ein Mangel, der, weil es sich um Grundsätzliches handelt, von prinzipieller Tragweite ist und daher nicht auf dem Wege einer nachträglichen äußerlichen Ergänzung behoben werden kann.“

je možné uviesť argumenty rovnakej validity – k antinómiám čistého rozumu. Z ich kategoriálne motivovaného rozdelenia zaujíma prednostné miesto tretia antinómia,¹ tretí rozpor týkajúci sa idey transcendentálnej slobody. Význačnosť tretej antinómie, skutočnosť, že v nej sa pre Kanta koncentruje jadro problematiky celej „cosmologia generalis“, je daná permanentným záujmom o praktickú filozofiu, pre ktorú má jej riešenie poskytnúť konceptuálny rámec.² Vzhľadom na nasledujúce Kantove spisy venované praktickej filozofii ju možno vnímať ako vyvrcholenie celej kritiky čistého špekulatívneho rozumu. Kusé, až príliš sporé vyjadrenia z Transcendentálnej analytiky sú nahradené obšírnou diskusiou, v ktorej sa autor nerozpakuje stále znovu formulovať svoje tézy. Kapitola o antinómiách tiež predstavuje metodické spojenie oboch častí špekulatívnej *Kritiky*: vyriešenie jej problematiky je založené na stanovisku transcendentálneho idealizmu vypracovanom v prvej časti, a súčasne validita tohto stanoviska je týmto riešením spätne potvrdená, pretože v tomto riešení transcendentálny idealizmus preukazuje svoju funkčnosť.

Cieľom rozsiahlej diskusie tretej antinómie nie je preukázanie skutočnosti slobody ako nepodmienennej príčiny radu javov, jej cieľom nie je ani zdôvodnenie slobody ako reálnej možnosti, nehľadiac na jej faktickú aktualizáciu. Vlastným cieľom je len ukázať, „že sa táto antinómia zakladá na čírom zdaní a že príroda prinajmenšom *neodporuje* kauzalite zo slobody“.³ Kant sa teda snaží ospravedlniť možnosť konjunkcie kauzálneho determinizmu a nepodmieneného počiatku vo vzťahu k jednej a tej istej skutočnosti danej ako jav. Tento cieľ teda neznamená pozitívne ospravedlnenie dvoch typov kauzality a ich súčinnosti vo fenomenálnom svete, ale má v prvom rade predstavovať *obmedzenie* rozsahu platnosti kauzálneho zákona, ktorý s nutnosťou predpisuje každej udalosti či účinku nejakú príčinu, aby

¹ Pozri počet strán venovaných tejto diskusii: ak prvá antinómia je rozriešená na siedmich stranách *Kritiky čistého rozumu* (B 545–B 551), druhá na piatich (B 551–B 555), štvrtá na šiestich (B 587–B 593), potom diskusii k riešeniu tretej antinómie venuje Kant 27 strán B vydania (B 560–B 586).

² Porov. ALLISON, H.: *Kant's Theory of Freedom*. Cambridge: Cambridge University Press 1990, s. 11.

³ KANT, I.: *Kritika čistého rozumu*, B 586, s. 350; KANT, I.: *Kritika čistého rozumu*, s. 353. V texte odkazujeme najprv na české a potom na slovenské vydanie Kantových prác.

toto obmedzenie poskytlo priestor pre alternatívnu, nepodmienujúcu kauzalitu.

Aký je vlastný obsah Kantovej tretej antinómie? Téma hovorí, že k vysvetleniu javov sveta si nevystačíme s kauzalitou podľa prírodných zákonov, ale že je nutné prijať ešte kauzalitu prostredníctvom slobody. Inak by totiž na strane príčin pochádzajúcich jedna z druhej neexistovala „vôbec nijaká úplnosť v rade“.¹ „Prírodný zákon však spočíva práve na tom, že sa bez dostatočnej, apriórne určenej príčiny nič nedeje.“² Postupom od jednej príčiny k druhej „nie je možné nikdy získať absolútnu totalitu podmienok v kauzálnom vzťahu“,³ a preto si rozum vytvára „ideu spontaneity, ktorá môže začať konať sama od seba“,⁴ t. j. čistú *transcendentálnu ideu slobody*. Sloboda je výrazom potreby rozumu dospieť k úplnosti podmienok k danému podmienenému podľa všeobecného princípu rozumu: „Ak je dané podmienené, daný je aj celý súhrn podmienok, a teda aj to, čo je úplne nepodmienené.“⁵

Samozrejme, s rovnakou nutnosťou sa nám ponúka aj argument antitézy, popierajúci možnosť spontánneho, ďalej nezapríčineneho začiatku, pretože takýto začiatok pretrháva vodidlo pre jednotný zákonitý výklad skúsenosti, ktorým je práve kauzálny princíp. Pripustenie slobody by znamenalo obetovať zákonitú jednotu skúsenosti a zaviesť iracionálny prvok bezzákonnosti.⁶ Teoretický rozum je takto v otázke slobody rozpoltený.

Vlastnou ťažkosťou kapitoly o antinómiách je otázka, čo jej vlastne má byť preukázané. Je Kantovým cieľom skutočne len relativizácia

¹ Tamže, B 474, s. 292; Tamže, s. 295.

² Tamže.

³ Tamže, B 561.

⁴ Tamže.

⁵ Tamže, B 436, s. 271; Tamže, s. 277.

⁶ Porov. B 475, s. 293; Tamže, s. 296; Pozri tiež ALLISON, H.: *Kant's Theory of Freedom*, s. 24 „Antitéza netvrdí, že pojem takej (slobodnej) príčiny je sporný, ale skôr že je v rozpore s podmienkami možnej skúsenosti. ... Inými slovami, stáva sa možným, že obe strany môžu byť správne: téza so svojim kladením inteligibilnej, transcendentálne slobodnej prvej príčiny mimo skúsenosť, antitéza so svojim odmietnutím pripustiť takúto príčinu vo vnútri skúsenosti“. Vzhľadom na to, že druhý pár tzv. dynamických antinómií nevykazuje vnútorný spor, nemôže byť priamym dokladom platnosti postoja transcendentálneho idealizmu, ako to je pri prvom páre tzv. matematických antinómií.

mechanistickej prírodovedy? Nie je pre vybrádnutie z antinomickej dilemy príroda/sloboda nutné povedať niečo viac? Celý výklad tretej antinómie vedie k presvedčeniu, akoby si Kant bol vedomý toho, že táto relativizácia jedného explikačného prístupu jeho vzťahnutím k transcendentálnej subjektivite nestačí na to, aby bol rozum zbavený svojej antinómie. Pokiaľ má byť pre túto subjektivitu zmysluplné hovoriť o niečom takom, ako o transcendentálnej slobode, potom musí táto subjektivita byť schopná sa s ňou nejako stretnúť, musí jej byť prístupný *pozitívny dôvod*, na základe ktorého môže slobodu postulovať. Subjekt sa totiž neuspokojí so slobodou ako vlastnou myšlienkou, ako projekciou vlastnej potreby nepodmieneného počiatku, pri ktorom by skončilo všetko pýtanie sa. Voči takémuto pojmu slobody totiž s rovnakou naliehavosťou vyvstáva antitéza, ktorej obmedzenie na oblasť javov je podmienené predchádzajúcim pritakaním stanovisku transcendentálneho idealizmu.¹ Faktom je, že sama antinómia slobody a prírody si toto pritakanie nevynucuje. Čo je tým vlastným dôvodom, kvôli ktorému má byť kauzálne-deterministickému výkladu upretá absolútna platnosť? Môže sa subjekt stretnúť sám u seba so schopnosťou slobody? Inak povedané, existuje niečo ako inteligibilný charakter subjektu, ktorý by umožňoval „*pôvodné* konanie, ktorým by vznikalo niečo, čo tu predtým nebolo“² – niečo úplne nové?

Tieto otázky museli provokovať i Kantovo skúmanie, lebo inak si nemožno vysvetliť, prečo sa oproti vyššie citovanému cieľu diskusie tretej antinómie neuspokojuje len s *vytvorením priestoru* pre slobodu, ale prináša komplikované skúmanie empirického a inteligibilného charakteru, aby ukázal, ako je možné tento priestor tiež pozitívne *vyplniť*. Samozrejme, táto snaha o vyplnenie priestoru pre slobodu, ktorá má podobu náuky o empirickom a inteligibilnom charaktere, bola už Kantovými ranými interpretátormi vnímaná ako značne

¹ Pozri ALLISON, H.: *Kant's Theory of Freedom*, s. 25. „Hoci transcendentálny idealizmus rieši antinómiu tým, že ukazuje, že 'kauzalita skrz slobodu prinajmenšom neodporuje prírode' (B 586), to nestačí na to, aby tým bola dostatočne zdôvodnená pravdivosť transcendentálneho idealizmu.“

² KANT, I.: *Kritika čistého rozumu*, B 572, s. 343; KANT, I.: *Kritika čistého rozumu*, s. 345.

problematická¹ a za nasledujúcich dvesto rokov sa toto vnímanie príliš nezmenilo. Jadro ťažkosti spočíva v otázke, ako je možné pripísať konajúcej bytosti okrem empirického charakteru *súčasne* tiež inteligibilný charakter.

Kant nepoužíva pojem „charakter“ v bežnom psychologickom zmysle, ale v značne všeobecnom, takpovediac transcendentálnom význame, ako „zákon kauzality“ spojený s „každou pôsobiacou príčinou“.² V kontexte *Kritiky čistého rozumu* nie je ničím novým chápať určitú tému najprv vo všeobecnosti a v abstrakcii od konkrétnejších určení a až v nasledujúcom kroku uskutočniť priblíženie či skonkretizovanie problému vzhľadom na ľudskú perspektívu – takto postupuje napr. v tzv. druhom kroku transcendentálnej dedukcie kategórií v § 26. Podobne v prípade dvojakého charakteru je učený krok k ľudskej perspektíve až na piatej stránke Kantovej diskusie, kde zaznie rozhodujúce slovo „človek“.³ Do tej doby je podmetom všetkých určení týkajúcich sa „charakteru“ striedavo „predmet“ a „subjekt“, príp. „konajúci subjekt“, pričom východiskom – a to je potrebné podčiarknuť – je práve pojem predmetu: „To, čo na nejakom zmyslovom predmete zmyslov nie je samo javom, nazývam *inteligibilným*.“⁴

Po tomto úvode, opakujúcom transcendentálnu diferenciu javu a veci osebe, resp. inteligibilného predmetu, vymedzeného čisto negatívne práve len vo vzťahu k tomuto javu, Kant neváha pokračovať: „potom môžeme kauzalitu tejto bytosti skúmať z dvoch strán, jednak ako *inteligibilnú* z pohľadu jej konania ako veci samej osebe, jednak ako *senzibilnú* z pohľadu jej účinkov ako javu v zmyslovom svete“.⁵ Pri tejto špecifikácii je dobré zdôrazniť, že Kant hovorí o „kauzalite tejto

¹ Pozri napr. PISTORIUS, H. A.: „Rezension der Kritik der praktischen Vernunft“. In: *Materialien zu Kants „Kritik der praktischen Vernunft“*. Eds. Bittner, R. – Cramer, K. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1975, s. 175. „Ochotne priznávam, že tento dvojaký charakter človeka, tieto dve Ja v jednom subjekte, sú pre mňa, navzdory všetkým vysvetleniam, ktoré k tomu Kant a jeho žiaci poskytli, obzvlášť s ohľadom na riešenie známej antinómie slobody, tým najviac temným a nezrozumiteľným v celej kritickej filozofii.“

² KANT, I.: *Kritika čistého rozumu*, B 567, s. 340; KANT, I.: *Kritika čistého rozumu*, s. 343.

³ Tamže, B 574, s. 344; Tamže, s. 346.

⁴ Tamže, B 566, s. 340; Tamže, s. 342.

⁵ Tamže; Tamže, s. 343.

bytosti“, ktorú možno skúmať „z dvoch strán“. Nevymedzuje teda dve rôzne kauzality dvoch rôznych bytostí, tak ako pri diferencii javu a veci osebe nejde o dve rôzne „veci“, ale o jednu kauzalitu, jednu pôsobnosť, na ktorú možno pozeráť z dvoch aspektov. Skutočnosť, že východiskom pre riešenie problému syntézy dvojakeho charakteru je transcendentálna diferenciacia javu a veci osebe, odčítaná z vyskytujúceho sa „predmetu skúsenosti“, má, ako sa ešte ukáže, pre plauzibilitu tohoto riešenia fatálne následky.

Špecifikum kantovskej pozície spočíva práve v tom, že sa nehodlá uspokojiť s explikáciou empirického charakteru, ktorý ponecháva človeka úplne votkaného do osnovy kauzálnych zákonitostí empirickej skutočnosti, ale že sa snaží ukázať, že tým bytostne ľudským je schopnosť tieto zákonitosti transcendovať. Ľudská transcendencia je výstižne vyjadrená známym úryvkom: „Jedine človek, ktorý inak poznáva celú prírodu len prostredníctvom zmyslov, poznáva sám seba aj prostredníctvom čirej apercepce, a síce v činnostiach a vnútorných určeníach, ktoré nemôže vôbec počítať k zmyslovým dojmom, a je, pravdaže, sám sebe jednak fenoménom, jednak ale – totiž s ohľadom na isté mohutnosti – len inteligibilným predmetom, pretože jeho konanie nie je vôbec možné počítať k receptivite zmyslovosti.“¹

Na prvý pohľad sa zdá, že tento citát popiera výsledok Transcendentálnej analytiky² aj vyššie interpretovanej diskusie racionálnej psychológie, podľa ktorej sa Ja nepoznáva vo svojom vlastnom vnútornom bytí, ale vždy už len ako určený jav svojho vnútorného zmyslu, rovnako tak ako „poznáva celú prírodu len prostredníctvom zmyslov“. Ja nemá – čo do teoretického poznania – žiadne privilegované postavenie, nie je žiadnym „poznatkom par excellence“. A teraz čítame, že sa poznáva „prostredníctvom čirej apercepce“. Pokiaľ nehodláme tento úryvok uzátvorkovať ako Kantovu nedôslednosť, proti čomu svedčí prostý fakt, že bol bez zmeny

¹ Tamže, B 574, s. 344; Tamže, s. 347.

² Porov. tiež tamže, B 158, s. 121; Tamže, s. 139. „Tak ako k poznaniu odo mňa odlišného objektu potrebujem okrem myslenia nejakého objektu vôbec ešte nazeranie, ktorým onen všeobecný pojem určujem, tak tiež k poznaniu seba samého okrem vedomia alebo okrem toho, že sa myslím, potrebujem v sebe ešte aj nazeranie rozmanitosti, ktorým túto myšlienku určujem.“

zaradený do B-vydania a že k nemu nie je pripojená žiadna doplňujúca poznámka, ako to Kant pri problematických pasážach často robí, je potrebné sa pýtať, akým spôsobom je možné ho vôbec obhájiť a akým spôsobom zapadá do problematiky inteligibilného charakteru.

Človek sa podľa tohto úryvku nepoznáva v bezprostrednom intelektuálnom náhľade, ale „v konaniach a vnútorných určeníach“, teda vo vlastnom konkrétnom výkone, o ktorom je zatiaľ len negatívne tvrdené, že ho „nemôže počítať k zmyslovým dojmom“ či „k receptívite zmyslovosti“. Činnosť subjektu, skrz ktorú sa môže chápať ako inteligibilná skutočnosť, je teda len negatívne vymedzená ako nezávislá na receptívnych danostiach. Čo je však touto činnosťou myslené? Môže ísť o teoretickú spontaneitu myslenia? O myslení možno bezpochyby tvrdiť, že ho nemožno počítať k zmyslovým dojmom, ide o mohutnosť opačnú a protistojnú voči receptívite, a je tiež pravdou, že o myslení Kant hovorí ako o „konaní“. Samozrejme, proti tejto teoretickej interpretácii stojí už zmienená skutočnosť, že samotné myslenie nemôže nikdy dať subjektu možnosť poznať seba inak než prostredníctvom empirických predstáv. Hoci je toto myslenie rodovo odlišné od receptivity zmyslovosti, je na nej podstatne závislé; len ňou môže byť „uvedené do pohybu“ a len voči nej sa môže realizovať. Myslenie nemôže takpovediac bežať naprázdno, ale ak môže myslieť, potom musí myslieť receptívne danú rozmanitosť, a v tom, ako toto myslenie túto rozmanitosť myslí, je už „naprogramované“ konštantne danými kategoriálnymi funkciami. Teoretická spontaneita uskutočňovania logických funkcií preto, zdá sa, nemôže byť tou inštanciou, ktorá by o subjekte dovoľovala tvrdiť, že disponuje inteligibilným charakterom schopným *pôvodného* (a teda slobodného) konania.¹ V nasledujúcom päťstránkovom výklade rozvádžajúcom tento citát, tiež Kant o tejto alternatíve nehovorí ani slovo, jeho témou sa stáva fenomén „Sollen“, interpretovaný ako výraz činnosti čistého

¹ V tomto bode sa rozchádzame s poňatím H. Allisona, ktorý pri interpretácii uvedeného miesta vychádza z myšlienky „epistemickej spontaneity“, ktorú interpretuje ako schopnosť chápať niečo ako niečo. To, že si na seba príslušná pohnútka „oblečie“ určitú logickú formu, neeliminuje jej spúšťačiacu funkciu – ona zostáva tou *silou*, ktorá ma k danému konaniu podnecuje, či už ju reflektujem alebo nie. Rozdiel medzi reflektovanou a nereflektovanou pohnútkou nemožno teda stotožňovať s Kantovým rozdielom medzi „Wollen“ a „Sollen“.

praktického rozumu. Kant totiž ďalej hovorí: „Najmä rozum sa celkom zvláštnym a význačným spôsobom líši od všetkých empiricky podmienených síl, pretože o svojich predmetoch uvažuje len na základe ideí a podľa nich tiež určuje rozumenie, ktoré potom používa svoje (a to aj čisté) pojmy empiricky.“¹

Onou mohutnosťou umožňujúcou sebaopoznanie vlastného nepodmieneného základu, je „predovšetkým rozum“, mohutnosť ideí, ktoré vo svojej teoretickej funkcii nie sú aplikované na zmyslovú rozmanitosť, ale riadia určujúce logické funkcie chápania. Nie je to však teoretická aplikácia tohoto rozumu, ale jeho praktická funkcia, o ktorú ide Kantovi predovšetkým. Kant rehabilituje Platonovo chápanie ideí, podľa ktorého sa idey nachádzajú „predovšetkým vo všetkom, čo je praktické“,² v čom má podľa Kanta Platon „celkom zvláštnu zásluhu“, lebo tým predznačuje Kantovu myšlienku, že „je nanajvýš zavrnutiahodné brať zákony o tom, čo *mám robiť*, z toho, čo *sa robí*, alebo ich tým chcieť obmedzovať“.³ Táto myšlienka je opakovaná pri výklade toho, aký pojem rozumu je pre možnosť sebaopoznania prostredníctvom čirej apercepcie tým vedúcim: „To, že má tento rozum kauzalitu, prinajmenšom, že my si pri ňom niečo také predstavujeme, je zrejmé z imperatívu... Ono „*má byť*“ („Sollen“ – dopl. aut) vyjadruje určitý druh nutnosti a spojenie s dôvodmi, ktoré sa v celej prírode inak vôbec nevyskytuje.“⁴

Onou zvláštnou mohutnosťou, ktorá nám má umožniť poznať seba samých tak ako sme, je teda praktický rozum prejavujúci sa v konaniach. Má tu Kant na mysli ľubovoľnú prax, a teda, rečou *Základov metafyziky mravov*, ako kategorické, tak hypotetické imperatívy, alebo je tu mienený len prípad kategoricky nepodmieneného povinovania? Z toho, čo bolo dosiaľ ukázané, by bol akceptovateľný prvý variant, lebo i prax mravne indiferentná či zavrnutiahodná môže byť výrazom „Sollen“, ako napr. aplikácia

¹ KANT, I.: *Kritika čistého rozumu*, B 574–575, s. 344; KANT, I.: *Kritika čistého rozumu*, s. 347.

² Tamže, B 371, s. 239; Tamže, s. 245.

³ Tamže, B 375, s. 241; Tamže, s. 247.

⁴ Tamže, B 575, s. 345; Tamže, s. 347. Originál znie: „Das Sollen drückt eine Art von Notwendigkeit und Verknüpfung mit Gründen aus, die in der ganzen Natur sonst nicht vorkommt.“

maximy „ak chceš schudnúť, musíš pravidelne cvičiť a držať diétu“. Kto prijme za svoju východiskovú podmienku „chcem schudnúť“, je v konkrétnych prípadoch racionálne viazaný na to, aby sa venoval tréningu a zachovával určité stravovacie pravidlá, čo je typom tohto „Sollen“. To isté povinovanie by nastalo pri konaniach kvalifikovateľných ako mravne zlé. Môžu však tieto prípady byť tou inštanciou, vďaka ktorej sa máme pokladať za inteligibilný subjekt schopný slobody? Môžu to byť príklady toho, „že rozumové idey skutočne preukázali kauzalitu“?¹ Kantov text pomerne jednoznačne ukazuje, že to tak nie je. To je zrejme už z povedaného: hľadáme mohutnosť, ktorá je nezávislá na receptivite zmyslovosti, ktorá je empiricky nepodmienená a ktorá vyjadruje „nutnosť, ktorá sa v celej prírode vôbec nevyskytuje“. Táto mohutnosť má byť dokladom existencie inteligibilného charakteru človeka. Je zrejme, že zmienený príklad pravidla možno pripísať empirickému charakteru.² To, že konkrétne konanie je prípadom aplikácie pravidla, a že teda zahŕňa racionálny prvok a s ním spojené racionálne povinovanie, z neho ešte nerobí slobodné konanie, ale je to nutná podmienka na to, aby sa vôbec dalo príslušné chovanie ako *konanie* kvalifikovať. Pravidlo, a s ním spojený racionálny nútiaci moment, je nutným rysom aj konania ako prejavu empirického charakteru, čo z neho však nerobí výraz slobody. Subjekt si môže slobodu pripisovať len natoľko, nakoľko je ním konané konanie výrazom „Sollen“ ako nepodmieneného, a teda mravného fenoménu. Úplne jasne o tom hovoria tieto slová: „Nech je koľkokoľvek prirodzených dôvodov, ktoré ma podnecujú k *chceniu* (Wollen – dopl. aut.), nech je koľkokoľvek zmyslových podnetov, predsa však nedokážu vyvolať „*má byť*“ (Sollen – dopl. aut.), ale iba zďaleka nie nevyhnutné, vždy podmienené chcenie, proti ktorému stavia ono „*má byť*“, ktoré vyslovil rozum, mieru a cieľ, ba zákaz a úctu.“³

V zmienenom úryvku Kant kladie do opozície „Wollen“ a „Sollen“.

¹ Porov. tamže, B 578, s. 346; Porov. tamže, s. 348–349.

² Tamže; Tamže, s. 348. „Napríklad ľubovôľa každého človeka má empirický charakter, ktorý nie je ničím iným než určitou kauzalitou jeho rozumu, pokiaľ táto kauzalita vykazuje vo svojich účinkoch v oblasti javu nejaké pravidlo, na základe ktorého môžeme chápať rozumové dôvody a ich konanie, čo sa týka ich druhu aj ich stupňov a posudzovať subjektívne princípy jeho ľubovôle.“

³ Tamže, B 576, s. 345; Tamže, s. 347.

Túto opozíciu možno vyložiť ako chcenie na základe prirodzených pohnútok na jednej strane a mravného povinovania ako prejavu čistého rozumu na strane druhej. Kant tu vyostruje rodovú odlišnosť a svojbytnosť „Sollen“, ktoré nie je nikdy odvoditeľné z potrieb a podnetov, ktorými sme ako potrebné bytosti votkaní do zmyslového sveta, a ktoré sú z neho vždy vysvetliteľné. Keď sa v tejto súvislosti vrátíme k príkladu s cvičením, ukazuje sa, že z maximy, ako bola formulovaná, nemožno rozhodnúť o tom, či je výrazom prírodného determinizmu či slobody. Záleží totiž na *dôvode*, pre ktorý ju urobím *svojím* pravidlom. Týmto dôvodom môže byť prirodzená potreba zaimponovať svojim kolegom v práci, ako aj vedomie povinnosti voči sebe samému, ktoré mi velí dbať o vlastný zdravotný stav. Ostrejšie vystupuje fenomén „Sollen“ v prípade konania bežne kvalifikovateľného a odsúdiťelného ako zlé, napr. lož za účelom vlastného sebaobohatenia. Skutočnosť, že daného aktéra kárame, predpokladá, že mu prisudzujeme slobodu, vďaka ktorej *mohol a mal* konať na základe mravného nároku, nehľadiac na to, ako silné boli prirodzené túžby po obohatení sa. Sloboda v praktickom zmysle teda znamená „môť konať inak, než ako velia prirodzené pohnútky“, či Kantovými slovami, „nezávislosť ľubovôle na *donucovaní* zo strany zmyslovosti“.¹ Znamená teda, že tieto pohnútky nie sú natoľko určujúce, aby spustili či zabránili určitému konaniu. Pokiaľ je teda jedna pohnútkou eliminovaná či prebitá silnejšou pohnútkou, nie je to doklad slobody, pretože rovnaký princíp funguje pri „ľubovôli zvieracej“ („*arbitrium brutum*“).² Nie je pritom určujúce, či je daná pohnútkou vtelená do praktického pravidla, či pôsobí bezprostredne bez tejto „logizácie“. Nezriadená túžba po bohatstve zostáva určujúcim *dôvodom*, či pôsobí nereflektovane, alebo je verbalizovaná v maxime „zväčšuj svoj majetok všetkými prostriedkami, ktoré máš k dispozícii“.

Keď sa vrátíme k východiskovému úryvku o sebaopoznaní skrz čiru apercepciu, môžeme teraz tvrdiť, že onými vnútornými určeníami, *v ktorých* sa takto môže poznávať, sú určujúce dôvody konania obsiahnuté vo vedomí nepodmieneného nároku rozumu súhrnne označeného ako „Sollen“. Tak ako teoretická apercepcia je vedomím

¹ Tamže, B 562, s. 338. Tamže, s. 340.

² Pozri tamže.

toho, že som *schopný* spájať akékoľvek obsahy, ktoré mi môžu byť dané, tak je tu apercepcia mienená sebauvedomím čistého praktického rozumu, o ktorom hovorí poznámka k § 6 *Kritiky praktického rozumu*, čiže vedomie toho, že som *schopný* konať nezávisle na pohnutkách, ktoré mi môžu byť dané. Vedomie tejto schopnosti mi dovoľuje uvedomiť si seba samého ako „inteligibilný predmet“, ako bytosť nezávislú na prírodne-deterministickom poriadku. Možno preto povedať, že vďaka fenoménu „Sollen“ získava subjektivita ontologické sebaopotvrdenie.¹

Toto sebaujasnenie je, samozrejme, závislé na ostrosti, s akou voči subjektu vystupuje fenomén „Sollen“, a na miere, v akej ho tento subjekt *uznáva* ako určujúci dôvod svojho konania. To, čo Kant označuje ako inteligibilný charakter, je teda potencialitou, o ktorej aktualizácii nie je dopredu rozhodnuté, lebo je vecou autonómneho výkonu subjektu.

Vzhľadom na vyššie povedané sa dá konštatovať, že konajúci subjekt by si potom mohol pripísať slobodu v dvojakom význame: jednak ako voľnosť pre zvolenie receptívne podmieneného alebo nepodmieneného dôvodu konania, a potom v silnejšom význame ako realizáciu druhej možnosti. Pokiaľ teda Kant v príklade so „zlovoľnou lžou“ tvrdí, že aj v prípade odsúdeniahodného konania bol daný akťer „úplne slobodný“, a preto je možné ho za dané konanie činiť zodpovedným, je potrebné túto slobodu chápať v prvom význame ako „voľnosť pre voľbu“, nie v druhom, silnejšom význame realizácie nepodmienennej kauzality inteligibilného charakteru.

Zdá sa však, že táto dištinkcia slabšieho a silnejšieho pojmu slobody nás nedokáže preniesť cez jadro problému v Kantovom riešení otázky syntézy dvoch typov charakteru. Nie je totiž zrejme, ako je možné tvrdiť, že každé, i mravne diskvalifikovateľné konanie je účinkom inteligibilného charakteru, a teda prípadom slobody v silnom

¹ D. Henrich k tomuto sebaopotvrdeniu hovorí: „Teoretické Ja sa zmieta v neistote ohľadom svojho pôvodu, keď sa chce myslieť ako reálne mimo prevádzania myšlienkovej nutnosti. Subjekt myšlienok by mohol pochádzať i z matérie. Mravné Ja sa ale môže chápať len ako slobodné, hoci teoreticky svoju slobodu nikdy nepozná. Jeho nahliadnutie vedie súčasne k ontologickým dôsledkom. Až v oblasti praktického získava Ja vzťah k inteligibilnému základu svojho bytia“. HENRICH, D.: Pojem mravného nahliadnutia a Kantova náuka o fakte rozumu. In: *Reflexe*, č. 20, 1999, s. 27.

význame, ako o tom hovorí napr. táto pasáž: „Rozum je teda *trvalou podmienkou* (kurz. aut.) všetkých samovoľných konaní, ktorými sa človek prejavuje... *Každé konanie* (kurz. aut.) je bez ohľadu na časový vzťah k iným javom bezprostredným účinkom inteligibilného charakteru čistého rozumu, ktorý teda koná slobodne, bez toho, aby bol v reťazi prírodných príčin dynamicky určovaný vnútornými či vonkajšími, avšak, čo sa času týka, predchádzajúcimi dôvodmi.“¹ V tomto a niekoľkých podobných tvrdeniach pripisujúcich inteligibilnému charakteru *stálu* kauzalitu je najvlastnejšie jadro problémov Kantovho riešenia tretej antinómie. Domnievame sa, že dôvodom týchto problémov je aplikácia výskytovo-predmetnej perspektívy na dynamickú oblasť ľudskej praxe, alebo, konkrétnejšie povedané, aplikácia schémy jav/vec osebe na dištinkciu podmienené/nepodmienené konanie, resp. empirický/inteligibilný charakter, ako dokladá okrem iného aj tento citát: „Tento inteligibilný charakter by síce nikdy nemohol byť bezprostredne poznaný..., ale predsa len by musel byť myslený v súlade s empirickým charakterom, *rovnako ako* musíme javom vôbec klásť v myšlienkach za základ transcendentálny predmet, hoci o tom, čo je sám osebe, nič nevieme.“² Kant touto aplikáciou dištinkcie jav/transcendentálny predmet na konajúci subjekt postuluje zvláštnu paralelnú dvojkoľajnosť oboch charakterov, ktoré bežia súbežne, a ktoré sa teda nemajú kde pretnúť – čo by znamenalo, že každé konanie je determinované *a zároveň* slobodné, rovnako ako je každý predmet skúsenosti pre nás javom *a zároveň* vecou osebe – v závislosti na zvolenej perspektivite pohľadu. Táto schéma postuluje stálu prítomnosť dvoch charakterov, medzi ktorými je kauzálny vzťah, v ktorom je každý konkrétny účinok, každé jednotlivé konanie výrazom slobody.³ Pri tomto predmetno-statickom

¹ KANT, I.: *Kritika čistého rozumu*, B 581, s. 348; KANT, I.: *Kritika čistého rozumu*, s. 350.

² Tamže, B 568, s. 341; Tamže, s. 343–344.

³ Kant na túto skutočnosť sám zreteľne poukazuje, bez toho aby sa jej však dôsledne držal: „Keď ale uvažujeme o týchto konaniach vo vzťahu k rozumu, a to nie vo vzťahu k rozumu špekulatívnemu, aby sme ich, čo sa týka ich pôvodu, vysvetlili, ale jedine preto, aby sme ich samé – pokiaľ je ich príčinou rozum – vytvorili; jedným slovom, ak porovnáваме konanie s rozumom v praktickom ohľade, nájdeme celkom iné pravidlo a poriadok, než je poriadok prírody.“ Kant, I.: *Kritika čistého rozumu*, B 578, s. 346; KANT, I.:

poňatí však nezostáva žiadny priestor pre mravné rozhodovanie, a teda ani pre slobodu ako autonómny *výkon* konkrétneho Ja. K mravnému rozhodovaniu dochádza v mieste *stretu* dvoch či viacerých alternatív, avšak, lapidárne povedané, dve kolaje sa nemajú kde stretnúť. Jedno a to isté Ja by nemohlo voliť medzi „Wollen“ a „Sollen“, lebo každé „Wollen“ by bolo vždy už tiež účinkom „Sollen“, tak ako je každý jav účinkom javiacej sa veci osebe, čo sa zdá byť v rozpore s našim bežným mravným sebaporozumením.

Sloboda a praktický zákon

Z predchádzajúceho výkladu je zrejmé, že *Kritika čistého rozumu* prepája v tematizácii slobody teoretickú i praktickú perspektívu. Význam *Kritiky praktického rozumu* spočíva v ďalšom premýšľaní možnosti syntézy týchto perspektív a zároveň vo vyjasnení vzťahu medzi mravným zákonom a slobodou, ktorý zostáva problémom ešte v *Základoch metafyziky mravov*. Sloboda je podľa druhej *Kritiky* ontologickým predpokladom („ratio essendi“) mravného zákona, ktorý spätne predstavuje dôvod poznania slobody („ratio cognoscendi“).¹ Kant túto súvislosť komentuje nasledovne: „Pretože keby nebol mravný zákon v našom rozume najprv zreteľne myslený, nikdy by sme sa nepovažovali za oprávnených *predpokladať* (*annehmen* – dopl. aut.) niečo také ako slobodu. Keby však nebolo slobody, nebolo by možné na mravný zákon v nás *vôbec naraziť*.“² Formulácia tohto vzťahu zákona a slobody je umožnená nahliadnutím, že mravný zákon je nutné vnímať ako faktum rozumu, ako zo seba samého zrejmé východisko, z ktorého možno usudzovať o slobode vôle, to samotné ale nemôže byť predmetom dedukcie, o akú sa Kant pokúša ešte v tretej

Kritika čistého rozumu, s. 348. Pokiaľ pri *vysvetľovaní* konkrétnych javov podliehame kauzálnej podmienke, vďaka ktorej ich reťazíme podľa schémy príčina – účinok, neznamená to, že tejto podmienke podliehajú aj naše vlastné konania, keďže ich *vytvárame*. Pokiaľ nakoniec Kant chápe vzťah empirického a inteligibilného charakteru podľa kauzálnej schémy, je to stále len schéma tohto vysvetlenia, ktoré musí pre vysvetľované nechať platiť aj iný poriadok, než je poriadok prírody.

¹ Pozri KANT, I.: *Kritika praktického rozumu*, s. 7 (Ak. V., s. 4); Pozri KANT, I.: *Kritika praktického rozumu*, s. 24.

² Tamže, s. 7; Tamže, s. 24.

časti *Základov metafyziky mravov*. Sloboda je ontologickým predpokladom zodpovednej mravnej existencie, ktorý je zrejmý len z perspektívy tejto existencie.¹

Ukazuje sa teda, že slobodu vôle, v negatívnom zmysle chápanú ako nezávislosť na prírodných danostiach, si subjekt môže pripísať len vtedy, ak si je zreteľne vedomý nároku mravného zákona. Poznanie slobody sa otvára len mravnému vedomiu, ktoré nahliada, že je schopné povedať „nie“ všetkým receptívne sa podávajúcim vplyvom v mene nepodmieneneného nároku. V tejto negácii sklonov, ktorými sme vpletení do kauzálnych prírodných reťazcov, dochádza mravné Ja k sebaoprotiveniu a sebauvedomeniu ako slobodné Ja. Nemá inú možnosť, nedisponuje ani bezprostredným intelektuálnym náhľadom slobody, ani sa s ňou nemá ako stretnúť vo fenomenálnom svete. Ja môže do slobody vstúpiť, môže slobodu *vlastným výkonom roztooriť*.

Ak bolo vyššie zdôraznené, že konajúcu slobodu skutočne poznáva, a to v sebe, je potrebné sa pýtať, či je tým narušený onen model poznania, ktorý je tak starostlivo preartikulovaný v *Kritike čistého rozumu*, totiž poznanie ako konceptuálne zjednotenie dané rozmanitosťou zmyslového nazerania. *Kritika praktického rozumu* ukazuje, že orientácia na predmet, ktorá určovala poňatie poznania v prvej *Kritike*, nevyčerpáva celú šírku toho, čo pre človeka znamená poznávať, lebo v prípade poznania slobody nemáme nič spoločné so žiadnym „daným predmetom“, ktorý by sa pred nami vyskytoval ako to, čo je

¹ Pozri ALLISON, H.: *Kant's Theory of Freedom*, s. 285, kde tvrdí, že existuje dvojaký význam pojmu slobody v druhej kritike: autonómia, ktorá predstavuje legislatívny aspekt, a autokracia, ktorá zase predstavuje exekutívny aspekt. Pritom platí, že tú prvú vždy máme, zatiaľ čo tú druhú môžeme aktualizovať. Allison potom túto dvojnásobnosť využíva nasledovne: „Táto dištinkcia pomôže vysvetliť, prečo je sloboda v dialektike prezentovaná spolu s Bohom a nesmrteľnosťou ako postulát potom, čo bola v analytike predvedená jej dedukcia. Sloboda, ktorej sa dostáva dedukcia v analytike, je autonómia. Sloboda, ktorá je postulovaná v dialektike, je autokracia. Sloboda v druhom zmysle nie je podmienkou pripísateľnosti konania, lebo, ako sme videli, tí z nás, ktorým sa nedostáva, sú stále zodpovední za svoje konanie, teda vlastne i za tento nedostatok. Táto sloboda je však podmienkou získania cnosti, a pretože cnosť je súčasť najvyššieho dobra, je podmienkou realizácie tohto dobra. Z toho dôvodu musí byť postulovaná, jej dosiahnutie musí byť možné predpokladať. Následne sloboda v prvom význame je predmetom (praktického) vedenia, zatiaľ čo sloboda v druhom význame je článkom (praktickej) viery.“

možné teoreticky určiť ako niečo určité, ale s vlastným nepodmienením „moci“.

Zmieňovaná dôslednosť sa odráža v tom, že myšlienke slobody je priznaný kategoriálny charakter. Aby sme parafrázovali známy úvod tretej časti *Základov metafyziky mravov*, sloboda je vlastnosťou vôle moci pôsobiť nezávisle na vonkajších empirických príčinách, vôľa je kauzalita rozumných bytostí, sloboda je teda „vlastnosťou kauzality rozumných bytostí“,¹ je to „*causa noumenon*“.² Paradoxný charakter tohto označenia slobody je zrejmý. Kauzalita, spojenie príčiny a účinku, je druhou relačnou kategóriou umožňujúcou rozumieť rozmanitosti javov ako vnútorne súvisiacich v tom zmysle, že „všetko, čo sa deje, predpokladá niečo, po čom to nasleduje podľa určitého pravidla“.³ Kategória kauzality je čistým pojmom mohutnosti rozumenia a jej uplatnenie je legitímne, t. j. vedúce k platnému poznatku, len vo vzťahu k fenomenálne danej rozmanitosti nazerania. Výraz „noumenon“ však označuje korelát čisto intelektuálneho poznania; v negatívnom zmysle to je „vec, ktorá nie je objektom nášho zmyslového nazerania“,⁴ v pozitívnom zmysle ide o „objekt nejakého nezmyslového nazerania“, pri ktorom „predpokladáme osobitý spôsob nazerania, totiž intelektuálny, ktorý nám však nie je vlastný, a ktorého možnosť ani nie sme schopní nahliadnuť“.⁵ Tento pojem však nie je ľubovoľnou myšlienkou a ani v teoretickom diskurze nie je bez významu. Ako mysliteľný pojem podlieha požiadavke bezrozpornosti a jeho funkciou v teoretickom kontexte je negatívne ohraničenie legitimacy nášho poznania, pričom jemu vlastné územie, „mundus intelligibilis“, je pre nás síce mysliteľné,

¹ KANT, I.: *Základy metafyziky mravů*, s. 101; KANT, I.: *Základy metafyziky mravov*, s. 76. „Der Wille ist eine Art von Kausalität lebender Wesen, sofern sie vernünftig sind, und Freiheit würde diejenige Eigenschaft dieser Kausalität sein, da sie *unabhängig* von fremden sie bestimmenden Ursachen wirkend sein kann“ (Ak. IV, s. 446).

² KANT, I.: *Kritika praktického rozumu*, s. 84 (Ak. V, s. 49); KANT, I.: *Kritika praktického rozumu*, s. 70.

³ KANT, I.: *Kritika čistého rozumu*, A 189. U Kanta možno rozlišovať trojaký zmysel kauzality: kategória kauzality (porov. B 186, s. 135; porov. s. 152–153), ďalej schéma kategórie kauzality, t. j. „je reálne, po ktorom, ak sa stanoví ľubovoľne, nasleduje vždy niečo iné“ (B 183, s. 134; s. 151) a nakoniec vyššie citovaný zákon kauzality.

⁴ Tamže, B 307, s. 206; Tamže, s. 213.

⁵ Tamže.

nič menej však prázdne.¹ Je dôležité zdôrazniť, že Kant sa týchto epistemických nárokov v praktickej filozofii nevzdáva, akoby začínal písať úplne novú knihu o praktickom rozume, ale dôsledne ich dodržiava pokračujúc vo svojom projekte kritiky rozumu.² Preto i v *Kritike praktického rozumu* platí, že „causa noumenon je z hľadiska teoretického použitia rozumu síce možný, mysliteľný, viac-menej však prázdny pojem“,³ súčasne však je nutné doplniť, že „potom nemám síce žiadne nazeranie, ktoré by mu určovalo jeho objektívnu teoretickú realitu, ale nemá o nič menej skutočné použitie, ktoré sa dá znázorniť *in concreto* v *zmýšľaniach* alebo maximách, totiž praktickú realitu, ktorá

¹ „Nakoniec sa však predsa vôbec nedá nahliadnúť možnosť takýchto *noumenonov* a oblasť za sférou javov je (pre nás – dopl. aut.) prázdna, t. j. máme rozvažovanie, ktoré siaha *problematicky* ďalej než ony javy, ale žiadne nazeranie, ba ani žiaden pojem nejakého možného nazerania, ktorým by nám boli dané predmety mimo poľa zmyslovosti, a na ktoré by sa rozvažovanie dalo *asertoricky* použiť. Pojem noumenonu je teda len *medzným pojmom*, aby sa obmedzovala domýšľavosť zmyslovosti, a má teda len negatívne použitie. Nie je však vymyslený svojvoľne, ale súvisí s obmedzením zmyslovosti, bez toho aby bolo možné klásť mimo jej rozsah niečo pozitívne.“ (Tamže, B 310, s. 207; Tamže, s. 215). „Oproti tomu pojem noumenonu, čisto *problematicky* chápaný, ostáva nielen prípustný, ale aj nevyhnutný ako pojem vytyčujúci medze zmyslovosti.“ (Tamže, B 311; Tamže.). Kant v nadväznosti na racionalistickú tradíciu dáva do paralely pojmové páry „*phaenomenon*“ a „*noumenon*“, „*sensibilia*“ a „*intelligibilia*“ (B 295, s. 194), „*mundus sensibilis*“ („svet zmyslovosti“) a „*mundus intelligibilis*“ („svet rozumu“). V B 311 hovorí, že „delenie predmetov na fenomény a noumenony a delenie sveta na zmyslový svet a svet rozvažovania nemožno v *pozitívnom zmysle* vôbec pripustiť, hoci pojmy možno zaiste deliť na zmyslové a intelektuálne“. (Tamže B 311, s. 207; Tamže. s. 215). Zamietnutie pozitívneho zmyslu takého delenia znamená, samozrejme, zamietnutie pozitívno-ontologickej interpretácie transcendentálneho idealizmu v duchu platonickej „dvojposchodovej ontológie“ a je zvláštne, že taká interpretácia mohla byť *Kritike čistého rozumu* vôbec pričítaná. Tento negatívny význam, ktorý má pokoriť domýšľavosť vecne neukotvenej špekulácie doznáva v kontexte praktickej metafyziky pozitívnu redefiníciu: ako noumenon možno označiť slobodne konajúce sebauvedomené Ja, ktoré je oprávnené chápať seba samé ako pozitívnu súčasť inteligibilného sveta.

² K otázke jednoty rozumu s rôznymi „spôsobmi použitia“ porov.: „Pretože, koniec koncov, je len jeden a ten istý rozum, ktorý sa líši len v spôsobe použitia“ KANT, I.: *Základy metafyziky mravů*, s. 55, a ďalej: „Ako má byť potom zjednotené praktické použitie čistého rozumu s jeho teoretickým používaním vzhľadom na určenie hraníc jeho moci?“ KANT, I.: *Kritika praktického rozumu*, s. 86; KANT, I.: *Kritika praktického rozumu*, s. 72; Ak. V., s. 50.

³ KANT, I.: *Kritika praktického rozumu*, s. 95; KANT, I.: *Kritika praktického rozumu*, s. 76; Ak. V., s. 56.

môže byť udaná; čo je potom dostatočné na jeho ospravedlnenie aj s ohľadom na noumeny.¹ Realita, ktorej sa dostáva korelátu pojmu „causa noumenon“, t. j. kategórii použiteľnej v oblasti nadzmyslového, je „objektívna, avšak žiadna iná než prakticky použiteľná“. Táto objektivita a súčasne len praktická použiteľnosť predstavuje napätie v otázke po vlastnom statuse poznania z čistého praktického rozumu. Kant sa totiž snaží trvať na tom, že legitimita použitia kategórií na inteligibilnú oblasť „nemá najmenší vplyv na to, aby sme rozšírili teoretické poznanie týchto predmetov ako náhľad ich povahy teoretickým rozumom“.² Toto neuspokojivé kolísavé napätie zaznieva i v tejto takmer identickej charakteristike: „Tým síce špekulatívny rozum nič nezískava, pokiaľ ide o náhľad, získava však, pokiaľ ide o *zaistenie* jeho problematického pojmu slobody, ktorému je tu zjednávaná *objektívna*, a aj keď len praktická, predsa nepochybná realita.“³ V tejto vete sú Kantom zvýraznené slová „zaistenie objektívnej reality“, toto zaistenie súčasne nemá povahu náhľadu čistého teoretického rozumu. Zdôraznenie rozdielu praktická/teoretická vytvára dojem, akoby tu šlo o dva oddelené rozumy, vyhradené pre dve oddelené sféry, keď jeden vidí ďalej než druhý, ktoré spolu však nemajú dovolené si svoje poznatky vymieňať. Niet divu, že v ďalšom vývoji pokantovskej filozofie bola snaha toto napätie vyriešiť v prospech intelektuálneho nazerania.

Toto napätie predstavuje ťažko udržateľnú rovnováhu medzi dôsledným apriórne zdôvodneným empirizmom teoretického poznania na strane jednej a priznaním svojbytnosti intelektuálnemu poznaniu v náhľadoch praktického rozumu na strane druhej. Hoci ide

¹ Tamže, s. 96; Tamže, s. 77; Ak. V., s. 56. „So habe ich zwar keine Anschauung, die ihm seine objektive theoretische Realität bestimmte, aber er [der Begriff einer empirisch unbedingten Kausalität] hat nichts desto weniger wirkliche Anwendung, die sich in concreto in Gesinnungen oder Maximen darstellen lässt, d. i. praktische Realität, die angegeben werden kann; welches denn zu seiner Berechtigung selbst in Absicht auf Noumenen hinreichend ist.“

² Tamže, s. 97; Pozri tamže.

³ Tamže, s. 83; Tamže, s. 70; Ak. V., s. 49. „Hiedurch wächst nun zwar der spekulativen Vernunft in Ansehung ihrer Einsichts nichts zu, aber doch in Ansehung der *Sicherung* ihres problematischen Begriffs der Freiheit, welchem hier *objektive* und obgleich nur praktische, dennoch unbezweifelte *Realität* verschafft wird.“

o krehkú konšteláciu, domnievame sa, že Kant poskytuje dobré dôvody pre jej zachovanie. Čo by to znamenalo, keby bola myšlienka slobody teoretickým poznatkom, že by bolo možné sa o nej presvedčiť náhľadom v jej transparentnosti? Čo by vlastne bolo obsahom tohto náhľadu? Sloboda nie je proste daná „actualitas“ na spôsob danosti predmetu, nie je vyskytujúcou sa vlastnosťou na vyskytujúcom sa jectvujúcne, ale jej primeraným vyjadrením je to, že je to možnosť, o ktorej vieme, presnejšie povedané, o ktorej vie Ja vždy len v prvej osobe: „Sloboda je ale tiež jediná spomedzi všetkých ideí špekulatívneho rozumu, o ktorej možnosti apriórne vieme, bez toho, aby sme ju nazerali, pretože je podmienkou mravného zákona, ktorý poznáme.“¹

V tejto vete vidíme protiklad medzi „wissen“ a „einsehen“, „vedieť“ a „nazerať“. Toto vedenie o možnosti slobody teda nemá povahu bezprostredného intelektuálneho nazerania, ale je neoddeliteľné od vedenia o nároku povinnosti artikulovanom v podobe morálneho zákona, ako apriórneho vedenia o tom, že ho cez všetky empiricky doliehajúce vplyvy môžeme dodržať „pretože táto idea (slobody – dopl. aut.) sa zjavuje prostredníctvom mravného zákona“.² Kľúčom k vedeniu o slobode je nárok viazaný na *situáciu*. Keď sa Kant v pozn. k § 6 pýta, „čím sa začína naše *poznanie* nepodmienené praktického“,³ hovorí, že slobodou začínať nemôže, „lebo si ju jednak nemôžeme bezprostredne uvedomiť, pretože jej prvý pojem je negatívny, ani na ňu nemôžeme usudzovať zo skúsenosti, lebo skúsenostne poznávame len zákon javov, teda mechanizmus prírody, ktorý je priamo protikladom slobody. Je to teda *mravný zákon*, ktorý si bezprostredne uvedomujeme (keď si stanovujeme vôľové maximy), ktorý sa nám najprv ponúka, a ktorý, pretože ho rozum predstavuje ako neprevážiteľný nejakou zmyslovou podmienkou a ako na nej celkom nezávislý určujúci dôvod, vedie priamo k pojmu slobody“.⁴ Bezprostredné uvedomenie si

¹ Tamže, s. 6; Tamže, s. 24; Ak. V., s. 4. „Freiheit ist aber auch die einzige unter allen Ideen der spekulativen Vernunft, wovon wir die Möglichkeit a priori wissen, ohne sie doch einzusehen, weil sie die Bedingung des moralischen Gesetzes ist, welches wir wissen.“

² Tamže.

³ Tamže, s. 48; Tamže, s. 50, Ak. V., s. 29.

⁴ Tamže; Tamže, s. 50–51.

mravného zákona je viazané na konkrétny rozvrh konania, na stanovenie maximy vôle, čím je matéria, vzhľadom na ktorú je možné si uvedomiť morálny zákon a s ním i slobodu. To, že jej „prvý pojem je negatívny“, znamená, že sloboda v prvom rade spočíva v onom „môcť povedať nie“¹ všetkým empirickým podmienkam v mene nepodmieneného nároku.

Aby sme sa vrátili k paradoxu spojenia „causa noumenon“, je zrejmé, že Kant ním nenarúša východiská svojej teórie poznania, ale že túto teóriu rozširuje o ďalšiu, praktickú dimenziu, ktorá má svoje jadro v sebauvedomení nepodmieneného „môcť“. Je to triezva cesta, ktorá sa snaží vyvarovať sa prepadnutiu empirickému skepticizmu, ako aj oddaniu sa nezakotvenej špekulácii či nevykázateľnému mysticizmu. Vedľa poznania, „Erkennen“, v zmysle kategoriálneho určenia danej rozmanitosti do jednoty vedomia, je kladené vedenie o možnosti negácie empiricky sa podávajúcich podmienok. Toto vedenie o vlastnom „Können“ prerastá potiaľ vo vedenie o skutočnosti, pokiaľ sa vlastné Ja rozhodne túto možnosť uskutočniť.² Len týmto uskutočnením, a nie intelektuálnym nazeraním, získava sloboda ako „causa noumenon“ praktickú realitu a stáva sa prekračujúcim poznatkom, pretože praktická realita je pripísateľná tomu, čo sami ako výsledok vlastného výkonu privádzame k uskutočneniu.

II. Človek ako miesto a možnosť slobody

Na tejto interpretácii Kantovho pojmu slobody bolo zjavné, že chápanie slobody je bytostne späté s motívom kauzality chápanej ako základnej kategórie výskytového jestvujúcna. Rovnako je z uvedenej interpretácie, ktorá sa snažila urobiť zadosť Kantovej dikcii, zjavné, že táto závislosť na predmetno výskytovom jestvujúcne je zdrojom problémov pri riešení tretej antinómie.

¹ „Wir können uns reiner praktischer Gesetze bewusst werden [...], indem wir auf die Notwendigkeit, womit sie uns die Vernunft vorschreibt, und auf Absonderung aller empirischen Bedingungen, dazu uns jene hinweist, Acht haben“ (tam., Ak. V, s. 30).

² Heidegger k tomu hovorí: „Der Beweis der praktischen Realität der Freiheit besteht allein darin und kann nur darin bestehen, zu verstehen, dass diese Freiheit nur ist als wirkliches Wollen des rein Gesollten.“ HEIDEGGER, M.: *Vom Wesen der menschlichen Freiheit*, s. 296.

Kľúčovou otázkou spisu *O bytnosti ľudskej slobody*, v ktorého druhom diele Heidegger podáva interpretáciu Kantovho transcendentálne teoretického a následne praktického prístupu k otázke slobody, je, či je sloboda problémom kauzality, alebo či je naopak kauzalita problémom slobody.¹ Ide teda o to určiť, ktorému pojmu patrí nadradené a ktorému podradené postavenie vo vzťahu k záležitosti samej. Je to tak, že je náležité myslieť kauzalitu ako rodové určenie, pod ktoré spadá tak zákonité reťazenie výskytových udalostí, ako aj slobodné konanie človeka, alebo je to skôr tak, že slobodu je nutné myslieť širšie, a síce ako takú vzťahovú skutočnosť, ktorá ešte len umožňuje myslieť aj čosi také ako kauzalitu ako základnú kategóriu výskytového jestvujúcna? Tézou prednášky *O bytnosti ľudskej slobody* je práve táto druhá možnosť. Skôr než sa zameriame na jej vypracovanie, bude vhodné predstaviť základnú myšlienkovú líniu oboch častí prednášky.

Tá nesie názov *O bytnosti ľudskej slobody. Úvod do filozofie*. Ten vystihuje zámer preniknúť skrz špecifickú otázku o ľudskej slobode k záležitosti filozofie samej, ktorou nie je nič iné než aristotelovská otázka o jestvujúcnosti a celistvosti jestvujúcna. Otázka o ľudskej slobode pritom nie je žiadnou parciálnou otázkou (Sonderfrage),² pretože už vo svojom negatívnom význame (sloboda voči prírode a voči Bohu) sa nejako obracia k celku jestvujúcna a potiaľ je to náležitá otázka pre vstup do filozofie, pretože sa tohto celku týka.³ Práve vypracovanie súvislosti medzi otázkou slobody a základnými pojmami, ktoré pre filozofiu vydobýva Aristotelova metafyzika, je témou prvého dielu prednášky. Zdanlivo špecifická otázka slobody tak otvára základnú problematiku metafyziky, pretože je počiatkom konceptuálneho reťazca „praktická sloboda (autonómia) – transcendentálna sloboda (absolútna spontaneita) – význačná kauzalita – kauzalita (zapríčiňovania) ako také – uvedenie do pohybu („Bewegtheit“) ako také – jestvujúcno ako také“.⁴ Ne-

¹ Tamže, s. 137. „Ist Freiheit ein Problem der Kausalität, oder ist Kausalität ein Problem der Freiheit?“

² Tamže, s. 5.

³ Tamže, s. 13. „Gerade wenn wir das Wesen dieser Beziehung, dieser Unabhängigkeit erfassen wollen, müssen wir nach dem Wesen des Menschen ebenso wie nach dem Wesen der Welt und Gottes fragen.“

⁴ Tamže, s. 31.

budeme tu bližšie sledovať výklad aristotelovského chápania jestvujúcnosti jestvujúceho, ktorá podľa Heideggera spočíva v „stálej, čistej prítomnosti“,¹ a ktorá je podľa neho určujúca tiež pre Kanta.² Podstatné pre náš cieľ je to, akým spôsobom ono rozumenie jestvujúcnosti jestvujúceho súvisí s ľudskou slobodou, a ďalej to, akým spôsobom sa v Heideggerovej prednáške púva samotný pojem slobody.

Voľnosť pre predbehovú odhodlanosť

Za pozoruhodnú možno považovať skutočnosť, že otázka slobody sa, takpovediac, prepadá na úroveň elementárnej otázky, ktorá *predchádza* samému pýtaniu sa na povahu bytia a jeho spätosti s časom. To je niečo nové a odlišné od stanoviska v *Bytí a čase*, kde je sloboda ľudského bytia-tu chápaná jednak vo všeobecnejšom a slabšom význame ako voľnosť pre realizáciu tej či onej možnosti a jednak v špecifickejšom a silnom význame ako uskutočnenie vlastnej bytnosti,³ ktoré má podobu vstupu do odhodlanosti modifikovanej predbehom, teda ako sama táto *predbehová odhodlanosť* (*vorlaufende Entschlossenheit*), ako znie finálne konceptuálne uchopenie *authenticity* (*Eigentlichkeit*) ľudskej existencie.⁴

¹ Tamže, s. 108. „Beständige, reine Anwesenheit.“

² Tamže, s. 71. „Kant bewegt sich ganz in demselben Verständnis des Seins wie die antike Philosophie.“

³ Porov. HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*, § 58, s. 317–318: „Správne poslúchať výzvu svedomia potom znamená rozumieť si vo svojom najvlastnejšom ‚môcť byť‘, t. j. rozvrhovať sa k svojmu najvlastnejšiemu autentickému ‚môcť byť vinným‘. Rozumejúce ‚nechať sa pred-volať‘ k tejto možnosti predpokladá, že pobyt je už pre toto volanie slobodným: že je pripravený môcť byť vyzvaný. Pobyt, rozumejúci volaniu svedomia, je poslušný najvlastnejšej možnosti svojej existencie. Zvolil seba samého.“

⁴ Porovnaj: HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*, § 60, s. 327. „Túto význačnú, v pobyte samom jeho svedomím dosvedčenú autentickú odomknutosť – toto mlčanlivé, k úzkosti pripravené sebarozvrhovanie do svojej najvlastnejšej previnilosti – nazveme odhodlanosť.“ Motív odhodlanosti (*Entschlossenheit*) Heidegger myslí z motívu otvorenosti (*Erschlossenheit*) v zmysle principiálneho sebavyjasnenia, sebaapretvenia. Preto je možné považovať za pochybný voluntaristicko-decizionistický výklad tohto kľúčového motívu, ktorý bol prvýkrát ostro kritizovaný K. Löwithom, ktorý hovorí o „pátose rozhodnutia pre holú odhodlanosť“ (porovnaj: VETTER, H.: „Heidegger a etika. Materiál k vyjasňovaniu niekoľkých možných nedorozumení.“ In: *Reflexe*, č. 22, 2001, s. 73–75); k obdobnému voluntaristickému výkladu sa prikláňa tiež F. Karfík (KARFÍK, F.: „Dvojí pojem svobody u M. Heideggera“. In: *Reflexe*, č. 9, 1993, s. 2–11).

Predbehovú od-hodlanosť je pritom nutné chápať ako rozumejúcu modalitu úzko spätú so samým výkonom filozofovania ako radikalizáciou rozumenia bytia a nie ako gradáciu rozhodnosti,¹ čo Heidegger dovedčuje tiež v spise *Pôvod umeleckého diela*.² Táto autenticita (*Eigentlichkeit*) nesie bytostnú podobnosť práve s Kantovým motívom autonómie v zmysle sebaurčenia prostredníctvom zákona (*Selbstgesetzgebung*), pretože je charakterizovaná primárne ako schopnosť sebarozvrhovania práve svojich najvlastnejších možností. Rovnako Kantova autonómia je schopnosťou sebaurčenia prostredníctvom svojho vlastného zákonodarstva a ako taká je principiálne odlišná od heteronómie ako sebaurčovania prostredníctvom cudzích, nevlastných podnetov, pohnútok a sklonov. Základný rozdiel medzi motívom *Eigentlichkeit* z *Bytia a času* a Kantovým motívom autonómie, je motív časovosti, prípadne konečnosti. Kým pre Heideggera je integrálnou súčasťou predbehovej odhodlanosti „sebascelenie“ prostredníctvom vystavenia sa vlastnej konečnosti a jej prijatia, Kant, naopak, neangažuje motív smrti do základného rozvrhu svojej praktickej filozofie. Pre Heideggera spočíva autentické uchopenie smrti v schopnosti privlastniť si ju ako „najvlastnejšiu, bezovzťažnú a nepredstihnuteľnú možnosť“.³ Kant naopak spája so svojou myšlienkou sebaurčujúcej autonómie nie smrť, ale nesmrteľnosť v podobe postulátu čistého praktického rozumu.⁴ Dobrá vôľa je vôľou, ktorá dospieva k takému seba porozumeniu, ktoré ju vyvádza za

¹ „Predbehová odhodlanosť nie je žiadny manéver k ‚prekonaniu‘ smrti, ale rozumenie sledujúce volanie svedomia, ktoré dáva smrti možnosť *zmocniť sa* existencie pobytu a v samom základe maríť všetky prchavé pokusy o sebazakryvanie.“ HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*, § 62, s. 341.

² HEIDEGGER, M.: Der Ursprung des Kunstwerks. In: Heidegger, M.: *Holzwege*. GA. Bd. 5. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 2003, s. 55: „Die in *Sein und Zeit* gedachte Entschlossenheit ist nicht die entschiedene Aktion eines Subjekts, sondern die Eröffnung des Daseins aus der Bafangenheit im Seienden zur Offenheit des Seins.“

³ HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*, § 53, s. 292–293.

⁴ K systematickému výkladu Kantových postulátov nesmrteľnosti a Božej existencie porovnaj štúdiu: SIKORA, O.: „Teorie postulátů a rozumová víra“. In: *Reflexe*, č. 46, 2014, s. 51–75.

vlastnú limitovanosť, konečnosť a obmedzenosť a stavia ju do horizontu nekonečna.¹ Heideggerov motív slobody v *Bytí a čase* je teda slobodou radikálnej konečnosti, ktorá je v istom zmysle uzavretá sama do seba, predstavuje základnú kružnicu, v ktorej rámci následne môže ľudské bytie-tu realizovať svoje čiastkové možnosti a ciele tak, ako by boli skutočne jeho.

Po tejto stručnej explikácii spriaznenosti a zároveň odlišnosti Heideggerovho a Kantovho uchopenia slobody na základe spisu *Bytie a čas* venujme pozornosť otázke, nakoľko je stanovisko v prednáške z roku 1930 odlišné. Už bolo spomenuté, že chápanie slobody sa tu prehľbuje. Znamená to, že je v prednáške opustená pozícia fundamentálnej ontológie vyznačujúca sa snahou explikovať otázku bytia na základe rozvinutia otázky o spôsobe bytia špecifického jestvujúcna, ktorým je ľudské bytie-tu? Domnievame sa, že v tejto prednáške sa obrat od fundamentálne ontologického stanoviska síce nedokonáva, ale zreteľne sa pripravuje, a že je to zjavné práve na prehľbenom uchopení motívu slobody, ktorá je chápaná ako *možnosť samotného pobytu*. Už v tejto prednáške tak dochádza k onej premene konštelácie, ktorá je so všetkým dôrazom formulovaná v prelomovom spise *O bytnosti pravdy*.

Človek ako možnosť slobody

Heidegger načrtáva prehľbenie slobody v akejsi medzihre medzi prvým a druhým dielom prednášky.² Zásadný motív, ktorý tu rozvíja, je motív dobre známy z *Bytia a času*, a síce človek ako miesto rozumenia bytiu. Odkazuje na to už Kantovo apriórne uchopenie času, ktoré má svojich predchodcov ako u Aristotela („Čas by nemohol byť, keby nebolo duše“),³ tak u Augustína („In te, anime meus, tempora metior“; „V tebe, môj duch, meriam čas.“)⁴ Heidegger tvrdí: „Kant uchopuje čas ako formu nášho vnútorného nazerania, ako určitý druh správania ľudského subjektu. Duša, duch, ľudský subjekt sú miestom (die Stätte)

¹ Porov. KANT, I.: *Kritika praktického rozumu*, s. 211; KANT, I.: *Kritika praktického rozumu*, s. 141–142; Ak. V., s. 122.

² Porov. § 13 a 14 prvého dielu prednášky *Vom Wesen der menschlichen Freiheit*.

³ Tamže, s. 120.

⁴ Tamže.

času. Ak sa pýtame na bytnosť času, potom sa musíme pýtať na bytnosť človeka. Základná otázka o bytí a čase nás núti k otázke o človeku.“¹ V akom vzťahu je však všeobecné pýtanie sa na bytnosť človeka k otázke slobody? Nie je otázka o slobode jednou zo špeciálnych otázok, ktorá musí nasledovať až po otázke o bytnosti človeka? Heidegger smeruje k odpovedi na túto otázku prostredníctvom špecifického charakteru autentického filozofického pýtania sa, ktorým je bytostná reflexivita („Angriffscharakter“), t. j. taký rys, vďaka ktorému sa filozofujúceho ono pýtanie sa bezprostredne týka a dotýka. Znamená to, že filozofické pýtanie sa nie je nezaujatým registrovaním abstraktných vzťahov a okolností, ktoré by pýtajúceho sa nijako neviazali. Filozofické pýtanie sa nie je nezaujatou *theoriou*, ale je naopak takým správaním, ktoré je bytostne zaangažované tým, na čo sa pýta. Táto bytostná zaangažovanosť znamená, že filozofické pýtanie sa nie je ničím ľubovoľným, ale naopak, že má špecifickú nutnosť a záväznosť. Autentická filozofia znamená vstup do tejto nutnosti a záväznosti.

Bytostná reflexivita fundamentálne ontologickej pozície je teda daná tým, čo Heidegger označuje ako rozumenie: „Rozumenie bytiu ale je – všeobecne a predbežne videné – určitým správaním človeka. Ak sa pýtame na bytie, nepýtame sa ľubovoľne na nejakú ľubovoľnú vlastnosť človeka, ale na čosi určité, na rozumenie bytiu“.² Porozumenie bytiu pri tom nie je len jednou z mnohých ľudských vlastností, ale je čímsi elementárnym, čo prestupuje všetkým ľudským vzťahovaním sa k jestvujúcemu, teda aj vzťahovaním sa človeka k nemu samému, je teda, kantovsky povedané, „podmienkou možnosti vzťahovania sa k jestvujúcemu vôbec“.³ Heidegger túto bytostnú reflexivitu rozumenia bytiu ešte vyostruje: „Keby v človeku nebolo rozumenia bytiu, nemohol by sa vzťahovať k sebe ako k jestvujúcemu, nemohol by povedať ‚ja‘ ani ‚ty‘, nemohol by byť *on* sám, nemohol by byť osobou. Bol by nemožný vo svojej bytnosti. Porozumenie bytiu je preto základom možnosti bytnosti človeka.“⁴ Vnútorným obsahom porozumenia bytiu je previazanosť bytia a času,

¹ Tamže, s. 121.

² Tamže, s. 125.

³ Tamže.

⁴ Tamže. „Das Seinsverständnis ist demnach der Grund der Möglichkeit des Wesens des Menschen.“

teda nie bytie a tiež čas, ale práve ona bytostná spätosť oboch záležitostí. Tá má podobu rozumejúceho zakladania: čas je to, z čoho ako „najširšia šírka“ rozumie niečomu takému ako jestvujúcnosti jestvujúceho, bytiu.¹ Avšak nejde len o horizontálne zakladanie, ktoré by bolo možné v nezaujatom postoji registrovať a analyzovať. Spätosť bytia a času má voči človeku bytostný vzťah toho typu, že sa ho bytostne týka a dotýka, prepadá ho, ohrozuje ho od chrbta, ide ku koreňom ľudského bytia.² Bytie a čas sú tituly pre šírku a intenzitu. Čas ľudského bytia, nech už je jeho pôvod akýkoľvek, je čímisi, čo človeka individualizuje, osamocuje a robí z jeho bytia neopakovateľnú naliehavú záležitosť. Časovosť je v základe práve osamocovaním (*Vereinzelung*). Je najširšou šírkou (*weiteste Weite*), ktorá sa zbiera a zbíha u človeka tak, že ho osamocuje.³ Pýtanie sa na bytie a čas je teda vstupom do konštelácie, v ktorej sa stretáva najširšia šírka aj najužšie zaostrenie: bytie a čas.⁴ Otázka ľudskej slobody tak nie je jednou z mnohých možných čiastkových otázok týkajúcich sa človeka, ale je integrovaná do vedúcej otázky filozofie (*ti to on*, čo je jestvujúcno ako jestvúcno), ktorá je rozvinutá do otázky základnej (bytie a čas), ktorá má voči pýtajúcemu sa ostrú naliehavosť.

Teraz je potrebné urobiť ďalší krok od šírky a ostrosti ako charaktarov pýtania sa človeka vstupujúceho týmto rozumejúcim pýtaním sa základnej otázky do samej záležitosti filozofie k motívu slobody ako

¹ Porov. tamže, s. 129. „Für diese Weite des Seins soll die Möglichkeit in der Zeit liegen. Diese, die Zeit, soll also erst die weiteste Weite sein, in der das Seinsverständnis im vorhinein alles Seiende umfängt. Die Zeit, die weiteste Weite, was ist sie und wo ist sie?“

² Tamže, s. 127. „Fragen nach dem Seiendem als solchen fällt dem Menschen in den Rücken, überfällt ihn in seinem Grunde. Das Fragen nach dem Seiendem im Ganzen und als solchem ist als ein ‚auf-das-Ganze-Gehen‘ ein ‚uns-an-die-Wurzel-Gehen‘.“

³ Tamže, s. 129.

⁴ Tamže, s. 130. „Gerade wenn wir mit der zur Grundfrage entfalteten Leitfrage der Philosophie die größte Weite des Problems von Sein und Zeit gewinnen, wirklich gewinnen, nicht nur darüber reden, dann liegt im letzten Gehalt des Problems zuerst und ständig schon die Zuspitzung auf jeden Einzelnen als solchen. Die umgreifende Weite des Seins ist ein und das Selbe mit der angreifenden Vereinzelung der Zeit. Sein und Zeit sind im Grunde ihrer Wesenseinheit derart, dass, wenn sie zur Frage gemacht werden, dieses Fragen in sich umgreifend-angreifend ist. Das Aufs-Ganze-Gehen ist in sich ein uns, jedem Einzelnen An-die-Wurzel-Gehen.“

umožňujúceho predpokladu samého rozumejúceho pýtania sa. Heidegger ho vykonáva v § 14, ktorým uzatvára prvý diel svojej prednášky, a ktorý predstavuje z našej perspektívy jej zásadný moment. Už jeho nadpis je symptomatický a je nutné ho nazerať v širšom kontexte problematiky tzv. Kehre: „Die Umstellung der Frageperspektive: Die Leitfrage der Metaphysik gründet in der Frage nach dem Wesen der Freiheit.“¹ V čom ono prevrátenie perspektívy („Umstellung“) spočíva? Heidegger to formuluje takto: „Bytnosť slobody sa vlastným spôsobom stáva viditeľnou až vtedy, keď ju hľadáme ako základ možnosti bytia-tu, ako to, čo leží ešte pred bytím a časom.“² V kontexte so základnou otázkou metafyziky, otázkou o spätosti bytia a času, to znamená, že „problém slobody nie je zabudovaný do vedúcej a základnej otázky filozofie, ale naopak: vedúca otázka metafyziky sa zakladá na otázke o bytnosti slobody“.³ Táto aj nasledujúce formulácie jednoznačne prekonávajú stanovisko z *Bytia a času* a spolu s tým jednoznačne ukazujú na prekonanie stanoviska fundamentálnej ontológie, založenom na rozumejúcom sebvzťahu bytia-tu, ktorý má poskytovať v extaticko-temporálnej štruktúre jednoznačný horizont pre porozumenie bytiu. Sloboda nie je špecifickou záležitosťou medzi inými rysmi ľudstva, ale je čímisi, čo predchádza a prestupuje celok v jeho celkovosti.⁴ Pričom platí, že: „Ak ale máme hľadať slobodu ako základ možnosti bytia-tu, potom je sama vo svojej bytnosti pôvodnejšia než človek. Človek je len správcom slobody, len niekto, kto môže – jemu prináležiacim spôsobom – slobodu voľnosti nechať byť slobodou, totiž tak, že sa skrz človeka stane viditeľnou celková príhodnosť slobody.“⁵

¹ Tamže, s. 132.

² Tamže, s. 134. „Das Wesen der Freiheit kommt erst dann eigentlich in den Blick, wenn wir sie als Grund der Möglichkeit des Daseins suchen, als dasjenige, was noch vor Sein und Zeit liegt.“

³ Tamže.

⁴ Tamže. „Freiheit ist nichts Besonderes unter anderem (...), sondern vorgeordnet und durchherrschend gerade das Ganze im Ganzen.“

⁵ Tamže, s. 134–135. „Wenn wir aber die Freiheit als Grund der Möglichkeit des Daseins zu suchen haben, dann ist sie selbst in ihrem Wesen ursprünglicher als der Mensch. Der Mensch ist nur ein Verwalter von Freiheit, nur einer, der die Freiheit von Freien in der ihm zugefallenen Weise Freiheit sein lassen kann, so dass, durch den Menschen hindurch, die ganze Zufälligkeit der Freiheit sichtbar wird.“

V tomto zásadnom úryvku sa jasne objavujú motívy, ktoré budú ďalej pre Heideggerovo myslenie určujúce. Sloboda je čímsi pôvodnejším než človek, to znamená, že sloboda nie je až ľudskou vlastnosťou, ale je čímsi mocnejším a voči človeku predchodným, čoho sa môže človek chopiť, čo môže prevziať a svojim vlastným spôsobom spravovať, o čo sa môže svojim ľudským spôsobom starať – človek je „správca“ (*Verwalter*) slobody. Vďaka tomuto správcovstvu sloboda môže byť slobodou tak, že ju človek môže nechať byť (*sein lassen*), môže jej umožniť, aby sa skrz neho prejavila. Nech je nám dovolené ukázať na to, že motív správcovstva rovnako odkazuje na motív človeka ako „pastiera bytia“ („Hirt des Seins“) z *Listu o humanizme*,¹ pastiera, ktorý má opatrovať, strážiť, starať sa o čosi, v čoho blízkosti je mu dané v bytostnej chudobe bývať. Tento Heideggerom starostlivo zvolený obraz má byť myslený v opozícii voči ľudstvu ako subjektívite opanúvajúcej jestvujúcno, ako ústup do chudoby, ktorým človek nestráca, ale naopak získava.²

Sloboda tak – znovu opakujme – prestáva byť čírou vlastnosťou človeka, ale stáva sa akousi elementárnou skutočnosťou, ktorá sa vďaka človeku prejavuje: človek ako možnosť slobody.³ Táto sloboda je tým, čo sa v človeku „prelamuje“, čo ho „berie na seba“ a čo ho takto „umožňuje“. Dostávame sa tak do akejsi recipročnej konštelácie, keď človek je možnosťou slobody, ktorá zase umožňuje človeka. Sloboda sa tak stáva titulom pre elementárnu vzťahovú záležitosť, vďaka ktorej je až možné čosi také ako rozumenie bytiu:

¹ HEIDEGGER, M.: *O humanizmu*. Prel. P. Kurka. Litomyšl: Ježek 2000, s. 22. „Prítomné vzhádzanie jestvujúcna spočíva v údele bytia. Pre človeka však zostáva otázkou, či nájde svoju údelovú bytnosť, ktorá tomuto údely zodpovedá. Pretože primerane k tomu má človek, ako ek-zistujúci, opatrovať pravdu bytia. Človek je pastierom bytia. Presne na to sa pomýšľa v ‚Bytí a čase‘, ak je tu ekstatická existencia zakúšaná ako ‚starosť‘.“

² Tamže, s. 32–33. „Tu sa pravdaže ukazuje oná záhadnosť: človek je vo vrhnutosti. To hovorí: Človek ako ek-zistujúci protivrh bytia je potiaľ viac než ono animal rationale, pokiaľ je práve menej vo vzťahu k človeku, ponímanému zo subjektivity. Človek nie je pánom jestvujúcna. Človek je pastierom bytia. V tomto ‚menej‘ človek nestráca, ale naopak získava, pretože dospieva k pravde bytia. Získava bytostnú chudobu pastiera, ktorého dôstojnosť spočíva v tom, že je volaný z bytia samého do panstva jeho pravdy.“

³ Tamže, s. 135. „*Der Mensch als eine Möglichkeit der Freiheit*. Menschliche Freiheit ist die Freiheit, sofern sie im Menschen durchbricht und ihn auf sich nimmt, ihn dadurch ermöglicht.“

„Pokiaľ je sloboda základom možnosti bytia-tu, koreňom bytia a času a tým tiež umožňujúcim základom rozumenia bytiu v celej jeho šírke a plnosti, potom je človek, ktorý sa vo svojej existencii *zakladá* na a *v* tejto slobode oným miestom a príležitosťou, na ktorej a s ktorou sa stáva zjavným jestvujúce vcelku, je oným jestvujúcim, ktorým *prehovára* jestvujúce vcelku, a tým sa *vyslovuje*.“¹

V tomto úryvku Heidegger zdôrazňuje sloveso „zakladať“: človek je tým, kto sa vo svojej existencii zakladá v tejto slobode, sloboda je ontologickým fundamentom, ktorý sa vďaka človeku dostáva k slovu. Tento úryvok predznamenáva súvislosť, ktorá sa stane podstatnou mysliteľskou záležitosťou, a síce súvislosť reči a bytia, ktoré sa jej vyslovuje. Čo sa v tejto premieňajúcej sa konštelácii deje s časom? Kam sa dostáva čas, ktorý je pre stanovisko fundamentálnej ontológie extaticko-horizontálnou časovosťou? Heidegger teraz hovorí opäť o čomsi, v čom je predznačené prevrátenie perspektívy, a síce o danií, ktorého je človek miestom, o danií zjavnosti bytia: zjavnosť bytia sa ako porozumenie bytiu deje v človeku.²

Sloboda a záväznosť

Keď je reč o človeku ako o niekom, koho bytie je založené na slobode, ktorá sa skrz neho môže prejaviť, znamená to, že je tým opúšťaný motív radikálnej konečnosti ľudskej existencie, ktorá je vypracovaná v *Bytí a čase*? Dochádza v súvislosti so zmenou perspektívy k prehodnoteniu tejto radikálnej konečnosti, ktorá v *Bytí a čase* nemá žiadny ne-konečný

¹ Tamže. „Wenn die Freiheit Grund der Möglichkeit des Daseins ist, die Wurzel von Sein und Zeit und damit Grund der Ermöglichung des Seinsverständnisses in seiner ganzen Weite und Fülle, dann ist der Mensch, *gründend* in seiner Existenz auf und *in* dieser Freiheit, diejenige Stätte und Gelegenheit, an der und mit der das Seiende im Ganzen offenbar wird, und dasjenige Seiende, durch das sich das Seiende im Ganzen als solches *hindurchspricht* und so *ausspricht*.“

² Tamže. „Jetzt aus dem Grunde seines Wesens, der Freiheit, gesehen, wird uns das Ungeheure und Wunderbare deutlich, dass er als das Seiende existiert, in dem das Sein des Seienden und damit dieses im Ganzen offenbar ist. Er ist dasjenige Seiende, in dessen eigenstem Sein und Wesensgrund *das Seinsverständnis geschieht*.“ K motívu diania porov. ďalej: „All diese Fragen strahlen aus auf das Grundproblem der Philosophie, auf Sein und Seinsverständnis und dessen Geschehen.“ Tamže, s. 138.

náprotivok, ale ktorá rozumie sebe i svetu z principiálneho sebvzťahu? Nestačí povedať len „nie“, ktoré do istej miery korešponduje s Heideggerovou dikciou v jeho prednáške. Človek zostáva radikálne konečnou bytosťou, avšak zároveň platí, že táto konečnosť neznamená, že by jeho bytnosť bola realizovaná jeho sebvzťahom. Je to totiž tak, že svoju bytnosť realizuje vo vzťahu k čomusi, čo jeho samého zakladá, čo sa skrz neho stáva viditeľným a čomu môže byť nanajvýš správcom. Človek je na jednej strane „jestvujúcno medzi inými, maličký, vetčný, pominateľný, bezmocný, malý kút v celku jestvujúca“, zároveň však, práve vďaka „správcovstvu“ slobody, platí opak: „Teraz, videné zo základu jeho bytia, slobody, je nám zrejme to ohromné a obdivuhodné, totiž že existuje ako také jestvujúce, v ktorom je bytie jestvujúceho a s tým i jestvujúce v celku zjavné. Je oným jestvujúcim, v ktorého najvlastnejšom bytí a bytostnom základe sa deje porozumenie bytiu. Človek je tak ohromný, ako nemôže žiadny boh nikdy byť, lebo by musel byť úplne inak. Toto ohromné, ktoré tak skutočne poznáme a ktorým sme, môže takým byť len ako to najkonečnejšie.“¹

Čo však bližšie znamená, že sloboda je základom možnosti ľudského bytia? Ako bližšie určiť onú skutočnosť, že sloboda nie je vlastnosťou človeka, ale človek že je možnosťou samotnej slobody? V rámci nami sledovanej Heideggerovej prednášky sa ďalšieho rozvinutia odpovedí na tieto otázky nedočkáme. Pre ďalšiu cestu myslenia sa čitateľ dočká dvojakého: po prvé odkazu na motív aktívne pasívneho, *ponechávajúceho* prístup k záležitosti slobody,² po druhé previazanie tohoto motívu s motívom pravdy ako neskrytosti, pretože Heidegger hovorí: „Tu leží zároveň jadro problému možnosti pravdy ako

¹ Tamže, s. 135. Heidegger teda odmieta vidieť veľkosť človeka zo vzťahu k Bohu: hovorí o falošnom a klamlivom pojme nekonečnosti, o Bohu, ktorý sa stal „absolútnym šosákom“: „Die Größe der Endlichkeit ist Längst im Lichte einer falschen und verlogenen Unendlichkeit klein und schal geworden, so dass wir Endlichkeit und Größe nicht mehr zusammenzudenken vermögen. Der Mensch ist nicht das Ebenbild Gottes als des absoluten Spießbürgers, sondern dieser Gott ist das unechte Gemächte des Menschen.“ Tamže, s. 136.

² Tamže, s. 136. „Was heißt: Freiheit ist der Grund der Möglichkeit des Daseins des Menschen, Die Freiheit wird uns als dieser Grund nur offenbar, wenn es gelingt, im Ansatz und in der Art des Fragens und der Richtung und Schärfe der begrifflichen Erhellung die Freiheit als solchen Grund Grund sein zu lassen.“

odkrytosti.“¹ Oba momenty jednoznačne odkazujú práve k spisu *O byt-
nosti pravdy*, pre ktorý poskytuje posledná časť prednášky *O byt-
nosti ľudskej slobody* náležité premostenie.

Heidegger ju zhrňuje previazaním motívov ponechania byť, záväz-
nosti, svojzákonodarstva a slobody. Snaží sa vykročiť zo špecificky etic-
kého k maximám konania vzťahnutého chápania záväznosti ako prak-
tického svojzákonodarstva k elementárnejšiemu typu záväznosti ako
situačnosti človeka do celku jestvujúceho. Čisto etický nárok, ktorý má
u Kanta svoj náprotivok v sklonoch a tiahnutiach, sa Heidegger snaží
myslieť ako čosi také ako „ontologický nárok“, ktorým je nárokovaný
človek sám vo vzťahu k bytiu jestvujúceho. Domnievame sa, že sa tu
dostávame do neuralgického bodu, ktorý stojí za starostlivejšie pre-
myslenie, preto odcitujme Heideggerov finálny argument: „Kausalita
je, podobne ako ostatné kategórie výskytového jestvujúcna, charakter
predmetnosti predmetov... Jestvujúcno sa ale môže samo od seba uká-
zať a vôbec stáť naproti ako *predmet* len vtedy, pokiaľ javenie jestvujú-
ceho a s tým v prvom rade to, čo také javenie v základe umožňuje, totiž
porozumenie bytiu, pokiaľ toto má v sebe charakter nechať-niečo-stáť-
naproti. Nechať-niečo-stáť-naproti ako dané, zásadne: zjavnosť jestvu-
júceho v záväznosti jeho tak-bytia a že-bytia, je možné len tam, kde
vzťah k jestvujúcemu ako takému má ten základný rys, že tomu, čo sa
akokoľvek, či už v teoretickom či v praktickom poznaní alebo akokoľ-
vek stáva zjavným, napred prináleží záväznosť. Predchádzajúce priná-
ležanie záväznosti je ale pôvodné sebiaviazanie, viazanie ako nechanie
byť pre seba záväzným, t. j. kantovsky, dávanie si zákona. Možnosť
stretnúť sa s jestvujúcnom, vzťah k jestvujúcnu v každom spôsobe zjav-
nosti je možné len tam, kde je sloboda. *Sloboda je podmienka možnosti
zjavnosti bytia jestvujúcna, porozumenia bytiu.*“²

¹ Tamže, s. 135. „Hier liegt zugleich das Kernproblem der Möglichkeit der Wahrheit als Entborgenheit.“

² Tamže, s. 302–303. „Kausalität ist wie die übrigen Kategorien des Vorhandenen im weiteren Sinne nach Kant ein Charakter der Gegenständlichkeit der Gegenstände... Seiendes aber kann sich von ihm selbst nur zeigen und gar als *Gegenstand* nur entgegenstehen, wenn das Erscheinen von Seiendem und somit in erster Linie das, was dergleichen Erscheinung im Grunde ermöglicht, das Seinsverständnis, wenn dieses in sich den Charakter hat des Gegenstehenlassens von etwas. Gegenstehenlassen von etwas als Gegebenes, grundsätzlich: Offenbarkeit von Seiendem in der Verbindlichkeit seines So-

Podstatnou je sekvencia pojmov kauzalita (Kausalität) – predmet (Gegenstand) – nechať-stáť-pred (Gegenstehenlassen) – záväznosť (Verbindlichkeit) – dávanie si zákona (sich ein Gesetz geben) – sloboda (Freiheit). Aby dokončil základnú tézu prednášky, ukončuje svoj argument takto: „Kauzalita je jedným určením bytia jestvujúceho medzi inými. Kauzalita sa zakladá na slobode. Problém kauzality je problém slobody a nie naopak. Otázka o bytnosti slobody je zásadne základným problémom filozofie.“¹

Sme tak svedkami podstatného rozšírenia pôvodného Kantovho motívu slobody ako vlastnej zákonodarnej autonómie čistého praktického rozumu. Etický nárok (Sollen), ktorý má u človeka rys povinnosti, sa stáva ontologickým nárokom daným tým, že človek stojí voči zjavnosti jestvujúceho v celku. Toto státie-voči je pôvodnejšie než vzťahovanie maxím k základnému zákonu čistého praktického rozumu, predchádza rozdeleniu na teoretické a praktické vzťahovanie sa k svetu. Ako už bolo zmienené, Heidegger túto záväznosť bližšie nerozpracováva, jeho formulácie zostávajú provokatívnym spôsobom neurčité a kolísavé medzi sebvzťažným poňatím („pôvodné sebviazanie“) a otvorenosťou pre iné (záväznosť prislúcha tomu, čo sa akokoľvek stáva zjavným).

Čo sa však javí ako podstatné: ono slobodou umožnené „státie voči“ je sebadržaním v nároku, ktorého radikalizáciou je samotná filozofia, nároku, ktorý ide až ku koreňu bytnosti, ktorá ho myslením uchopuje,

und Dass-seins, wird nur da möglich, wo das Verhalten zu Seiendem als solchem den Grundzug hat, dass es dem, was möglicherweise, ob in theoretischer oder praktischer Erkenntnis, oder sonstwie offenbar wird, im vorhinein Verbindlichkeit zugesteht. Vorgängiges Zugestehen von Verbindlichkeit aber ist ursprüngliches Sichbinden, Bindung als für sich verbindlich sein lassen, d. h. kantisch, sich ein Gesetz geben. Begegnenlassen von Seiendem, Verhalten zu Seiendem in jeder Weise der Offenbarkeit ist nur möglich, wo Freiheit ist. *Freiheit ist die Bedingung der Möglichkeit der Offenbarkeit des Seins von Seiendem, des Seinsverständnisses.*“

¹ Tamže, s. 303. „eine Seinsbestimmung des Seienden unter anderen aber ist die Kausalität. *Kausalität gründet in der Freiheit. Das Problem der Kausalität ist ein Problem der Freiheit und nicht umgekehrt.* Grundsätzlich ist die Frage nach dem Wesen der Freiheit das Grundproblem der Philosophie, wenn anders die Leitfrage dieser in der Frage nach dem Sein beschlossen liegt.“

čím sa stáva „bytostnou vo svojej bytnosti“.¹ Až takej bytnosti sa potom otvára čosi také ako poznanie bytnosti – obdobne pre Kanta platí, že sloboda sa dáva poznať až tomu, kto ju svojím vlastným aktom uskutočňuje. Je preto celkom náležité, keď Heidegger svoju prednášku uzatvára citátom zo *Základov metafyziky mravov*, v ktorom Kant formuluje ťažkosť stanoviska metafyzickej etiky. Táto ťažkosť je daná prevahou metafyzického nároku nad rozmanitosťou faktických okolností, s ktorými sa človek vždy nejako stretáva: „Tu teraz vidíme, že filozofia je postavená na nepriaznivé stanovisko, ktoré má byť nezvratné bez ohľadu na to, že ho nie je možné ani na ničom zavesiť na nebi, ani o nič oprieť na zemi. Tu má preukázať svoju rýdzosť ako správkyňa svojich zákonov a nie ako hlásateľka takých, ktoré jej našepkáva vrodenný cit alebo ktovieaká poručnícka prirodzenosť.“²

III. Vystavenie do odkrytosti a vláda tajomstva

Rovnaké Kantovo určenie stanoviska filozofie nájdeme na konci spisu, ktorého hlavná téza hovorí: sloboda, ktorá nie je jednou z vlastností človeka, ale ktorá je pôvodnejšia než človek, ktorý je sám naopak jej vlastníctvom, predstavuje zároveň bytnosť pravdy. Spis *O bytnosti pravdy*, ktorý vyšiel prvýkrát v r. 1943, a ktorý obsahuje záznam prednášky premyslenej a viackrát prezentovanej v r.1930, je považovaný za os, okolo ktorej sa preklápa Heideggerovo filozofické stanovisko. Pre nás

¹ Porov. tamže, s. 303. „Doch diese Grundthese und ihr Beweis ist nicht Sache einer theoretisch-wissenschaftlichen Erörterung, sondern eines Begreifens in Begriffen, die immer und notwendig im Vorhinein den Begreifenden mit einbegreifen, ihn in der Wurzel seines Daseins in Anspruch nehmen. Wofür? Für nichts Geringeres und nichts Höheres als dafür: wesentlich zu werden im wirklichen Wollen des eigenen Wesens. Wenn wirkliches Freisein und Wollen aus dem Grunde des Wesens die Grundhaltung des Philosophierens und damit den Gehalt der Philosophie bestimmt, dann gilt von ihr Kants Wort aus der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten.“

² KANT, I.: *Základy metafyziky mravů*, s. 69; KANT, I.: *Základy metafyziky mravov*, s. 53; Ak. IV, s. 425. „Hier sehen wir nun die Philosophie in der Tat auf einen misslichen Standpunkt gestellt, der fest sein soll, ungeachtet er weder im Himmel noch auf der Erde an etwas gehängt oder woran gestützt wird. Hier soll sie ihre Lauterkeit beweisen als Selbthalterin ihrer Gesetze, nicht als Herold derjenigen, welche ihr ein eingepflanzter Sinn oder wer weiß welche vormundschaftliche Natur einflüstert.“

je teraz podstatná úloha motívu slobody v tomto zásadnom mysliteľskom posune. Heidegger jednoznačne rozpracováva to, čo akoby skusmo prezentuje vo svojej prednáške *O bytnosti slobody*. Človek ako vykonávateľ teoretických či praktických aktov prestáva byť centrom, v ktorom je potrebné upevniť onú Ariadninu niť filozofického pýtania sa, z ktorej toto pýtanie sa vychádza a kam sa má navracat',¹ ale stáva sa momentom alternatívneho vzťahu, ktorý sám zo seba nevytvára, ktorým on sám nedisponuje.

V druhej časti tohto textu nájdeme priame nadviazanie na § 30 z prednášky *O bytnosti ľudskej slobody*, konkrétne na vzťah „Gegenstand“ – „Gegenstehenlassen“ – „Offenbarkeit“ – „Freiheit“.² V tejto časti sa Heidegger pýta na základ bežného chápania pravdy ako adekvačne založenej správnosti výpovede a dospieva k tomu, že týmto základom je elementárny vzťahový rámec, ktorý nie je čímisi, čo ešte len vytvára pred-stavujúci „subjekt“, ale je čímisi, čo vzťahujúci sa človek preberá a rozohráva či rozkolísava („zum Schwingen bringt“). Týmto elementárnym rámcom je otvorenosť vzťahovania, ktorá podľa neskoršej poznámky je tým, čo je zakotvené vo svetline (Lichtung). Kľúčovým spojením sa tak stáva „otvorenosť vzťahovania“ („Offenständigkeit des Verhaltens“).³ Sloboda, ako to formuluje tretia časť spisu, je tým, čo otvorenosť vzťahovania zakladá: „Ako sa však môže diať niečo také, ako dostať najprv smer a príkaz k zladeniu? Iba tak, že sa toto predchádzajúce dávanie už uvoľnilo do otvoreného poľa voči pôsobiacemu z nej zjavnému, ktoré viaže každé predstavovanie. Seba-uvoľnenie pre záväzný smer je možné len takto – byť slobodným voči zjavnému v otvorenom poli. Ono byť slobodným ukazuje na doteraz nepocho-

¹ Porov. HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*, s. 55.

² HEIDEGGER, M.: *Vom Wesen der Wahrheit*. GA. Bd. 9. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 2004, s. 184. „Das Entgegenstehende muss als das so gestellte ein offenes Entgegen durchmessen und dabei doch in sich als das Ding stehenbleiben und als ein Ständiges sich zeigen. Dieses Erscheinen des Dinges im Durchmessen eines Entgegen vollzieht sich innerhalb eines Offenen, dessen Offenheit vom Vorstellen nicht erst geschaffen, sondern je nur als ein Bezugsbereich bezogen und übernommen wird. Die Beziehung des vorstellenden Aussagens auf das Ding ist der Vollzug jenes *Verhältnisses*, das sich ursprünglich und jeweils als ein Verhalten zum Schwingen bringt.“

³ Tamže, s. 185.

pené bytostné určenie slobody. Otvorený postoj vzťahovania ako vnútorné umožnenie správnosti je založený na slobode. Bytostným určením pravdy chápanej ako správnosť výpovede je sloboda.¹

Oná „doteraz nepochopená bytnosť slobody“ je čímsi, čo je čitateľovi prednášky *O bytnosti ľudskej slobody* už známe. Pozoruhodné je určenie „Sich-freigeben für eine bindende Richte“, „seba-uvoľnenie pre záväzný smer“, ktoré odkazuje na citovanú vetu: „Predchádzajúce prínaležanie záväznosti je ale pôvodné sebviazanie, viazanie ako nechanie byť pre seba záväzným, t. j. kantovsky, dávanie si zákona.“² Práve motív „sein lassen“ sa stáva ďalšou bytostnou špecifikáciou slobody: „Sloboda voči zjavnému v otvorenom poli necháva príslušné jestvujúcno byť vždy oným jestvujúcnom, ktorým je. Sloboda sa teraz odhaľuje ako nechanie jestvujúcna byť.“³ Toto určenie nemieni po prvé nič negatívne, po druhé žiadne onticky orientované pôsobenie.⁴ Čo pozitívne teda mieni? V určení, ktorým sa dostávame k vlastnému vykročeniu za prednášku *O bytnosti ľudskej slobody*, zaznieva: „Nechaf-býť – totiž jestvujúcno byť týmto jestvujúcnom, ktorým je – znamená oddať sa otvorenému poľu a jeho otvorenosti, do ktorej prečnieva každé jestvujúcno, ktoré ona akosi nesie so sebou. Toto otvorené pole poňalo západné myslenie na svojom počiatku ako *ta alétheia*, neskryté.“⁵

¹ Tamže, s. 185–186. „Wie allein kann dergleichen wie die Leistung der Vorgabe einer Richte und die Einweisung in ein Stimmen geschehen? Nur so, dass sich dieses Vorgeben schon freigeben hat in ein Offenes für ein aus diesem waltendes Offenbares, das jegliches Vorstellen bindet. Das Sich-freigeben für eine bindende Richte ist nur möglich als *Freisein* zum Offenbaren eines Offenen. Solches Freisein zeigt auf das bisher unbegriffene Wesen der Freiheit. Die Offenständigkeit des Verhaltens als innere Ermöglichung der Richtigkeit gründet in der Freiheit. *Das Wesen der Wahrheit, als Richtigkeit der Aussage verstanden, ist die Freiheit.*“ Je vhodné upozorniť na motív viazanosti v spojení „bindende Richte“, ktorý je dôležitý pre § 30 z prednášky *O bytnosti ľudskej slobody*.

² HEIDEGGER, M.: *Vom Wesen der menschlichen Freiheit*, s. 302.

³ HEIDEGGER, M.: *Vom Wesen der Wahrheit*, s. 188. „Die Freiheit zum Offenbaren eines Offenen lässt das jeweilige Seiende das Seiende sein, das es ist. Freiheit enthüllt sich jetzt als das Sein-lassen von Seiendem.“

⁴ K tomuto definitorickému určeniu pripisuje Heidegger k prvému vydaniu v roku 1943 dve poznámky: „Sein-lassen: 1. nicht negativ, sondern gewähren – Wahnis; 2. nicht als ontisch gerichtetes Wirken. Achten, er-achten das Sein als Seyn.“ Tamže, s. 188.

⁵ Tamže. „Seinlassen – das Seiende nämlich als das Seiende, das es ist – bedeutet, sich einlassen auf das Offene und dessen Offenheit, in die jegliches Seiende hereinsteht, das

Tým sa dostávame k finálnemu určeniu bytnosti slobody ako „vystavenie sa do odkrytosti jestvujúcna“.¹ Mieni sa ním také vystavenie sa jestvujúcnu, ktoré sa v ňom samom nestráca, ale je takým vystavením sa, ktoré je schopné takpovediac urobiť krok späť, takže sa ono jestvujúce môže ukázať v tom, čím je a ako je, čo súčasne znamená, že „presadzujú všetky vzťahovania sa do otvorenosti“.² Nejde teda o presvetlenú, odomknutú reflexivitu sebvzťahu, ako je to v *Bytí a čase*, ale o vystavujúce sa vzťahovanie k otvorenosti, ktoré nemá človek vo svojej moci. Pre charakter onoho ‚vy-‘ (‚aus-‘), hovorí teraz Heidegger o „ek-zistencii“.

Takto chápaná sloboda by však stále bola niečím, čo patrí človeku a jeho špecifickému, aktívne-pasívnemu postoju voči tomu, čo sa mu môže ukázať. Prehĺbenie čisto ľudskej slobody prináša dištinkcie neskrytosť/skrytosť. Každá neskrytosť jestvujúceho je zároveň čímisi, čo zaciľná neskrytosť celku, a preto je vždy a pôvodne tiež skrytosťou. Dá sa povedať, že prepojenie týchto motívov predstavuje zásadný prínos Heideggerovho textu. Zásadný význam motívu skrytosti a zabudnutosti na celistosť je tým, čo vedie Heideggera za chápanie slobody ako ľudskej vlastnosti k chápaniu slobody – či radšej už voľnosti – čoby diaľnica diferencie skrytosti a odkrytosti, ktorého je človek príjemcom a nositeľom, a ktoré umožňuje čosi také ako ľudské dejiny. Táto radikálna ontologizácia slobody znamená, že človek nevládne nad slobodou, ale sloboda vládne nad človekom. Ak sa motív slobody ako predbehovej odhodlanosti v *Bytí a čase* v značnej miere nesie v duchu autonómie, potom myslenie od prednášky *O bytnosti ľudskej slobody* decentralizuje človeka, z ktorého sa stáva podielnik skrývajúceho odkrývania pravdy bytia.³ Motív slobody v práci *O bytnosti pravdy* sa tak pohybuje v napätí

jene gleichsam mit sich bringt. Dieses Offene hat das abendländische Denken in seinem Anfang begriffen als *ta aléthea*, das Unverborgene.“

¹ Tamže, s. 189.

² Tamže. „Als dieses Sein-lassen setzt es sich dem Seienden als einem solchen aus und versetzt alles Verhalten ins Offene. Das Sein-lassen, d. h. die Freiheit ist in sich aussetzend, ek-sistent. Das auf das Wesen der Wahrheit hin erblickte Wesen der Freiheit zeigt sich als die Aussetzung in die Entborgenheit des Seienden.“

³ Filip Karfík vo svojej štúdií prichádza s jednoznačne negatívnou diagnózou Heideggerovho poňatia slobody: „Z hľadiska otázky slobody a jej konečnosti je viacmenej podstatné, že Heideggerovo myslenie nie je vôbec filozofiou ľudskej konečnej skúsenosti,

medzi slobodou ako umožňujúcim základom pravdy v zmysle správnosti, ktorá náleží človeku ako vzťahovosť k otvorenosti, a slobodou, ktorá vo vlastnom zmysle náleží bytiu a voľnosti jeho odkrývajúceho skrývania. Nejde však o akési dilematické kolísanie, ale o myšlienkový pohyb, ktorý súbežne s prehĺbovaným chápaním pravdy od čirej správnosti výpovede po pravdu bytia zostupuje paralelne k hlbšiemu chápaniu slobody.¹ Potvrdením a dosvedčením tohto pohybu je potom neskoršie ponímanie slobody v prednáškovom texte *Otázka techniky* z r. 1953: „Bytnosť slobody neprináleží pôvodne vôli, či dokonca kauzalite ľudskej vôle. Sloboda spravuje to, čo je voľné v zmysle toho presvetleného, t. j. odkrytého. Dejstvo odkrývania, t. j. pravdy, je tým, s čím je sloboda najtesnejšie a najvnútornejšie spriaznená. Celé odkrývanie náleží do určitého skrytu a skrývania. Skryté a stále sa skrývajúce je však to, čo oslobodzuje, tajomstvo. Všetko odkrývanie prichádza z voľnosti, ide do voľnosti a uvádza do voľnosti. Sloboda voľnosti nespočíva ani v neviazanosti ľubovôle ani v jednoduchej viazanosti čírymi zákonmi. Sloboda je to, čo presvetľujúc skrýva, v čoho svetline veje onen závoj, ktorý zahaľuje bytovanie všetkej pravdy a necháva závoj, aby sa javil ako zahaľujúci. Sloboda je oblasť údelu, ktorý vždy vysielá na cestu určité odkrývanie.“²

ale že chce byť výslovne práve len meditáciou nad ľudsky konečnou skúsenosťou bytia... V tejto perspektíve pre neho fenomén – či problém – ľudskej slobody neskôr stráca na zaujímavosti... Otázka ľudskej slobody tak akoby bola v diferencii odkrytosti (jestvujúceho) a skrytosti (bytia) nakoniec ‚zrušená‘. Ak sa otázka ľudskej slobody z Heideggerovho neskoršieho myslenia týmto spôsobom vytráca, deje sa tak predovšetkým práve preto, že toto myslenie sa upína výlučne k otázke bytia.“ KARFÍK, F.: Dvojí pojem slobody u M. Heideggera. In: *Reflexe*, č. 9, 1993, s. 2–31. Domnievame sa, že s týmto hodnotením možno súhlasí iba čiastočne: Heidegger v istom zmysle uskutočňuje „ontologizáciu“ slobody a jej etické súvislosti netematizuje, bez toho, aby však strácal zo zreteľa ľudskosť človeka: tá má práve v slobode svoje založenie a tiež svoju dôstojnosť.

¹ K výkladu tohto myšlienkového pohybu porov. HERRMAN, F.-W.: *Wahrheit – Freiheit – Geschichte*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 2002, s. 93–115. Motív slobody v texte *Vom Wesen der Wahrheit* zhrňuje týmito slovami: „Auf dem Wege der Frage nach dem Wesen der Wahrheit zeigt sich dieses als die ek-sistente Freiheit, die als Vollzieherin des Wesens der Wahrheit diesem entstammt... Die Ek-sistenz als Freiheit gehört in das Wesensgeschehen der Wahrheit.“ Tamže, s. 6.

² HEIDEGGER, M.: Die Frage nach der Technik. In: Heidegger, M.: *Vorträge und Aufsätze*. GA. Bd. 7. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 2000, s. 26. „Das Wesen der Freiheit

V predloženom výklade sme mohli sledovať prehĺbovanie motívu slobody od vlastnosti vôle a typu kauzality po dejstvo skrývajúceho sa odkrývania. Teraz je na mieste položiť si otázku, čo môže byť spájajúcim motívom Kantovho a Heideggerovho myslenia o slobode. Prečo Heidegger vo svojich dvoch zásadných textoch z r. 1930 cituje z radu možných filozofov práve Kanta, a práve vetu o ťažkosti stanoviska filozofie zo *Základov metafyziky mravov*? Snáď možno na základe predloženého výkladu povedať, že tým spájajúcim je nielen fakt, že sloboda je pre oboch mysliteľov základnou filozofickou témou, v ktorej nachádza svoj vlastný výraz ľudskosť človeka. Nejde iba o to, myslieť ľudskosť človeka práve zo slobody, a nie z jeho fakticky sa naskytajúcich možností, ktorými sa môže v tomto svete realizovať. Tým, čo oboch mysliteľov spája a naďalej inšpiruje, je snaha chápať slobodu ako typ *vzťahu* a spolu s tým aj ľudskosť človeka z väzby k jeho nepodmienečnému základu. Ten je u Kanta premýšľaný ako zákonodarstvo čistého praktického rozumu, Heidegger sa snaží rozšíriť a prehĺbiť apriórny nárok praktického zákona v nárok samotnej pravdy bytia. Pre oboch autorov platí, že slobodu si je možné pripísať iba potiaľ, pokiaľ sme ochotní priznať sa ku *vzťahu*, ktorý všetky možné vnútrosvetské vzťahy prekračuje a zakladá.

ist ursprünglich nicht dem Willen oder gar nur der Kausalität des menschlichen Willens zugeordnet. Die Freiheit verwaltet das Freie im Sinne des Gelichteten, d.h. des Entborgenen. Das Geschehnis des Entbergens, d.h. der Wahrheit, ist es, zu dem die Freiheit in der nächsten und innigsten Verwandtschaft steht. Alles Entbergen gehört in ein Bergen und Verbergen. Verborgenen aber ist und immer sich verbergend das Befreiende, das Geheimnis. Alles Entbergen kommt aus dem Freien, geht ins Freie und bringt ins Freie. Die Freiheit des Freien besteht weder in der Ungebundenheit der Willkür, noch in der Bindung durch bloße Gesetze. Die Freiheit ist das lichternde Verbergende, in dessen Lichtung jener Schleier weht, der das Wesende aller Wahrheit verhüllt und den Schleier als den verhüllenden erscheinen lässt. Die Freiheit ist der Bereich des Geschickes, das jeweils eine Entbergung auf ihren Weg bringt.“

Schellingov „Spis o slobode“ ako metafyzika vôle

Beatrix Susanne Lepis

Schellingova filozofia v priebehu posledných dvoch storočí vyvolala neobyčajne rôznorodé ohlasy. Jeho dielo je známe svojou neprístupnosťou, neustálym rozvíjaním nových východísk a ich opätovným prepracúvaním. Dlhو mu bol pripisovaný status prechodného stupňa vo vývoji nemeckého idealizmu prekonaného Hegelovou filozofiou.¹ Navyše bol Schellingovi, a to predovšetkým neskorému Schellingovi, často vyčítaný spiatočnícky návrat k pozíciám, ktoré nemecký idealizmus v nadväznosti na výdobytky kritickej filozofie už prekonal.² Táto výčitka sa opiera o teologické námety, ktoré výrazne poznačili Schellingovu neskorú tvorbu. Silná kresťanská metaforika a antropomorfné obrazy sa tiahnu aj spisom *Filozofické skúmania podstaty ľudskej slobody a s tým súvisiacich predmetov* (ďalej *Spis o slobode*). Dielo spočiatku nezbudilo veľký ohlas, predovšetkým v porovnaní s inými prácami nemeckého idealizmu a rýchlo bolo zatienené Hegelovou tvorbou.³ Prelom nastal až v 20. storočí, keď na tento spis upriamil pozornosť Martin

¹ Pozri EGLOFF, L.: *Das Böse als Vollzug menschlicher Freiheit. Die Neuausrichtung idealistischer Systemphilosophie in Schellings Freiheitsschrift*. Berlin/Boston: de Gruyter 2016, s. 12–13.

² Pozri STURMA, D.: Präreflexive Freiheit und menschliche Selbstbestimmung. In: F. W. J. Schelling. *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*. Eds. O. Höffe, A. Pieper. Berlin: Akademie Verlag 1995, s. 151.

³ Pozri BAUMGARTNER, H. M.: Zur Einleitung: Übersicht, Aufbau und Problemanzeigen (336–350). In: F. W. J. Schelling. *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*. Eds. O. Höffe, A. Pieper. Berlin: Akademie Verlag 1995, s. 36.

Heidegger a svojou interpretáciou vyvolal akúsi renesanciu Schellingovej filozofie.¹

Heideggerov záujem o Schellingovo myslenie sa objavuje náhle a s veľkou intenzitou. Kým Schellingovi ešte v prednáškach z roku 1929 sotva venuje pozornosť,² označuje ho v prednáškach z roku 1936 spomedzi predstaviteľov nemeckého idealizmu za toho, ktorý je „skutočne tvoriateľský“ a „nemecký idealizmus zvnútra ženie za jeho vlastnú základnú pozíciu“.³ Vzhľadom na tieto vyjadrenia je snáď trochu prekvapujúce, že jeho záujem o Schellingovo myslenie dlho nepretrval. Rovnako náhle, ako sa objavuje, tak náhle aj znovu pohasína. Po roku 1936 sa Heidegger k Schellingovi vracia už len raz, v prednáškach z roku 1941, a jeho postoj je v tomto období už podstatne kritickejší.

Výsledkom tohto krátkeho obdobia intenzívneho záujmu okolo roku 1936, ktoré tvorí aj predmet záujmu tejto kapitoly, je prednáškový cyklus, ktorý vyšiel ako 42. zväzok súborného vydania Heideggerovho diela pod názvom *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit*. Hneď v úvode prednášok je zjavné, že Heidegger minimálne v roku 1936 *Spisu o slobode* pripisuje vskutku výnimočné postavenie. Označuje ho za jedno z „najhlbších diel nemeckého idealizmu, a tým západnej filozofie“.⁴ I bez ohľadu na skromné ohlasy, ktoré dané dielo dovtedy vyvolalo, rozhodne ide o silné vyjadrenie a je potrebné položiť si otázku, čo ho podnietilo a čo je to výnimočné, čo v ňom Heidegger videl. Táto otázka je o to zaujímavejšia, že Schellingov projekt v konečnom dôsledku zlyhal. Posledná veta *Spisu o slobode* avizuje celý rad skúmaní,

¹ Pozri 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. 194.

² Pozri HEIDEGGER, M.: *Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart*. GA. Bd. 28. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1997. V tomto prednáškovom cykle je Schellingova filozofia marginálnou témou a je jej venovaných len 12 strán, zatiaľ čo dôraz je kladený na Fichteho a Hegela.

³ HEIDEGGER, M.: *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit*. GA. Bd. 42. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1988, s. 6.

⁴ Tamže, s. 13.

ktoré mali ponúknuť rozpracovanie ideálnej časti filozofie,¹ teda systematicky rozvinúť myšlienky, ktoré v *Spise o slobode* boli len načrtnuté. To sa však Schellingovi nikdy nepodarilo. Počas ďalších desaťročí sa opakovane pokúšal o rozpracovanie daného systému prostredníctvom stále nových východísk, ktoré následne opäť zavrhol. *Spis o slobode* tak ostal posledným väčším dielom, ktoré počas svojho života publikoval.

Pre Heideggera má Schellingovo zlyhanie špecifický význam. Opakovane zdôrazňuje, že Schellingov projekt už aj v rámci *Spisu o slobode* v konečnom dôsledku skončil neúspechom,² i keď si to jeho autor nevedomil a snať ani nemohol uvedomiť. Schellingova následná neschopnosť dané námety systematicky rozpracovať potom korení práve v tomto pôvodnom neúspechu. To však podľa Heideggera vôbec neodporuje veľkosti daného spisu, práve naopak. Schellingovo zlyhanie je v Heideggerových očiach vzhľadom na vtedajšie stanovisko filozofie nevyhnutné³ a neznačí bezcennosť, ale výnimočnú hĺbku diela, ktoré naráža na hranice filozofického myslenia svojej doby a otvára tým nové priestory.⁴ Aký je teda tento *nový priestor*, ktorý Schellingov *Spis o slobode* podľa Heideggera otvára?

Neprekvapuje, že odpoveď na túto otázku súvisí s problémom bytia: „Pretože Schellingova rozprava o ľudskej slobode je v jadre *metafyzikou zla* (kurz. aut.) a pretože tým základná otázka filozofie, otázka bytia, dostáva nový bytostný impulz a pretože tomuto impulzu dosiaľ bolo odopreté akékoľvek rozvinutie, pretože ale takéto rozvinutie môže byť plodné len vo vyššej premene, preto sa tu pokúšame o výklad rozpravy o slobode; to je skutočný filozofický dôvod tejto voľby.“⁵ Tým je

¹ Pozri SCHELLING, F. W. J.: *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1975, s. 106; SCHELLING, F. W. J.: Filozofické skúmania podstaty ľudskej slobody a s tým súvisiacich predmetov. In: Schelling, F. W. J.: *Filozofia umenia*. Prel. O. Bakoš. Bratislava: Kalligram 2007, s. 223. (V rámci tejto kapitoly bude odkaz na príslušnú stranu slovenského prekladu *Spisu o slobode* uvedený v zátvorke za odkazom na nemecký text.)

² Porov. HEIDEGGER, M.: *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit*, s. 5, 37, 279.

³ Pozri tamže, s. 5.

⁴ Pozri tamže, s. 18.

⁵ Tamže, s. 169.

jasne určený nielen dôvod Heideggerovho záujmu o Schellingov spis, ale aj jeho cieľ. I keď jeho prednášky sú z veľkej časti verné Schellingovmu textu, ide mu v konečnom dôsledku o jeho *vyššiu premenu*.¹ A základným interpretačným krokom na ceste k tejto premene je práve vyzdvihnutie *Spisu o slobode ako metafyziky zla*. To je základná téza Heideggerovej interpretácie² a predstavuje špecifický uhol, z ktorého sa pre neho Schellingov rozporuplný spis stáva prístupným a plodným. Heidegger si uvedomuje problematickosť obrazov a postupov, ktoré Schelling využíva. Na viacerých miestach v prednáškovom cykle sa venuje potenciálnym výčitkám pomýleného mysticizmu, antropomorfizmu či falošného teologizovania.³ Tieto výčitky, ktoré by bolo možné vzniesť voči Schellingovmu dielu, však podľa neho len kľúzu po povrchu a vôbec neprenikajú k skutočnému obsahu Schellingovho metafyzického myslenia – k snahe o vypracovanie metafyziky zla. Sám priznáva, že v tomto zmysle je jeho interpretácia zámerne jednostranná.⁴ Nezaujíma ho forma, v ktorej Schelling prezentuje svoje snaženie, ale zaujíma ho predovšetkým *pohyb pýtania sa*,⁵ ktorý sa uskutočňuje v priebehu tohto snaženia, a to konkrétne jeho dosah na otázku bytia.

V tejto súvislosti je potrebné podotknúť, že v prednáškovom cykle z roku 1936 nie je jasné, kedy Heidegger hovorí o fundamentálno-ontologickom pojme bytia a kedy o metafyzickom.⁶ V poznámke pod čiarou píše: „V nasledujúcom texte v súlade so zámerom výkladu nie je jasne rozlišované: Myslenie metafyziky nepodmienenej subjektivity ako onto-teo-lógie a myslenie pravdy bytia.“⁷ Heidegger v celom texte používa Schellingovu podobu nemeckého pojmu bytia: *Seyn*. Miestami je jeho význam synonymický s označením jestvujúcno v celku,⁸ kým na

¹ Porov. KAUFMANN, S.: *Metaphysik des Bösen – Zu Heideggers Auslegung von Schellings Freiheitsschrift*, s. 195.

² Pozri tamže, s. 201.

³ Porov. HEIDEGGER, M.: *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit*, s. 204, 252, 282–284.

⁴ Pozri tamže, s. 253.

⁵ Pozri tamže, s. 185.

⁶ Pozri SCHÖDLBAUER, M.: *Psyche – Logos – Lesezirkel. Ein Gespräch selbdrift mit Martin Heidegger*. Würzburg: Königshausen und Neumann 2010, s. 337–338.

⁷ HEIDEGGER, M.: *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit*, s. 99.

⁸ Porov. tamže, s. 55: „Das System ist das Gefüge des Seyns selbst“; s. 109: „System ist das Gefüge des Seienden im Ganzen“.

iných miestach Heidegger v súvislosti s týmto pojmom celkom explicitne hovorí o pravde bytia a zmysle bytia.¹ V súlade s tým bude v tejto kapitole používaný v oboch týchto významoch.

Prihliadajúc na tento Heideggerov interpretačný postoj teraz možno položiť tri základné otázky. Akým spôsobom naráža *pohyb pýtania sa*, vykonaný v *Spise o slobode* nielen na hranice nemeckého idealizmu ale metafyziky ako ontoteológie vôbec? V akom zmysle vedie problém zla k otázke bytia? A napokon: Aký charakter má nový *bytostný impulz*, ktorý *Spis o slobode* dáva tejto otázke?

Schellingovo východisko – od slobody k zlu

Najskôr je potrebné objasniť východiskovú úlohu, ktorú si Schelling v *Spise o slobode* stanovuje. Bližšie preskúmanie tejto úlohy zároveň ozrejní, v akom kontexte sa vôbec dostáva k problému zla. Ako už názov spisu naznačuje, predmetom jeho záujmu je v prvom rade sloboda, ktorú chápe v rámci konkrétneho protikladu. Schellinga nezaujíma problém slobody v opozícii voči prírode a zmyslovosti a miesto nej odhaľuje odlišnú dichotómiu – slobody a nevyhnutnosti – ktorá podľa neho tvorí najvnútornejší stredobod filozofie ako takej.² K významu tohto protikladu sa možno najskôr priblížiť cez vysvetlenie toho, ako Schelling poníma jeho dva protipóly, slobodu a nevyhnutnosť.

Čo sa týka prvého pólu, Schelling hneď v prvých vetách spisu uvádza dva spôsoby pýtania sa na slobodu. Môžeme sa jednak pýtať na *fakt slobody*, ktorý je človeku daný cez bezprostredný pocit slobody. Druhý spôsob pýtania sa sústreďuje na „súvislosť tohto pojmu s celkom vedeckého svetonázoru“,³ teda jeho súvislosť so systémom, pričom tieto dva spôsoby pýtania sa podľa Schellinga spadajú do jedného a je potrebné pri skúmaní slobody mať na zreteli oba. Z uvedeného vyplýva dvojaké.

Po prvé, Schellingovi ide o slobodu poňatú v jej faktickosti, o jej *živý a reálny* pojem. Koncept slobody, vypracovaný nemeckým idealizmom

¹ Pozri tamže, s. 112.

² Pozri SCHELLING, F. W. J.: *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*, s. 29, (135).

³ Tamže, s. 33, (138).

– schopnosť sebaurčenia – mu v tomto ohľade nepostačuje, keďže je podľa neho len *formálnym* pojmom slobody.¹ Idealizmus vo svojej dovtedajšej podobe je podľa Schellinga *jednostranným idealizmom*, ktorý sám osebe ostáva prázdny a abstraktným systémom a vôbec nie je *schopným* poskytnúť živý pojem slobody.² Pre dosiahnutie konceptu slobody, o ktorý sa sám pokúša, je preto potrebné doplniť idealizmus o takzvaný vyšší realizmus ako jeho bázu, pričom touto bázou myslí svoju vlastnú filozofiu prírody, ktorú rozpracoval v predchádzajúcich spisoch.³ V súlade s tým hovorí: „Idealizmus je dušou filozofie; realizmus jej telom; len spolu tvoria živý celok.“⁴ Už na tomto mieste sa teda do istej miery vzdáva od dovtedajšej formy idealizmu. Čo sa týka obsahu jeho *živého a reálneho* pojmu slobody, je ním podľa neho schopnosť k dobru a k zlu,⁵ a toto určenie je smerodajné pre celý zvyšok rozpravy.

Po druhé, Schelling otázku slobody nekladie výlučne ako *morálnu* otázku, ktorú by bolo možné vyčerpávajúco riešiť v oblasti etiky,⁶ ale kladie ju v prvom rade ako otázku *systému*. A to nie ľubovoľnú. Sloboda nielenže má mať svoje miesto v systéme, má byť dokonca jeho stredobodom.⁷ Heidegger upozorňuje na to, že systémom tu nie je myslený vonkajší rámec, do ktorého je jestvujúcno takpovediac vtlačené, ale naopak, vyjadruje v tomto prípade „skladb(u) (*Gefüge*) bytia samotného“.⁸ Ak je systém vyjadrením skladby bytia a sloboda je jedným z jeho najpodstatnejších určení, tak sloboda musí „ako spôsob bytia tiež patriť k podstate a bytostnému základu (*Wesensgrund*) bytia“.⁹ Tento pohľad na otázku slobody je ďalej upevnený tým, že Heidegger v Schellingovom pojme slobody nevidí len nejakú *vlastnosť* človeka. Sloboda podľa neho označuje „všetko ľudské bytie presahujúce určenie skutočného bytia vôbec. Pokiaľ človek je ako človek, musí mať účasť na

¹ Pozri tamže, s. 46, (153).

² Pozri tamže, s. 47–48, 51, (154–155, 158).

³ Pozri tamže, s. 45–47, (152–154).

⁴ Tamže, s. 51, (159).

⁵ Pozri tamže, s. 48, (155).

⁶ Pozri HEIDEGGER, M.: *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit*, s. 252.

⁷ Pozri SCHELLING, F. W. J.: *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*, s. 33, (138).

⁸ HEIDEGGER, M.: *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit*, s. 55.

⁹ Tamže, s. 36.

tomto určení bytia a človek *je*, pokiaľ uskutočňuje túto účasť na slobode“.¹ Otázka slobody je v jeho ponímaní teda nevyhnutne prepojená s otázkou bytia.

Zároveň sa ďalej vyjasňuje aj druhý pól Schellingovho základného protikladu – nevyhnutnosť, ktorá súvisí so systémom. Daný protiklad preto možno formulovať aj ako vzťah slobody človeka k celku jestvujúcna, systému. Táto formulácia je však podľa Heideggera nižšia a menej pôvodná² a je potrebné postúpiť ďalej. Jestvujúcno ako celok má svoj základ a systém svoj princíp – a tým je „istý spôsob poňatia θεός, základu jestvujúcna“.³ „Základ jestvujúcna v celku ale je ... to, čo je nepodmienené, a z pohľadu jestvujúcna, najvyššia *nevyhnutnosť* (kurz. aut.).“⁴

Ako už bolo naznačené, Schellingovi nejde o to, oslobodiť človeka od prírody. Chce ho oslobodiť od *Boha*. Otázka vzťahu slobody a nevyhnutnosti je pre neho otázkou *vnútornej nezávislosti človeka od Boha*,⁵ a táto zas základnou otázkou filozofie ako takej.⁶ Na tomto mieste možno pripomenúť, že v Schellingovom prípade je skúmaná otázka významným spôsobom sťažaná, keďže táto sloboda podľa neho má spočívať v schopnosti konať dobro a *zlo*. Už tu sa ukazuje náznak toho, čo Heidegger potom plne rozpracúva vo svojej interpretácii Schellingovho skúmania ako metafyziky zla – že vnútorná možnosť zla je podmienkou slobody; sloboda zas je stredobodom celého systému; a že teda zlo zastáva výnimočné a centrálné postavenie v Schellingovom projekte a nemôže byť vykázané na perifériu, ani redukované na jednoduchý nedostatok.

Schelling teda musí vyriešiť dvojaký problém: nájsť spôsob, ako človek vôbec môže byť akokoľvek slobodný vo vzťahu k všemocnému Bohu, a zároveň nájsť možnosť, ako reálne zlo môže zastávať svoje miesto vo svete stvorenom všemocným Bohom. Inými slovami, musí nielen preukázať zlučiteľnosť systému a slobody, ale aj systému a zla.

¹ Tamže, s. 15.

² Pozri tamže, s. 107.

³ Tamže, s. 87.

⁴ Tamže, s. 105.

⁵ Pozri tamže.

⁶ Pozri tamže, s. 100.

Panteizmus ako riešenie

Základný problém zlučiteľnosti konceptu všemocného Boha a slobody možno zhrnúť nasledovne: všemocný Boh, ktorý je dôvodom a príčinou všetkého čo jestvuje, predstavuje absolútnu kauzalitu, ktorá neustále pôsobí. Všetkému ostatnému – aj človeku – ostáva len pasivita.¹ Už aj formálny pojem slobody človeka však predpokladá práve schopnosť byť *sám* začiatkom nejakého konania. Postulovať slobodu potom znamená postulovať niečo, čo nie je spôsobené Bohom.² Mimo všemocného Boha však nič nemôže byť, a tak dochádza k rozporu.

Jediný systém, ktorý dokáže poskytnúť riešenie tohto problému, je podľa Schellinga panteizmus, ktorý človeka a jeho činnosť chápe ako súčasť života Boha.³ Avšak tvrdenie, že panteizmus dokáže zachrániť slobodu, v jeho dobe nie je nekontroverzné. Schelling sa tu stavia do opozície voči Jacobimu, ktorý práve naopak tvrdil, že pojem systému vôbec nie je zlučiteľný s pojmom slobody a panteistický systém nevyhnutne vedie k popieraniu slobody a k fatalizmu.⁴ A sprvu vskutku nie je jasné, ako možno pripísať jednotlivému jestvujúcnu v rámci panteistického systému slobodu. Panteizmus vypovedá: „Boh je všetko,“⁵ všetko mu je imanentné. Ak však veci sú totožné s Bohom, ako od neho môžu byť natoľko nezávislé, aby im bolo možné zmysluplne pripísať slobodu – a to dokonca konkrétne slobodu *od Boha*? Navyše sa najskôr zdá, že aj problém zla, ktorý Schelling chce riešiť, je v panteistickom systéme skôr znásobený, keďže už nestačí len vysvetliť pôvod zla, ale aj ukázať, ako môže pôsobiť *v* Bohu.

Schellingov koncept panteizmu očividne vyžaduje nové pochopenie samotného princípu systému – Boha – a zároveň nové pochopenie vzťahu jestvujúcna k tomuto princípu – onoho *je* vo vete „Boh je všetko“⁶ – ktorý sa nemôže zakladať na pojme mŕtvej imanencie, teda

¹ Pozri SCHELLING, F. W. J.: *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*, s. 36, (141).

² Pozri tamže.

³ Pozri tamže.

⁴ Pozri SOMMER, K.: *Zwischen Metaphysik und Metaphysikkritik. Heidegger, Schelling und Jacobi*. Hamburg: Meiner 2015, s. 45.

⁵ HEIDEGGER, M.: *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit*, s. 123.

⁶ Tamže, s. 129.

totožnosti vecí s Bohom. Naopak, jednota musí byť poňatá ako *bezprostredne tvoriteľská*.¹ Tieto dva kroky tvoria rámec Schellingovej snahy o zapracovanie *živého* pojmu slobody a zla do systému.

Hranice nemeckého idealizmu – od zla k otázke bytia

Na základe náčrtu Schellingovej východiskovej pozície je teraz možné čiastočne zodpovedať otázky stanovené v úvode. Najskôr sa možno opýtať, v akom zmysle Schellingova úloha *ženie* nemecký idealizmus za jeho *vlastnú základnú pozíciu*. V tejto súvislosti je potrebné uviesť, že podľa Heideggera idealizmus chápe bytie ako *chcenie, teda slobodu*.² Avšak podľa Schellinga je pojem slobody, ktorý idealizmus poskytuje, iba *formálny*, vyjadruje len *ako* je sloboda mysliteľná, no nedáva jej žiaden reálny obsah a ani toho nie je schopná. *Reálny* pojem slobody znamená schopnosť konať dobro a *zlo*, pre ktoré v rámci čisto racionálneho systému neexistuje priestor. V Heideggerovej interpretácii to znamená, že ak bytie je podľa nemeckého idealizmu slobodou (slobodným chcením), tak jeho principiálna neschopnosť stanoviť reálny pojem slobody znamená aj nevyhnutné zlyhanie pri určovaní pojmu bytia.³

Ponúka sa však otázka, prečo Heidegger vôbec s takou samozrejmosťou prijíma Schellingov pojem slobody ako úplnejší a pôvodnejší.⁴ Odpoveď súvisí s jeho interpretáciou *Spisu o slobode* ako metafyziky zla. Problém zla v tej špecifickej podobe, v akej sa do hry dostáva cez Schellingov pojem slobody, je tým, čo súvisí s *bytostným popudom v otázke bytia*, je teda práve tým, čo Heideggera v rámci tohto spisu fascinuje. Pre objasnenie toho, v akom zmysle Schellingov spis podľa Heideggera prekonáva nielen nemecký idealizmus, ale onto-teo-lógiu vôbec, je preto predovšetkým potrebné určiť, v akom zmysle otázka, ktorú kladie *Spis o slobode*, vedie k problému bytia.

¹ Pozri SCHELLING, F. W. J.: *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*, s. 41, (147).

² Pozri HEIDEGGER, M.: *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit*, s. 171.

³ Pozri tamže, s. 166.

⁴ Pre kritiku Schellingovho pojmu slobody ako schopnosti k dobru a zlu porov. napr. JÄ-ESCHKE, 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. 216.

To súvisí s už naznačeným centrálnym postavením problému zla v *Spise o slobode*. Zlo v rámci filozofických systémov predstavuje notoricky ťažký problém a v dejinách metafyzického myslenia bolo podľa Heideggera prevažne riešené len v rámci teodícei, a navyše často redukované na číry nedostatok.¹ Schellingove ambície sú v tomto ohľade podstatne väčšie a problém teodícey pre neho predstavuje iba vedľajšiu záležitosť. Skutočné zlo podľa Schellinga vôbec nesúvisí s nedostatkom, ani so zmyslovosťou či vášňami.² V Stuttgartských prednáškach, rok po vydaní *Spisu o slobode*, označuje *najvyššiu skazenosť* za najduchovnejšiu, za krutosť, v ktorej nie je nič prirodzené, teda ani pôžitok.³ Heidegger k tomu dodáva: „Zlo nie je nedostatkom ducha, ale zvráteným duchom.“⁴ Podľa Heideggera sa Schelling usiluje určiť zlo *pozitívne* a zapracovať ho ako také do systému celku jestvujúcna. To má ďalekosiahle dôsledky ako pre ontologickú, tak aj pre teologickú časť metafyziky ako ontoteológie. Rýchlo sa ukazuje, že *skutočný* pojem zla zvnútra triešti systém, čo je dôvodom, prečo ho žiaden z dovtedajších filozofických systémov nebol schopný poňať.⁵ Schelling sa preto musí snažiť o úplne nový, *živý* koncept systému, čo v Heideggerovej terminológii znamená nové pochopenie samotného princípu *skladby bytia*. Ide preto v skutočnosti o ontologickú otázku, ku ktorej sa Schelling približuje cez teologickú, cez hľadanie nového, *živého* konceptu Boha, ktorý predstavuje princíp jeho panteistického systému.⁶ Otázka pozitívne poňatého zla teda podľa Heideggera otriasa celým ontologickým a teologickým základom filozofie a prináša „nové východisko metafyziky. Otázka možnosti a skutočnosti zla spôsobuje premenu otázky bytia“.⁷ Táto premena je podľa Heideggera taká fundamentálna, že i keď Schelling napokon vo svojom snažení zlyháva, objavuje sa tu „prebleskovanie (*Wetterleuchten*) nového počiatku. A kto by skutočne poznal

¹ Pozri HEIDEGGER, M.: *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit*, s. 275–276.

² Pozri tamže, s. 81.

³ Pozri SCHELLING, F. W. J.: *Stuttgarter Privatvorlesungen*. Ed. V. Müller-Lüneschloss. Hamburg: Meiner 2016, s. 52 (VII 468).

⁴ HEIDEGGER, M.: *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit*, s. 209.

⁵ Pozri tamže, s. 170.

⁶ Pozri tamže, s. 112–113.

⁷ Tamže, s. 168.

dôvod tohto zlyhania a poznajúc ho prekonal, musel by sa stať zakladateľom nového počiatku západnej filozofie.“¹

Seynsfuge – základ a existencia

Jadro Schellingovho *Spisu o slobode* tvorí rozlíšenie základu (*Grund*) a existencie (*Existenz*), ktoré Heidegger nazýva *Seynsfuge*.² To je prinajmenšom zjednodušená formulácia, ktorú Heidegger používa vo väčšine prípadov. V kontexte skúmania skutočného významu a štruktúry *Seynsfuge* je však nápomocné pozrieť sa najskôr na Schellingovu vlastnú formuláciu, ktorá význam a štruktúru *Seynsfuge* odráža podstatne lepšie: „Filozofia prírody našej doby ako prvá stanovila vo vede rozlíšenie medzi podstatou pokiaľ existuje a podstatou pokiaľ je len základom existencie.“³

Ukazuje sa, že pojem základu je Schellingom pôvodne formulovaný ako *základ existencie*. Nemecký pojem *Grund* môže znamenať aj príčinu či dôvod, no u Schellinga je chápaný výlučne ako *Grundlage*, ako základ či podklad. Schelling základ často označuje ako *temný* a v *Spise o slobode* predstavuje ne-rozumový princíp.⁴

Aj v prípade pojmu existencie nastáva posun významu, keď je presnejšie vyjadrený ako *podstata, pokiaľ existuje*. Heidegger konštatuje, že

¹ Tamže, s. 5.

² Preklad zloženého pojmu *Seynsfuge* do slovenčiny je problematický, pretože neexistuje slovenský ekvivalent jeho druhej zložky – pojmu (*die*) *Fuge*. Bežne toto slovo možno preložiť ako škára, trhlina či štrbina. Tieto pojmy odkazujú predovšetkým na aspekt *medzery*. Pojem *Fuge* však v bežnom zmysle v nemčine znamená predovšetkým (vyplnené) miesto *spojenia* (napríklad dvoch stavebných kameňov). V súlade s tým v prenesenom význame možno povedať: *Aus den Fugen geraten* – stratiť (vnútornú) súdržnosť, vykofajť sa. Heideggerov spôsob používania pojmu *Seynsfuge* odkazuje nielen na aspekt *medzery*, ale aj na aspekt *spojenia* (harmonického zapadania častí). Podkladá to jeho používanie pojmu *Seynsfuge* v súvislosti s pojmami (*sich*) *fügen* (zapadať; spojiť), *Gefüge* (skladba, štruktúra), no predovšetkým jeho vlastným pojmom *Ungefüge*. Keď Heidegger hovorí o zvrátení *Seynsfuge* na *Ungefüge*, ide o zvrátenie pôvodného *spojenia*. Podľa nášho názoru sú preto oba aspekty rovnako podstatné pre význam Heideggerovho pojmu a vzhľadom na to, že bežne používané slovenské preklady druhý aspekt nerefektujú, nebudeme daný pojem prekladať.

³ SCHELLING, F. W. J.: *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*, s. 52, (160).

⁴ Pozri HEIDEGGER, M.: *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit*, s. 187.

sa tu Schelling neodvoláva na bežný význam pojmu existencie v zmysle výskytu, ale siaha po význame, ktorý je podľa Heideggera *pôvodnejší*. Existencia v *Spise o slobode* neoznačuje istý stav bytia, ale „jestvujúce samotné v určitom ohľade – ako existujúce ... zo seba vy-stupujúce a vo vy-stupovaní sa zjavujúce“.¹ V tejto súvislosti sa ukazuje, že Seynsfuge nemožno stotožniť ani s klasickým rozlíšením esencie a existencie. Podľa Heideggera sa Schellingovo rozlíšenie práveže odohráva v rámci *jedného* z určení tohto klasického rozlíšenia – toho, čo sa v ňom „dosiaľ neurčito nazýva »existencia«<: skutočnosť, výskyt“.²

V Schellingovom znení navyše k dvom základným pojmom pribúda tretí – *podstata* (*Wesen*). Na základe neho sa stáva zrejmým, že to, čo je Heideggerom označené ako základ a existencia, nepredstavuje dve samostatné určenia, ale práve dve stránky podstaty. V tom spočíva základná črta Seynsfuge, ktorú Heidegger detailne rozpracúva – predstavuje nielen rozlíšenie, ale zároveň *jednotu*, ktorej dve stránky oddelene vôbec nie sú mysliteľné a každý pokus chápať ich izolovane je nekorektný. Možno povedať: „O základe existencie možno hovoriť len vtedy, keď vskutku *niečo existuje* a že *niečo existuje* možno povedať len vtedy, keď jestvuje *základ jeho existencie*.“³ Doterajšie objasnenie týchto pojmov teda tvorí len prípravu pre nasledujúce skúmanie základu a existencie v ich spoločnom pôsobení. Keďže sa Seynsfuge týka bytia jestvujúcná,⁴ pôjde o jej pôsobenie v konkrétnom jestvujúcnom.

Vnútna možnosť zla

Vzhľadom na Schellingov zámer objasnený v úvode kapitoly neprevkapaže, že jestvujúcnosť, ktoré Schelling v tomto kontexte volí, je Boh. Táto voľba je ale zároveň, ako upozorňuje Heidegger, trochu problematická, keďže sa Schelling práve snaží stanoviť nové pochopenie Boha, čo znamená, že sa na tomto mieste pokúša vyjasniť jeden temný

¹ Tamže.

² Tamže.

³ JANTZEN, J.: Die Möglichkeit des Guten und des Bösen (350-364). In: F.W.J. Schelling. *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*. Eds. O. Höffe, A. Pieper. Berlin: Akademie Verlag 1995, s. 78.

⁴ Pozri HEIDEGGER, M.: *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit*, s. 188–189.

pojmem cez ďalší, nemenej temný.¹ Inými slovami, chce objasniť Seynsfuge prostredníctvom jej pôsobenia v bytí takého jestvujúcna, ktorého bytie prostredníctvom objasnenia Seynsfuge ešte len má byť vysvetlené. Heidegger však obhajuje Schellingov postup a zdôrazňuje, že vôbec nie je taký ľubovoľný, ako by sa na prvý pohľad mohlo zdať a Schelling „si je vedomý svojho východiska a svojej cesty“.² Ďalej túto obhajobu nerozvíja, ale v rámci jeho vlastnej interpretačnej línie je pochopiteľná. V Heideggerovom poňatí *Spisu o slobode* ako metafyziky zla Seynsfuge zohráva kľúčovú úlohu, keďže je tým, v čom koreni vnútorná možnosť zla³ a v súlade s tým je celý výklad rozlíšenia základu a existencie chápaný ako dôležitý krok Schellingovej snahy včleniť zlo do systému, má teda jasný cieľ a postup.

Navyše, Schelling upozorňuje na to, že táto myšlienka nie je od základu nová. Naráža na pomerne bežné označenie Boha ako *causa sui*, „príčiny (*Grund*) seba samého ako existujúceho, ako príčiny (*Grund*) svojej existencie“.⁴ Problém je podľa Schellinga v tom, že toto označenie dosiaľ bolo brané len úplne abstraktne ako logický vzťah a *príčina* nebola určená ako niečo skutočné a reálne,⁵ teda ako *základ*. Túto prázdnu podobu figúry *causa sui* možno interpretovať ako odpoveď na otázku „Čo je tým, *odkiaľ* Boh je?“, pričom odpoveď znie jednoducho: „Boh sám“.⁶ Schellingovi teraz ide práve o to preskúmať, aký *pohyb* sa za týmto určením ukrýva. „Toto Odkiaľ Boha, rovnako ako jeho Kam, zas môže *byť* len *v* Bohu a *ako* Boh sám.“⁷ Váha tejto otázky potom spočíva v tom, že daný pohyb predstavuje práve *bytie* Schellingovho Boha.⁸

V súlade so Seynsfuge Schelling rozlišuje Boha pokiaľ je základom existencie a pokiaľ existuje. I keď obe stránky patria k jeho podstate, je

¹ Pozri tamže, s. 195.

² Tamže, s. 189.

³ Pozri tamže, s. 205–206.

⁴ Tamže, s. 190.

⁵ Pozri SCHELLING, F. W. J.: *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*, s. 52, (161).

⁶ HEIDEGGER, M.: *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit*, s. 190.

⁷ Tamže.

⁸ Pozri tamže.

Boh podľa Schellinga skutočne sám sebou vo svojej existencii,¹ ktorá bola vyššie určená ako vystupovanie zo seba a zjavovanie sa v tomto vystupovaní. Objavuje sa tu protichodný pohyb. Existencia označuje jestvujúcno, pokiaľ je skutočne sebou, skutočne *pri sebe*. To však môže, len pokiaľ zo seba vystúpi a takpovediac absolvuje „vnútorné dejiny svojho bytia“.² Boh je teda chápaný dejinne a ako *existujúci* je Bohom, ktorý zo seba vystúpil a zjavil sa.³

Z toho vyplýva, že základ v Bohu zrejme bude niečím, čo síce tiež je Boh, ale *ešte* nie ako „On sám“.⁴ Je práve len základom *k jeho bytiu-sebou* (*Selbstsein*) a Schelling ho nazýva *prírodou v Bohu*. Na tomto mieste už je naznačený smer, ktorým Schelling chce vykročiť v snahe poskytnúť dostatočný odstup stvoreného človeka od Boha pre umožnenie zla, a teda aj slobody. Najskôr je však potrebné uviesť ťažkosti, ktoré uvedené formulácie implikujú.

Keďže základ je tým, z čoho Boh vo svojom zjavovaní vystupuje, mohlo by sa zdať, že základ je prvotný a je tým, čo stojí na počiatku. Vyplývalo by z toho paradoxné určenie, že základ – Boh, pokiaľ *nie je* sám sebou – je voči existencii – Boh ako *On sám* – prvotný, a teda jej nadradený. To však Schelling práve nechce povedať. Seynsfuge vôbec nemožno myslieť ako časovú postupnosť, keďže je večná a v súvislosti s ňou preto nemá zmysel hovoriť o určeníach ako *predtým* či *potom*.⁵ V tomto zmysle nemožno pripísať základu primát nad existenciou,⁶ ale zároveň nemôže byť pochopený ani ako čosi, čo stojí *len* na počiatku, z čoho Boh *kedysi* vyšiel, a čo následne pominulo. Existencia neznamená opustenie základu, čím by sa stal irelevantným, existencia práve až necháva základ byť svojím základom. Základ je zas podmienkou, ktorá nesie existenciu, a tým ju spätne na seba viaže, no nikdy sa ne-

¹ Pozri SCHELLING, F. W. J.: *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*, s. 53–54, (161–162).

² HEIDEGGER, M.: *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit*, s. 191.

³ Pozri tamže, s. 191.

⁴ SCHELLING, F. W. J.: *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*, s. 54, (162).

⁵ Pozri HEIDEGGER, M.: *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit*, s. 196.

⁶ Pozri tamže, s. 197.

môže stať jej súčasťou a ostáva od nej odlíšený. Základ a existencia patria k sebe, len preto je vôbec možný ich rozkol a ich následné pretváranie do vyššej jednoty.¹

Dve stránky Seynsfuge netvorí akési stavebné kamene božskej bytosti, ale odkazujú na základné zákonitosti procesu „stávania sa Bohom v jeho *bytí-Bohom*“.² Stávanie nie je ľubovoľným procesom, ktorý prebieha v Bohu, ale Boh je týmto stávaním – jeho bytie je pohybom vyjadreným v Seynsfuge. Takto myslené bytie podľa Heideggera už jasne prekračuje pochopenie bytia v zmysle výskytu.

Objasnenie dynamiky Seynsfuge cez bytie Boha teda prinieslo jednak pôvodnejší koncept Boha, a zároveň naznačilo spôsob vytvorenia odstupe medzi ním a človekom. Ak v Bohu je niečo, čo nie je *On sám*, otvára sa priestor pre slobodné konanie človeka, a tým aj pre zlo bez toho, aby bolo potrebné stanoviť niečo, čo je *mimo* Boha. A napokon, Seynsfuge naznačuje už aj niečo ohľadom samotného charakteru zla. Keďže Schelling nechce redukovať zlo na nedostatok, zlo nemôže byť *ničím*, musí byť *niečím*. Ak je niečím, tak jestvuje. A Seynsfuge sa týka nielen bytia Boha, ale každého jestvujúcna. Seynsfuge je teda nielen tým, v čom *korení vnútorná možnosť zla*, ale zároveň už vypovedá aj čosi o štruktúre zla.³

Všetky tieto určenia však ostávajú neúplné, kým nie je vysvetlené, v čom pohyb Seynsfuge vlastne spočíva. To sa ukáže až s pozitívnym určením charakteru základu, ktoré Schelling prináša v rámci ďalšieho náboženského obrazu – obrazu stvorenia sveta. V týchto pasážach *Spisu o slobode* sa už naplno prejavuje Schellingova tendencia využívať antropomorfizmy a explicitne kresťanské metafory, keď hovorí napríklad o túžbe Boha zjaviť sa, o božej láske či jeho slove. Heidegger aj na tomto mieste obhajuje Schellingov myšlienkový postup a upozorňuje na to, že ho nemožno redukovať na náboženskú metaforu, či dokonca pochybný pokus ukázať, ako to *vtedy* pri stvorení sveta prebiehalo. Jednak by takáto otázka v kontexte Schellingovho spisu bola nezmyselná,

¹ Pozri tamže, s. 198.

² Tamže, s. 192.

³ Pozri tamže, s. 193.

keďže skutok stvorenia označuje za večný,¹ predovšetkým ho však neponíma ako akýsi proces vyhotovenia sveta.² Schellingov Boh nie je „dedko s bielou bradou, ktorý zhotovuje veci“,³ je stávajúcim sa Bohom a stvorenie je práve týmto stávaním. Prostredníctvom obrazu stvorenia sveta chce priblížiť pohyb v bytí Boha, zároveň stanoví jeho vzťah k jestvujúcnu a v konečnom dôsledku tým ukázať pohnutosť v bytí jestvujúcna ako takého. Heidegger teda vyzýva k tomu, neostať pri predstavách vyhotovenia sveta a nahliadať na tieto obrazy cez optiku metafyzickej otázky bytia.⁴

Akt stvorenia má priblížiť vnútornú dynamiku Seynsfuge, čo si vyžaduje pozitívne určenie podstaty základu. Schelling ju vyjadruje ťažko preložiteľným pojmom *Sehnsucht*, ktorý označuje utrpenie nenaplniteľnej túžby. Do slovenčiny ho možno preložiť ako *túžba*, je však potrebné zdôrazniť, že tento preklad nevystihuje dimenziu utrpenia vyjadrenej v pojme *Sehnsucht*, ktorá má veľký význam pre úlohu, ktorú tento pojem zohráva v *Spise o slobode*.

Zvlášť výrazne je táto dimenzia vyzdvihnutá v Heideggerovej interpretácii tohto zloženého pojmu. Heidegger sa totiž zaujíma predovšetkým o jeho druhú časť: *Sucht*, čo znamená závislosť, chorobnú túžbu či posadnutosť, mániu. Pôvodom tohto pojmu je dnes už nepoužívané adjektívum *siech*, ktoré znamená chorý, ťažko trpiaci. Heidegger prehlbuje tento aspekt upozornením na príbuznosť tohto pojmu s pojmom *Seuche* – epidémia. Pojem *Sehnsucht* (ďalej len túžba) teda spája s obrazom choroby, ktorá sa chce rozšíriť.⁵ Naznačuje tu dvojaký, protikladný pohyb, ktorým sa vyznačuje charakter základu: smerujúci preč od seba, do rozšírenia, a predsa práve späť k sebe, k udržaniu seba samého.⁶ Túžba ako taká je vôľou, ale vôľou, v ktorej ešte nevládne rozum, ktorý by jej dal určitý cieľ. Chýba jej *slovo*,⁷ jednotiaci princíp, a preto nikdy

¹ Pozri tamže, s. 227.

² Pozri tamže, s. 202.

³ Tamže, s. 234.

⁴ Pozri tamže, s. 227.

⁵ Pozri tamže, s. 217.

⁶ Pozri tamže.

⁷ Pozri tamže, s. 218.

nedospeje k niečomu stálemu a určitému. Základ je teda takto pochopenou slepou, protichodnou túžbou.¹

V tejto analýze však ostáva vynechaný podstatný moment. Základ v nej je braný ako samostatné určenie, avšak ako bolo vyššie ukázané, musí byť ponímaný ako základ *existencie*. Preto je teraz potrebné toto určenie opäť previazať s druhou stránkou Seynsfuge, čo sa rovná preukázaniu jej vnútornej dynamiky, ktorá je u Schellinga znázornená večným aktom stvorenia. Ten však tvorí jednu z najproblematickejších a najnejasnejších častí celého spisu, preto na tomto mieste bude naznačená iba základná štruktúra pohybu vyjadreného v tomto obraze.

Túžba je prvotným pohnutím (*Regung*). Zároveň s týmto pohnutím Boh v základe zahliadne sám seba vo svojom obraze – v človeku. V tomto okamihu už možno hovoriť o Bohu ako existencii, ktorý je vôľou rozumu, jednotiacim princípom – *slovom*. Následne ako *večný duch*, teda samo seba si uvedomujúce zjednotenie základu a existencie, *vyslovuje slovo*, čím si podriaďuje vôľu základu. Tá sa mu stáva *nástrojom*, v ktorom tvorí, čo Schelling znázorňuje obrazom presvetľovania temnoty základu, vnášania poriadku do chaosu.² Toto je Schellingovo špecifické pochopenie aktu stvorenia, ktorý teda nespočíva vo vytvorení niečoho, čo tu predtým nebolo, ale v *podrobení si vôle základu* vôľou rozumu. Preto je aj stvorené jestvujúcno vôľou a jeho stávanie je chcenie.³

Zároveň s tým, čo Schelling označuje ako presvetľovanie základu, sa však odohráva ešte iný pohyb súvisiaci s vôľou základu. Ako bolo naznačené v interpretácii pojmu túžba, vyznačuje sa základ protichodným pohybom chcenia. Ako základ existencie túži po zjavení, to znamená po existencii, ktorá ho presvetľuje, ale zároveň chce navždy ostať základom, smeruje teda naspäť sám do seba, preč od presvetľujúceho princípu – byť základom však znamená práve túžiť po existencii, takže jeho útek do seba samého znamená iba ďalšie presvetlenie. A čím silnejšie pôsobí rozumový princíp, tým viac je podnecovaná sebaožierajúca túžba základu po sebe samom.⁴ Tento krúživý proces Heidegger znázorňuje ako *boj* prebiehajúci v stupňoch, pričom sa toto stupňovanie

¹ Pozri tamže, s. 217.

² Pozri tamže, s. 220–224.

³ Pozri tamže, s. 226.

⁴ Pozri tamže, s. 236.

odráža v samotnom stvorení. „Čím viac je stávanie (*Werden*) egomaniacké (*Eigensüchtig*), tým presvetlenejšie a vyššie zároveň je jeho vytvorené (*Gewordenes*); ale egománia rastie práve spolu s presvetľovaním základu.“¹ Celý proces kulminuje v jestvujúcne, ktoré zároveň predstavuje vrchol stvorenia – v človeku. V ňom sú oba princípy vystupňované do krajnosti, v človeku je „najhlbšia priepasť a najvyššie nebo“.²

Podstatné je, že všetko jestvujúcno stvorené v tomto *boji* v sebe bude obsahovať dvojaký princíp: vôľu základu (partikulárnu, jednotlivú vôľu) a vôľu rozumu (univerzálnu vôľu). V prírode sú tieto dva princípy prepojené živým putom – dušou, ktorá podľa Schellinga nemenne nadraduje univerzálnu vôľu partikulárnej.³ To však neplatí v prípade človeka, ktorý má byť obrazom božím. Človek je podľa Schellinga, tak ako Boh, duchom, teda jednotou základu a existencie, ktorá si uvedomuje samú seba – a ako duch je povznesený nad oba princípy. V tom spočíva jeho podobnosť Bohu. Zároveň však s ním nesmie byť totožný, keďže zjavenie znamená vystúpenie zo seba, a Boh sa preto nemôže zjaviť v tom, čo je „*On sám*“.⁴ Táto odlišnosť medzi človekom a Bohom spočíva v tom, že kým je spojenie princíпов v Bohu nevyhnutné, v človeku je *slobodné*. To znamená, že človek je jediným jestvujúcnom, ktoré môže reálne rozhodnúť o spôsobe spojenia princíпов a nadradíť svoju partikulárnu vôľu univerzálnej. Práve v tom spočíva jeho schopnosť konať zlo, a tým aj jeho sloboda.⁵

Skutočnosť zla – od zla k Nič

Výnimočné postavenie slobodného človeka je v *Spise o slobode* spájané predovšetkým s hlbokým rozkolom v jeho podstate a s existenciálnou úzkosťou, ktorá napokon vedie k tomu, čo je v rámci Schellingovej kresťanskej metafory vyjadrené hriešnym pádom človeka. Ide o inteligibilný skutok odohrávajúci sa mimo času, vo večnosti, v samotnom

¹ Tamže, s. 237.

² SCHELLING, F. W. J.: *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*, s. 58, (167).

³ Pozri HEIDEGGER, M.: *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit*, s. 231, 242.

⁴ Tamže, s. 207.

⁵ Pozri tamže, s. 246.

akte stvorenia.¹ Tento skutok nie je vedomý, ale práve až konštituuje vedomie a Schelling ho považuje za skutok slobody, ktorým sa zlo stáva *skutočným*.²

Schelling znázorňuje človeka ako stojaceho na vrchole, nad priepasťou. V jeho podstate sú dva protichodné princípy, dve vôle, ktorých zjednotenie aj Schelling sám považuje za ťažké, ba snáď až nemožné.³ Je v ňom jednotlivá vôľa, ktorá ho robí individuom, niečím *pre seba*. To je vôľa základu pôsobiaca v človeku, túžba po samobytnosti (Selbstheit) vystupňovaná na maximum. Na druhej strane je univerzálna vôľa, ktorá je vo vzťahu k jednotlivéj vôli „stravujúcim ohňom“, ktorý „hrozí vypáliť každú jednotlivú vôľu a každé bytie-sebou“.⁴

Človek podľa Schellinga pôvodne nie je dobrý ani zlý, je nerozhodnutý,⁵ no táto situácia je momentom, v ktorom sa musí rozhodnúť a konštituovať tým svoju vlastnú podstatu. Schelling zdôrazňuje, že toto rozhodnutie je úplne slobodné a človek zaň nesie plnú zodpovednosť, i keď jeho výsledok je *takmer* nevyhnutný,⁶ pretože: „Úzkosť života ženie človeka z centra, do ktorého bol stvorený.“⁷

¹ Pozri SCHELLING, F. W. J.: *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*, s. 78, (190).

² Pozri tamže, s. 79–80, (191–192).

³ Pozri tamže, s. 74, (186).

⁴ HEIDEGGER, M.: *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit*, s. 263.

⁵ Pozri SCHELLING, F. W. J.: *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*, s. 78, (190).

⁶ Pozri tamže, s. 74, (186). Koncept mimočasového rozhodnutia, resp. inteligibilného skutku je problematický a implikuje viacero protirečení, ktoré Schelling v *Spise o slobode* neobjasňuje. Pre Schellinga je zmyslom tohto skutku predovšetkým zabezpečiť možnosť pripísať človeku zodpovednosť za svoju podstatu, keďže ju sám konštituuje svojím rozhodnutím. Ponúka sa však otázka, ako môže byť človek zodpovedný za skutok, ktorý sa odohral pred jeho vlastným konštituovaním – keď sám ešte nebol – a nadväzujúc na to, čo presne je tým, čo v tomto skutku koná. Otázne je tiež, či tento skutok vôbec môže dopadnúť inak, než hriechnym pádom, a do akej miery teda vôbec možno hovoriť o slobodnom rozhodnutí. Porov. SOMMER, K.: *Zwischen Metaphysik und Metaphysikkritik. Heidegger, Schelling und Jacobi*, s. 157–159; Tieto nejasnosti však súvisia predovšetkým s problémom zodpovednosti, ktorá patrí k morálnemu aspektu problému zla, ktorý nie je predmetom Heideggerovho záujmu, preto pre potreby tejto práce nie je potrebné ich ďalej tematizovať.

⁷ SCHELLING, F. W. J.: *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*, s. 74, (186).

Človek sa v centre, do ktorého bol stvorený, nachádza vrhnutý do rozporu, ktorý nedokáže zniesť. Zmocňuje sa ho zúženie, ktorý Schelling prirovnáva k pocitu človeka stojaceho na okraji priepasti, keď sa „takpovediac zdá, že ho privoláva tajný hlas, aby sa vrhol nadol“.¹ V úzkosti, ktorú pociťuje, sa stáva „takmer nevyhnutným pokusom vystúpiť z neho (z centra – dopl. aut.) do periférie, aby tam hľadal pokoj svojej samobytnosti“.² Oným *tajným hlasom* je takzvaná *príťažlivosť základu*, teda všeobecné pôsobenie vôle základu v celom jestvujúcnom.³ Táto je podľa Heideggera zároveň aj pôvodom *úzkosti*, ktorú človek pociťuje práve preto, že v ňom vôľa základu chce uniknúť pred spaľujúcou univerzálnou vôľou.⁴

Ako jediné východisko sa človeku ponúka vystúpenie z tohto centra, vytrhnutie z božskej štruktúry, to znamená nadradenie svojej jednotlivkej vôle nad univerzálnu. To, čo malo byť len základom, iba podmienkou, chce teraz byť jediným určujúcim princípom celku.⁵ Tento akt značí revoltu voči samotnému bytiu, keďže elementy Seynsfuge spája do *zvrátenej jednoty*:⁶ „V tomto prevrátení vôle sa ... uskutočňuje stávanie zvráteného Boha ... a tým vzbúrenie voči podstate bytia, zvrátenie Seynsfuge do Ungefüge,⁷ v ktorom sa základ vyzdvihuje k existencii a stavia sa na jej miesto. Prevrátenie a vzbura však nie sú ničím len *negatívnym* a *ničotným*, ale negáciou ustanovujúcou sa k nadvláde; táto teraz všetky sily premení tak, že sa zamerajú proti prírode a proti stvorenému, čo má za následok rozvrat jestvujúcnosti.“⁸

Táto *tyrania egománie (Eigensucht) nad celkom* predstavuje uskutočnenie zla v človeku, ktoré korení v túžbe základu, a teda je dôsledkom štruktúry Seynsfuge, podstaty bytia.⁹ To má pomerne radikálne dô-

¹ Tamže, s. 74, (185).

² Tamže, (186).

³ Pozri HEIDEGGER, M.: *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit*, s. 262.

⁴ Pozri tamže, s. 263.

⁵ Pozri tamže, s. 278.

⁶ Pozri tamže, s. 249.

⁷ Heideggerov novotvar Ungefüge označuje disharmóniu zvráteného spojenia. Tento pojem je negáciou (Un-) pojmu Gefüge, ktorý možno preložiť ako skladba, či štruktúra.

⁸ HEIDEGGER, M.: *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit*, s. 248.

⁹ Pozri tamže, s. 261.

sledky pre Schellingovu teodíceu, keďže sa za týchto okolností ozrejmuje, prečo Boh zlu nezabránil: „Aby totiž nebolo zlo, musel by Boh sám nebyť.“¹ Zlo sa tak stáva podmienkou samotného bytia.

V tomto kontexte možno položiť otázku, aký je skutočný význam zla pre Heideggera, ktorý ho tematizuje „so zreteľom na bytnosť a pravdu bytia“.² Dosiaľ sa toto zameranie jeho záujmu prejavovalo tým, že sa sústreďoval na skúmanie dôsledkov stanovenia pozitívne pochopeného zla pre ontologickú otázku. Ako však možno zlo samotné pochopiť v úplnom oddelení od morálneho aspektu?

Heidegger v tomto ohľade neposkytuje ucelené vysvetlenie, avšak už jeho interpretácia inteligibilného aktu ako zvrátenia Seynsfuge na Ungefüge naznačuje, že ide o problém správneho pochopenia negácie. Presnejšie vysvetlenie sa však objavuje iba v podobe krátkej poznámky, ku ktorej sa Heidegger už neskôr nevracia: „... otázka zla, a tým otázka slobody, bytostne súvisia s otázkou bytia nejestvujúceho. Ohľadom princípu systému, t. j. otázky bytia, to znamená: Otázka podstaty bytia je zároveň otázkou podstaty Negácie (des Nicht) a Nič (des Nichts).“³ Ukazuje sa, že zlo je pre Heideggera „šifrou pre Nič patriace k podstate bytia vôbec“.⁴ Schellingov koncept zla je pre neho zaujímavý práve tým, že ako negácia (Nič) nie je len nedostatkom, ale je Ničím, ktoré koná a ustanovuje svoju dominanciu.⁵ A skutočný Schellingov prínos v *Spise o slobode* potom spočíva v tom, že sa cez preukázanie zla ako nevyhnutnej podmienky bytia priblížil k inej prepojenosti – k prepojenosti bytia a Nič.⁶

¹ SCHELLING, F. W. J.: *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*, s. 94–95, (209).

² HEIDEGGER, M.: *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit*, s. 252.

³ Tamže, s. 177.

⁴ KAUFMANN, S.: *Metaphysik des Bösen – Zu Heideggers Auslegung von Schellings Freiheitsschrift*, s. 203.

⁵ Pozri FORTI, S.: *New Demons. Rethinking Power and Evil Today*. Prel. Z. Hanafi. Stanford: Stanford University Press 2015, s. 95.

⁶ Pozri WARD, J. F.: *Heidegger's Political Thinking*. Amherst: University of Massachusetts Press 1995, s. 109; KAUFMANN, S.: *Metaphysik des Bösen – Zu Heideggers Auslegung von Schellings Freiheitsschrift*, s. 208.

Schellingovo zlyhanie

Heidegger si cení pomerne kontroverznú formu, ktorou je *Spis o slobode* písaný. Schelling svoje myšlienky prezentuje v obrazoch v podobe *mýtu*,¹ a zámerne upúšťa od striktnej štruktúry a jasných definícií. Táto voľba je pochopiteľná vzhľadom na to, že v spise zaznievajú práve jeho pochybnosti o usporiadaní sveta ako rýdzo racionálneho a jasného systému. Rozlíšením základu a existencie do sveta vnáša element chaosu, ktorý tlie pod súčasným poriadkom, neustále v možnosti opätovného prelomu. Podľa Heideggera sú štýl diela a zdanlivá protirečivosť prezentovaných obrazov predovšetkým znamením *pôvodnejšieho* spôsobu myslenia.²

Schelling však nie je konzekventný v tomto *mytologickom* pochopení filozofie a ostáva zaviazaný vedeckému nároku filozofie, čo sa prejavuje v jeho neutíchajúcej snahe vysvetliť svet ako jednotný systém.³ Heidegger na konci prednášok konštatuje, že v *Spise o slobode* sa mu nedarí naplniť tento zámer, pretože napokon nie je schopný zaradiť pozitívne pochopené zlo do systému celku jestvujúcna. Odvoláva sa tu predovšetkým na nasledujúcu Schellingovu poznámku: „V božskom rozume je systém, ale Boh sám nie je systém, ale život“.⁴ Rozum však tvorí len jednu stránku Schellingovho Boha, čo znamená, že sa systém napokon vzťahuje len na jednu stránku Seynsfuge. Základ podľa tohto určenia nepatrí do systému a tým pádom ani zlo, ktoré z neho pochádza. To však znamená, že Schellingov systém už nemôže byť systémom v zmysle, v akom bol na začiatku definovaný, totiž ako skladba bytia

¹ Pozri JAESCHKE, W.: *Freiheit um Gottes Willen*, s. 213.

² V tejto súvislosti možno podotknúť, že Heideggerov afirmatívny prístup vedie k istému nedostatku kritickej dištancie od Schellingovho diela, keďže mnoho sporných miest spisu obhaja práve argumentom *pôvodnejšieho myslenia*, ktoré sa priechi *bežnému mysleniu*. V dôsledku tohto nedostatku dištancie však námietky prezentované v závere prichádzajú bez prípravy a nevyplývajú z predchádzajúceho postupu prednášok, ale skôr – ako sa ukáže – z toho, čo v nich bolo vynechané. Porov. SOMMER, K.: *Zwischen Metaphysik und Metaphysikkritik*, s. 190.

³ Pozri JAESCHKE, W.: *Freiheit um Gottes Willen*, s. 214–215; SOMMER, K.: *Zwischen Metaphysik und Metaphysikkritik*, s. 175.

⁴ SCHELLING, F. W. J.: *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*, s. 91, (204).

v zmysle jestvujúcna vcelku. Schelling je však podľa Heideggera presvedčený o tom, že jednotnosť „jestvujúcna vcelku je zachránená, ak len jednota skutočne jednotiaceho, jednota absolútneho, je náležite pochopená“.¹ Toto absolútne nazýva absolútnou *indiferenciou*, v ktorej neexistuje nijaký protiklad a ktorej nie je možné pripísať žiaden predikát okrem bezpredikátovosti.² Heidegger aj v tejto súvislosti poznamenáva, že Schelling napokon nevykonal podstatný krok, ktorý sa mu ponúkal. Ak totiž absolútnej indiferencii nemožno pripísať ani predikát bytia, tak je to tým, že „bytnosťou všetkého bytia je konečnosť“.³ Schelling teda podľa Heideggera nespĺňa svoju pôvodnú úlohu, keďže nedokáže preukázať prepojenie základu a existencie v súvislosti so systémom a miesto toho sa snaží jednotu celku jestvujúcna zachrániť cez stanovenie absolútneho, ktoré predchádza tomuto rozlíšeniu.⁴

V tomto kontexte je však potrebné zmieniť pomerne rozsiahle pasáže *Spisu o slobode*, ktoré sa v Heideggerovej interpretácii vôbec neobjavujú. Ku koncu *Spisu o slobode* totiž Schelling prezentuje poňatie dejín, ktorých cieľom má byť postupné prekonávanie zla, pričom „koniec zjavenia je teda vypudením zla z dobra a vyhlásením zla za úplnú nereálnosť (*Unrealität*)“.⁵ Pri zohľadnení týchto vyjadrení sa Schellingov pôvodný zámer objavuje v celkom inom svetle, než v akom ho prezentuje Heidegger. Zlo by v tom prípade od začiatku predstavovalo iba prechodnú fázu *vedúcu k vzniku* systému slobody, ktorým je systém v božskom rozume, v ktorom už neexistuje zlo.⁶ To by zas znamenalo, že Schellingov koncept systému slobody sa vôbec nemal vzťahovať na obe stránky Seynsfuge, a že tým pádom v tejto súvislosti nemožno hovoriť o *zlyhaní*.

Heideggerovo úplné ignorovanie týchto myšlienok síce možno pripísať násilnej interpretácii Schellingovho textu, ktorá vynecháva časti,

¹ HEIDEGGER, M.: *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit*, s. 279.

² Pozri SCHELLING, F. W. J.: *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*, s. 98, (213).

³ HEIDEGGER, M.: *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit*, s. 280.

⁴ Pozri tamže, s. 279.

⁵ SCHELLING, F. W. J.: *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*, s. 97, (211).

⁶ Pozri KAUFMANN, S.: *Metaphysik des Bösen – Zu Heideggers Auslegung von Schellings Freiheitsschrift*, s. 207.

ktoré jej odporujú,¹ ale ponúka sa aj iné vysvetlenie, ktoré v týchto myšlienkach, naopak, vidí potvrdenie Heideggerovej interpretácie.² Podľa tohto vysvetlenia sa dané poňatie konca zjavenia v *Spise o slobode* objavuje ako zvláštny a prekvapujúci *zvrät* v postupe rozpravy, predovšetkým vzhľadom na predtým vynaložené obrovské úsilie pripísať zlu status pozitívnej, samostatnej reality.³ Poňatie týchto pasáží ako *zvratu* v Schellingovom myslení by zas korešpondovalo s Heideggerovou interpretáciou, že sa Schelling svojím radikálnym pýtaním sice približuje k *novému počiatku filozofie*, ale napokon „prepadá naspäť do ustrnutých tradícií západného myslenia bez toho, aby ich tvoriteľsky prekonal,“⁴ čo sa prejavuje tým, že sa predsa len nevzdáva presvedčenia, že rozum v konečnom dôsledku prevládne, čím napokon redukuje pojem zla na čosi prechodné a končí pri poňatí sveta ako racionálneho systému, ktorý práve chcel prekonať. Schelling teda naráža na hranice metafyziky ako onto-teo-lógie, ale nie je schopný ju spochybníť a vymaniť sa z nej, pretože jeho myslenie je na ňu odkázané.⁵ Preto zlyháva a v tomto zmysle jeho zlyhanie zároveň jedinečným spôsobom objasňuje nedostatočnosť metafyzického myslenia.

¹ Takúto interpretáciu ponúka napríklad Thomas Buchheim. Porov. 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*. Eds. Gunther Wentz. München: Bayerische Akademie der Wissenschaften 2010, s. 149–156.

² Porov. KAUFMANN, S.: *Metaphysik des Bösen – Zu Heideggers Auslegung von Schellings Freiheitsschrift*, s. 208.

³ Tento argument možno podporiť poukázaním na ďalší pochybný *zvrät*, ktorý je spojený s vypudením zla (a rovnako sa v Heideggerovej interpretácii neobjavuje). Ako upozorňuje Sommer, pojem slobody ako schopnosti dobra a zla nie je pojem slobody, pri ktorom Schelling končí. Kým inteligibilný akt bol najskôr prezentovaný ako pôvodný akt slobody, označuje ho Schelling odrazu ako pád do nepravdy, lži a imaginácie, ktorý vedie k *strate počiatkovej slobody*. Skutočná sloboda a skutočné bytie tu potom znamená prijatie svojho miesta v božskej štruktúre. Tento *zvrät* nie je jasne odôvodnený a relativizuje Schellingovo dovtedajšie radikálne úsilie oslobodiť človeka od Boha, keďže živá sloboda individua je len prechodnou fázou, ktorú je potrebné prekonať pre realizovanie skutočnej slobody. Porov. SOMMER, K.: *Zwischen Metaphysik und Metaphysikkritik*, s. 159-165.

⁴ HEIDEGGER, M.: *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit*, s. 279.

⁵ Pozri DAVID, P.: Heideggers Deutung von Schellings Freiheitsschrift als Gipfel der deutschen Metaphysik. In: *Heideggers Zwiegespräch mit dem deutschen Idealismus*. Köln: Böhlau 2003, s. 136.

Vôľa k moci ako umenie

Štefan Jusko

Uchopiť Nietzscheho myslenie pre Heideggera znamená: pochopiť jednotu vôle k moci, večného návratu toho istého a prehodnocovania. Túto úlohu rozdelí do troch prednášok. Prvou, ktorá je predmetom našej interpretácie, je „Vôľa k moci ako umenie“. V nedokončenej práci *Voľa k moci*, v jej tretej knihe, vydavatelía Nietzscheho diela rozdelili otázku vôle k moci do štyroch oddielov: 1. Vôľa k moci ako poznanie, 2. Vôľa k moci v prírode, 3. Vôľa k moci ako spoločnosť a individuum a 4. Vôľa k moci ako umenie. Heidegger pri svojej interpretácii dáva prednosť štvrtému oddielu, lebo podľa Nietzscheho umenie je najznámejšou podobou vôle k moci.

Skôr, ako pristúpi k rozboru *vôle k moci ako umenia*, považuje za náležité, aspoň v základnej podobe, vymedziť vzťah vôle k moci a večného návratu. Ako patria obidve myšlienky k sebe? „Táto otázka nás bude viesť ako určujúca.“¹ Podľa Heideggera vôľa k moci označuje základný charakter každého jestvujúcna, t. j. to, čím je určené bytie jestvujúcna. Nietzsche si touto myšlienkou otázku bytia nekladie. Heidegger na otázku: Čo je vôľa k moci?, odpovie: večný návrat toho istého. Že je to tak, dokladá Nietzscheho plánom nedokončeného diela. Titul práce nesie názov *Vôľa k moci*, ale hneď prvý jej diel má názov „Najťažšia myšlienka“, večný návrat. Večný návrat je teda výrazom pre otázku bytia, no pre Nietzscheho je najťažšia v tom zmysle, že ju ako otázku myslieť nedokáže, i keď sa k nej blíži. Heidegger to preukazuje

¹ HEIDEGGER, M.: *Nietzsche I.* GA. Bd. 6.1. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1996, s. 15.

známym citátom z *Vôle k moci ako poznania*: „*Rekapitulácia*: Vtlačíť stávaníu charakter bytia – to je *najvyššia vôľa k moci*.“¹ Nietzsche týmto potvrdzuje odklon od Herakleitovho diania; vtlačíť dianiú charakter bytia znamená: stávanie je možné iba vtedy, ak je založené na bytí ako bytí. Heidegger z *Rekapitulácie* cituje ďalej: „*Že sa všetko navoracia*, je tým najväčším *priblížením sa sveta stávania svetu bytia*: – *vrchol uvažovania*.“² Čo znamená *vrchol uvažovania*? Podľa Heideggera Nietzsche tým myslí *bytie* vôle k moci, t. j. vôľu k moci ako večný návrat,³ čo je aj dôvodom, prečo Nietzscheho označí nielen za završiteľa západnej filozofie, ale i za filozofa, ktorý sa dostáva na *počiatok* západnej filozofie. Či je to tak, bude možné rozhodnúť až v nasledujúcej kapitole, venovanej večnému návratu. Na tomto mieste je dôležité uviesť, že Heidegger večný návrat odvodzuje z predstavy *večnosti*, ktorá u Nietzscheho nie je nehybne stojacim terajškom, ale „ako do seba samého spätne udierajúci terajšok: čo iné to je, ak nie skrytá bytnosť času?“⁴ Nietzsche síce touto myšlienkou myslí bytie ako čas, ale ešte nie ako otázku bytia a času. Musíme sa pri tomto tvrdení zastaviť, pretože podľa nášho názoru na ňom stojí a padá celá Heideggerova interpretácia vôle k moci ako umenia (pravda, i pri odmietnutí stratégie v nej môžu byť obsiahnuté i cenné a plodné myšlienky).

Čo znamená pre Heideggera otázka bytia a času tu nemôžeme rozvinúť do uspokojivej podoby. Pokúsime sa ju vymedziť iba v rudimentárnej podobe. Otázka kladie dôraz na *dejinný* charakter bytia; bytie má svoje dejiny: 1. prvý počiatok – myslenie predsokratovcov, ktorí otázku bytia mysleli skrz slovo *fysis* vo význame *ukazovania neskrytosti*, ukazovania pravdy bytia, 2. dejiny západnej filozofie sú dejinami opomenutia otázky bytia, 3. trpezlivé čakanie na ukázanie *pôvodného* počiatku, ktorý rozhodne o osude Západu. Sumárne povedané: bytie má svoje dejiny vystúpenia a završenia – vo veľkom oblúku celých dejín Západu, v oblúku spätne udierajúceho *pôvodného* počiatku, ktorý ešte len

¹ NIETZSCHE, F.: *Vôľa k moci ako poznanie*. Prel. T. Münz. Bratislava: Kalligram 2014, s. 94.

² Tamže, s. 95.

³ Pozri HEIDEGGER, M.: *Nietzsche I.*, s. 16.

⁴ Tamže, s. 17.

príde. Zrelý Nietzsche otázku bytia nepotrebuje, lebo v dejinnom pohybe odmieta akýkoľvek zákon, cieľ, ktorý by bol zakomponovaný vo svete. Nietzsche pre svoje myslenie nepotrebuje žiaden veľký oblúk. Jeho príklon k najbližším veciam je príklonom k otázke *zmyslu* každej konkrétnej situácie, pričom každá situácia má iný zmysel, resp. podobu bez zmyslu. V tomto sa Nietzsche odkláňa od nároku myslieť nejaký *absolútny zmysel*. Z toho pohľadu je nateraz Heideggerovo vymedzenie večného návratu ako bytia vôle k moci otázne.

Heideggerov pohľad na otázku bytia či *situáciu Západu* je výslovne *dejinný*. O bytí premýšľa vzhľadom na bytnosť času. Čas *osebe* teda uprednostňuje pred priestorom *osebe*; bytnosť času je podstatná, bytnosť priestoru je z času odvodená, nepodstatná. Heidegger práve na základe takejto základnej schémy, na základe predstavy, že pojem „podstaty“ je vo vzťahu k pojmu „jav“ primárnym, určujúcim, skúma i Nietzscheho pojmy z oblasti umenia. Takéto poňatie rozdielu medzi podstatou a javom je z Nietzscheho pohľadu neudržateľné (každý fenomén je dvojnásobný, pričom obe jeho stránky, obe hľadiská naň sú si rovnocenné). Heideggerov ťah na skúmanie bytnosti pojmov (pocit, umenie, krása a i.) je skôr dôsledkom či rezíduom tradičného vymedzovania pojmov v tej podobe, ako ich zaviedli Platon a Aristoteles.

Heidegger sa v celej prednáške usiluje preukázať, že Nietzscheho myšlienka vôle k moci je iba vôľou *od seba*, vôľou k javu, k jestvujúcnu, t. j. bytím jestvujúcna. Tým, že sa tvrdošijne usiluje o zaradenie Nietzscheho do dejín, ktoré určuje otázka bytia jestvujúcna, si podstatne sťažuje i úlohu porozumieť Nietzschemu primeraným spôsobom. A že Nietzscheho vôľu k moci nahliada jednostranne (alebo i problémovo?) budeme sledovať pri našej interpretácii.

Vôľa ako vôľa k moci

Čo u Nietzscheho znamená „vôľa“ a čo „vôľa k moci“? Heidegger odpovie: vôľa nie je ničím iným, ako vôľou k moci a moc ničím iným, ako podstatou vôle. Vôľa k moci je teda vôľou chcenia, „t. j. k chceniu:

chcieť samu seba“.¹ Objasňuje to takto: Vôľa k moci je základným charakterom jestvujúcna, ale jej chcenie je niečím *komplikovaným*. Nie je jednoduchou a najpoznateľnejšou vecou, ako je to u Schopenhauera, no nie je odvodená ani z konkrétneho jestvujúcna. Ako je teda možné vymedziť „vôľu“ ako vôľu k moci? Heidegger odpovie, že vôľa ako vôľa k moci (aj keď je niečím *komplikovaným*, bez dopredu vymedzenej *určitosti*) označuje bytnosť bytia, a preto ostáva stále tým, čo je hľadané a určované.²

1. K bytnosti vôle k moci patrí chcenie, smerovať k niečomu, pričom platí to isté i opačne, z hľadiska inej veci, vystavenej chceniu. I vôľa inej veci *chce*. Pre Heideggera rozhodujúcou otázkou zostáva, ako a na akom základe patrí v chcení k chceniu chcené a chcejúce.³ Chcenie chce chcené, a tak ustanovuje chcené ako také. V chcení je teda istá určitosť, v chcení zo seba vykračujeme.

2. Chcenie je príkaz, v ktorom stojíme ako prví, kto musí poslúchať. Chcenie disponuje mocou nad tým, čo je v chcení odkryté a tým, čo je v rozhodnosti podržané ako uchopené.⁴ Chcenie je panstvom nad vecou, ktoré presahuje samo seba: v tomto je vôľa v sebe mocou. Panstvo nad..., *od seba*, je v tomto presahu podržané.

3. Vôľa ako slovo nemá žiadny význam. Ten nadobúda až ako vôľa k moci. Vôľa tu nie je nič subjektívne, želané. Vôľa nemá cieľ. „K moci“ teda znamená: rozhodnosť k sebe samej, ktorá ju presahuje. „K moci“ nie je prídavkom k vôli, ale „objasnením bytnosti vôle samotnej“.⁵ Iba v tomto význame môžeme porozumieť tomu, keď Nietzsche hovorí, že vôľa k moci je *prvotnou formou* afektu. Vôľa k moci nie je totožná s afektom, ale je bytnosťou vôle k moci a afekt je *jej* prvotnou formou. Vyššie uvedené si vyžaduje isté upresnenie: Čo pre Heideggera znamená vôľa k moci vo význame *od seba*, na základe ktorého bude smerovať k určaniu bytnosti vôle. Hovorí, že bytnosť vôle je i rozhodnosť k sebe samej. Bytnosť vôle poukazuje tak na presahovanie, vystúpenie *od*, ale i zotrvanie. To, že vôľa k moci je čímsi *komplikovaným*, nerozvádza. A to, že

¹ Tamže, s. 33.

² Pozri tamže, s. 36.

³ Pozri tamže, s. 37.

⁴ Pozri tamže.

⁵ Tamže, s. 39.

je čímsi komplikovaným, Nietzsche myslí *neurčitým*, čo spája s otázkou *perspektivizmu*. Heidegger síce na predmetnom mieste otázku *perspektivizmu* otvorí, ale v tom zmysle, že predstavuje zákon k vytváraniu *určitého* spôsobu *jestvujúcna*. Rozpor medzi vôľou k moci ako vôľou ku zdaniu tak *neurčitého*, ako i *určitého* a vôľou k moci ako vôľou k určitému *jestvujúcnu*, sa podpíše pod celú Heideggerovu prednášku. Jeho smerovanie k určeniu bytnosti vôle k moci ako chceniu vytvárať určité *jestvujúcna* totiž nezodpovedá Nietzscheho poznaniu, že jedinou realitou vôle k moci je svet *neurčitého zdania*, vrátane *jestvujúcien*, lebo slovo *jestvujúcno* je pojem, básnenie, ničím nepreukázaná premena *neurčitého* v *určité*. Teda i *jestvujúcno*, tak ako bytie, je klam, aj keď pre udržanie života človeka klam potrebný, pretože iba tak mu dovoľuje prežiť. Podľa Heideggera, Nietzscheho základnú otázku predstavuje otázka: Čo je *jestvujúcno*? Čo zakladá všetko *jestvujúcno*? *Jestvujúcno* zakladá vôľa k moci. Najznámejším výrazom vôle k moci je umenie. Ak umenie (podľa Nietzscheho umenie je tvorenie *zdania*) je spôsobom tvorenia *jestvujúcna*, Heidegger na prvom mieste požaduje skúmať Nietzscheho *fyziológiu umenia*, teda tam, kde umenie je najprehľadnejšie (otázka afektu, vášne, pocitov). Zčať skúmaním „*fyziológie umenia*“ je preň opodstatnené tým, že túto oblasť považuje za Nietzscheho estetiku, ktorá má byť platformou k odpovedi na centristickú otázku, totiž na otázku prednosti umenia pred pravdou, resp. opačne.

Nietzscheho „*fyziológia umenia*“ a pojem estetiky

Heideggerovo vymedzenie piatich tvrdení o umení tu uvedieme iba heslovite (k ich interpretácii sa dostaneme na mieste, kde ich zdôvodňuje). Prvé tvrdenie: Prečo má umenie rozhodujúci význam pre založenie nového kladenia hodnôt? Alebo inak, prečo Nietzsche svoju myšlienku vôle k moci spája s umením kladenia nových hodnôt (a nie s pravdou bytia)? Druhé tvrdenie o umení: „Byť umelcom je spôsob života.“¹ Tretie tvrdenie o umení: „Umenie je podľa rozšíreného pojmu umelca základným dianím všetkého *jestvujúcna*. *Jestvujúcno* je, pokiaľ je sebatvoriacim, vytvoreným.“² Štvrté tvrdenie: „Umenie je zvláštnym

¹ Tamže.

² Tamže, s. 69.

protipohybom voči nihilizmu.¹ Piate tvrdenie: „Umenie má väčšiu hodnotu ako pravda.“ (fragment č. 822)² Ich vymedzením a predbežnou interpretáciou smeruje k otázke: „Čo znamená táto interpretácia umenia pre poznanie umenia a náš postoj voči nemu?“³ Touto otázkou si vytvára priestor k vymedzeniu pojmu estetiky, resp. k vzniku estetiky ako filozofickej disciplíny.

Pre Heideggera je príznačné, že nediferencuje medzi Nietzscheho umením veľkého štýlu a estetikou *nazerania* takéhoto umenia. Pri vymedzení Nietzscheho pojmu estetiky sa tvrdošijne pridrižiava tradičného pojmu estetiky ako filozofickej disciplíny, aby tak preukázal, že Nietzsche zotráva v kontexte dejín tejto disciplíny, no s jediným dodatkom: Ak u Hegela umenie padlo za obeť nihilizmu,⁴ Nietzsche v umení hľadá *protipohyb* k nihilizmu. Napriek tomuto dodatku a v ňom aj odklonu od Wagnerovho „celkového umeleckého diela“, Heidegger u Nietzscheho vidí i istý účinok Wagnera – celkovosť ako „fyziológiu umenia“. Preukáže to citátom z Nietzscheho spisu *Nietzsche contra Wagner*: „Estetika nie je ničím iným ako aplikovanou fyziológiou.“⁵ Dodajme, že tento citát Nietzsche vzťahuje na Wagnerovu estetiku, ktorú považuje za dekadentnú, úpadkovú. Už z toho je zrejmé, že Nietzsche „estetiku“, estetický vkus, cítenie, považuje za aplikáciu úpadkovej alebo narastajúcej vôle k moci. Heidegger však v tomto nerozlišuje, aj tu hľadá všeobecný, jednotiaci základ. Preto Nietzscheho „fyziológiu umenia“ pojme ako prírodovedecké skúmanie telesných stavov a procesov a ich pôsobiacich príčin⁶ vo všeobecnosti. Najvýznamnejším telesným stavom je preň opojenie.

¹ Tamže, s. 71.

² NIETZSCHE, F.: *Der Wille zur Macht als Kunst*. Zdroj: [www. http://gutenberg.spiegel.de/buch/der-wille-zur-macht-ii-6182/5](http://www.gutenberg.spiegel.de/buch/der-wille-zur-macht-ii-6182/5) (cit. 15. 1. 2017).

³ HEIDEGGER, M.: *Nietzsche I.*, s. 74.

⁴ Pozri tamže.

⁵ Tamže, s. 90–91; NIETZSCHE, F.: *Zrod tragédie z ducha hudby*. Prel. O. Bakoš. Bratislava: NDC 1998, s. 133.

⁶ Pozri HEIDEGGER, M.: *Nietzsche I.*, s. 91.

Opojenie a fenomén krásy

Heidegger opojenie spája s „fyziológiou umenia“ a s estetikou vnímania umeleckého stavu. „Nietzscheho skúmanie umenia je estetika.“¹ Podľa estetiky umenie je zakúšané a spätne určované pocitovými stavmi človeka. A že Nietzsche uvažuje práve takto, podľa Heideggera to dokazujú výrazy „estetický stav“ (fragment č. 801) a „estetická činnosť a nazeranie“ (fragment č. 112).² Táto estetika je *fyziológiou*. „To znamená: pocitové stavy, vzaté výhradne duševne, budú spätne vysledované k svojmu pôvodu v telesných stavoch. Celkovo vzaté, ide tu o nerozdelenú a nerozdeliteľnú jednotu telesného – duševného, o živé, ktoré je stanovené ako riša estetických stavov: živá »príroda« človeka.“³ Základnou otázkou estetiky ako fyziológie umenia je otázka *prírody* človeka, vymedzenej výrazmi *dionýzovske* a *apolónske*, alebo *opojenie* a *sen*.

Čo Nietzsche myslí pod opojením, Heidegger odčituje zo spisku *Súmrak modiel*: „K *psychológii umelca*. Aby bolo umenie, aby bolo nejaké estetické konanie a zrenie, k tomu je nevyhnutná jedna predchádzajúca fyziologická podmienka: *opojenie*. Opojenie musí najskôr zvýšiť vznetlivosť celého stroja: skôr k umeniu nedôjde. Všetky druhy opojenia, aj keď sebarôznejšie podmienené, majú k tomu silu: menovite opojenie pohlavného roznetenia, táto najstaršia a najpôvodnejšia forma opojenia. Taktiež opojenie, ktoré spôsobuje všetky veľké žiadosti, všetky silné dojmy; opojenie slávnosťou, zápasom, bravúrnym kúskom, víťazstvom, všetkými krajnými pohnutiami; opojenie krutosťou; opojenie v ničení; opojenie za istých meteorologických vplyvov, napríklad jarné opojenie; alebo pôsobením narkotík, potom opojenie vôle, opojenie nahromadenej a prekypujúcej vôle.“⁴ Heidegger (zámerne?) už necituje nasledujúcu vetu: „– Podstatným pri opojení je pocit zvýšenia sily a nadbytku.“⁵ Tento *nadbytok sily* neskúma, ignoruje, aby výraz *opojenie*

¹ Tamže, s. 95.

² 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), fragment č. 112.

³ HEIDEGGER, M.: *Nietzsche I.*, s. 95–96.

⁴ NIETZSCHE, F.: *Soumrak model*, s. 105–106.

⁵ NIETZSCHE, F.: *Der Wille zur Macht als Kunst*.

mohol stotožniť so základným estetickým stavom človeka, i keď Nietzsche v uvedenom citáte zreteľne hovorí, že *opojenie* je k estetickému cíteniu a nazeraniu *predchádzajúcou fyziologickou podmienkou*.

Podľa Heideggera dionýzovské opojenie nie je jediným základným *estetickým stavom*. Vedľa neho pôsobí apolónska sila snových obrazov. K tomu cituje fragment č. 798: „Obidva stavy hrajú úlohu i v normálnom živote, iba slabšie: v sne a v opojení.“¹ V citácii fragmentu Heidegger ďalej nepokračuje. Pre úplnosť ho uvedieme do konca: „Ale ten istý protiklad ešte medzi snom a opojením: oboje v nás rozpútavajú umelecké sily, každé ale inak: sen tých videní, spájania, básnenia; opojenie tých okázalostí, náruživostí, spevu, tanca.“² Heidegger skôr, ako by skúmal, vedľa opojenia orgiazmom i opojenie snových vízií – a čo znamená ich vzájomný vzťah – smeruje k tomu, že opojenie je základným estetickým javom vôbec.³ Tým si vytvára priestor k otázke: „Aká je všeobecná bytnosť opojenia?“⁴ Odpoveďou je skúmanie seba pocítovania ako stavu, skrz ktorý nazeráme na veci okolo nás. Že je to tak, preukazuje Nietzscheho dvoma tvrdeniami: „1. Pocit je stupňovaním sily. 2. Pocit plnosti. Podľa vyššie prehláseného musí byť toto stupňovanie sily ponechané ako schopnosť byť mimo seba, ako vzťah k jestvujúcnu...“⁵

Na tomto základe formuluje tretí aspekt pocitu opojenia, viazaný „k vzájomnému prenikaniu každého stupňovania každej schopnosti činnosti a nazerania, uchopovania a odkazovania, oznamovania a uvoľňovania sa.“⁶ Tento aspekt dokladá časťou fragmentu č. 800: „– týmto spôsobom sú konečné stavy do seba prerastené, hoci možno by mali dôvod zostať si cudzie. Napríklad: náboženské opojenie a pohlavné vzrušenie (dva hlboké city, pomaly takmer prekvapujúco koordinované...“⁷ *Do seba prerastené* sú podľa Heideggera: činnosť a nazeranie, uchopovanie a odkazovanie. Všimnime si úvod fragmentu č. 800. Nietzsche tu uviedol: „Pocit opojenia, skutočne mu zodpovedá viac sily...“ Nietzsche *do*

¹ HEIDEGGER, M.: *Nietzsche I.*, s. 97.

² NIETZSCHE, F.: *Der Wille zur Macht als Kunst*.

³ Pozri HEIDEGGER, M.: *Nietzsche I.*, s. 98.

⁴ Tamže.

⁵ Tamže, s. 100.

⁶ Tamže, s. 101.

⁷ Tamže.

seba prerastené, napr. sily párenia, ale i logické a geometrické zjednodušenia, t. j. obrátený spôsob pozorovania, chápe ako „vrchol vývoja: veľký pokoj.“¹ Ak je to tak, potom tu Nietzsche myslí: stav opojenia, ktorého výsledkom je *nadbytok sily*, veľký pokoj, vzniká *vzájomnou podmienenosťou* opačných stránok opojenia, totiž dionýzovského orgiazmu a apolónskej snovej vízie. A ako ono *do seba prerastené* interpretuje Heidegger? Jeho uvažovanie nad vzťahom dionýzovského a apolónskeho je vedené na pôde „fyziológie umenia“ a estetiky, bez možnosti skúmania spôsobu tvorenia *nadbytku* sily vôľou k moci ako umením.

A ako je to s Nietzscheho pojmom krásy? Heidegger pri skúmaní tohto pojmu to najdôležitejšie obíde, aby mohol potvrdiť, že Nietzsche krásu odvodzuje z novovekej estetiky. Podľa Heideggera krásne u Nietzscheho „je to, čo nás uvádza do pocitu opojenia“.² Krásne je výsledkom vôle k moci *od seba*. Nie je to opačne? Nie je u Nietzscheho krásou to, čo z opojenia vtláčame do vecí? Čo je ono radikálne inovatívne v Nietzscheho pojme krásy a čo Heidegger opomenie? O kráse Nietzsche hovorí vo fragmente č. 803: „»Krása« (pocit moci nad nami samými - dopl. aut., pozri fragment č. 802) je preto pre umelca niečo mimo akéhokolvek stupňa poriadku, lebo v kráse sú protiklady spojené, najvyšší znak moci, totiž nad protikladmi; okrem toho bez napätia: – že žiadne násilie viac neurobí, že všetko tak ľahko nasleduje, poslúšne, a ku krutosti obracia najláskavejšiu tvár – to obveseľuje mocnú vôľu umelca.“³

Heidegger pri vymedzení Nietzscheho pojmu krásy kladie dôraz na fragment č. 852. Prvý z troch častí fragmentov vypovedá o tom, že podmienky, ktorým čelíme, buď sa nimi vyčerpáme alebo sú to podmienky určujúce i naše estetické Áno. Nietzsche tu hovorí: nestačí podmienky len poznať, urobiť ich známymi, ale týmto podmienkam – ktoré tiež určujú naše estetické Áno – *pritakať*, afirmovať ich. Heidegger pri predmetnom fragmente akoby chcel opomenúť jeho názov (ktorý neuviedie): „Tragický umelec“. Práve ono *tragické* vypovedá o tom, čo je krásne; v tragickom umelcovi je (opojením) zahrnutý pocit plnosti, nahromadenej sily. Tento pocit vypovedá o peknom, o pritakaní i pre

¹ NIETZSCHE, F.: *Der Wille zur Macht als Kunst*.

² HEIDEGGER, M.: *Nietzsche I.*, s. 113.

³ NIETZSCHE, F.: *Der Wille zur Macht als Kunst*.

obávané veci. Tragický umelec pociťuje utrpenie aj ako radosť (fragment č. 852).¹ Bez vymedzenia *tragického* Nietzscheho pojem krásy nepochopíme. Ak veci vidíme vo *veľkej perspektíve* nadbytku sily, v tejto ich *určenosti*, potom to, ako Heidegger žongluje pri Nietzscheho vymedzení krásy, t. j. že ju spája so *zážitkom*, s rečou fyziológie a biológie, je násilím.

Pri uvažovaní nad otázkou opojenia ako formotvornej sily Heidegger namiesto skúmania *tragického umelca*, tvorby dokonalého človeka, vymedzuje základné spôsoby chovania: *estetickú činnosť* a *estetické nazeranie* (ktoré spája s tvorcom a prijímateľom umeleckého diela). V zmysle vyššie uvedeného chápania Nietzscheho pojmu krásy je nepatričné opojenie a jeho prvotnú formu skúmať cez analýzu estetickej činnosti a estetického nazerania. Prirodzene, pre Heideggera je to náležité, lebo Nietzscheho pojem krásy odvodzuje z estetiky. Heidegger akoby nechcel uznať, že pre Nietzscheho krása nie je vecou krátkodobých príjemných pocitov, ale *je mimo akéhokoľvek stupňa poriadku* (fragment č. 803), teda to, čo tragický umelec nazerajúci veci vo veľkej perspektíve do nich *vtlačí*.

Veľký štýl

Podľa Heideggera umenie k svojej bytnosti dochádza vtedy, keď Nietzsche hovorí o umení *veľkého štýlu*. V čom teda spočíva *veľký štýl*? Podľa Nietzscheho: „Veľký štýl spočíva v pohrdaní malou a krátkou krásou, je zmyslom pre vzácne a dlhotrvajúce.“² Čo znamená: pohrdať malou a krátkou krásou? Nie je to pátos dištancie ku krátkemu pocitu, reagujúcemu na to, čo sa páči a čo sa nepáči? Nie je pátos dištancie od protikladov podmienkou k opojeniu onoho dlhotrvajúceho, čím je možné zmocniť sa sveta protikladov, stáť nad nimi? Heidegger si podobné otázky takto nekladie. Sleduje bytnosť tvorenia, ono zvýraznenie hlavných rysov, ono vzácne a dlhotrvajúce chápe iba vo vlastnom štýle. V onom dlhotrvajúcom myslí na krásu, ktorá je vecou veľkého opojenia, vecou veľkého štýlu. K nemu sa podľa Nietzscheho približuje najviac prísny, klasický štýl: „Klasický štýl zobrazuje bytostne tento pokoj,

¹ Pozri tamže.

² HEIDEGGER, M.: *Nietzsche I.*, s. 125.

zjednodušenie, skrátenie, koncentráciu – *najvyšší pocit moci* je koncentrovaný v klasickom type. Reagovať pomaly: veľká uvedomelosť, žiaden pocit boja/ sporu.“¹ Z uvedeného je pre Heideggera jasné, že veľký štýl je pocit moci, kde *umenie* je uchopené vo svojej najvyššej bytostnej úrovni, t. j. *osebe*. Bez toho, aby následne skúmal, čo znamená *reagovať pomaly* (nereagovať na okamžitý pocit krásy či škaredosti), pokračuje ďalším Nietzscheho citátom: „Bez predsudku a rozmanitosti myslieť do konca, na akej pôde môže vyrásť klasický vkus. Stvrdnutie, zjednodušenie, zosilnenie, zhoršenie človeka: to patrí *dohromady*.“² Toto „zhoršenie“ a veľký štýl podľa Heideggera patria *dohromady* ako zotrvanie ostrých protikladov pobytu v jednom.

Rozrušujúci nesúlاد medzi pravdou a umením

Ako už vieme, Nietzscheho základné tvrdenia o umení sú dionýzovsko-apolónske; tragický umelec a pojem krásy sú krásne ilúzie sveta zdania. Z tohto dôvodu sa zdá, že Heideggerova kapitola venovaná zdôvodneniu piatich tvrdení o umení je v istom zmysle nadbytočná. No nie je to celkom tak. Heidegger v nej právom dokladá výrok o umení ako o protipohybe k nihilizmu a výrok prednosti umenia pred pravdou. Pri treťom výroku o umení (umenie je najznámejšou podobou života) vychádza zo svojho záveru, že umenie je podľa Nietzscheho rozširujúceho, prehĺbeného pojmu umenia základným dianím všetkého jestvujúcna. Toto tvrdenie je podľa Heideggera najmenej priehľadným a zdôvodneným.³ O tom, či je umenie najskutočnejšie, najjestvujúcejšie môžu rozhodnúť odpovede na tri otázky: „1. V čom spočíva jestvujúcna jestvujúcna? 2. Čo je samo jestvujúcna v pravde? a 3. Do akej miery môže byť umenie v rámci jestvujúcna jestvujúcejším než ostatné jestvujúcna?“⁴ Uvedené otázky ukazujú, ktorým smerom sa bude uberať Heideggerovo myslenie (totiž k otázke pravdy). Na predmetné otázky bude možné odpovedať z pohľadu piateho tvrdenia: Umenie má väčšiu hodnotu ako pravda. Heidegger však Nietzscheho chápanie

¹NIETZSCHE, F.: *Der Wille zur Macht als Kunst*, fragment č. 799.

² Tamže, fragment č. 849.

³ Pozri HEIDEGGER, M.: *Nietzsche I.*, s. 142.

⁴ Tamže.

pravdy redukuje. Ak je umenie skutočnosť zmyslového, potom Nietzsche pravdu chápe v zmysle Platóna – ako nadzmyslové. Aby bolo piate tvrdenie náležite zdôvodnené, Heidegger navrhuje najskôr premyslieť štvrté: Umenie je protipohybom voči nihilizmu. Otázku nihilizmu tu chápe v zúženom význame: nihilizmus ako platonizmus. Príčinou nihilizmu je *nadzmyslové*, pred ktorým je všetko jestvujúcno ničotné. I toto tvrdenie závisí na vysvetlení a zdôvodnení piateho tvrdenia: Umenie má väčšiu hodnotu ako pravda. Tak teda: Čo je pravda? V čom spočíva jej bytnosť?

Otázku pravdy však nie je možné skúmať vo vzťahu k vedúcej, ale k základnej otázke. Až potom doterajšie vysvetlenie bytnosti umenia získa pravú podobu. Rozhovor s Nietzscheom – v otázke pravdy – začína Nietzscheho zápisom z roku 1888: „O vzťahu umenia a pravdy som si položil otázku veľmi skoro: ešte aj dnes stojím pred týmto nesúladow s posvätnou hrôzou.“¹ Heidegger túto výpoveď považuje za smerodajnú a v úvahe o nej prechádza k rozlíšeniu toho, čo je pravdivé a čo pravda. Slovo pravda chápe ako základné, a preto považuje za potrebné objasniť, aký základ má toto slovo v skrytosti jeho bytnosti. Pravda má rozdielne významy, tak lexikálne ako dejinné. Vôľa k pôvodnosti toho, čo pravda znamená, preto nie je „estetickou hrou, ale prácou v bytostnom jadre nášho pobytu ako pobytu dejinného“.² Estetická hra teda nesúvisí s pravdou, ale s tým, čo je pravdivé. Heidegger dômyselne uzná, že pravdivé bez pravdy je len druhom omylu. Nietzsche sa k otázke pravdy síce nedopracoval, ale jeho výrok o nesúlade pravdy a umenia dáva tušiť, že niečo o nej predsa len vedel. Na strane druhej, k otázke pravdy nedospel, lebo jeho myslenie sa pohybuje v okruhu dejín západného myslenia, v ktorom bytnosť pravdy je opomenutá.³

Podľa Heideggera Nietzscheho *pravdou* je pravda poznania. Poznanie je však spôsobom prístupu k jestvujúcnu. Pravda v tomto zmysle – kde sa rozhoduje o tom, čo je pravdivé a čo nepravdivé – patrí do ríše *poznania*. Z toho sa určuje aj bytostný pojem pravdy. Heidegger to preukazuje na príklade pravdy v platonizme a v pozitivizme, ale aj na

¹ Tamže, s. 144.

² Tamže, s. 146.

³ Pozri tamže, s. 151.

Nietzscheho *prevrátenom platonizme*. Chce nimi povedať, že Nietzscheho uchopenie pravdy sa drží v ríši veľkej tradície západného myslenia.¹ Podľa Heideggera pravda v bytostnom zmysle ale patrí do ríše *bytostného myslenia*. V čom teda spočíva Nietzscheho nesúlads medzi umením a pravdou? Umenie je tvorením, vzťahnutým na krásu, pravda zasa predmetným vzťahom k poznaniu. Nietzsche prevráteným platonizmom poznáva: pravdivé je *zmyslové* a zmyslové je umením. Heidegger na tomto mieste ešte explicitne neformuluje, čo znamená nesúlads medzi pravdou a umením a aké sú jeho filozofické dôsledky. Na Nietzsche však ocení, že tento nesúlads mu poslúži k odhaleniu platonského nihilizmu. Prevrátený platonizmus totiž predstavuje optiku znehodnotenia najvyšších platonských hodnôt, čo vedie k odhaleniu základnej skutočnosti našich dejín. Heidegger pri tomto vymedzení nihilizmu – kde nie je stanovený cieľ – hovorí o Nietzscheho úsilí nihilizmus aj prekonať.

Heidegger problém Nietzscheho chápania nihilizmu zužuje na kritiku platonizmu a jeho prekonanie ako obhajobu zmyslového: „Proti nihilizmu záleží na tom, aby bol do činnosti uvedený tvorivý život, t. j. v prvom rade umenie. Umenie sa ale tvorí zo zmyslového.“² Je to naozaj tak, že (dionýzovsko-apolónske) umenie sa tvorí zo zmyslového? Nie je to naopak, že umenie je jedinou realitou zmyslového? Neprevracia tu Heidegger Nietzscheho? Napriek všetkému, Heidegger, vzhľadom na Nietzscheho prekonanie nihilizmu, prichádza k predbežnému záveru, že umenie a pravda predstavujú rovnakú závažnosť: umenie *sa* tvorí zo zmyslového, pravda je poznaním zmyslového.³ Akého druhu je tento vzťah?, kladie si Heidegger otázku. Na danú otázku, na príklade Platóna, odpovie: umenie ako krása zmyslového je u Platóna v ďalekom odstupe od pravdy, ale ich roztržka nie je ničím, čo by budilo hrôzu, naopak, je ničím, čo oblažuje: „Krása vyzdvihuje zo zmyslového a nesie späť k pravdivému.“⁴ Zmyslové skrylo svoju bytnosť v pravde bytia ako nezmyslového. Heidegger hneď zdôrazní, že

¹ Pozri tamže, s. 154.

² Tamže, s. 163.

³ Pozri tamže, s. 164.

⁴ Tamže, s. 202.

i u Platona existuje nesúlady medzi umením a pravdou, ale tomuto nesúlady sa platonizmus vyhýba a zostáva skrytý. A ak Nietzsche platonizmus prevercia, musí prevrátiť i to, čo sa v platonizme dalo skryť, a čo ako *vyčnievanie* budí hrôzu.¹

Nietzscheho prekonanie prevráteneho platonizmu

V čom spočíva u Nietzscheho roztržka medzi umením a pravdou ako hrôzu budiaci nesúlady? To sa ukáže až z Nietzscheho neskorého filozofického myslenia, z roku 1888 a to z jeho spisu *Súmrak modiel*. Heidegger na základe rozboru jednej z kapitol predmetnej práce musí uznať, že neskorý Nietzsche *prevráteneho platonizmu* prekoná. Kapitola má názov: *Ako sa „pravý“ svet stal konečne bájkou*. Heidegger túto krátku kapitolu vysoko oceňuje, lebo Nietzsche v nej podáva koncentrovane, výstižnou skratkou, celé dejiny západného myslenia. Vzhľadom na našu tému sa sústreďme na Heideggerov spôsob interpretácie piateho a šiesteho bodu.

Piaty bod: „»Pravý svet« – myšlienka, ktorá nie je už k ničomu, ani už nezaväzuje, – myšlienka stávajúca sa neužitočnou, zbytočnou, *teda* vyvrátená myšlienka: odstráňme ju! (Jasný deň, raňajky, návrat zdravého rozumu a veselosti; Platonovo červenanie sa od hanby; pekelný hluk všetkých slobodných duchov).“² Heideggerova interpretácia: „Pravý svet“ je odstránený. Novým dňom prichádza duch veselosti. Pravdivý duch tu už nie je svetom pozitivizmu, ale prvým úsekom Nietzscheho filozofického myslenia. Konfrontáciu s pozitivizmom Heidegger predstaví tak, že Nietzsche nechce zostať pri rannom brieždení a ani sa uspokojí s obyčajným predpoludním.³

Šiesty bod: „Pravý svet sme odstránili: aký svet zostal? Azda zdanlivý?... Ó, nie! *S pravým svetom sme odstránili i svet zdanlivý!* (Poludnie; chvíľa najkratšieho tieňa; koniec najdlhšieho bludu, vrchol ľudstva; INCIPIT ZARATHUSTRA).“⁴ Pri tomto bode Heidegger uzná, že Nietzsche chce ísť ešte ďalej, k poludniu, v ktorom všetko tienisté

¹ Pozri tamže.

² NIETZSCHE, F.: *Súmrak modiel*, s. 42.

³ Pozri HEIDEGGER, M.: *Nietzsche I.*, s. 209.

⁴ NIETZSCHE, F.: *Súmrak modiel*, s. 43.

mizne. Tento bod je podľa Heideggera Nietzscheho vlastnou filozofiou. Nepochybne, s tým je možné súhlasiť. Problémom zostáva, čo je Nietzscheho filozofiou? Čo je *poludním*, okamihom najkratšieho tieňa? A čo súvisí už s myšlienkou večného návratu. Práve pri nej sa ukazuje to, do akej miery Heidegger pochopil Nietzscheho myslenie, resp. do akej miery ho *chcel* pochopiť. Metafory rána a predpoludnia totiž nie sú dejinným predpokladom k poludniu, k vrcholu ľudstva. Pre Heideggera je teraz rozhodujúca súvislosť Nietzscheho s dejinami európskeho myslenia: Nietzsche k týmto dejinám náleží, ale prekonaním i prevráteného platonizmu tieto dejiny iba završuje.

Uvažujme spolu s Heideggerom ďalej. Čo preň znamená, ak je spolu s pravým svetom odstránený aj svet zdanlivý?¹ Ak odstránime nadzmyslový svet, odstránime i jeho protiklad – zdanlivý. Potom tento svet tu už nebude zdanlivý, ale reálny, a to zmyslový. Heidegger súhlasí, že zmyslovému svetu neporozumieme len vo vzťahu k nadzmyslovému. Ďalej súhlasí, že Nietzscheho novú interpretáciu zmyslového sveta môžeme pochopiť iba „z novej hierarchie zmyslového a nadzmyslového“.² Táto nová hierarchia nechce len prevracať, ale „zmeniť schému usporiadania“³ tak, že prevrátenie platonizmu bude zároveň i vyslobodením sa z neho. Do akej miery sa to Nietzschemu darí a do akej nie, to si vyžaduje dostatočné premyslenie Nietzscheho *najomútornejšej mysliteľskej vôle*.⁴

Nová interpretácia zmyslovosti a rozrušujúci nesúlad medzi umením a pravdou

Ide vlastne o *podstatu sporu medzi Nietzscheho uprednostňovaním umenia vo veľkom štýle a Heideggerom uprednostňovanou pravdou v štýle otázky bytia*. Do akej miery je *zmyslové* skutočnou *realitou*?, pýta sa Heidegger. Aká premena sa tu odohráva spolu s prevráteným platonizmom? Aká premena vôbec umožňuje prevrátenie? Týmito otázkami si pripravuje pôdu k odkrytiu Nietzscheho vlastného, a teda zásadného určenia

¹ Pozri HEIDEGGER, M.: *Nietzsche I.*, s. 212.

² Tamže.

³ Tamže.

⁴ Pozri tamže, s. 213.

zmyslového sveta ako jedinej reality. Až na základe toho sa ukáže, čo znamená Nietzscheho *fyziológia umenia* a vôľa k moci ako umenie.

Heidegger nanovo pripomenie, že pre Nietzscheho základnou skutočnosťou umenia je opojenie, rozvíjanie sily, plnosti a vzájomného stupňovania sa všetkých schopností, čo pomenuje ako *bytie od seba*. Toto bytie *od seba* vysvetľuje tak, že živé je otvorené všetkým silám, bojuje proti nim a na základe tohto boja, tejto perspektívy, si vytvára svoje bytie. K tomu cituje Nietzscheho: „Perspektívne (je) základnou podmienkou všetkého života.“¹ S ohľadom na toto „základné“ Nietzsche tvrdí: „Bytostné organickej bytosti je *nová* mnohosť, ktorá je sama dejom.“² Dodajme, dejom dopredu *neurčeným*. No podľa Heideggera bytie mimo seba si v odkrytej mnohosti vytvára horizont, v rámci ktorého sa ukazuje, vyjavuje. Lenže v onom mimo seba je mnohosť pudov a síl, ktoré majú tiež svoju perspektívu. Dokonca, každý bod sily je perspektívny. Na základe toho *žije* nielen organický, ale aj anorganický svet. Všetko *reálne* je živé, v sebe perspektívne a vo svojej perspektíve sa vymedzuje voči inému. Heidegger však opomína, že *perspektívne* nemá dopredu vymedzený cieľ, že toto perspektívne je *neurčené*, vo svojej povahe *iluzívne, klamlivé*. Heidegger to pojme tak, že pre Nietzscheho všetko jestvujúcno je perspektivistické a v tomto význame *zmyslové*.³

Zmyslové už nie je zdanlivé (ako opak nadzmyslového), ale jedinou realitou. „Toto zdanie je ale javom až v zmysle holého javu... keď *stuhne*“,⁴ keď sa stavajú *veci*. *Upevnený* jav je teda ukotvením zdania, niečím jednostranným a iba v tomto význame *pravdivým* omylom. Omyl sa tu stal pravdou v zmysle *pravdivého* jestvujúcna, t. j. stuhnutím jednej perspektívy, jednou zdanlivosťou. Ak Nietzsche tvrdí, že „pravda je druhom omylu“,⁵ podľa Heideggera tým myslí nie pravdu ako takú, ale iba to, čo je „pravdivé“. Považuje to za dôležité rozlíšenie, pretože predstavuje rozhodujúci krok k riešeniu otázky vzťahu umenia

¹ Tamže, s. 215.

² Tamže.

³ Pozri tamže.

⁴ Tamže, s. 216.

⁵ Tamže, s. 217.

a pravdy. Pravda (ako omyl) je možná, ale iba vtedy, keď sa „niečo ukazuje a vstupuje do výjavu“.¹ Nietzsche je teda v otázke ukazovania, vyjavovania javu jednostranný. Heidegger v tomto ohľade cituje Nietzscheho: „Existujú osudné slová, ktoré sa javia, akoby vyjadrovali pravdu a v skutočnosti pravde prekážajú: k nim patrí slovo »jav«, »zjavovanie«.“²

Podľa Heideggera Nietzsche sa pánom osudového slova „zjavovanie“ nestal. Že je to tak, dokladá jeho slovami: „»Jav« ako mu ja rozumiem, je skutočnou a jedinou realitou“,³ čo podľa bytostného mysliteľa znamená, že realita je zdanlivá, ale tak, že perspektívne privádza do výjavu. Heidegger až teraz môže povedať, že umenie je najvlastnejšou a najhlbšou vôľou k moci, pretože v umení sa vôľa k moci prejavuje najviditeľnejšie, totiž ako vôľa k javu. Pravda je zasa vôľa k nehybnosti a teda k zastaveniu, k zničeniu života. Práve tak, nabáda, je potrebné rozumieť Nietzscheho fragmentu č. 822: „Máme umenie, aby sme nezahynuli na pravdu.“⁴ Ak život je stupňovaním vôle k moci, potom je jasné, že takáto pravda je symptómom úpadku. Z toho má byť zrejmý i Nietzscheho základný výrok o umení: *Umenie má väčšiu hodnotu ako pravda.*

Spor medzi umením a pravdou je u Nietzscheho, tvrdí Heidegger, jasný práve v diferencii stupňovania života a upevnením zdania: „Umenie ako zjasňovanie stupňuje život viac než pravda ako fixácia zdania.“⁵ Umenie a pravda sú u Nietzscheho, podľa Heideggera, základným spôsobom javenia, reality, ale prednosť pred pravdou má umenie. Umenie a pravda sú teda spôsobmi perspektívneho javenia a odkaz na ich diferenciu je zároveň ich nesúlalom, pričom ich jednota, jedna realita, je vecou perspektívneho javenia: Aby mohlo reálne reálnym zostať, musí sa stupňovanie života zjasniť mimo seba samého, t. j. postupovať proti pravde. Tým je podľa Heideggera preukázané, že u Nietzscheho

¹ Tamže.

² Tamže.

³ Tamže, s. 218.

⁴ NIETZSCHE, F.: *Der Wille zur Macht als Kunst*.

⁵ HEIDEGGER, M.: *Nietzsche I.*, s. 220.

umenie a pravda patria k bytnosti reality rovnako pôvodne i keď idú od seba a proti sebe.¹

Heidegger otázku javu ako klamlivého zdania domýšľa ďalej: metafyzickou činnosťou vôle k moci ako umenia je *tvorenie*. Ale ako je to v súlade s Nietzscheho ohlásením smrti boha? Ako súvisí tvorenie so zánikom, s ničením, skrátka, s nihilizmom? Čo Heidegger myslí pod výrokom smrti boha, pod pohybom k ničeniu, sa ukáže v nasledujúcom: „Uvedenie reality do moci jej zákona a jej najvyšších možností zaručuje samo bytie. Tvorenie je ale ako umenie vôľou k javu, stojí v roztržke s pravdou.“² Zákon reality zaručuje bytie. To je už Heideggerovo stanovisko. Vôľa k javu je v roztržke s pravdou, ako jej rozumie Heidegger. Tým chce povedať, že Nietzsche sa k otázke bytia a otázke pravdy bytia nedopracoval. Dokladá to tvrdením, že vôľa k moci je extrahovaná zo starého protikladu bytia a diania: „Bytie ako trvanie má nechať dianie *byť* dianím.“³ Bytnosť vôle k moci je bytím diania. V tomto bode je podľa Heideggera preukázané, že Nietzsche svojím myslením zotrval v okruhu západného myslenia. Či je to tak, ukáže až Heideggerova interpretácia vôle k moci vo vzťahu k večnému návratu toho istého.

¹ Tamže.

² Tamže, s. 221.

³ Tamže.

Večný návrat jedného a toho istého

Štefan Jusko

Heidegger v prednáškovom cykle, zaoberajúcom sa Nietzscheho myšlienkou večného návratu jedného a toho istého predstaví krok za krokom štyri okruhy, v ktorých Nietzsche túto myšlienku zobrazuje. Prvé jej zdieľanie formuluje v *Radostnej vede*, druhé v práci *Tak riekol Zarat-hustra*, tretie v práci *Mimo dobro a zlo* a štvrté v svojich fragmentoch z pozostalosti. Čo je nápadné hneď v úvode, je Heideggerov pátos s akým k interpretácii myšlienky pristupuje; tento pátos je pochopiteľný, pretože Heidegger *vie*, že predmetná myšlienka je v celých dejinách západného myslenia Heideggerovej otázke bytia *najbližšie*. Zároveň však *vie*, že táto myšlienka je vrcholom a zavŕšením metafyziky odvodenej z bytia jestvujúcna, že od nej k otázke bytia cesta nevedie. Preto je preň určujúce, aby toto svoje *vie* aj náležite preukázal.

Považujeme za primerané najskôr objasniť, z akej pozície Heidegger na Nietzscheho filozofiu a jej *myšlienku myšlienok* (večný návrat) nazerá. Jeho základným stanoviskom je presvedčenie, že Nietzsche prináleží do *dejín* západného myslenia. Nietzscheho večný návrat teda nahliada v rámci dejín *veľkého* kruhu metafyzického myslenia, ktorý tento kruh uzatvára. Preto Nietzsche je *metafyzikom*, pýtajúcim sa na bytie jestvujúcna. Nietzsche je vedený vedúcou otázkou, ale nie základnou otázkou. Že je to tak, to Heidegger dokladá otázkou vzťahu večného návratu a vôle k moci a otázkou vzťahu večného návratu a nihilizmu. K obidvom otázkam sa musíme vyjadriť už v úvode, lebo práve ich uchopenie Heideggerom určuje i jeho základné chápanie myšlienky večného návratu.

Vzťah večného návratu a vôle k moci

Nietzsche myšlienku večného návratu nazve *najľahšou myšlienkou*, ktorú *poslední ľudia* neunesú, a pre ktorú si našiel pomenovanie *nadčlovek*. Tým je už naznačené – čo Heidegger akceptuje, ale nerozvinie –, že táto myšlienka je nevyhnutnou *možnosťou*, bez ktorej by vôľa k moci zostala iba všeobecným vedením bytia jestvujúcna, tak ako ju chápal Schopenhauer. Podľa Heideggera je Nietzscheho myslenie *mysliteľským básnením*,¹ ktoré nachádza v tejto myšlienke najkrajnejšie výchylky, ako kyvadlo, ktoré mu zaisťuje neustály návrat do stredu. Heidegger sa sústreďuje k *možnosti* „do stredu“, tam, kde nastáva pokoj vífaza. Nietzsche túto bytostnú možnosť nemyslí pojmovo, preto je jej presnejšie uchopenie znemožnené. Tak či tak, táto myšlienka tvorí jadro Nietzscheho filozofie. „Myšlienka musí byť zakaždým myslená z tvorivého okamihu rozhodnutia jednotlivca.“² Heidegger teda uznáva, že *možnosť* vyjadrená večným návratom nie je pre človeka záväzná na spôsob akéhosi všeobecného kauzálneho zákona, ale je skôr špecifickou možnosťou, odkrytou iba v jedinečnosti každého okamihu ako zdroja popudov k novým, zásadným rozhodnutiam pre celkový život človeka. Nietzsche v jednom náčrte z roku 1885 uvedie: „Vôľa k moci je posledným faktom, ku ktorému zostúpime.“³ V kontexte s Aristotelovými kategóriami *možnosti* a *skutočnosti* je možné tentoraz Nietzscheho „fakt“ chápať ako *skutočnosť*, i keď v špecifickom význame skutočnosti zdania. Vôľa k moci je teda posledným faktom, ale nie *myšlienkou myšlienok*, tvrdí Heidegger. Vyvstáva tu otázka, aký je medzi nimi vzťah, čo je v ich rozdiely ukryté. Túto otázku si (vraj) Nietzsche nepoložil. V každom prípade myšlienka večného návratu má predstaviť celok jestvujúcna, a aby ju sformuloval, k tomu potrebuje interpretáciu všetkého diania ako vôle k moci. Ak vôľa k moci je chcenie *od seba* – čo Heidegger vyjadril už v kapitole „Vôľa k moci ako umenie“ – večný návrat je chcením *k sebe*. Ako vzťahu *od seba* a *k sebe* rozumie v tomto kontexte neroz-

¹ Pozri HEIDEGGER, M.: *Nietzsche I.* GA. Bd. 6.1. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1996, s. 366.

² Tamže, s. 372.

³ Tamže, s. 374.

vedie. Nateraz uvedie iba to, že večný návrat je *novou podmienkou* k prehodnoteniu všetkých doterajších hodnôt.¹ Toto tvrdenie je dôležité zvlášť v jednom bode. Podľa nášho názoru Nietzschemu myšlienkou myšlienok nejde iba o prehodnocovanie platonsko-kresťanských hodnôt, ale predovšetkým o filozofické dôsledky nového hľadiska na svet, ktorým je hľadisko zmyslu každej konkrétnej situácie. Dôsledkom upriamania pozornosti na konkrétnu situáciu chce kriticky poukázať nielen na doterajšie najvyššie hodnoty ako na duté, prázdne modly, ale celú minulosť ich vlády i *vykúpiť*, afirmovať.² Afirmovať minulosť, ako i budúcnosť, preň znamená pritakávať aj dekadentným silám, ktoré sa podieľajú na tvorbe každej *prítomnosti*, každej konkrétnej situácie, a ktoré Nietzsche zdôvodňuje dvojakým a dvojznačným významom *okamihu*.

Predpokladom pochopenia večného návratu je *okamih*, stred sveta.³ V strede sveta sa rozhoduje o všetkom, čo bolo, je a bude, teda i naše rozhodovanie, myslenie a konanie je ním podmienené. Čo tento stred sveta znamená pre Nietzscheho? Zoberme za slovo Heideggera: stred sveta, ktorý všetko točí okolo seba – i seba samého – je „bytie vo svete“. Pre Nietzscheho bytie *samo* síce nejstvue,⁴ no predsa o bytí hovorí, a to v dvoch významoch. Bytie raz potrebujeme ako ilúziu, t. j. ako niečo, čo človeka podmieňuje poznávať, čo vyvoláva hlad po poznaní. Na strane druhej Nietzsche zasa bytiu priznáva *interpretatívny a perspektivistický charakter*,⁵ jeho rôzne významy. Heidegger týmto smerom premýšľania o myšlienke večného návratu nejde. Hneď v úvode prednášky, venovanej tejto myšlienke uvedie: „Náuka o večnom návrate toho istého obsahuje výpoveď o jestvujúcne v celku.“⁶ Týmto *vcelku* predznamenáva ako na myšlienku nazerá: Nietzscheho bytie je *celok* obopínajúci a presakujúci svet jestvujúcien. Vôľa k moci vypovedá

¹ Pozri tamže, s. 376.

² „– ako básnik, lúštitel' hádaniek a vykúpiťel' z náhody som ich učil vytvárať budúcnosť, a všetko, čo *bolo*, – tvorením vykúpiť.“ NIETZSCHE, F.: *Tak vravel Zarathustra*. Prel. R. Škoda v jazykovej spolupráci s M. Nadubinským. Bratislava: Iris 2002, s. 141.

³ Pozri NIETZSCHE, F.: *Tak vravel Zarathustra*, s. 156.

⁴ Pozri NIETZSCHE, F.: *Radostná veda*. Prel. V. Koubová. Praha: Aurora 2001, s. 104.

⁵ Pozri tamže, s. 226.

⁶ HEIDEGGER, M.: *Nietzsche I.*, s. 226.

o svete jestvujúcna. Vskutku, je to tradičný predsudok: bytie je odvodené z jestvujúcna. Naozaj je to tak aj v prípade Nietzscheho? Nerozlozil – upriamením pozornosti na *okamih*, na stred sveta – celok sveta z vnútra? Nietzsche rozlomením i samého okamihu, ako sme presvedčení, v okamihu objavil dva protichodné pohyby, dve opačné hľadiská, ktorými sa človek vzťahuje k svetu zo sveta samého. Jedným hľadiskom a protipohybom k druhému je večný návrat nahliadnutý z *okamihu* vo význame dokonalého sveta, neustálej prítomnosti, druhým hľadiskom je vôľa k moci nahliadnutá z okamihu vo význame rozdielu medzi minulým a budúcim, vo význame výzvy k tvorbe *dokonalého* človeka. Prvé hľadisko vypovedá o „charaktere bytia“,¹ druhé o večnom dianí z hľadiska zmyslu človeka, ktorým je nadčlovek. Dôležitým poznatkom je, že žiadne z oboch hľadísk nemá absolútny charakter, že sú si vzájomne rovnocenné a vzájomne sa podmieňujú: jedno je predpokladom druhého (a opačne).

Heidegger bystro rozpoznal nielen to, že večný návrat je predpokladom vôle k moci, ale i to, že *predpokladom* večného návratu je vôľa k moci.² Keďže Heideggerovi ide o konfrontačnú interpretáciu Nietzscheho základnej otázky,³ dochádza k predbežnému záveru, že základná náuka nemôže mať žiadny predpoklad. Nietzsche teda o „predpoklade“ nemal jasný náhľad. Pokiaľ nebude vyjadrený jasný vzťah medzi *konštitúciou* jestvujúcna (vôľa k moci) a *spôsobom* bytia (večný návrat), je otvorená i možnosť, že konštitúcia jestvujúcna vzniká zo spôsobu bytia. K tomu by bolo potrebné vyjasniť si bytostný pôvod bytnosti bytia. To je Heideggerova cesta.

Dnes sa stáva už zrejším – čo pre vlastné smerovanie Heidegger opomenul – existuje aj iná možnosť ako uchopiť Nietzscheho význam *predpokladu*: Nietzsche práve pri skúmaní *okamihu* naznačuje možnosť takého *predpokladu*, ktorý nepredstavuje všetko zhromažďujúce do jednoty, ale ktorý je konštituovaný a znova tvorený *vzájomnou podmienenosťou* dvoch stránok každého fenoménu – v našom prípade *vzájomnou podmienenosťou* dvoch stránok *okamihu*. Nietzscheho *predpoklad* je

¹ NIETZSCHE, F.: *Vôľa k moci ako poznanie*, Prel. T. Münz. Bratislava: Kalligram 2014, s. 94.

² Pozri HEIDEGGER, M.: *Nietzsche I.*, s. 380.

³ Pozri tamže, s. 379–380.

dvojznačný, jedno hľadisko fenoménu je *predpokladom* opačného hľadiska (a opačne) a v tomto je dynamický, premenlivý. Pri vymedzení vzťahu večného návratu a vôle k moci to znamená: večný návrat predpokladá vôľu k moci a naopak, vôľa k moci večný návrat, pričom koezistujú iba v ich vzájomnej podmienenosti. Z Heideggerovho pohľadu (hľadania bytnosti bytia) sa ukazuje, v akej temnote Nietzsche žil i vo svojom neskorom tvorivom období. K zdôvodneniu tohto tvrdenia cituje z *Vôle k moci*: „A viete, čím je pre mňa »svet«? Je večným návratom toho istého, chcením späť toho, čo bolo, a chcením vpred k tomu, čo byť musí.“ A následne: „*Tento svet je vôľou k moci – a okrem toho ničím.*“¹ Z nášho pohľadu Nietzscheho citácie je možné interpretovať aj takto: Ak Nietzsche tvrdí, že *raz* svet je večným návratom a okrem toho *ničím* a *raz*, že svet je vôľou k moci a okrem toho *ničím*, môžeme tomu rozumieť tak, že *raz* sa ukazuje ako večný návrat z *predpokladu* vôle k moci a *raz* sa ukazuje ako vôľa k moci z *predpokladu* večného návratu, pričom oným *ničím* je *skrytosť* predpokladu, ktorý podmieňuje predpoklad *odkrytosti*.

Keďže Heidegger takúto možnosť v Nietzscheho myslení neobjavil, rozhodol sa pre prednosť večného návratu pred vôľou k moci. A že je to tak, usiluje sa *Nietzscheho základné metafyzické stanovisko*² doložiť tým, že bude skúmať *podoby* náuky večného návratu. Kam smeruje je zrejmé z jeho tvrdenia: „Podobou náuky rozumieme prostredníctvom jej pravdy anticipovanú výstavbu pravdy samotnej.“³ Skúmania *podoby* náuky vyústia do záveru, že vôľa k moci je *čo* (čo je jestvujúcno) a večný návrat je *ako* (ako je bytie jestvujúcna). Je teda potrebné hľadať *pravdu*, pri ktorej sa obidve náuky ukážu ako rovnako pôvodné, pričom Heidegger na tomto mieste priznáva, že „takéto vedenie nemáme“.⁴ Čo tým myslí, sa ukáže v odkaze na diferenciu pravdy bytia samého a ľudskej pravdy bytia odvodenej zo sveta jestvujúcna.

¹ Tamže, s. 382.

² Pozri tamže, s. 383.

³ Tamže, s. 384.

⁴ Tamže, s. 386.

Ríša myšlienky večného návratu a otázka nihilizmu

Pre Heideggera „ríša znamená jednotu oblasti jej pôvodu a oblasti jej panstva“.¹ Myšlienka večného návratu je pohybom *k sebe*, je vo svojom pohybe myslenia protipohybom, ktorý má svoj zvláštny zmysel.² Ako máme rozumieť tomu, že myšlienka myšlienok je vo svojom pohybe myslenia protipohybom? Heideggerova odpoveď vychádza z pozície, že ten, kto túto myšlienku myslí, nie je iba niekto, kto sa nejako vyskytuje. Myslenie tejto myšlienky má svoju „dejinnú nevyhnutnosť a samo určuje dejinný okamih.“³ Na základe tohto okamihu sa objavuje večnosť toho, čo je myšlienkou myslené. Ak je to tak, a u Heideggera je to výlučne tak – to, že veľké myšlienky majú svoju dejinnú nevyhnutnosť a vystupujú v pravom okamihu, t. j. okamihu určenom touto nevyhnutnosťou – potom je zrejmé, že na Nietzscheho predvedenie náuky o večnom návrate nazerá vlastným chápaním dejinného charakteru bytia. Pre Heideggera oným *protipohybom* myslenia je návrat k svojmu počiatku. Nietzscheho významy *okamihu* teda skúma v kontexte *dejinného pohybu myslenia k sebe samému*. No v myšlienke večného návratu, pokiaľ ide o protipohyb myslenia vidí *viac* ako u tých filozofov pred ním, ktorí svoje učenia predvádzali v protipohybe k predošlým. Týmto *viac* je Nietzscheho *prevracanie* platonizmu, t. j. ako protipohyb k celej tradícii filozofie. Skrátka, ak Nietzsche označí platonizmus za nihilizmus a pohyb nihilizmu, potom protipohybom je k nemu *prevrátený* pohyb myslenia. Heidegger teda Nietzscheho chápanie nihilizmu zužuje na platonický nihilizmus, a v tomto na dejinný kontext vlády metafyziky založenej na bytí jestvujúca.

Je zvláštne, že v kapitole „Vôľa k moci ako umenie“ uznal, že Nietzsche sa od myslenia prevráteného platonizmu oslobodil, no ani tentoraz nerozvedie, čo ono oslobodenie, ono *začína tragoedia, začína Zarathustra* znamená, resp. aký spôsob myslenia tým prezentuje. Pripomeňme si, čo Nietzsche uvádza v šiestom bode kapitoly „Ako sa

¹ Tamže, s. 387.

² Pozri tamže, s. 388.

³ Tamže, s. 387.

»pravý svet« stal nakoniec bájkou“ z práce *Súmrak modiel*: „Pravý svet sme odstránili: aký svet zostal? Azda zdanlivý?... Ó nie! S pravým svetom sme odstránili i svet zdanlivý! (Poludnie; chvíľa najkratšieho tieňa; koniec najdlhšieho bludu, vrchol ľudstva; INCIPIT ZARATHUSTRA).“¹ Nietzsche teda platonizmus, a to i v jeho prevrátenej podobe prekonáva tým, že ruší i zdanlivý svet ako opak nadzmyslového sveta. Prekonáva ho vyhlásením: ZAČÍNA ZARATHUSTRA, začína učenie: jediným svetom je svet zdania, jediná skutočnosť je realita zdania. Tá sa ukáže vo veľkom poludní, kde tieň minulého, tieň platonizmu, resp. jeho budúce projekcie sú najkratšie a teda bez moci a vlády. Zarathustra začína tam, kde začína moc veľkého poludnia, zákon okamihu, ktorý je bez tieňa, áno, i bez tieňa dejinného pohybu. Ak Nietzsche pri druhom zdieľaní myšlienky večného návratu povie, že v okamihu, v ktorom sa zráža všetko minulé a aj budúce, je svet dokonalý, chce tým povedať viac: v okamihu je prítomná večnosť, pátos dištancie od dejinného pohybu.

Tam, kde Nietzsche hovorí o dvoch významových hľadiskách okamihu, kde učí o jeho dvojznačnom význame, o vzájomnej podmienenej významu jeho skrytej a odkrytej stránky, kde hovorí o ne-jednote okamihu, tam hovorí i o tom, že okamih je zdrojom ne-jednoty dejín. Ako tomu rozumieť – vzhľadom na Heideggerov dejinný charakter bytia, resp. na Heideggerovo chápanie Nietzscheho prekonania nihilizmu? Predbežne povedané, tam, kde Heidegger nachádza dejiny prvého počiatku, odkrytosť neskrýtości *fysis*, dejiny predsokratovcov, následne dejiny skrytości bytia, t. j. dejiny platonizmu a ďalej, dejiny odkrytości bytia, t. j. dejiny príchodu počiatku ako takého, tam, kde Heidegger nachádza zákon dejín príchodu bytia cez jeho tri dejinné etapy, Nietzsche všade tam nachádza váhu okamihu, váhu vzájomnej podmienenej významu jeho skrytej a odkrytej stránky. Namiesto dejinného hľadiska objavuje voči nemu opačné hľadisko: zdroj tvorby prítomnosti z prítomnosti samej. V tejto optike sa ukazuje, že Heidegger si Nietzscheho zaradením do dejín skrytości bytia sám zastrel a zatienil i pohľad na Nietzscheho chápanie pojmu nihilizmu.

¹ NIETZSCHE, F.: *Soumrak model*. Prel. A. Breska. Olomouc: Votobia 1995, s. 43.

Heidegger v Nietzscheho myšlienke večného návratu objavuje jej protipohyb k sebe *samej* a zároveň protipohyb k daniu bez zmyslu. Priznáva jej dvojznačný charakter, ale cielene sa usiluje tento dvojznačný charakter previesť do pôvodnejšej jednoty. Naopak, Nietzsche sa o zjednocujúcu úlohu myšlienky myšlienok nikde neusiluje, lebo to hľadané „viac“ – ktoré Heidegger u Nietzscheho nenašiel – je jej ne-jednotný, dvojznačný charakter a jej filozofickým dôsledkom dvojznačný charakter každého fenoménu.

Prvé zdieľanie myšlienky večného návratu

S Heideggerom je možné súhlasiť, že hneď ako Nietzscheho *prepadla* myšlienka večného návratu toho istého, zápasil s tým, ako ju ohlásiť, priviesť medzi ľudí tak, aby ju sám nepokazil, neznehodnotil. Heidegger túto myšlienku predvedie v štyroch Nietzscheho zdieľaniach, chronologicky. Nietzsche ju prvýkrát zdieľa v jednom paragrafe svojej práce *Radostná veda* z roku 1882. Čo tu je radostné, Nietzsche predvedie titulom paragrafu: *Najťažšie bremeno*. Prevracia i v tomto prípade? Radostné má byť tým, čo je najťažšie? Nepochybne, Nietzsche tu má na mysli, že je to myšlienka, ktorú človek neunesie, ale ten, kto ju prijme a nezničí ho, pre toho bude radostná. Čo je teda na nej *najťažšie* a čo je *bremenom* vo význame radosti? Jej prvé, príliš opatrné zdieľanie znie: „*Najväčšia záťaž*. – Čo keby sa jedného dňa alebo jednej noci vplazil do tvojej najosamejšej samoty nejaký démon a povedal ti: »Tento život, ako ho žiješ teraz a ako si ho žil, budeš musieť žiť ešte raz a ešte nespočetnekrát; a nebude v ňom nič nového, lebo musí sa ti navracaf každá bolesť a každá rozkoš a každý nápad a vzdych a všetko, čo bolo v tvojom živote nevýslovne malé i veľké, a všetko v rovnakom poradí a slede – a tiež tento pavúk a toto mesačné svetlo medzi stromami a tiež tento okamih a ja samotný. Večné presýpacie hodiny bytia sa stále znova obracajú – a ty s nimi, zrnko prachu!« – Nevrhoľ by si sa na zem, neškrípaj zubami a nepreklínaj démona, ktorý by takto hovoril? Alebo si raz zažil tak úžasný okamih, v ktorom by si mu odpovedal: »Ty si boh a ja som nikdy nepočul nič božskejšieho!« Keby sa ňá ona myšlienka zmocnila, potom by tvoje bytie premenila a možno by ňá i rozdrvila; nikdy neutíchajúca otázka: »Chceš to ešte raz a ešte nespočetne-

krát?« by ležala na tvojom konaní ako najväčšia záťaž! Alebo ako dobrým by si sa musel stať sebe samému i životu, aby si už po ničom *netúžil viac* než po tomto poslednom večnom stvrdení a spečatení? “¹ Čo je pre človeka najväčším bremenom? O tom hovorí prvá časť paragrafu. Najväčšou záťažou pre doterajšieho človeka je predstava, že svoj život, tak ako ho žije do najmenších podrobností bude žiť nespočetnekrát, večne. Je preň absurdnou predstavou a nielen preto, že je nedokázateľná, ale hrozivá. No nie je bremenom pre nadčloveka, pre toho, kto ju prijme a to radostne.

Heidegger sa najskôr zameria na otázku: Čo znamená *Radostná veda*? Nie je to tradičný druh vedenia, ale „*postoj a vôľa k bytostnému vedeniu*“.² *Radostná* tu znamená veselosť bytia v jeho presile, v ktorej sa bytie potvrdzuje i v tom najtvrdšom a najstrašnejšom. Teda *radostná veda* je vedením počiatku a konca zároveň, vedením, ktoré je založené na myšlienke večného návratu. Problematickým sa tu ukazuje to, že Heidegger *potvrdzuje*, afirmuje iba bytie *samé*, čo je v rozpore s Nietzscheho požiadavkou, totiž afirmáciou všetkého života, t. j. i sveta jestvujúcna. Druhou otázkou k interpretácii radostnej vedy je otázka *najväčšej záťaže*, najťažšieho bremena. Podľa Heideggera bremeno „zabraňuje kolísaniu, prináša pokoj a stálosť, ťahá všetky sily k sebe navzájom, *zbiera* (kurz. aut.) ich a dáva im určitosť.“³ Bremeno nie je iba záťaž, ktorá ťahá človeka dole, ale i prekážka, ktorá chce byť stále prekonávaná. A pre koho je myšlienka večného návratu bremenom prekonávania? Cituje z druhej časti paragrafu: *myšlienka leží na každom našom konaní* ako bremeno, formulované otázkou: „Chceš to ešte raz a ešte nespočetnekrát?“ Myšlienka nie je bremenom pre človeka, ale pre *najosamejšieho človeka*, človeka, ktorý žije na najkrajnejšej hranici všetkého jestvujúcna, na hranici, ku ktorej prináleží i Nič. Problémom podľa Heideggera je, že Nietzsche ono Nič neproblematizuje.

Čo sa stane, kladie si otázku, ak sa myšlienka večného návratu začne myslieť? Nietzsche dáva na ňu odpoveď nadpisom paragrafu, ktorý bezprostredne nadväzuje na prvé zdieľanie myšlienky. Odpoveďou na

¹ NIETZSCHE, F.: *Radostná veda*, s. 183–184.

² HEIDEGGER, M.: *Nietzsche I.*, s. 240.

³ Tamže, s. 241.

ňu je: „*Incipit tragoedia*“.¹ Síce uzná, že pre toho, kto sa odhodlá myslieť myšlienku večného návratu začína tragédia vo význame gréckeho slova *tragédia*, totiž prijatie života so všetkými strasťami a radosťami v jeho *naraz*, ale už nevysloví, že práve tam, kde začína tragédia je možné životu povedať bezpodmienečne Áno. A ako interpretuje daný paragraf Heidegger? Prvou odpoveďou je: „Začína tragédia jestvujúcna ako takého“.² Druhú odpoveď spája s Nietzscheho zápisom: „Tragické patrí »estetickému«“ (fragment č. 851) a nie morálnemu. „Tragédia je tam, kde je desivé potvrdzované ako ku krásnemu prislúchajúci vnútorný protiklad.“³ Umenie je podľa Heideggerovej interpretácie metafyzickou činnosťou života; najvyššie umenie je tragické. Tragické, myslenie najťažšej myšlienky sa nemôže myslieť, tak ako myslí doterajší človek. Ten nemyslí, iba si všetko *predstavuje*. Zarathustra, ktorého myšlienka je jeho bytnosťou, ju musí básniť. Na tomto mieste Heidegger cituje paragraf *Incipit tragoedia*, ktorý nasleduje po paragrafe *Najväčšia záťaž*. Necháva ho bez interpretácie, ale s upozornením, že tam, kde začína Zarathustrova tragédia, kde začína *prienik* do nej, začína jeho *zánik*. Nietzsche Zarathustrov zánik spája s tým, že sa chce stať zasa človekom. Čo Nietzsche myslí *zánikom* Zarathustru, Heidegger nerozvádza. Iba uvedie, že to nie je zánik, ktorý prichádza po tragédii, naopak týmto zánikom tragédia začína.

Podľa nášho názoru v paragrafe *Incipit tragoedia* je, síce básnickou metaforou, už naznačené, čo onen *zánik* znamená. Slnko *zostúpi* za obzor, pre denného človeka zaniká, no ono svieti i v podsvetí, kam ľudské oko nedovídi. To, že svieti i v temnotách, je znakom toho, že má *prebytok* svetla. Zarathustra, po desaťročnej najosamelejšej samote rozpozná, že nikto iný tento *prebytok* Slnku neodoberie, iba ten, kto sa ako človek, ako príliš *ľudské* vyprázdni. Ak Zarathustra sa chce stať opäť človekom, tak preto, že sa musí najskôr vyprázdniť. Kto to nedokáže, pre toho je márnou snahou, aby dokázal myšlienku večného návratu prijať.

¹ NIETZSCHE, F.: *Radostná veda*, s. 184.

² HEIDEGGER, M.: *Nietzsche I.*, s. 246–247.

³ Tamže, s. 248.

Druhé zdieľanie myšlienky večného návratu

Druhým zdieľaním náuky večného návratu je práca *Tak riekol Zarathustra*. Heidegger správne konštatuje, že myšlienkou večného návratu je venovaná celá práca, a nie len podobenstvá, v ktorých sa o nej hovorí a to v iba hádankách. Hneď v úvode zdôrazní, že Nietzsche cez básnickú postavu Zarathustru chce predstaviť človeka, ktorý „začína tragédiu tým, že kladie tragického ducha do jestvujúcna samého“.¹ Ako teda tragédiu chápe Heidegger? Vymedzuje ju ako „najvyššie áno k najkrajnejšiemu nie“,² ako ničím nepodmienenú afirmáciu života. Ona je základom tragédie a jej jadrom je myšlienka večného návratu. Nietzsche predmetnú myšlienku predstaví posádke lode na otvorenom mori v Zarathustrovej hádanke o tvári *najosamejšieho človeka*. Zarathustra najskôr hovorí o ceste nahor, o nevychodenom chodníku na najvyššie veľhory a to navzdory duchu, ktorý ťahá dole, duchu tiaže. Ducha tiaže zobrazí ako napoly trpaslíka a napoly krta, chromého a ochromujúceho.³ „Odkiaľ pochádzajú najvyššie hory? opýtal som sa raz. Potom som sa naučil, že pochádzajú z mora... Z najhlbšieho musí vzísť najvyššie do svojej výšky.“⁴ Tak riekol Zarathustra. Vidíme, že Nietzsche pri zdieľaní svojej myšlienky myšlienok začína protichodnými obrazmi otvoreného mora a najvyššej veľhory a tiež obrazmi ducha chcejúceho hore a ducha tiaže. Heidegger vzťah medzi týmito obrazmi interpretuje tak, že pri vystupovaní sú aj zastávky, kedy možno oceniť cestu hore a cestu dole „navzájom proti sebe“.⁵ O ich vzájomnosti hovorí Zarathustra: „trpaslík sedel na mne.“⁶ Vieme už, že vzťah medzi Zarathustrom a trpaslíkom netvorí *tragédiu*, tá sa začína Zarathustrom. Prekážkou mu je trpaslík, musí ho preskočiť. „Ty trpaslík! Ty! Alebo ja!“⁷ – riekol Zarathustra. Zarathustra vyhlási, že prednosť má on, lebo trpaslík nepozná jeho priepastnú myšlienku, ba čo viac, i keď by ju poznal, nedokázal by ju uniesť. V tej chvíli trpaslík zbystrí pozornosť

¹ Tamže, s. 251.

² Tamže.

³ Pozri NIETZSCHE, F.: *Tak vravel Zarathustra*, s. 111.

⁴ HEIDEGGER, M.: *Nietzsche I.*, s. 259.

⁵ Tamže.

⁶ NIETZSCHE, F.: *Tak vravel Zatarhustra*, s. 111.

⁷ Tamže.

a zoskočí Zarathustrovi z ramena. Bolo to práve pri podjazde s názvom Brána. Podľa Heideggera práve tu začína tragédia. A ako tento začiatok tragédie interpretuje? „V bráne sa stretávajú dve dlhé cesty, jedna vedie vopred a druhá späť. Obe proti sebe navzájom. Stretávajú sa nad hlavou. Obe vedú nekonečne do večnosti. Nad bránou je napísané »Okamih«.“¹ Brána (okamih) je obrazom cesty vopred a naspäť. Ako tento obraz myslieť? Ako myslieť vopred a naspäť *naraz*? Táto otázka, ako si myslíme, je tak pre Nietzscheho ako i pre Heideggera rozhodujúca. Na jej odpovedi stojí všetko ostatné. Heidegger *okamih* vymedzuje správne, keď hovorí, že čas je tu nahliadnutý z *teraz*. Problematickým sa stáva až to, že obe večnosti vymedzí ako cesty, ktoré sa stretávajú v *teraz*, „cesta do ešte-nie-teraz, ďalej do budúcnosti a druhá do už-nie-teraz, do minulosti“,² ale akosi opomenie, že tieto cesty sa stretávajú v okamihu, ktorý „má dve tváre“.³ Hádanku dvoch tvárí nerozvedie, čo je dostatočnou indíciou k tomu, že ju ani uhádnuť nemohol.⁴

Zarathustra vie, že trpaslík nedokáže myslieť obe protichodné večnosti času *naraz*. Hovorí: „Myslíš si, trpaslík, že tie cesty si stále odporujú? –“⁵ Trpaslík ono *odporujú si* musí zľahčiť, a preto povie, že ak sa obe cesty zbiehajú v okamihu, potom čas sám je kruh. Zarathustra sa rozčúli, lebo trpaslík pochopí *okamih* ako jeden z bodov kruhu času, ako večný návrat kruhu. Napriek tomu Zarathustra trpaslíkovi vraví: „Pozri sa, pokračoval som, na tento okamih! Od tejto brány menom okamih vedie jedna dlhá ulica *dozadu*: za nami leží celá večnosť“.⁶ Heidegger minulé večnosť interpretuje na základe troch predpokladov: „1. Nekonečnosť času podľa smeru budúcnosti a minulosti. 2. Skutočnosť času, ktorý nie je žiadnou 'subjektívnou' formou nazerania. 3. Konečnosť vecí a večného plynutia.“⁷ Z nich vyvodí záver, že všetko, čo môže byť ako jestvujúco, už musí byť, pretože v nekonečnom čase je tok konečného

¹ HEIDEGGER, M.: *Nietzsche I.*, s. 260.

² Tamže.

³ NIETZSCHE, F.: *Tak vravel Zarathustra*, s. 112.

⁴ Uhádnuť tu znamená: vypovedať o tom, čo mysleniu predchádza a čo nemožno myslieť exaktne zdôvodniť.

⁵ NIETZSCHE, F.: *Tak vravel Zarathustra*, s. 112.

⁶ Tamže.

⁷ HEIDEGGER, M.: *Nietzsche I.*, s. 263.

sveta nutne už zavŕšený. Pre Heideggera je rozhodujúce to, že trpaslík na Zarathustrom druhýkrát položenú otázku, čo je okamih, neodpovie.

Heidegger následne cituje Zarathustru: Ak teda „všetko tu už bolo. Čo myslíš ty, trpaslík, o tomto okamihu? Nemusela tu aj táto brána už – byť?“¹ Ak sú všetky veci pevne zviazané, takže okamih ich ťahá za sebou, nemusí ťahať za sebou aj seba samého? Podľa Heideggera okamih sa „pohybuje po ceste“,² a preto sa „musia aj všetky veci ešte raz pohybovať po ceste.“³ Repliku Zarathustru, ktorá nasleduje už neuviedie. A to, čo necituje je, podľa nás, tým rozhodujúcim. V Zarathustrovej reči to znie takto: „A nie sú všetky veci do seba tak pevne zauzlené, že tento okamih vlečie za sebou *všetky* budúce veci?... Pretože všetko, čo zo všetkých vecí *môže* bežať: aj po tejto dlhej ulici *dopredu* – *musí* raz bežať!“⁴ Nie je v tejto Heideggerom zamlčanej vete povedané to, že celá budúcnosť je v tomto okamihu už prítomná? Čo je filozofickým dôsledkom takto poňatého okamihu?

1. V okamihu, v ktorom sa zráža i celá budúcnosť, svet je dokonalý.

2. Okamih je stredom sveta. Nasledujúci Zarathustrov citát Heidegger taktiež neuviedie. Znie: „– a nemusíme sa raz vrátiť (ak sme už raz a mnohokrát boli – dopl. aut.), a nepobežíme raz tou druhou ulicou, čo vedie von, tam pred nami, tou dlhou pochmúrnou ulicou – nemusíme sa večne vracat?“⁵ Nebudeme sa ešte vracat aj v celej budúcej večnosti? Ak Nietzsche vraví o *pochmúrnej ulici*, myslí na neznámu budúcnosť. Nietzscheho výzvou je uhádnuť okamihu v podobe, v ktorej sa budúcnosť ukáže známa už teraz. Čo je to za budúcnosť? Nemala by to byť budúcnosť, v ktorej je všetko dokonalé, vrátane človeka? Ak je to tak, potom človek musí svojej budúcnosti vtlačiť dokonalosť. To ale človek, trpaslík tiaže, nedokáže. Môže poznať rôzne koncepcie času, ale *predstavu*, že čas plynie z minulosti do budúcnosti, prekročiť nedokáže. Vskutku, temporálny charakter času nie je možné odmietnuť. To si uvedomuje aj Nietzsche.

¹ Tamže.

² Tamže.

³ Tamže.

⁴ Tamže.

⁵ NIETZSCHE, F.: *Tak vŕavel Zarathustra*, s. 112.

3. Na okamih je možné nazerať skrz jeho *dve tváre*, dve krajné a opačné hľadiská, a teda *možnosti*: raz možnosť, že v okamihu je svet dokonalý, prítomný v tej najširšej i najužšej prítomnosti, a raz možnosť, že v okamihu je svet rozdielom medzi minulým a budúcim.

4. Aby človek dokázal dištinktívne vystúpiť z trajektórie času, ktorý plynie z minulosti do budúcnosti, k tomu Nietzsche požaduje jeho *premenu*. Vystúpiť tu znamená *možnosť* dištancie, nie však negácie. (O takomto *vystúpení* Nietzsche vraví v súvislosti s pastierom, ktorému sa zahryzol do hltana čierneho hadu.)¹

5. Premenený človek, t. j. nadčlovek už dokáže rozpoznať aj opačnú možnosť dištancie, totiž odstup od *okamihu* vo význame opakovanej, fatalistickej dokonalosti. Rozdiel medzi minulým a budúcim je preň *výzvou* k tvorbe vlastnej dokonalosti, ktorú vtlačí svojej budúcnosti² a stane sa jej pánom.

Dvoma hľadiskami okamihu Nietzsche vymedzuje dve najkrajnejšie hľadiská na život a svet, z ktorých nie je žiadne absolútne, ale koezistujú vo vzájomnej podmienenosti, a preto sú obe hlboko dvojznačné. Heidegger Nietzscheho náhľad (hádanku) na *okamih* zhrnie „na druh postoja, z ktorého chce byť myslený večný návrat toho istého, na spôsob, akým sa toto myslenie samo stáva jestvujúcim“.³ Čo pod *druhom postojom* myslí, síce nerozvedie, ale len konštatuje, že otázka večného návratu toho istého vyjadruje jestvujúcno vcelku, ktoré nie je závislé od toho, ako bolo poznané.

Tretie zdieľanie myšlienky večného návratu

Tretie zdieľanie myšlienky je podľa Heideggera uvedené v knihe *Mimo dobra a zla* v kapitole „Náboženská povaha“. Už z názvu kapitoly je zrejmé, že Nietzsche v nej kritizuje nemecký pesimizmus, resp. náboženskú morálku. A nie je náhodné, že v tejto práci do popredia vystupuje myšlienka vôle k moci a s ňou i otázka nihilizmu a nie myšlienka večného návratu. Prirodzene, Heidegger chce v tomto zdieľaní ukázať, že jadrom vôle k moci je večný návrat, a preto problém nihilizmu, resp.

¹ Pozri NIETZSCHE, F.: *Tak vrazil Zarathustra*, s. 113.

² Pozri tamže, s. 114.

³ HEIDEGGER, M.: *Nietzsche I.*, s. 283.

otázku jeho prekonania je potrebné premyslieť práve z optiky myšlienky myšlienok. Z tohto hľadiska pristúpi k interpretácii Nietzscheho ako ateistu.

Heidegger pri interpretácii výroku *boh je mŕtvy* zameria pozornosť na Nietzscheho ako bez-božníka¹ a jasne uvedie, že ho nemožno spájať s bežnou predstavou ateistu, t. j. s človekom, ktorý odmieta existenciu Boha. Naopak, namiesto negatívne vymedzeného ateistu sa usiluje Nietzscheho premyslieť ako ateistu nezávislého od otázky existencie Boha. Nietzscheho ateizmus má celkom osobitý ráz: jeho ateizmus je založený na myšlienke večného návratu. Tak ako boh musí byť najprv vytvorený,² aby jeho mimoriadna sila premenila človeka, musí byť vytvorená myšlienka, ktorá síce pre človeka bude bremenom, veľkou záťažou, ale pre nadčloveka myšlienkou radostnou. Aby človek prekonal smrť boha, t. j. platonsko-náboženský nihilizmus, potrebuje myšlienku večného návratu, tvrdí Heidegger. Na prvý pohľad je to tvrdenie správne. Pri hlbšom zamyslení – a zoberieme tu Heideggera za slovo – večný návrat neslúži iba k tomu, aby bol odstránený boh a jeho protipól, ateista. Myšlienka večného návratu je myšlienkou bez-božníka, ateistu, ktorý začína bez boha a jeho protipólu. Až tu začína tragédia, v ktorej večný návrat už nepredstavuje vonkajší kruh sveta, ale naopak, večný návrat je nahliadnutý z okamihu, zo *svadobného prsteňa prsteňov*.³ Heidegger síce vysloví, že „kruh a večnosť sa dajú uchopiť iba z okamihu“,⁴ no i tentoraz otázku okamihu nerozvedie, ponecháva ju iba ako otázku. Aj v tomto kontexte sa ukazuje, že Heideggerovi uniká to, čo mu uniklo pri druhom zdieľaní myšlienky večného návratu, totiž Nietzscheho hádanka *dvoch tvári* okamihu, teda jeho dvojznačný charakter. Ak je to tak, potom Heideggerovi uniká i problém ateizmu tragédie a s ním spojená otázka interpretácie Nietzscheho pojmu nihilizmu.

Heidegger nerozlišuje medzi platonsko-náboženským nihilizmom a nihilizmom ako symptómom úpadkových alebo stupňujúcich síl života. Nietzsche v zl. 1055 z *Vôle k moci* uvedie: „Pesimistické myslenie

¹ Pozri tamže, s. 287.

² Pozri tamže.

³ Pozri NIETZSCHE, F.: *Tak vrazil Zarathustra*, s. 164.

⁴ Tamže, s. 288.

a náuka, extatický nihilizmus, môže byť za určitých okolností práve filozofovi náležitý; ako mocný tlak a kladivo, ktorým rozbíja upadajúce a odumierajúce rasy a odpratáva ich z cesty, aby vybudoval cestu nového poriadku života alebo vnuklo tomu, čo je upadajúce a chce zomrieť, túžbu po moci.¹ V oddiele „Vôľa k moci ako poznanie“ zasa napíše: „Nihilizmus ako normálny fenomén môže byť symptómom rastúcej sily alebo rastúcej slabosti...“² Vidíme, že pre Nietzscheho nihilizmus je potrebný, raz ako tlak, ako blahodarná podmienka k stupňovaniu síl života a raz ako symptóm rastúceho úpadku.

Štvrté (ne)zdieľanie myšlienky večného návratu

Paragrafy k myšlienke večného návratu z „pozostalosti“, zapísané v nedokončenej práci *Vôľa k moci* Nietzsche čitateľovi nezdieľal. Samy boli iba prípravou k ich rozvinutiu. Heidegger si je toho vedomý. Cestu o ich zhrnutí, o tom, čo je v nich bytostné, predstaví v desiatich bodoch.³

1. „Čo stojí v pohľade? Odpoveď: Svet vo svojom celkovom charaktere.“

2. „Aký je prestupujúci charakter sveta? Odpoveď: »sila«.“

3. „Je sila ohraničená alebo bezhraničná? Je ohraničená.“

4. „Čo vyplýva ako vnútorný následok bytostnej konečnosti sily?“
Konečnosť vyplýva zo sveta samého.

5. „Nevyplýva z konečnosti jestvujúcna vcelku ohraničenosť jeho trvanlivosti a trvania?“ Pozícia neustáleho diania.

6. „Z konečnosti sveta nevyhnutne vyplýva jeho prehľadnosť.“
V skutočnosti je jestvujúcno vcelku pre človeka neprehľadným, nekonečným.

7. „Kde je táto všesila ako konečný svet? V akom priestore?“

8. „Ako je to s časom, ktorý sa bežne uvádza spolu s priestorom?“

9. Všetky doteraz menované charakteristiky sa vzťahujú na „celkový charakter sveta“.

10. Uzatvárajúca interpretácia sveta. Chaos.

Ad. 1. Svet vo svojom celkovom charaktere je život, prestupujúci charakter diania.

¹ NIETZSCHE, F.: *Duševní aristokratismus*. Prel. V Tichý. Olomouc: Votobia 1993, s. 116.

² NIETZSCHE, F.: *Vôľa k moci ako poznanie*, s. 81.

³ Pozri HEIDEGGER, M.: *Nietzsche I.*, s. 304–318.

Ad. 2. Prestupujúcim charakterom sveta diania je „sila“. Podľa Heideggera Nietzsche však „silu“ nemyslí vo fyzikálnom zmysle.

Ad. 3. Sila je ohraničená a preto bytostne konečná. Akého druhu je myslenie pojmu sily, „to Nietzsche nehovorí“.¹ Heidegger tu vôbec nespomenie § 1066, v ktorom Nietzsche uvedie: „Ak smie byť svet myslený ako určitá veľkosť sily a ako určitý počet centier sily (kurz. aut.) – a každá iná predstava zostáva neurčitou, a preto nepotrebnou – potom z toho plynie, že musí uskutočniť vypočítateľný počet kombinácií vo veľkej hre s kockami svojho bytia. V nekonečnom čase by sa raz mohlo dosiahnuť každej možnej kombinácie; ešte viac: mohlo by sa ju dosiahnuť nespočetnekrát.“² V našom kontexte dôležitým v tomto citáte nie je Nietzscheho „dôkaz“ večného návratu, ale to ako Nietzsche chápe pojem sily. Sila je preň konečná, určitá, no nemôže byť myslená podľa obvykle všeobecného určenia ako jednotná, všetko zjednocujúca. Nietzsche túto silu chápe ako určitý počet centier sily, v jej pluráli; jednotlivé centrá sily na seba pôsobia, vzájomne sa interpretujú a takto tvoria vždy konečný počet kombinácií.

Ad. 4. Heidegger správne uvedie, že konečnosť sily vyplýva zo sveta samého.³

Ad. 5. Konečnosť sily vyplýva z konečnosti jestvujúcna, v ktorom neexistuje žiadna rovnováha sily. To, podľa Heideggera, vyjadruje pojem diania.

Ad. 6. Z konečnosti sveta vyplýva jeho prehľadnosť. Preto jestvujúcno v celku, ktoré je pre nás prehľadné, je „nekonečným“. Ako tento vzťah medzi konečným a nekonečným určuje Nietzsche? Heidegger odpovie: „Pretože svet je neustálym dianím, hoci je ako celok sily v sebe konečný, existujú »nekonečné« účinky.“⁴ Nietzsche *nekonečnými účinkami* rozumie ich *nespočítateľnosť*, čím podľa Heideggera myslí ich počítateľnosť.

Ad 7. Kde je táto všesila ako konečný svet? V akom priestore? Táto sila nie je v nejakom prázdnom priestore, pretože pri predstave prázdneho priestoru priestor je už predstavený. Podľa Heideggera je tu

¹ Tamže, s. 307.

² NIETZSCHE, F.: *Duševní aristokratismus*, s. 122.

³ Pozri HEIDEGGER, M.: *Nietzsche I.*, s. 308.

⁴ Tamže, s. 309.

Nietzsche na stope bytostnej, ale ním nepremyslenej súvislosti: „Je to základný jav »prázdna«,¹ ktorý by mohol zahŕňať bytnosť bytia, ak predpokladáme, že „priestor vy-vystal z bytnosti sveta“.² Je jasné, kam Heidegger smeruje.

Ad. 8. Ako je to s časom? Po prvé, čas je pre Nietzscheho *skutočný*,³ neurčený na základe predstavy. Po druhé, čas je nekonečný a v tomto zmysle večný.⁴ Heidegger pri Nietzscheho určení času nič iné nenachádza. Preto konštatuje, že Nietzscheho koncepcia času je nedostatočná a nesystematická: „To je najneklamnejší dôkaz pre to, že otázka času mu pre rozvíjanie vedúcej, metafyzickej otázky, a tým aj táto vedúca otázka samotná vo svojom hlbšom pôvode ostávajú uzamknuté.“⁵

Ad. 9. Heidegger v tomto bode zhrnie doposiaľ vymedzené charakteristiky sveta: silu, konečnosť, neustále dianie, nespočítateľnosť javov, ohraničenosť priestoru a nekonečnosť času, aby mohol prejsť k hlavnému určeniu „celkového charakteru sveta“, ktorý tvorí podklad k bodu 10.⁶

Ad 10. Cituje Nietzscheho: „Celkový charakter sveta je naproti tomu na celú večnosť chaos.“⁷ Heidegger hneď podčiarkne, že *chaos* je základná *predstava* o jestvujúcne vcelku. Predstavovanie teda nie je ničím iným, ako poľudštením sveta. Nietzscheho predstava vychádza z Herakleitovho večného diania, s dodatkom, že *chaos* má nechať všetko dianie pri sebe a neodvodzovať ho ako množstvo z jedného.⁸ Jednota a forma je tu vylúčená, s čím Heidegger nemôže súhlasiť. Pri vymedzení skutočného sveta ako chaosu uzná Nietzscheho varovanie *poľudšťovania* sveta. Na druhej strane, vzhľadom k tejto hrozbe, cituje Nietzscheho: „Poľudšťovať svet, t. j. cítiť sa v ňom stále viac ako páni.“⁹ Ako je to teda s protikladnosťou chrániť sa pred poľudšťovaním sveta

¹ Tamže, s. 310.

² Tamže.

³ Pozri tamže.

⁴ Pozri tamže.

⁵ Tamže, s. 311.

⁶ Pozri tamže.

⁷ Tamže.

⁸ Pozri tamže, s. 312.

⁹ Tamže, s. 314.

a s požiadavkou svet poľudšťovať? Bez poľudštenia o chaose nemôžeme povedať *nič*. To je len jeho negatívne vymedzenie. Lenže Nietzsche „chaosu predpisuje aj všetko *prestupujúci charakter* a to je *nevyhnutnosť*“.¹ Svet nemá žiadny poriadok, ale nie vo význame chýbajúcej nevyhnutnosti.² A touto nevyhnutnosťou je pre Nietzscheho večný návrat toho istého.

Aký záver z uvedených desiatich bodov urobí Heidegger? Najskôr, ako si myslíme, je potrebné načrtnúť dve otázky, súvisiace s hrozbou poľudštenia sveta a zároveň s nevyhnutnosťou jeho poľudštenia. Obidve otázky súvisia s hodnotovým hľadiskom na svet. Po prvé, pre Nietzscheho nie je možné vzťahovať sa k svetu inak ako *ľudsky*, ako ľudskými hodnotami, t. j. interpretáciami. Ako je známe, Heidegger v *Liste o humanizme* jasne zdôrazní, že pri otázke bytia hodnotové myslenie stráca opodstatnenie. Alebo inak, hodnotové myslenie otázku bytia znevažuje, lebo ju *poľudšťuje*. Hypotetický vzaté, Heidegger možno práve pri otázke Nietzscheho hrozby poľudštenia sveta dochádza k obratu vo svojom myslení, totiž k otázke *odľudšteného* bytia. Ak by to tak bolo, bolo by jeho myslenie iba, resp. najmä vecou jeho obrany voči Nietzschemu? Bytie ako také samo *rozhodne*, kedy vystúpi v bytostnom myslení v celej svojej sile a zákone. *Kehre* teda môžeme vnímať aj ako obranu pred poľudštením bytia. Po druhé, Heidegger akosi opomína to, o čom už premýšľal – a nedomyslel – v prednáške „Vôľa k moci ako umenie“ na mieste, kde interpretoval pojem *veľkého štýlu*. Pripomeňme tu iba to základné, totiž otázku *formy* vzhľadom k svetu *chaosu*: „»Krása« je preto pre umelca niečo mimo akéhokoľvek stupňa poriadku, lebo v kráse (veľkého štýlu – dopl. aut.) sú protiklady spojené, najvyšší znak moci, totiž nad protikladmi; okrem toho bez napätia...“³ Teda ak Nietzsche hovorí, že vo svete nie je zakomponovaný poriadok a tým i žiadne formy – tie do sveta vnáša človek – potom *krásu* vo význačnom zmysle *veľkého štýlu*, krásu ako *formu* vnáša do sveta človek a práve touto formou sa stáva pánom sveta. Formu krásy mimo poradia Nietzsche chápe ako *jarmo* (fragment č. 848), ktorým sa dostáva nad

¹ Tamže, s. 316.

² Pozri NIETZSCHE, F.: *Radostná veda*, s. 103.

³ NIETZSCHE, F.: *Der Wille zur Macht als Kunst*, fragment č. 803.

svet protikladov. Vtedy je svet *dokonalý*,¹ lebo vtedy nijaký pastier, ktorému sa zahryzol do hltana čierny had kruhu času bez zmyslu „nepíska na svojej písťale“.² Až keď na výkrik Zarathustru pastier odhryzne hlavu hada, pastier sa *premení*, stáva sa *dokonalým*. Tvorením dokonalosti človeka (nadčlovek) je teda umenie vtlačiť chaosu *formu krásy* bez akéhokoľvek poradia.

Heidegger pri interpretácii *svetového chaosu, ktorý je v sebe nevyhnutnosťou*, ide iným smerom a to smerom k pochybnostiam ohľadom *poľudštenia* jestvujúcna. O pochybnostiach začína Nietzsche často opakovaným varovaním „chráňme sa“.³ Heidegger prichádza k záveru, nezávisle od onoho *chráňme sa*, že myšlienka večného návratu je ľudskou myšlienkou a teda poľudštením od človeka nezávislej skutočnosti, i keď Nietzsche chce (vraj) tomu zabrániť.⁴ Zároveň tvrdí, že myšlienka večného návratu môže byť preukázateľná vtedy, ak zásadným spôsobom privedieme do jazyka „pochybnosť ohľadom poľudštenia, ktoré hrozí, že všetko urobí bezpredmetným“.⁵ Heideggerovo odpútanie sa od Nietzscheho teda znie: učiť sa mysleniu, ktoré bude schopné, ak príde taký čas, myslieť bez *poľudštenia*: „Pochybnosť ohľadom poľudštenia, akokoľvek blízko zrejme leží, akokoľvek hrubým spôsobom môže byť každým zvládnutá, zostáva bezpredmetnou a bezdôvodnou, pokiaľ sa nevráti do pýtania sa otázky, kto je človek, otázky, ktorá nemôže byť položená, a tým skôr zodpovedaná bez otázky, čo je jestvujúcno vcelku. Táto otázka v sebe však zahŕňa otázku pôvodnejšiu, ktorú ani Nietzsche, ani filozofia pred ním nerozvíjala, ani rozvíjať nemohla.“⁶ Prírodzene, táto pôvodnejšia otázka je otázka bytia bez bytia jestvujúcna. V Nietzscheho duchu by sme mohli na otázku, kto je doterajší človek, a kto je človek *dokonalý*, odpovedať inou otázkou, otázkou meranou

¹ Pozri NIETZSCHE, F.: *Tak vrazil Zarathustra*, s. 198.

² Tamže.

³ HEIDEGGER, M.: *Nietzsche I.*, s. 317.

⁴ Pozri tamže, s. 319.

⁵ Tamže.

⁶ Tamže, s. 326.

okamihom, ktorý vo svojom dvojznačnom význame vykazuje interpretatívny a perspektivistický charakter bytia,¹ t. j. svoje premenlivé významy: bytie v danej situácii môže mať raz význam *celkom iný*, ako je jestvujúcno a raz zasa význam bytia jestvujúcna.

¹ Pozri NIETZSCHE, F.: *Radostná veda*, s. 226.

Európsky nihilizmus, vôľa k moci a metafyzika

Michal Bajla

Heidegger vo svojej prednáške *Hegel a Gréci* tvrdí, že vzťah označený týmto titulom nie je štrukturálne ekvivalentný voči vzťahu Kant a Gréci, Leibniz a Gréci, teda voči vzťahu akéhokoľvek západného filozofa voči Grékom. V tomto titule je myslené čosi vnútorne živé. Nie je to len uvedenie do komparatívnej súvislosti či pokus o interpretáciu jedného člena vzťahu optikou druhého. Vo vzťahu Hegela a Grékov nachádza Heidegger čosi bytostné, moment, v ktorom sa zhromažďujú dejiny západnej filozofie vo svojom epochálnom určení. Z tohto hľadiska nie je také nemiestne predpokladať, že rovnako bytostnú povahu možno pripísať i vzťahu Heidegger a Nietzsche.

Vôbec nie je pravdou, že by bol tento vzťah obdobný ako vzťah Hegela a Grékov. Ich vzťah je extenzívny – ten je ako rozprestreté krídla, ktoré umožňujú pohyb vo vzduchu, a teda prístup k vtáčej perspektíve, z ktorej možno dejiny filozofie pochopiť v Heideggerovom zmysle ako osudové dianie. Vzťah Heideggera a Nietzscheho je však intenzívny. Jeho podstatou je nahliadnutie toho istého javu. V oboch prípadoch ide o pohľad do tej istej priepasti, hoci jej hĺbku a temnotu premeral filozofický pohľad oboch mysliteľov rozdielne. V zásade však možno s istotou konštatovať, že obaja filozofi si jednoducho uvedomovali, že *niečo nie je v poriadku*. Obaja cítili a chápali, že nielen ľudstvo, ale i celý svet európskej skutočnosti sa dostal do hlbokkej krízy, do stavu zásadného rozrušenia významu, straty orientácie, tvorivých schopností a vnútornej spustošenosti zmyslu existencie. A, čo je mimoriadne podstatné,

obaja myslitelia si boli istí, že tento stav nie je dôsledkom deštruktívneho pôsobenia nejakej externej príčiny, ale že spočíva v samotnom základe dejín nášho pobývania v zmysluplných súvislostiach bytia.

Je taktiež pravdou, že tak ako Nietzsche, i Heidegger spájal túto krízu s vládou metafyziky v európskom myslení, s vládou, ktorá toto myslenie stiesnila, oklieštila a odrezala ho od jeho vyživovacieho koreňa. Až potiaľto možno bez problémov konštatovať nominálnu zhodu v diagnóze kritického stavu, v ktorom sa človek našej doby ocitá, a z ktorého sa nevie uzdraviť. Tento stav nesie oprávnené meno nihilizmus. Nihilizmus možno iste pochopiť ako stav vyprázdnenia zmyslu našej skutočnosti. Nepochybne je nevyhnutné vnímať ho i ako proces, a to ako proces, ktorý v západných dejinách neustále pôsobil, až sa jedného dňa náhle objavil a postavil západné ľudstvo pred celú svoju minulosť, a tým ju vystavil kritickému pohľadu. Sú celé naše dejiny omylom? Stávajú sa omylom už tým, že z pôvodného, neznámeho stavu ako dejiny povstanú? Alebo do nich v istom okamihu vstúpil nejaký činiteľ, ktorý ich vychýlil smerom, nihilizmom nutne zakončeným? To všetko sú otázky najvyššieho významu. Pokiaľ ide o Nietzscheho odpoveď na túto otázku, možno odpovedať pomerne jasne: naše dejiny podľahli skaze a opakovane skaze podliehajú absolutizáciou jedného a jediného hodnotiaceho stanoviska, ktoré tieto dejiny v istom momente potrebujú zmraziť abstrakciou a deklarováním presne stanoveného kódexu interpretácie bytia a jeho aplikáciou na celkom disparátne dejinné a situačné kontexty. Ak sú dejiny pohybom a pohyb životom, potom je patologickým faktorom v našich dejinách perverzná tendencia života, ktorý sa stavia proti sebe samému, pohybu, ktorý si sám začína stáť v ceste dejín, ktoré sa chcú uchopiť mimo seba samých, takpovediac *priestorovo*. Tento jav označuje Nietzsche pregnantne ako prevod morálky do metafyziky. Taký je i zmysel nihilizmu v jeho filozofii.

Keď pristúpime k Heideggerovmu určeniu tohto dejinného, a v jeho prípade i dejiny zakladajúceho, fenoménu, zistíme, že situácia je zložitejšia. Zatiaľ čo Nietzscheho pojem nihilizmu ostáva v celej jeho tvorbe vo svojom základnom zmysle sám so sebou konzistentný a prekonanie nihilizmu sa viaže na jeho tvorivé prežitie prostredníctvom silného jedinca – či už umeleckého génia alebo nadčloveka – je Heideggerovo vymedzenie tohto javu síce pomerne jednotné, no názor na jeho prekonanie sa mení. Všetko sa odvíja od diela a obdobia, v ktorom Heidegger

prvýkrát nihilizmus ucelene tematizuje. Týmto dielom je prednáška *Úvod do metafyziky*, ktorú Heidegger realizoval v roku 1935 a sám ju v roku 1953 i publikoval. V tomto spise nachádzame formuláciu: „V zabudnutosti bytia prevádzkovať len jestvujúcno – to je nihilizmus.“¹ Okrem toho, že nihilizmus je pre Heideggera pohybom, ktorý zakladá západné dejiny – čo je definícia sformulovaná zo stanoviska tušenia diferencie – vníma Heidegger tento fenomén – a to je zase definícia z oblasti diferentného – ako stav, v ktorom je jestvujúcno, vrátane človeka, uvoľnené zo svojho bytia do čírej jestvujúcnosti a ako také je medzi sebou rozsypané, takpovediac bez zohľadnenia diferencie a rešpektu voči Ničomu, vypustené do rýdzo ontického nátlaku na človeka, ktorý ako rovnako vydaný tejto opustenosti bytím stratil svoju odpovedajúcu a zodpovednú schopnosť byť útočiskom ontologickej diferencie. Človek a všetko ostatné jestvujúcno je „vyhodené z pántov“ a v tejto metafyzickej obscénosti sa realizuje nihilizmus.

Prvá a určujúca komplikácia, na ktorú pri Heideggerovej interpretácii Nietzscheho vnímania nihilizmu narážame, má chronologický charakter. Medzi realizáciou spomínanej prednášky a jej vydaním ako knihy je časová medzera osemnástich rokov. Heideggerove prednášky k téme Nietzsche, vo veľkej časti obsiahnuté v zväzkoch 6.1. a 6.2., sú však realizované postupne v rokoch 1936 až 1946, začínajú teda rok po začiatku prednášky *Úvod do metafyziky*. Podstata problému spočíva v tom, že táto prednáška je celkom oprávnené považovaná za zlom, keď Heidegger upúšťa od svojho projektu fundamentálnej ontológie a začína naplňovať intencie úlohy myslenia dejín bytia. Niet pochyb, že i Nietzscheho filozofii rozumie v metafyzickom zmysle – napokon, jasne predsa hovorí o „Nietzscheho metafyzike“.² Zároveň je nepopierateľnou skutočnosťou, že v priebehu tejto prednášky sa s Nietzscheho myslením ešte stále pokúša vyrovnávať práve na pôde fundamentálnej ontológie. Ako si máme vysvetliť túto remisiu uvažovania, ktoré Heidegger v tomto období už zanechal? Ide mu o to, aby nasledoval Nietz-

¹ HEIDEGGER, M.: *Einführung in die Metaphysik*. GA. Bd. 40. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1983, s. 212.

² HEIDEGGER, M.: *Nietzsche I*. GA. Bd. 6.1. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1996, s. 21.

scheho vlastný zámer urobiť s filozofiou pokus? Chce nám na tejto epizóde vo vlastnom filozofickom myslení ukázať, že cesta fundamentálnej ontológie jednoducho už nie je schodná? Určite nie. Heidegger na konci tejto prednášky dospieva k záveru, ktorý je možné hodnotiť ako produktívny a nie rezignujúci. Sme teda postavení pred dilemu. Na jednej strane je Nietzscheho filozofia v Heideggerovej recepcii pochoopená ako metafyzika, a teda ako náležiacia k dejinám zabudnutosti bytia, na strane druhej v tejto istej prednáške Heidegger uplatňuje postupy, ktoré priamo indikujú tón fundamentálnej ontológie. Ako najšť kompromis? Heidegger kompromis nehľadá, keďže tieto motívy podľa neho vyrastajú z toho istého koreňa, a tým je dejinné bytie nemeckého národa. Nietzsche podľa Heideggera „postavil pred Nemcov úlohu najšť svoju dejinnú bytnosť“.¹ Vzhľadom na vtedajšie Heideggerove afiliácie s politikou národného socializmu je však potrebné dodať: „Vo *Vôľa k moci ako umenie* interpretuje Heidegger Nietzscheho myslenie ako konzistentné skôr s fundamentálnou ontológiou ako s biologicko-rasistickými prístupmi národných socialistov.“² Heidegger teda v tejto prednáške neupadá do dogiem politického svetonázoru, minimálne nie explicitne. Predsa však interpretuje Nietzscheho vôľu k moci ako odhodlanosť nemeckého národa k sebe samému. V tejto súvislosti je nevyhnutné zdôrazniť, že, hoci Nietzsche stojí na konci metafyzickej tradície a jeho metafyzika je vyhrotenou podobou zabudnutosti bytia v prospech jestvujúcna, predstavuje Nietzsche zároveň možnosť, ako vytvoriť pripravenosť pre budúci príchod bytia. Nie je preto náhoda, že si Heidegger ako motto svojich prednášok k Nietzschemu volí výrok z jeho *Antikrista*: „Dvetisíc rokov a žiadny nový boh!“

Analýza tohto problému nám otvorila pohľad na prvý rozmer Heideggerovej interpretácie Nietzscheho filozofie, a tým ho postavila do kontrastu voči zvyšku prednáškového cyklu. Tendencia vysvetľovať Nietzscheho ako mysliteľa, ktorý tuší nový počiatok, veľmi rýchlo slabne a možno zodpovedne prehlásiť, že už v prednáške *Vôľa k moci ako poznanie*, v tretej a poslednej prednáške publikovanej vo zväzku

¹ Tamže, s. 124.

² ZIMMERMANN, M. E.: Die Entwicklung von Heideggers Nietzsche-Interpretation. In: *Heidegger und Nietzsche. Heidegger – Jahrbuch 2*. Eds. Denker, A. – Zaborowski, H. München: Karl Alber Freiburg 2005, s. 102.

6.1., je Nietzsche interpretovaný ako zavŕšiteľ západnej metafyziky a predstaviteľ krajnej zabudnutosti bytia, a teda nihilizmu v Heideggerovom zmysle, toho nihilizmu, ktorý je možné prekonať iba odmietnutím toho nihilizmu, ktorý nám predstavuje Nietzsche, teda stavu znehodnotenia najvyšších hodnôt. Týmto posunom v Heideggerovej interpretácii je dosiahnutý už uvedený postoj z prednášky *Úvod do metafyziky*, ktorý sa až do konca Heideggerovej tvorby už prakticky nemení.

Heideggerovo skúmanie Nietzscheho diela sa teda pohybuje na dvoch úrovniach: na tej prvej je Nietzsche vnímaný ako mysliteľ, v ktorého myslení sa „podľa rozhodujúceho ohľadu zhromažďuje a završuje doterajšia tradícia západného myslenia“.¹ V súlade s tým sa konfrontácia s Nietzscheom stáva konfrontáciou s doterajším západným myslením.² Pre toto myslenie je charakteristické pýtanie sa vedúcej otázky (Leitfrage), ktorá znie: Čo je jestvujúcno? Avšak pri tomto pýtaní sa je v západnom myslení vypustená základná otázka (Grundfrage): Čo je bytie v pravde? „Nietzscheho myslenie kráča po dlhej ceste starej vedúcej otázky filozofie: Čo je jestvujúcno?“³ Na tejto prvej rovine je však Nietzsche pochopený i ako ten, ktorého myslenie práve svojou krajnou pozíciou pripravuje voľné pole pre príchod nového počiatku. Pokiaľ vôľa k moci určuje jestvujúcno ako také, t. j. v jeho pravde, potom sa musí v súvislosti vysvetlenia jestvujúcna ako vôle k moci neustále dostaviť otázka pravdy, otázka o bytnosti pravdy. Je evidentné, že pokiaľ na tomto mieste Heidegger uvažuje o bytí, uvažuje stále o ňom nevyhnutne v spojitosti s jestvujúcnom. V druhej rovine uvažovania je však Nietzsche už v celom rozsahu pochopený ako ten filozof, ktorý dovedol filozofiu, v Heideggerovom vnímaní vždy ako metafyziku, do krajného zabudnutia bytia a zabudnutia na toto zabudnutie, a tým sa stáva poslom nihilizmu, ktorý sa krátko po jeho smrti začína onticky realizovať na planetárnej úrovni ako opustenosť jestvujúcna bytím a vyvlastnenie (Enteignung) jestvujúcna do čirej jestvujúcnosti. Dôsledkom tejto pozície okrem iného je, že mysliteľom, ktorý tuší nový počiatok alebo minimálne nevyhnutnosť pripravovať pripravenosť pre jeho možný príchod, sa akoby mimochodom stáva Heidegger sám.

¹ HEIDEGGER, M.: *Nietzsche I.*, s. 13.

² Tamže.

³ Tamže, s. 12.

Toto sú dve základné cesty, po ktorých sa bude skúmanie Heideggerovej interpretácie nihilizmu ako ústrednej témy Nietzscheho filozofie pohybovať. (Zámerom tejto kapitoly je prejsť po prvej ceste až na jej koniec, zatiaľ bez toho, aby sme skúmali dôvody, prečo pre Heideggera stratila význam. V tomto prípade však bude nevyhnutné identifikovať dôvody, prečo Heidegger tak dramaticky svoje stanovisko zmenil. Tieto dôvody sa možno stanú i indíciou, ktorá nám ukáže smer, ktorým sa máme uberať, ak chceme pochopiť dôvody Heideggerovho „obrátu“.) Možno, podobne ako vnútorná logika nihilizmu, o ktorý nám tu ide predovšetkým, ležia v samotnom základe Heideggerovho myslenia a filozofických ambícií.

Pokiaľ ide o vlastné pole Heideggerovho skúmania, už z jeho výberu kľúčových pojmov Nietzscheho filozofie je možné tušiť, že sa nebude zaoberať jeho filozofiou ako celkom a už vôbec nie pomocou historicko-deskriptívnej metódy. Ako vždy, i v tomto prípade ide Heideggerovi o to, aby nasledoval interpretovaného filozofa v silných a bytostných momentoch jeho myslenia a neinterpretoval ich mechanicky. To znamená, že je dôležité nájsť v Nietzscheho filozofii tie okamihy, kde sa bezprostredne ukazuje jej metafyzický charakter, keďže metafyzika je vždy *vlastnou optikou filozofie*. V Nietzscheho filozofii je základný charakter jestvujúcna, podľa Heideggera, určený ako vôľa k moci.¹ V súlade s tým je Heideggerov akčný rádius skúmania zameraný predovšetkým na tú časť Nietzscheho filozofie, kde je predmetný pojem nielen používaný najfrekvencovanejšie, ale je i najobsažnejšie charakterizovaný. „Vlastnou filozofiou zostáva »Pozostalost'«.“² Túto *pozostalost'* však Nietzsche sám nikdy nepublikoval, a teda ani neautorizoval.

Pred začatím vlastného teoretického skúmania tém stanovených v tomto úvode považujeme za dôležité upozorniť ešte na jednu ťažkosť. Heidegger sa pri citáciách interpretovaných pasáží z „Pozostalosti“ odvoláva na jej podobu, ktorá vyšla v edícii *Grossoktavausgabe*. Keďže je však Heideggerova práca s pôvodnými textami veľmi kreatívna a osobitá, nepovažujeme za adekvátne parafrázovať predmetné miesta

¹ Pozri HEIDEGGER, M.: *Nietzsche I.*, s. 27.

² Tamže, s. 17.

podľa akéhokoľvek prekladu, ale budeme ich prekladať priamo z originálu, ktorý cituje Heidegger. Zachová sa tak kontinuita a filozofická atmosféra Heideggerovej interpretácie, ktorej udržanie je podmienkou správneho prístupu k jeho dielu. To totiž nie je len súborom asertorických výrokov, ale i vlastným, avšak nie diskretným, svetom filozofického zamyslenia.

Vôľa k moci ako metafyzická esencia a existenciálna možnosť

Ako už signalizuje názov tejto podkapitoly, vôľu k moci možno podľa Heideggera uchopiť dvoma rozdielnymi spôsobmi, ktoré sa zdanlivo vylučujú. Je predsa neodškriepiteľnou zásluhou Martina Heideggera, že oslobodil myslenie z esencialistických rámcov školskej metafyziky, kde bolo každé jestvujúcno určované predovšetkým pomocou kategórií, ktorých aplikácia ako určenie vlastností jestvujúcna má statický a definitívny charakter. Jestvujúcno má svoje vlastnosti, a teda hranice, za ktorými už prestáva byť samým sebou. V rámci tohto spôsobu nahliadania esenciality je i prípadná zmena a pohyb v celku jestvujúcna interpretovaná kategoriálnym spôsobom. Heidegger však tušil, že tým sa celok toho, čo sme schopní o jestvujúcne vypovedať, nevyčerpáva. Zatiaľ čo väčšina jestvujúcien je voči svojmu bytiu ľahostajná, hovorí Heidegger o špecifickom druhu jestvujúcna, ktoré je zo svojej bytnosti samotnej voči bytiu otvorené, a ako takému mu vo svojom bytí o toto bytie samo ide. Týmto jestvujúcnom nie je nič iné ako človek, resp. dejinný pobyt. Nemožno ho uchopiť kategoriálne, ako jestvujúcno, ktoré má skrátka nejaké vlastnosti, sme teda nútení chápať ho existenciálne, ako jestvujúcno, ktoré má možnosti, ktoré samo sebou disponuje a v tomto ontologickom vlastní svojmu bytiu rozumie. Tieto dva spôsoby prístupu k jestvujúcnu sa podľa Heideggera u Nietzscheho stretávajú v nepochopenej a nezvládnutej podobe. Je to táto ontologická dvojnásobnosť, ktorá Heideggerovi umožňuje Nietzscheho interpretovať ako zavrhovateľa metafyziky i ako mysliteľa, ktorý tuší nový počiatok. Zmysluplné uchopenie tejto jednoty je vlastnou úlohou prednášky *Vôľa k moci ako umenie*. Je preto nevyhnutné vyjasniť základné kontúry Heideggerovho zohľadnenia oboch stránok predmetného jestvujúcna v kontexte interpretácie Nietzscheho metafyziky. Zároveň je potrebné

evidovať, že hoci táto jednota je stále prítomná, zmysluplne možno vnímať vždy len jeden jej moment. Čo všetko to znamená, bude objasnené v ďalšom skúmaní.

S prvým prístupom k jestvujúcnu uchopenému ako vôľa k moci sa Heidegger vyrovnáva veľmi rýchlo. Deklaruje súvislosť Nietzscheho metafyzickej náuky s učením najvýznamnejších nemeckých filozofov. „Uchopenie bytia jestvujúcna ako vôle spočíva v línii najlepšej a najväčšej tradície nemeckej filozofie.“¹ Heidegger sugestívne demonštruje prítomnosť vôľového fundamentu nielen v diele Arthura Schopenhauera, ale už i v učeniach Leibniza, Schellinga a Hegela. „Jestvujúcno, uchopené v súlade so svojim základným charakterom ako vôľa, nie je názorom jednotlivých mysliteľov, ale je nevyhnutnosťou dejín pobytu, ktorý (pobyt – dopl. aut.) títo myslitelia zakladajú.“² *Vôľa k moci* teda nie je len filozofickou koncepciou filozofa Nietzscheho. Ako metafyzický pojem sa v dejinách filozofie objavuje s vnútornou nevyhnutnosťou plynúcou z údely, v ktorom sa bytie od jestvujúcna vždy už odvrátilo.

Pre tento odvrat je najlepším dôkazom vzťah vôle k moci, k spôsobu, akým vo svojom bytí nastáva. Vôľa k moci samotná je základným charakterom jestvujúcna. Je tým, čo zjednáva bytnosť jestvujúcna. Ako však existuje jestvujúcno, ktoré je vo svojom základnom charaktere vôľou k moci? „Čo a ako je vôľa k moci sama? Odpoveď: večný návrat toho istého.“³ Večný návrat toho istého je spôsob, akým vôľa k moci je. Vôľa k moci má vo svojej bytnosti zakomponovanú nevyhnutnú pôsobnosť a vyvolávanie zmeny, transformácie, a to nielen z možnosti do skutočnosti. Jej bytnosť nevyhnutne preniká každým jestvujúcnom a celok jestvujúcna je týmto jej prenikaním určený. Vôľa k moci je takým základným charakterom jestvujúcna, ktoré robí každé jestvujúcno v každom okamihu možným. Povahou jestvujúcna vcelku sa tak stáva zmena. „Pre Heideggera z toho vyplýva, že »vôľa k bytiu« nie je vytváraním, ale skôr vynášaním a premieňaním tohto iného ako..., a síce v bytostne inom. Samozrejme, všetka zmena je podriadená i večnému návratu, no riziká zmeny sú celkom iné ako tie, ktoré sa vzťahujú na tvorenie nových, špeciálnych bytností. To znamená, že takáto zmena sa

¹ Tamže, s. 44.

² Tamže, s. 46.

³ Tamže, s. 27.

zakaždým odohráva len opakovaním.“¹ Keďže teda pôsobenie vôle k moci nie je tvorením nového, ale nekonečným pretváraním už jestvujúceho, a keďže je jestvujúcno v celku ohraničené Ničím, stáva sa každá zmena nevyhnutnou. Avšak, pretože je vôľa základným charakterom jestvujúcna a vo svojej dynamike je posledným faktom, ku ktorému možno v rámci metafyzického uvažovania dospieť, je v tomto svojom večnom návrate celkom absorbovaná ontickou oblasťou jestvujúcna. Vôľa k moci nestojí na napätí diferencie, ako to možno cítiť ešte pri Platonových ideách. Nie je metafyzickou esenciou, podľa ktorej sa riadi ríša diferentného. Nie je zdôvodnená ničím iným než sama sebou. Sama je podobou, v ktorej vstupuje večný návrat toho istého do výjavu. V súlade s tým je večný návrat spôsobom, akým vôľa k moci bytuje. Rozdiel medzi esenciou a existenciou je tak v Nietzscheho metafyzike irelevantný. Bytie je možno zabudnuté, zároveň je však nedotknuté násilnosťou nadvlády jestvujúcna.

Takto je vôľa k moci uchopená v intenciách metafyzickej esencie. Každé jestvujúcno, vrátane človeka, sa tak stáva potenciálnym príjemcom akýchkoľvek kvalít. Samozrejme, je to len jedna strana mince. Jestvujúcno je ako vôľa k moci v Heideggerovej interpretácii poňaté i ako otvorené voči celku jestvujúcna. Aby bolo jednoznačne demonštrované, čo všetko z toho plynie, je potrebné jasne evidovať, že pokiaľ Nietzsche hovorí o vôli k moci, vždy ňou myslí vôľu ako takú, „... pretože vôľa pre neho nie je ničím iným ako vôľou k moci a moc nie je nič iné než bytnosť vôle. Vôľa k moci je tak vôľou k vôli, t. j. chcenie je: chcieť seba samého“.²

Vôľa k moci je teda vôľa ako taká. Takáto vôľa ale nie je pochopená ako duševná schopnosť. Keď Nietzsche v diele *Súmrak modiel* vyhlasuje, že vôľa je len slovo, má podľa Heideggera na mysli práve toto. Vôľa ako to, čo sa nazýva duševnou schopnosťou a všeobecným snažením sa, neexistuje.³ Čo je vôľa, to sa neurčuje z bytnosti duše. Naopak, to, čím je duša a čím je tiež každé jestvujúcno, sa určuje z bytnosti vôle.

¹ POWELL, J. L.: Die Nietzsche-Vorlesungen in Rahmen des Denkweges Martin Heideggers. In: *Heidegger und Nietzsche. Heidegger – Jahrbuch 2*. Eds. Denker, A. – Zaborowski, H. München: Karl Alber Freiburg 2005, s. 121.

² HEIDEGGER, M.: *Nietzsche I.*, s. 46.

³ Pozri tamže, s. 48.

K tejto vôli však patrí to chcejúce a to chcené. Nie je to však tak, že by chcené pristupovalo dodatočne k chcejúcemu alebo naopak, chcejúce ku chcenému. Ku chceniu patrí chcejúce i chcené len na základe a prostredníctvom chcenia.¹ Chceniu patria nevyhnutne oba tieto momenty. Sú pre chcenie konštitutívne, ale chcenie sa nimi nevyčerpáva, naopak, iba v rámci tohto chcenia majú svoje bytie ako chcejúce a chcené. Chcenie vo všeobecnosti preto vôbec neexistuje.²

Čo je však chcenie? Ako ho uchopiť v jeho osobitnom, charakteristickom razení? Chcenie je „smerovať k..., ísť za...; chcenie je vzťahom, na ktorom je niečo postavené“.³ Ale takto je predsa možné charakterizovať i vzťah predstavovania si niečoho. I v predstavovaní sme vždy už medzi jestvujúcna vpadli. „Byť na niečo zameraný ešte nie je chcenie, a predsa v chcení spočíva takéto smerovať k...“⁴ Chcenie je však bytostne určené chceným. Ten, kto nevie, čo chce, vôbec chcieť nemôže. Chcenie však nie je slepým usilovaním sa ani atrofovaným želaním. Chcenie znamená „postaviť seba samého pod svoj vlastný príkaz, odhodlanosť v sebe-prikazovaní, ktoré je v sebe už prevedením“.⁵ Táto odhodlanosť ale nie je bezduchým a samoučelným komandovaním. Pravdivo rozkazovať dokáže len ten, kto je neustále pripravený postaviť seba pod príkaz, pričom v tomto postavení je práve tento prikazujúci tým prvým, ktorý musí poslúchať. „V tejto odhodlanosti chcenia, ktorá presahuje ponad seba, spočíva byť pánom nad..., mať moc (Machtigsein) nad tým, čo je v chcení odomknuté a čo je v ňom, v odhodlanosti podržané ako uchopené.“⁶ Takto je vôľa v sebe mocou. A moc je v-sebe-stále chcenie.⁷ Takto je vôľa k moci interpretovaná ako faktor exponujúci jestvujúcno vcelku. V našom chcení je nám jestvujúcno vždy prístupné špecifickým spôsobom.

Teraz je potrebné uchopiť jednotu dvoch pohľadov na vôľu k moci, ktoré sme charakterizovali. Vôľa k moci je základným charakterom jes-

¹ Pozri tamže, s. 51.

² Pozri tamže.

³ Tamže, s. 49.

⁴ Tamže, s. 50.

⁵ Tamže.

⁶ Tamže, s. 52.

⁷ Pozri tamže.

tvujúcna, v ktorého základe spočíva metafyzická esencialita tým spôsobom, že je ako vôľa vždy pripravená, ba stále už pôsobiaca v intencii neobmedzenej premeny akéhokoľvek jestvujúcna, a tento jej násilný charakter sa v každom ohľade vzťahuje i na človeka. Pokiaľ ide o vôľu k moci ako základ extatickej existenciality človeka, je jej pôsobnosť ako takejto existenciality neobmedzená práve v dôsledku fragmentácie metafyzickej esenciality. Celok jestvujúcna nie je len nekonečne tvárny, ale i neobmedzene tvarujúci a to práve v dôsledku absencie prekážok v podobe nemenných podstát. Celok jestvujúcna sa tak stáva likvidným a univerzálne vodivým pre akýkoľvek ľudský príkaz. Táto supravodivosť celku jestvujúcna sa stane metafyzickým podkladom pre Heideggerove neskoršie úvahy o planetárnom nihilizme, ktorý nachádza svoj teoretický analogon v Jüngerovej koncepcii totálnej mobilizácie. Zatiaľ je však nevyhnutné evidovať, že Heidegger kladie dôraz na spontaneitu existencie a jej schopnosť pretvárať v zmysle schopnosti tvorby. Na tejto metafyzickej báze môže Nietzscheho interpretovať ako toho, kto tuší nový počiatok. Všetko je ešte stále v hre.

Obojstranná intencionalita celku jestvujúcna určeného ako večný návrat

To, že sa celok jestvujúcna sprístupnil pôsobeniu vôle k moci a každé jestvujúcno bolo *otvorené* jej panstvu, v žiadnom prípade neznamená, že každé jestvujúcno získalo i črtu ekstatickej otvorenosti voči bytiu. Dynamizácia metafyzickej esenciality jestvujúcna ešte neznamená aplikáciu existenciálnej možnosti vpádu do celku jestvujúcna spôsobom jeho exponenta na tento celok sám. Jestvujúcno ako také sa však predsa len stalo vo svojej bytnosti sporným, a to nie iba na logickom základe. Jeho spornosť siaha hlbšie, až za hranicu logickej uchopiteľnosti dvoch vylučujúcich sa alternatív jeho bytia. Tým, že Nietzsche stanovil ako základný charakter jestvujúcna vôľu k moci, nadobúda celok jestvujúcna charakter spontánnej aktivity, ktorú je znova potrebné odlíšiť od existenciálneho rysu pobytu. Celok jestvujúcna je pochopený ako konštituovaný spontánnou aktivitou, teda životom. „Realita je v sebe »perspektívna«: všetko živé je otvorené voči inému; má uhol pohľadu, v súlade s ktorým interpretuje všetko postretávajúce vo vzťahu k svojmu

životu.“¹ Táto aktivita však nie je prepadnutím sa do svojvôle chaosu a nekonečného bludiska relativizmu. Práve naopak – je poľom, v ktorom sa realizuje pravda jestvujúca ako príkaz, a s týmto príkazom prichádza i poriadok.

Absolútny chaos je koncepciou, ktorú mnohí prijímajú ako jasnú a zrozumiteľnú bez toho, aby si uvedomovali, čo všetko so sebou takéto prijatie prináša. V chaose predsa v žiadnom prípade nejde o neskrotné burácanie elementov, ktoré znamená absenciu štruktúr, a teda jedinečnú možnosť pre realizáciu akejkolvek slobodnej vôle. Naopak, chaos je nepredvídateľnou totalitou svojvôle a náhody, ktoré znemožňujú slobodu, odhodlanosť i rozhodnutie, a to najmä z dôvodu nemožnosti predikovať. Nič nie je Nietzschemu vzdialenejšie než práve takéto zmýšľanie. Dostatočným svedectvom pravdy tohto tvrdenia je už samotný pojem *večný návrat toho istého*, a v istom zmysle aj skutočnosť, že francúzsky postmodernista Deleuze odmieta prídavok „toho istého“ ako nezlučiteľný s pojmom „večný návrat“. Je predsa evidentné, že toto „to isté“ už v sebe obsahuje stanovenie pravidla. Nie je to pravidlo, ktoré by večnému návratu vnútila vôľa k moci. Skôr je to spôsob, akým večný návrat samotný nastáva, pokiaľ vôľou k moci sám je. V samotnom konštatovaní návratu toho istého je obsiahnutá bytnosť každého pravidla. Nie je to však konštatovanie cyklickosti všetkého diania, ale náhľad, že vôľa k moci sa stále ako panujúca vracia, aby sa vždy znova uplatnila v premene jestvujúca, ba ako táto premena sama. Takto pochopená premena je dianím podľa pravidla, a teda podľa zákona. Marion Heinz to vyjadruje celkom presne, keď píše, že „vôľa k moci stanovená ako bytie jestvujúca prevádza seba samu do svojho zákona; chce seba samu a robí sa trvalou v permanentnej sebaidentifikácii. Bytie, ktoré sa takto zvečňuje, však necháva byť i dianie: uvoľňuje dianie ako dianie, nevnučuje mu nič cudzie a neprimerané. Tým, že uvoľňuje dianie, dáva mu charakter bytia, trvalosti. Pretože dianie je ako dianie kladené absolútne, je pripustené ako neobmedzené, nekonečné dianie“.² Táto úvaha zachraňuje Nietzscheho učenie pred rozpustením

¹ PÖGGELER, O.: *Der Denkweg Martin Heideggers*. Pfullingen: Neske 1990, s. 119.

² HEINZ, M.: „Schaffen.“ Die Revolution von Philosophie. In: *Heidegger und Nietzsche. Heidegger – Jahrbuch 2*. Eds. Denker, A. – Zaborowski, H. München: Karl Alber Freiburg 2005, s. 182.

v relativizme. Takisto zaisťuje moment, akým vôľa k moci realizuje svoje bytie ako stále, a tým bolo získané celistvé pole, v rámci ktorého možno zamyslenie nad Nietzscheho filozofiou v intenciách Heideggerovej interpretácie rozvíjať ďalej.

Konštatovali sme, že chcenie je vždy chcením chcejúceho, ktorý chce chcené. Tým sme charakterizovali vôľu zvnútra. Následne sme nahliadli, že vôľa svoje bytie realizuje ako večný návrat toho istého. V tomto náhľade sa vôľa k moci objavila z externého hľadiska. To všetko sú však poznatky, ktoré nemožno len tak jednoducho spojiť. Vôľa k moci má i svoj zmysel, bytnosť, ktorá jej nemôže byť predpísaná, ale vyplýva z nej samej. Heidegger sa v tomto okamihu odvoláva na Nietzscheho slová, ktorými charakterizuje vôľu ako »afekt«, ale i ako vášeň.¹ Týmto termínom, ktoré pochádzajú z oblasti psychológie, fyziológie či biológie, podľa Heideggera vôbec nemožno rozumieť ako pojmom týchto vied. Podľa neho ide o „základné spôsoby, v ktorých spočíva ľudský pobyt, o spôsob, ako človek tu, otvorenosť a neskrytosť jestvujúcna, v ktorom stojí, trvá“.² Neskrytosť nie je ako neskrytosť, pretože človek je ako človek. Človek je ako človek, pretože neskrytosť je ako neskrytosť a ako taká umožňuje ono „tu“, v ktorom sa bytie vždy už rozsvietilo a umožnilo všetko jestvujúcno ako jestvujúcno, a teda i človeka ako človeka. Afekt a vášeň teda nie sú duševnými pochodmi, ale spôsobmi neskrytosti jestvujúcna. Nietzsche používal termíny z prírodných vied, aby sa priblížil určitému metafyzickému poznaniu. No ľudské telo a duša nie sú pochopiteľné z agregátu poznatkov špeciálnych vied. Nietzsche používal pojmy, ktoré s týmito poznatkami súvisia, na svoju škodu. „Niet vôbec žiadneho výsledku akejkoľvek vedy, ktorý by mohol nájsť uplatnenie *bezprostredne* vo filozofii.“³

Afekt a vášeň sú teda modalitami vôle k moci. Vôľu k moci samotnú však chcieť nemožno. Nikdy sa nemôžeme rozhodnúť mať ju. Vôľa nás v našej bytnosti prepadáva. V tejto fakticite prepadať našej bytnosti vôľou je potrebné založiť ontologický zmysel afektu i vášne.

Heidegger sa teda pýta: Čo je afekt? Afekt je spôsob, akým nás prepadáva vôľa, a to spôsobom celkom špecifickým. Ako príklad afektu

¹ HEIDEGGER, M.: *Nietzsche I.*, s. 53.

² Tamže, s. 55.

³ Tamže.

možno uviesť hnev. Hnev prepadáva našu bytnosť a v jej jadre ju rozrušuje. Nepochybne je ako vôľa k moci výpadom našej bytnosti zo seba samej, ale ako taký je výpadom do rozptýlenia. V hneve sme ako vôľa k moci rozptýlení, nie sme sami sebou. Mohlo by sa zdať, že takáto štruktúra protirečí vôli k moci, no Nietzsche chce podľa Heideggera povedať, že „formálnou bytnosťou afektu je vôľa, ale v chcení je teraz nahliadaná len popudenosť, mimo-seba-samého“.¹ Hľadáme len na jednu stránku vôle k moci, ktorá je uchopená zrozumiteľne, no nikdy sa nerealizuje výlučne a osamotená. V skúmaní je však potrebné obšahnuť celok, a to nie len sumatívne, ale predovšetkým zmysluplne.

Z pohľadu, ktorý hľadá na vôľu ako na afekt, je táto vôľa výpadom zo seba samej, vyklbením sa zo svojej bytnosti. Je tu však i pohľad, z hľadiska ktorého je vôľa vnímaná ako vášeň. Vášeň má ale celkom inú povahu ako afekt. Ak je pre afekt charakteristický rozptyl, vymknutie sa stabilite, potom vášeň je vnímaná primárne s ohľadom na svoju sústredenosť. Zatiaľ čo v afekte sa dostávame mimo nás samých, vášeň nás privádza späť do bytnosti.² Ak je afektom hnev, v ktorom sa stávame v našej existencii rozptýlenými a sme takpovediac bez seba, potom vášňou je nenávisť, ktorá nás centruje v jadre našej existencie a rozpaľuje v nás celkom iný druh zloby než ten, ktorý je prítomný v hneve. Hnev sa rozplamení a vyhasne. Nenávisť blčí a planie stále silnejšie a silnejšie, s celkom konkrétnym objektom. V čírom hneve prestávame vedieť, na čo alebo na koho sa hneváme. Strácame kontrolu a kopeme okolo seba. Máme horúcu hlavu. Nenávisť je chladná a kalkulujúca. Avšak afekt či vášeň nemusia byť len deštruktívne. V podobnom pomere, v akom je hnev k nenávisti, je i zaľúbené poblúznenie voči láske. Na príkladoch sme tak objasnili, v akom vzťahu sa nachádzajú afekt a vášeň. Obe tieto modalities vôle k moci sú spôsobmi, akými sa nám otvára celok jestvujúcna vo svojom bytí.

Spolu s afektom tvorí vášeň jednotu, ktorej integrita je podmienkou dynamického a tvorivého charakteru vôle k moci. Ich integrita je i predpokladom porozumenia vôli k moci ako základného charakteru jestvujúcna. V afekte sa vôľa vymyká svojej mocenskej bytnosti. Nie však tým spôsobom, že by pritom nechávala svoju metafyzickú esenciu za sebou

¹ Tamže, s. 56.

² Tamže, s. 59.

ako odrazový mostík. Svoju esenciu nemôže nikdy nechať za sebou, pretože za ňou nikdy nebola. Nespočívala v nej ako základ, z ktorého dostala táto vôľa k moci podnet chcieť. Vôľa k moci vôbec nemôže nechcieť. Vo svojom pohybe si vôľa svoju metafyzickú esenciu v podobe kvanta moci vždy už vzala so sebou a v tomto výpade smerom von, vo výpade, ktorý je charakteristický intenciou tvoriť či ničiť – čo sú dve strany jednej mince – si svojim vášnivým sústreďovaním tejto moci zjednáva jednotu, vďaka ktorej ju možno vnímať ako metafyzickú štruktúru. To všetko sa deje ako jeden proces, v ktorom zdanlivé protirečenie afektu a vášne tvorí kontinuitu, a tú možno spojiť iba s niečím takým, ako je vôľa k moci.

Práve kontinuum, ktoré vôľa k moci predpokladá, je dôvodom, prečo môže o vôli k moci Nietzsche hovoriť aj ako o pocite.¹ Pocit však nie je možné vnímať ako sprievodný jav celkom indiferentného procesu. Vôľa je vôľou len ako vôľa k moci. Vždy je chcením väčšej moci. Pudenie vôle v afekte a jej zameranie vo vášni tvorí dohromady živél, v ktorom je vôľa vždy už situovaná do diferencie voči sebe samej. Vôľu k moci možno vnímať ako pocit práve s ohľadom na túto diferenciu. Nie jej prekonanie, ale jej neustále prekonávanie je predpokladom pocitu, ktorý je pocitom prekypovania a nadbytku síl. Takto je vôľa k moci interpretovaná s ohľadom na kľúčové pojmy afektu, vášne a pocitu.

Čo to však znamená pre fundamentálne-ontologický rozmer Heideggerovej interpretácie Nietzscheho filozofie? Ako sa táto odhodlanosť vôle k moci vzťahuje k človeku? Heidegger dáva pomerne jasnú odpoveď: „Človek nie je myšliacou bytosťou, ktorá zároveň chce, pričom k mysleniu a chceniu pristupujú pocity, či ich už tieto skráslia alebo zohavia, stav pocitu je naopak pôvodný, ale tak, že k nemu myslenie a chcenie patrí. Teraz je dôležité iba vidieť, že pocit má charakter otvárania, udržiavania otvorenosti, a tiež podľa toho, aký je to pocit, i charakter uzatvárania.“² Vo vôli čelíme sami sebe ako tým, ktorými skutočne sme. Sme mimo nás samých, zároveň však pri sebe samých a súčasne i v rozdiel medzi týmito dvoma momentmi, čo nás ladí do príjemnej naladenosti v pocite moci. Ako žijúci touto vôľou k moci sme

¹ Pozri tamže, s. 61.

² Tamže, s. 63.

vo svojom vedomí určení diferenciou, v rámci ktorej je takáto vôľa jedine možná.

Až teraz sa dostávame k naplňaniu toho, čo avizoval názov tejto podkapitoly. Celok jestvujúcna určený ako večný návrat je, pretože je vôľou k moci, charakteristický obojstrannou intencionalitou. Hoci pojem intencionality sa zvyčajne používa vo fenomenologických skúmaniach na označenie povahy vedomia, ktoré je vždy vedomím niečoho, je celkom plauzibilné aplikovať tento termín i na charakter vôle k moci, ktorá je vždy zameraná smerom k výpadu a spontánnej aktivite, v ktorej ostáva svojim vlastným spôsobom so sebou totožná. Vôľa k moci je vždy vôľou, ktorá je na niečo zameraná, pretože nemôže nechcieť, a pretože chcenie je vždy chcením niečoho. Hovorí o intencionalite vôle k moci je teda celkom adekvátne. Táto intencia sa však realizuje len jedným smerom. Aby bola demonštrovaná obojstrannosť celkovej intencionality, je potrebné analyzovať jej realizáciu smerom opačným. Nepôjde o žiadnu formu sebareflexie vôle. To by bolo v rozpore s jej vôľovým charakterom. Jednako sa však nasledujúca úvaha bude uberať smerom, ktorý je vôli k moci takpovediac interne vlastný a súvisí s otázkou stavania seba samého pod príkaz pochopený ako *vkus*. Tým sa konečne vytvorí zmysluplná báza, na ktorej bude možné analyzovať vôľu k moci ako umenie. No najprv je nutné absolvovať ešte posledné avizované „zastavenie“. Ním je Heideggerova interpretácia Kantovej náuky o krásnom a jej dezinterpretácie prostredníctvom Schopenhauerovho i Nietzscheho vlastného filozofického učenia.

Je to Schopenhauer, na ktorého je nutné zamerať skúmajúci pohľad, ak sa máme dopátrať k podstate Nietzscheho pochopenia krásy, „pretože v určení krásneho Nietzsche myslí a súdi z opačného stanoviska, a teda na základe prevrátenia“.¹ Schopenhauer vo svojej metafyzike rozumie princípu bytia sveta ako neúprosnej vôli, ktorá ako jednotná a ergo pôsobí v každom jestvujúcne a ženie ho stále vpred naprieč celkom sveta bez oddychu a uspokojenia. V jestvujúcne, ktoré je vedomým pobývaním, teda v človeku spôsobuje tento neľútostný a nezrozumiteľný tlak obrovské utrpenie, ba metafyzicky zakorenenú frustráciu. Vo svojej etike, ktorá je etikou súcitu, preto tento nemecký filozof

¹ Tamže, s. 126.

postuluje niekoľko spôsobov, ako sa z tohto tlaku svetovej vôle vyslobodiť, teda ako nechcieť, a tak dosiahnuť pokoj. Ide o filozofiu, náboženstvo a umenie. Pre účely tejto úvahy je relevantné zaoberať sa umením. Umenie teda Schopenhauer vníma ako jeden z prostriedkov uniknutia utrpeniu, ktoré vôľa spôsobuje. Keďže je však táto vôľa ekvivalentná so životom, stáva sa umenie automatickým spôsobom, ako potlačiť i život sám, nie v zmysle jeho ukončenia, ale jeho prežívania na znesiteľnej úrovni. „Schopenhauer interpretuje bytnosť umenia ako »kvietiv života«, ako to, čo upokojuje život v jeho biede a utrpení, čo vysadzuje vôľu, ktorej nápor spôsobuje mizériu pobytu.“¹ Nietzsche podľa Heideggera pomer obracia: „umenie je »stimul« života, niečo, čo život podnecuje a stupňuje“.² Umenie je pre Nietzscheho vôľou k zdaniu, k tvorbe a perspektivizácii skutočnosti. Ako také otvára umenie pobytu ako vôli k moci možnosti najvyššej sebarealizácie a tvorby. Schopenhauer vníma umenie z pohľadu chorého človeka, ktorý sa vyhýba participácii na živote a pokoj nachádza v pasivite. No podľa Nietzscheho takto umenie vôbec nemôže byť pochopené, keďže je vystupňovanou činnosťou individua, ktoré nečinnosťou trpí, a pokoj a tvorivé vynaloženie svojho potenciálu nachádza práve v takto pochopenom umení.

Tolko k internému vzťahu medzi Schopenhauerovým a Nietzscheho vnímaním umenia a krásy. V čom však spočíva Schopenhauerova dezinterpretácia Kantovej nauky o krásnom, dezinterpretácia, na základe ktorej sa Nietzsche dopustil takého nedorozumenia, ktoré poznačilo ďalšie vnímanie umenia a krásy? Všetko podľa Heideggera väzí v nesprávnom pochopení Kantovej definície vkusu: *Vkus* je schopnosť posúdenia predmetu alebo druhu predstavy podľa páčenia sa alebo nepáčenia sa, *bez všetkého záujmu*. Predmet takého páčenia sa je *krásny*.

Schopenhauerovo interpretačné zlyhanie spočíva podľa Heideggera v tom, že sa minie s pravým významom slovného spojenia „bez všetkého záujmu“. Tvrdí, že táto dezinterpretácia vedie k mylnému presvedčeniu, že „s vylúčením záujmu je podviazaný každý bytostný vzťah k predmetu“.³ Nič však nie je ďalej od pravdy. „Bytostný vzťah

¹ Tamže, s. 38.

² Tamže.

³ Tamže, s. 130.

k predmetu vstupuje do hry práve cez »bez záujmu«. Nie je zahliadnuté, že až takto vstupuje predmet do výjavu ako čistý predmet, že toto vyjavovanie, je to krásne. Slovo »krásne« znamená zjavovanie sa v jase takéhoto výjavu (das Erscheinen im Scheinsolchen Vorscheins – dopl. aut.).¹ „Bez všetkého záujmu“ teda znamená: bez akéhokoľvek zámeru použitia, spotreby, aplikácie, využitia, nechať predmet zaskvieť sa v jase jeho bytia a tým v ňom znova rozsvietiť jeho povahu jestvujúcna. Schopenhauer sa však vo svojom uvažovaní unáhlil a stotožnil toto „bez záujmu“ s chladným, indiferentným prístupom, ktorý je len deriváciou toho, čo chcel podľa Heideggera Kant o krásnom v skutočnosti povedať. Nietzsche teda odmieta Schopenhauerovu dezinterpretáciu Kantovej tézy, nie túto tézu samotnú. Táto dezinterpretácia dejinného významu krásneho je tak osudovo zavádzajúca a možno ju pozitívne odbúrať len poukázaním na Kanta, ktorý „v súvislosti s predstavením Nietzscheho vnímania krásy nemá len odstrániť pevne zakorenenú dezinterpretáciu kantovskej náuky, má poskytnúť možnosť uchopiť to, čo o kráse vraví Nietzsche sám z pôvodnej dejinnej súvislosti“.² Inými slovami, Schopenhauerov názor je deviáciou a Nietzscheho náuka je vyhronením a v dejinnom zmysle teda zhodou s tým, čo o krásnom učil Kant. V tomto momente Heideggerovho uvažovania vstupuje do hry to, čo bude v tomto skúmaní neskôr označené ako *apolonizácia Nietzscheho učenia o dionýzovskom živle*, a čo by bolo možné v kontextoch Nietzscheho vlastného pochopenia bytia vnímať i ako infikovanie jeho imoralistického projektu morálnym myslením Martina Heideggera. To všetko sa sprehľadní pri analýze vytrženia ako estetického stavu.

Jestvujúcno zjednané vôľou k moci je ako jestvujúcno prítomné v živle krásna. Krásne však nie je obyčajnou ontologickou črtou. Krásne má charakter hodnotenia. Hodnotenie je ale znova výkonom vôle k moci. Vzniká teda otázka: kde možno nájsť pevnú pôdu, na základe ktorej tento vzťah vôle k moci, k sebe samej spočíva, pokiaľ je vôľa k moci posledným faktom, ku ktorému možno zostúpiť? Kde berie vôľa k moci mieru, *vkus*, na základe ktorého hodnotí? Ak má byť zachované to, čo robí Nietzscheho filozofiu Nietzscheho filozofiou, odpoveď musí so železnou nevyhnutnosťou znieť: vôľa k moci berie túto mieru sama zo

¹ Tamže.

² Tamže, s. 131.

seba. Práve toto je stránka Nietzscheho učenia, na základe ktorej ho Heidegger hodnotí ako posledného metafyzika.

Zároveň je však táto zdanlivá zakuklenosť vôle v sebe samej vyhlásením najvyššej slobody. Schopenhauer ostal napriek všetkému svojmu odporu voči racionalizmu monistom. Jeho vôľa je vôľa k životu. Vôľa a život síce budia zdanie dualizmu, no ako na sebe závislé sú predsa len komplementmi jedného celku jestvujúcna. Vôľa k moci je však ambivalentným pojmom. Táto ambivalencia nie je náhodná, ale spočíva v bytnosti vôle ako moci. Moc predsa nie je iba svojím vlastným ustanovením. Predovšetkým je indíciou spontánneho výpadu. Ríšu tohto výpadu však v rámci Nietzscheho filozofie nie je možné myslieť metafyzicky. Stáva sa *ríšou rozhodnutia*.

Teraz sa stáva celkom prehľadným to, čo bolo v názve tejto podkapitoly predstavené ako obojstranná intencionalita celku jestvujúcna určeného ako večný návrat. Vôľa k moci je panujúcou. Je afektom, je vášňou, je pocitom. Je uplatnením seba samej, najmä však neustálym presadzovaním moci vo svojom uplatňovaní – v nej sa otvára živel diferencie. Zároveň je však základným charakterom každého jestvujúcna. Každé jestvujúcno, ktorému sa vôľa k moci stavia tvárou v tvár už vôľou k moci *je*. Vôľa k moci ničí povrchné nánosy tradičnej metafyziky, aby odhalila to, čo je mocné, čo je hodné súboja, tvorby, pretvorenia. Berie si pritom mieru iba sama zo seba. V tom spočíva jej obojstrannosť a univerzalita. Pritom v tomto súboji nejde ani tak o dopad uštedreného úderu, ale o jeho výpad. Tým sa otvára ríša rozhodnutia. Vôľa k moci však nie je zdôvodnená v metafyzickej esencii, z ktorej by toto rozhodnutie mohlo padnúť. Je zdôvodnená sama v sebe a je slobodná. Tradičná metafyzika si nemohla sprístupniť dejinné rozhodnutie, pretože svoju platnosť odvodzovala z esencie, ktorú považovala za stabilnú. Podobne ako systém jednosmerného prúdu musela vyčerpať všetok tvorivý potenciál svojho založenia. Nietzsche je však akýmsi *Teslom metafyziky*, pretože vo vôli k moci uchopenej v celku jestvujúcna ako večný návrat nachádza obrovský zdroj hodnotení a v kontextoch jeho náuky teda i interpretácií bytia. Pre Heideggera sa táto črta prešibanej, *striedavej* zacyklenosti vôle k moci stáva cestou, na ktorej možno postretnúť počiatok nového myslenia. Touto cestou je umelecká tvorba.

Umenie ako vôľa k moci

V tomto momente skúmania možno konštatovať, že metafyzická povaha Nietzscheho filozofie bola vo svojich základných kontúrach konštituovaná, zrekonštruovaná a analyzovaná ako podlažie, na ktorom sa stalo možným bezpečne rozvíjať ďalšie motívy Heideggerovej interpretácie, v rámci ktorých už dospieva k fenomenálnym črtám toho, v čom pre neho spočíva ambivalencia Nietzscheho učenia ako učenia, ktoré spôsobom svojho myslenia bytia jestvujúcna síce z jednej strany ešte ostáva v osidlach tradičnej metafyziky západného myslenia, no zároveň predstavuje krok k novému počiatku. Cesta, na ktorú podľa Heideggera Nietzsche vykročil, je fenoménom umeleckej tvorby zasadený do kontextu odhaľovania pravdy bytia.

Ak má byť zodpovedne získaný prístup k Heideggerovmu vnímaniu Nietzscheho reflexie umenia, je potrebné vziať do úvahy tézy, ktoré v tejto súvislosti považuje Heidegger za relevantné. Heidegger stanovuje na základe určitých Nietzscheho vyjadrení päť tém o umení. Každá táto téza má svoj osobitný význam, no len ako celok tvoria zmysluplnú optiku, v rámci ktorej možno vytušiť, v akom zmysle sa umenie môže podľa Nietzscheho stať cestou k novému počiatku, a teda k prekonaniu nihilizmu. Všetkých päť bude teda postupne analyzovaných a následne uchopených v pôvodnej jednote.

Prvá téza o umení, ktorú Heidegger v nadväznosti na Nietzscheho formuluje, znie: „Umenie je najprehľadnejšou a najznámejšou podobou vôle k moci.“¹ Pretože bola podniknutá analýza toho, ako je v Nietzscheho metafyzike jestvujúcno dané vo svojom bytí a síce v spojitosti s Kantovým určením krásneho, možno z tejto tézy vyvodíť, že práve umenie ako podoba vôle k moci je tým určujúcim živlom, v ktorom sa má pohybovať zamyslenie sa nad bytím. „Keďže ide o objasňovanie bytia jestvujúcna, má v rámci tohto objasňovania zamyslenie sa nad umením rozhodujúcu prednosť.“² Ako najprehľadnejšia a najznámejšia podoba vôle k moci je umenie, práve tak ako vôľa k moci, síce činnosťou, ktorá je pôvodne metafyzická, no vo svojej bytnosti zároveň metafyzike

¹ Tamže, s. 82.

² Tamže, s. 83.

nevyhnutne sa vymykajúca, a to v procese tvorby, vytvárania. „Vytváranie ale znamená: niečo, čo ešte nie je, vpraviť do bytia. Vo vytváraní akoby prebývame pri diani jestvujúcna, a tu dokážeme zahliadnuť jeho bytnosť.“¹ Vyjadrené herakleitovsky: v umení stojíme v jednom okamihu v dvoch riekach.

Druhú tézu o umení stanovuje Heidegger nasledovne: „Umenie musí byť uchopené zo strany umelca.“² Umenie je nutné vnímať optikou umelca, tvoriaceho, a nie optikou diváka, vnímajúceho, toho, kto umelecké dielo prežíva pasívne. Okrem evidentného odkazu na Nietzscheho zdôrazňovanie úlohy aktívnej sily pri kladení hodnôt, je tu sproblematizovaný i význam estetiky ako filozofie umenia. Nietzscheho koncepcia, resp. plánovaná koncepcia estetiky, je „posledná možnosť, v ktorej je estetika svojím vlastným prevrátením nanovo konštituovaná“.³ Estetika, etymologicky náuka o vnímaní, sa totiž vždy profilovala z hľadiska toho, kto umelecké dielo prijímal. Od mohutného tlaku raného umenia, ktorého moc podľa Heideggera súvisela s odkrývaním pravdy bytia, uplynuli celé dejiny zabudnutosti na pravdu bytia a umenie sa dostalo na vedľajšiu koľaj, až sa napokon, ako predmet estetiky, stalo iba dodávateľom prchavých impulzov stimulujúcich subjektivitu v jej nepodmienenom panstve. Namiesto odhaľovania pravdy bytia bola úloha umenia zredukovaná na produkciu bezprostredného zážitku. „Zážitok nie je smerodajným ohniskom len pre umelecký pôžitok, ale práve tak pre umeleckú tvorbu. Možno je však zážitok elementom, v ktorom umenie zomiera. Zomieranie prebieha tak pomaly, že potrebuje niekoľko storočí.“⁴ V Nietzscheho metafyzike sa takto pochopené umelecké dielo dostáva až k bodu svojho skonu, čím sa estetika ocitá v bode svojho zvratu. Teraz už neexistuje žiadna pevná esencia, ku ktorej by sa mohli zážitky ako zážitky vzťahovať. Estetika ako náuka o vnímaní umeleckého diela tak v tomto zvrate odkrýva svoj odopretý základ, ktorým je umelecká tvorba. Na tomto

¹ Tamže, s. 82.

² Tamže, s. 84.

³ SALLIS, J.: Der Verwindung der Ästhetik. In: *Heidegger und Nietzsche. Heidegger – Jahrbuch 2*. Eds. Denker, A. – Zaborowski, H. München: Karl Alber Freiburg 2005, s. 199.

⁴ HEIDEGGER, M.: Die Wahrheit und die Kunst. In: Heidegger, M.: *Holzwege*. GA. Bd. 5. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1980, s. 65.

mieste je potrebné konštatovať ešte jednu podstatnú skutočnosť. Ak Heidegger tvrdí, že umenie musíme uchopiť zo strany umelca, znamená to, že je nutné uchopiť ho zo strany umelca ako práve tvoriaceho. Je absolútne neprijateľné a v rozpore s vlastným významom tejto druhej tézy o umení, vnímať umelecké dielo zo strany umelca, ktorý ho už vytvoril. Vôľa k moci musí byť uchopená vo svojom diferenčnom živle i v podobe umeleckej tvorby.

Tretia téza o umení znie nasledovne: „Umenie je v súlade s rozšíreným pojmom umenia základným dianím všetkého jestvujúcna; jestvujúcno je, pokiaľ je, seba tvoriacim, vytvoreným.“¹ Z tohto tvrdenia vyplýva jednoduchá skutočnosť: keďže celok jestvujúcna je podľa Nietzscheho vnímania sveta ako vôle k moci, nemôže zväčšovať ani znižovať a je *hospodárstvom bez výdajov a strát*, vôľa ako základný charakter jestvujúcna nemôže len tvoriť, ale musí aj ničiť. „Vôľa k moci je bytostne tvorením a ničením.“² Zároveň je ním platonské roztrhnutie sveta na nadzmyslový a zmyslový uvedené do zásadnej pochybnosti a implicitne je avizovaný i projekt prevrátenia platonizmu.

Štvrté tvrdenie nás konečne privádza k jadrú toho, o čo Heideggerovi v jeho prednáške predovšetkým ide. „Umenie je význačným protipohybom voči nihilizmu.“³ To v súlade s Nietzscheho diagnózou filozofie ako založenej v morálnych hodnoteniach znamená, že je potrebný nový typ filozofie, a tú môže zo seba rozvíjať iba „umelec-filozof“.⁴ Od Platonových až do Nietzscheho čias bola jednou témou filozofie pravda. Pravda je v Nietzscheho filozofii vždy interpretovaná ako hodnota, a to hodnota, ktorá má tendenciu stavať sa proti životu s cieľom jeho uchovania na tej najnižšej možnej úrovni. Pravdu by sme ale nikdy nehľadali, ak by v nás nepôsobila vôľa k pravde. Heidegger však tvrdí: „Vôľa k pravde, to znamená tu a pri Nietzsche ešte stále: vôľa k »pravdivému svetu«, v zmysle Platóna a kresťanstva, vôľa k nadzmyslovému, osebe jestvujúcemu.“⁵ Napriek všetkej Nietzscheho peknej kritike Platóna a jeho koncepcie pravdy, ostáva i on sám uväznený v

¹ HEIDEGGER, M.: *Nietzsche I.*, s. 85.

² Tamže.

³ Tamže, s. 87.

⁴ Tamže.

⁵ Tamže, s. 89.

porozumení, ktoré ju situuje interne do oblasti diferentného bez zohľadnenia diferencie. Nietzsche kritizuje zvláštny imperatívny charakter platónskych ideí, neproblematizuje však diferenciu, na základe ktorej sú možné, a ktorá sa v priebehu dejín západného myslenia dostáva do zabudnutia. Nietzsche nevyhovuje Heideggerovej požiadavke, myslieť pravdu ako neskrytosť bytia, v rámci ktorej je všetko diferentné, teda jestvujúcno, vôbec možné. V tomto zmysle ostáva Nietzsche posledným metafyzikom západnej filozofie. To ale neznamená, že v jeho filozofii sa nedeje práve ono toľko avizované pripravovanie nového počiatku. Nietzsche síce neproblematizuje diferentné s ohľadom na diferenciu, problematizuje však diferentné s ohľadom na diferentné samo, teda jestvujúcno s ohľadom na svoju pravdu. Táto problematizácia prebieha tak, že vo svojej k sebe vzťahnutej problematizácii sa diferentné prepúšťa k pripravenosti na diferenciu. Cestou k tejto pripravenosti je práve umenie. „V umení padá rozhodnutie, čo je pravda, to pre Nietzscheho znamená vždy: čo je pravdivé, t. j. čo je vo vlastnom zmysle jestvujúce.“¹ Práve táto, v dejinách západného myslenia bezprecedentná, problematizácia a následná transformácia diferentného s ohľadom na jeho pravdu je zmeneným protipohybom voči nihilizmu ako zabudnutosti bytia a zabudnutia na túto zabudnutosť. Je protipohybom voči tendencii vnímať pravdu ako nadzmyslovú. „Umenie je vôľou k zdaniu ako zmyslovému.“²

Piata a posledná téza o umení, ktorú Heidegger formuluje, upresňuje význam tej predchádzajúcej: „Umenie má väčšiu hodnotu ako pravda.“³ Tým je vyjadrené smerovanie, ktorým sa má uberať vôľa k moci ako princíp prehodnotenia hodnôt a prekonania nihilizmu. V tejto súvislosti Heidegger pripomína Nietzscheho slová o umení ako o stimule života a deklaruje, že tento výrok o umení nemožno postaviť na tú istú rovinu s uvedenými piatimi tézami, ale že je Nietzscheho *základným výrokom o umení*. Uvedené objasnenie v tejto fáze skúmania postačuje.

¹ Tamže, s. 88.

² Tamže.

³ Tamže, s. 90.

Vyznačili sme bytnosť umenia na mape Nietzscheho metafyzického uvažovania. To sa nestalo mimovoľne alebo dodatočne, ale nevyhnutne, keďže umenie je práve tou podobou, v ktorej sa vôľa k moci manifestuje seba najvladnejším spôsobom. Vôľa k moci je však bytnosťou všetkého jestvujúcna, teda i nás. Z toho vyplýva, že umenie nie je len činnosťou, ku ktorej môžeme a nemusíme pristúpiť. Pokiaľ sme, sme ako umelci i umelecké dielo. „Umenie patrí do ríše, v ktorej a ktorou sami sme.“¹ Prostredníctvom umenia získavame jasný vzťah k jestvujúcnu; v umení sa pre nás jestvujúcno stáva jestvujúcim. Tým, že sa k takto zjednanému jestvujúcnu vzťahujeme, vytvárame vzťah konfrontácie, ktorý je otvorený nášmu pôsobeniu, a zároveň otvára všetkému pôsobeniu i nás samotných. V takejto konfrontačnej otvorenosti voči bytiu jestvujúcna sme zjednaní tak, že zo svojej bytnosti sa musíme presadzovať, pôsobiť, pretvárať, tvoriť, ale nie s cieľom vytvorenia diela, ktoré by mohlo byť raz a navždy hotové, pretože to by predpokladalo, že vôľa k moci môže prestať pôsobiť. To je však vylúčené. „Vôľa k moci je však ako sebapotvrdzovanie neustálym tvorením.“² Práve preto musí byť vôľa k moci charakteristická nadbytkom sily. A práve preto môže byť prekonanie nihilizmu len jeho neustálym prekonávaním, neustálym prehľbovaním priepasti Ničoho a rozrušovaním esencialistického charakteru myslenia, nie však s cieľom jeho rozvratu, ale s cieľom zadosťučinenia nároku odovzdanej vrúcnosti, ktorú príchod bytia vyžaduje, nezameranej poslušnosti, ktorá sa odmieta upínať na zjavovanie sa diferencie v diferentnom, pretože to, čo očakáva, teda príchod bytia, môže adekvátne prijať len v jeho odopretí a vydaním sa napospas novej hĺbke novej priepasti. Umenie túto priepasť vo svojom diferenčnom živle otvára.

Vytrženie a veľký štýl

V tomto skúmaní bola zatiaľ pevne získaná štruktúra, v rámci ktorej sa realizujú kontúry Nietzscheho metafyziky. Potom bolo analyzované, a ako ontický prejav ontologických princípov uchopené, umenie v elemente svojej tvorby. Aretovali sme tak obraz celku jestvujúcna v závere

¹ Tamže, s. 163.

² Tamže, s. 164.

epochy západného myslenia a v prechode k novému počiatku. Zatiaľ však stále nie je jasné, akú úlohu v tomto procese presne zohrávame my ako dejinný pobyt. Pre zámary pochopenia zmyslu uvažovania predostreného v prednáške *Vôľa k moci ako umenie* je však objasnenie tejto našej úlohy na vyššej úrovni ako len v zmysle vágneho konštatovania nevyhnutné, keďže je to stále ľudský pobyt, od ktorého závisí ďalší beh dejín. Od neho závisí, či to budú dejiny prebývania človeka v blízkosti bytia alebo sa zmenia na večnú strnulosť, v ktorej si budú masku pravdy nasadzovať všetci a všetko.

Začnime tým, čo sme konšatovali v predchádzajúcej kapitole: že v Nietzscheho myslení dosahuje estetika ako náuka o vnímaní (umeleckého diela) svoj hraničný bod, kde má odkryť svoj ukrytý základ. U Heideggera by týmto základom bola pôvodná odkrytosť bytia v jeho pravde. Predmetom estetiky, ako jej rozumie Nietzsche, je umelec v živle umeleckej tvorby. Avšak Nietzsche, hoci tuší nový počiatok, je stále viazaný ontickými intenciami západnej filozofie. Zo svojho miesta v rámci jej dejín nie je schopný uchopiť toto skúmané pole ako pole existenciálnych možností pobytu. Namiesto toho sa mu predmetom skúmania stávajú telesné stavy umelca, pokiaľ tvorí. Heidegger cituje Nietzscheho spis „*Nietzsche kontra Wagner*“, podľa ktorého nie je estetika ničím iným, než aplikovanou fyziológiou.¹ Hoci Nietzsche vyčíta Wagnerovi burácajúci charakter jeho hudby, ktorá je v súlade s jeho zámerom bezprostredne vyvolávať dojmy, zbavená jasných línií a zákonov, takých typických pre klasicistické umenie, túto remisiu antického štýlu v sochárstve, ktoré Nietzsche bezvýhradne obdivuje, nedokáže sám vymaniť z ríše zmyslu, v ktorom sa rodia Wagnerove umelecké ambície. Nietzscheho formalistická kritika Wagnerovho umenia sa konštituuje na tej istej rovine ako toto umenie. Hoci míňa svoj cieľ, ktorým má podľa Heideggera byť odkrytie umeleckého diela ako miesta svetla pravdy bytia, predsa len problematiku umenia situuje niekam, odkiaľ s ňou možno zmysluplne pracovať ako s dejinnou možnosťou ľudskej existencie. „Nietzscheho myslenie o umení je na prvý pohľad estetické, v súlade so svojou najvnútornejšou vôľou však metafyzické,

¹ Tamže, s. 109.

t. j. je určením bytia jestvujúcna.“¹ Významový prechod od človeka vnímaného onticko-esencialisticky k pobytu explikovanému ontologicko-existenciálne sa v Heideggerovej interpretácii odohráva celkom evidentne a neskrývane.

Kým Heidegger stále rešpektuje kontext Nietzscheho myslenia, celkom plauzibilne s Nietzscheom konštatuje: „Umenie je vystavené prírodovedeckému vysvetľovaniu, je odsunuté do oblasti faktických vied. Estetické pýtanie sa na umenie je tu naozaj myslené až do konca, k svojim posledným dôsledkom. Stav pocitu je stopovaný až k nervovým dráham, k telesným stavom.“² Vzápätí ale veľmi pregnantne zvyrazňuje disparátnosť tohto uchopenia estetiky voči vnímaniu umenia ako metafyzického deja: „Umenie ako protipohyb voči nihilizmu a umenie ako predmet fyziológie, to znamená: miešať oheň s vodou.“³ Problémom nie je len to, že ide o dve určenia umenia, ktoré vôbec nemožno uviesť na jednu rovinu, keďže jedno je metafyzické a druhé pochádza z oblasti prírodných vied. Zdá sa dokonca, že uchopenie umenia v intenciách fyziologického skúmania nielenže nemôže mať nič spoločné s akýmkoľvek prekonávaním nihilizmu, naopak, je nihilizmu v plnom rozsahu poplatné. A predsa je to podľa Heideggera v Nietzscheho zmysle úplne inak.

Kľúčom k pochopeniu jednoty tohto zdanlivého protikladu je správny pohľad na fenomén tela. Telo zvykneme klásť do protikladu voči duši. V Nietzscheho prípade, tvrdí Heidegger, stráca táto polarita zmysel. Možno totiž oprávnene tvrdiť, že zatiaľ čo každé telo je i telesom, nie každé teleso je aj telom. „Keď Nietzsche vraví fyziológia, myslí síce zdôrazňovanie telesného stavu, ale telesný stav je v sebe vždy už niečím duševným, teda aj záležitosťou ››psychológie‹‹.“⁴ Estetika ako fyziológia umenia sa takto v Heideggerovom uvažovaní stáva celkom špeciálnym metafyzickým prístupom k rozpoloženiam jestvujúcna zvaného umelec. Tieto rozpoloženia možno nazvať estetickými stavmi. Nietzsche však vo svojom diele *Súmrak modiel* veľmi jasne deklaruje prednosť jedného z estetických stavov pred ostatnými. Týmto stavom

¹ Tamže, s. 154.

² Pozri tamže, s. 109.

³ Tamže, s. 111.

⁴ Tamže, s. 115.

je stav vytrženia. Vytrženie nie je len jedným estetickým stavom medzi inými alebo komplementom apolónskeho estetického stavu sna, pretože by sa ako vytrženie sám spájal s dionýzovským živlom, ale je estetickým stavom, ktorý spočíva v základe každého iného estetického stavu. „Dionýzovské a apolónske sú teraz dvoma spôsobmi vytrženia.“¹ Vytrženie je však základným estetickým stavom, a všetky ostatné stavy tohto typu, a teda aj všetka umelecká tvorba, sú ním predbežne umožnené.

Ale v akom vzťahu je vytrženie a telo, ak sú pochopené v metafyzickom a nie vo fyziologickom význame? Z odpovedaním tejto otázky získame presnejšiu predstavu o tom, ako je ľudský pobyt určený v rámci Nietzscheho metafyziky, a čo pre takto určený pobyt potom znamená byť umelcom. V prvom rade je nutné bezpodmienečne evidovať, že „vytrženie je vždy pocitom vytrženia“.² Pocit sme už určili ako jednu z charakteristík vôle k moci, ktorá je vo svojej bytnosti jednotná. Pocit teda nemôže byť telesný (*körperlich*) ani duševný (*seelisch*). Pocit je *teľový* (*leiblich*). Telo človeka nie je odlišné len od telesa ako je, povedzme, kameň alebo hviezda. Je odlišné i od rastlinného alebo živočíšneho organizmu. V tejto našej telovosti je umožnený i pocit, akým je vytrženie. „Pocit ako sebacítenie je práve tým spôsobom, akým sme telovo; byť telovo neznamena, že na duši je ešte zavesený nejaký segment zvaný telo, ale v sebacítení je telo v nás samých vopred zahrnuté, a síce tak, že nami vo svojej stavovosti prúdi. Telo »máme« nie tak, ako nosíme nôž vo vrecku; telo nie je ani telesom, ktoré nás sprevádza, a o ktorom pritom zároveň, výslovne alebo nie, konštatujeme, že je poruke. Telo »nemáme«, ale »sme« telovo. K bytnosti jeho bytia patrí pocit ako sebacítenie. Pocit vopred vykonáva zadržávajúce zahrnutie tela do nášho pobytu.“³ Telo v tomto kontexte nie je materiálnou stránkou ľudskej bytnosti, ale bytostnou existenciálnou črtou nášho pobytu. Telo je spôsobom, akým vo svojom pobyte, určenom ako vôľa k moci, vôbec sme. V telovom pocyte ako sebacítení sa nám otvára jestvujúcno, a to nie na základe manipulácie, ale v živle naladenia. Tak, ako sa mení naše naladenie ako tela, mení sa i spôsob, akým nás oslovuje jestvujúcno

¹ Tamže, s. 117.

² Tamže, s. 118.

³ Tamže.

a ako ho my sami oslovujeme. Pritom nie je možné sa tomuto existenciálnemu naladeniu vymknúť, pretože naladenia sú vždy znova prekonávané a premieňané jedine inými naladeniami.

V takto určenej súvislosti osciluje telová stavovosť, ktorá je v úzkej spojitosti s tým, čo pre nás ako pobyt znamená byť živými. „Nie sme najprv »živí« a k tomu máme ešte nejakú aparáturu zvanú telo, ale žijeme, tým, že telujeme (leiben – dopl. aut.)“¹ *Telovanie* je pojem podobný Heideggerovým pojmom ako sú „vecnenie“ a „svetovanie“. Zámerom týchto pojmov je evidentne vyhnúť sa esencialistickému vyjadrovaniu sa v podmete a prísudku a vniesť do jazyka akýsi pôvodný tón bytia. Takto Heidegger získava pojem tela, ktorý nemá fyziologický význam, a predsa môže byť vnímaný ako predmet estetiky ako zvláštnej fyziológie umeleckých stavov.

Pôvodná otázka znela: v akom vzťahu je vytrženie a telo, ak sú pochopené v metafyzickom a nie vo fyziologickom význame? Kľúčom je tu pojem pocitu. Každý pocit je nejakým spôsobom naladeným telovaním, nejakým *telujúcim naladením*. Vytrženie je pocitom a je pocitom tým rýdzejšie, čím bytostnejšie vládne jednota telujúcej naladenosti. Heidegger sa tu zaplieta do zjaveného chiazmu a pri jeho bližšej charakterizácii veľmi správne siaha po externých určeníach čerpaných priamo z Nietzscheho filozofie.

Uchopili sme spôsob, akým je vytrženie k telu vnímanému ako telovanie. Týmto spôsobom je chiazmus, v ktorom sa v istom zmysle opakuje to, čo bolo označené ako obojstranná intencionalita celku jestvujúcna. Pobyt je ako vôľa k moci vo svojej naladenosti odkazovaný sám k sebe. Teraz je potrebné obrátiť sa na Nietzscheho, aby sme objasnili vnútornú povahu tohto vzťahu, a to bezpodmienečne ako jednotu.

Vytrženie je spôsob, akým je pobyt ako telo v živle umeleckej tvorby. V súlade s tým, čo už bolo zaistené možno teda prehlásiť, že vytrženie je spôsobom najčistejšej vlády vôle k moci v ľudskom pobyte. Je stupňovaním moci a pocitom plnosti, ktorá obdarováva a podmaňuje. Toto obdarovávanie a podmaňovanie sa však deje celkom urči-

¹ Tamže, s. 119.

tým spôsobom, na základe ktorého možno vytrženie nazvať i formotvornou silou¹. V tomto momente do horizontu skúmania vstupuje fenomén, ktorý bol už avizovaný ako apolonizácia Nietzscheho učenia o dionýzovskom živle. Je nesporné, že tento postup má pre Heideggerovo vlastné mysliteľské úsilie veľký prínos a zjasňuje celok jeho uvažovania o umení. Súčasne je však prejavom ak nie interpretačného tlaku, tak minimálne opomenutia dôležitého momentu Nietzscheho vlastného vnímania umenia. Rozpracovanie tohto motívu je jedným z hlavných momentov Heideggerovej interpretácie.

Pre Heideggera je vôľa k moci princípom tvorenia v živle plasticity celku jestvujúcna. Bytnosťou tvorenia je „vytváranie krásneho v diele, vytváranie vo vytržení“.² Pre správne pochopenie Heideggerovej vlastnej filozofickej pozície je potrebné mať neustále na pamäti, že umelecké dielo je voči umeleckej tvorbe určené ako primárne. „Tvorenie tvorí dielo. Bytnosť diela je však pôvodom bytnosti tvorenia.“³ Toto poňatie umeleckého diela je plne v súlade tak s antiesencialistickým vnímaním človeka, ako i s tušením novej skúsenosti bytia v jej čirej rozrušenosti významu. Človek nie je jestvujúcnom, ktoré by sa následne otvorilo voči porozumeniu bytia. Človek je predbežne umožnený odkrytosťou bytia ako svetlinou. Svetlina je pôvodným *priestorom*, v ktorom sa akékoľvek jestvujúcno môže vôbec objaviť. Naše metafyzické nadanie nie je nikdy natoľko jasnozrivé, aby sme na jeho základe boli schopní určiť, čím človek je. Naopak, je nielen charakteristické, ale aj umožnené absenciou tejto jasnozrivosti. Svetlina sa vždy už rozsvietila, v tomto rozsvietení sa jej bytie vždy už odoprelo, a týmto odopretím dalo priestor povstaniu jestvujúcna v jeho bytí ako odopretom. Jestvujúcnom je však ako človek, tak i dielo. Nemožno konštatovať primát jedného pred druhým. Je tendenciou novovekej filozofie klásť zdroj svetla do človeka, pričom ignoruje, že samotný pohľad na človeka je umožnený svetlom svetliny. V novovekej filozofii je tak pre Heideggera tento pomer postavený na hlavu.

Iste, niet pochybností o tom, že svetlina vôbec nemôže bytovať bez primordiálneho vpádu, v ktorom sa rozvrhne celok jestvujúcna.

¹ Tamže, s. 135.

² Tamže.

³ Tamže.

Týmto vpádom je pobyt. Svetlina, pobyt a človek stoja v problematicky zrozumiteľnej súvislosti, ktorú sa Heideggerovi nikdy nepodarilo celkom objasniť, a ktorú prostriedkami metafyzickej reči *dňa* zrejme ani objasniť nemožno. V tejto súvislosti je však dôležité neustále evidovať, že svetlina je pôvodnou otvorenosťou jestvujúcna v jeho bytí. Vo svojom bytí môže bytovať len tak, že bytie sa vždy už odoprelo. To však neznamená, že je nevyhnutne zabudnuté. Zabudnutým by sa naopak bytie stalo, keby sme sa ho snažili myslieť ako neodopreté, neodopierajúce sa. V tomto prítomnom odopretí bytia sa v svetline otvára celok jestvujúcna, medzi ním i človek a dielo. Pre Heideggera je vzťah človeka a diela problematický, jedným si je však istý: umeleckú tvorbu je potrebné určovať z umeleckého diela, nie naopak. Dielo tu nie je, pretože človek je schopný tvorby. Človek je schopný tvorby, pretože dielo tu už vždy je ako bytostný spôsob, akým sa bytie odoprelo, a tak vyzýva človeka k jeho dejinnému poslaniu: stať sa pastierom a ochrancom bytia. Nietzscheho metafyzika je však založená na domnelej kritike metafyziky, ktorá problematizuje jestvujúcno len v jeho celku ako jestvujúcno, pričom bytie ostáva vo svojom najkrajnejšom zabudnutí. V súlade s interpretačným horizontom novovekej filozofie túto kritiku realizuje z pozície jediného bezprostredne daného stanoviska, ktoré novovekému mysleniu ešte ostalo – zo stanoviska prvej osoby. „Nietzsche nerozpoznáva vzostup do pozície mimo (in ein Jenseits – dopl. aut.), ktorá leží mimo nás samých. Pre neho existuje len seba samu poháňajúca špirála toho, čo nazýva seba-prekonávaním, ktoré sa ešte stále nedokáže vymaniť z kruhu seba (aus dem Zirkel des Selbst – dopl. aut.), z najkrajnejšieho subjektivismu, ktorý je natoľko extrémny, že dokonca ničí subjekt samotný. Táto Nietzscheho neschopnosť, ktorá sa týka pozície *mimo*, je pre Heideggera rozhodujúcim nedostatkom v Nietzscheho estetike. S ohľadom na to a napriek pozoruhodnej transformácii, ktorú Heidegger konštatuje, sa zdá, že Nietzsche je v Heideggerovom jazyku ešte stále posledným metafyzikom.“¹ Druhou zodpovedajúcou stranou Heideggerovej výčitky voči Nietzschemu je fakt, že „prostredníctvom doterajšieho predstavenia Nietzscheho estetiky sa už

¹ SALLIS, J.: Der Verwindung der Ästhetik. In: *Heidegger und Nietzsche. Heidegger – Jahrbuch 2*. Eds. Denker, A. – Zaborowski, H.. München: Karl Alber Freiburg 2005, s. 204.

stalo jasným, ako málo pri nej ide o umelecké dielo“.¹ Práve preto Heidegger Nietzscheho nasleduje v tom, čo je podľa neho silnejšou stránkou jeho učenia a interpretuje vytrženie ako formotvornú silu.

Ak Nietzsche trvá na tom, že chce prevrátiť platonizmus, a teda predstaviť novú hierarchiu jestvujúcna, a súčasne tvrdí, že cestou tohto prevrátenia sa má stať umenie, a teda stav vytrženia, musí byť podľa Heideggera vytrženie vzťahnuté „v sebe na hlavné črty, t. j. na kontúry a artikuláciu (auf ein Gezüge und Gefüge – dopl. aut.)“.² Umenie ako prostriedok tvorby novej hierarchie jestvujúcna sa predsa nemôže po Wagnerovom vzore ako celok jestvujúcna, ktorý už stratil svoj tvorivý potenciál, rozpustiť do bezbrehého burácania okamžitých impulzov, naopak, musí sa stať princípom nového kladenia základov, na ktorých sa vztýči nová monumentálna skladba jestvujúcna umožňujúca nový príchod bytia. Preto je nevyhnutné, aby umeniu šlo o čosi určité, ba dokonca o určitosť samotnú, o formu. Aj keď Heidegger spomína dionýzovský element umenia rovnako frekventovane ako apolónsky, v jeho uvažovaní pôsobí suverénne druhý menovaný, čo je v rozpore s Nietzscheho raným filozofickým stanoviskom a v ostrom protiklade so stanoviskom jeho neskorého učenia, ktoré je podľa Heideggera samotného tým najrelevantnejším, čo je vo vzťahu k Nietzscheho filozofii potrebné zohľadniť. „Umelecký vzťah k forme je láskou k forme kvôli tomu, čím je.“³ Forma je to, čo necháva to postretávajúce zažiť ako jestvujúcno zjednané výlučne vôľou k moci ako metafyzickým princípom. „Až forma určuje a vymedzuje ríšu, v ktorej sa naplňuje stav stúpajúcej sily a plnosti jestvujúcna.“⁴ V súlade s tým, čo bolo konštatované v súvislosti so svetlinou to však tiež znamená, že „forma zakladá ríšu, v ktorej je vytrženie ako také možné.“⁵ Heidegger následne celkom jasne deklaruje: „Vytrženie, to pre Nietzscheho znamená najjasnejšie víťazstvo formy.“⁶ Týmto víťazstvom formy však nie je nič iné ako krása. Krása sa v momente prechodu k novému počiatku stáva spôsobom, ktorým

¹ HEIDEGGER, M.: *Nietzsche I.*, s. 138.

² Tamže, s. 139.

³ Tamže, s. 140.

⁴ Tamže.

⁵ Tamže.

⁶ Tamže, s. 141.

znova prehovára hlas bytia. Tento vzťah nie je možné analyzovať pomocou schémy subjekt–objekt. „Estetický stav nie je ani niečím subjektívnym, ani niečím objektívnym. Obe základné estetické slová, vytrženie i krása, pomenávajú v tom istom rozsahu celý estetický stav a to, čo sa v ňom otvára a čo mu skrz-naskrz vládne.“¹ Tým je práve svet určený ako najjasnejšie víťazstvo formy. Nie je to však tak, že by bola táto forma aplikovaná na beztvárú látku, ktorú zanechala ako svoje dedičstvo estetika bezprostredného zážitku. Forma nie je len princípom nového usporiadania, ale i vládou celkom iného významu, ktorý jestvujúcno získava. Nietzsche forme nerozumie ako formálnej. „Pravá forma je jediným a pravdivým obsahom.“² Toto ambivalentné určenie sa sprístupní porozumeniu, keď sa objasní, čo znamená pojem *veľkého štýlu*.

Bytnosť umenia dospieva k svojej vlastnej bytnosti vo veľkom štýle. Veľký štýl Heidegger charakterizuje ako najvyšší pocit moci.³ Umenie je však najprehľadnejšou podobou vôle k moci. Jednoduchou úvahou teda možno dospieť k poznaniu, že ríšou najvyššej vlády vôle k moci je veľký štýl. Veľký štýl je jej životom i žvlom. Je vládou vôle, ktorá v sebe zjednocuje tie najkrajnejšie protiklady, to, čo si nemožno predstavujúcim rozumom zjednať ako zjednotiteľné a to nie tým, že by k nim ako k hotovým pristúpila a uplatnila nad nimi svoju moc. Despotizmus vôle k moci nie je vonkajší, nepristupuje k odporu reaktívne ako k pôvodne danému. „Moc nie je tlakom a nie je násilím.“⁴ Keďže je táto vôľa k moci tým, čo zjednáva jestvujúcno, a zároveň tým, čo ho v jeho diferentnej odlišnosti udržiava v jednote, vytvára si vôľa k moci živly a ríše, nad ktorými uplatňuje svoju vládu v hravej samozrejmosti, nie však ich zviazaním a prepletením ako inertných esencií, ale preniknutím najnútornejšou ontologickou záhadou ich bytovania a ich uvedením do vzájomného *zrkadlenia*. V tomto zrkadlení, ktoré produktívne rozvracia homogénnu zrozumiteľnosť zjednanú novovekým rozumom, „umenie vpravuje celý pobyť do rozhodnutia, udržiava ho

¹ Tamže, s. 145.

² Tamže, s. 141.

³ Pozri tamže, s. 147.

⁴ Tamže, s. 161.

v ňom a samo preto stojí pod jedinečnými podmienkami“.¹ Tieto podmienky vytvára vôľa k moci vo veľkom štýle. Ako tá najrazantnejšia odvaha zoči-voči profánnej nedotknuteľnosti esencialistického myslenia metafyziky je veľký štýl skutočne realizovaným pohybom voči nihilizmu ako stavu zabudnutosti bytia. „Umenie veľkého štýlu je jednoduchým pokojom uchovávaného zvládnutia najvyššej plnosti života. K nej patrí pôvodné rozpútanie života, avšak skroteným spôsobom; najbohatšia protikladnosť, avšak v jednote jednoduchého; plnosť rastu, ale v trvaní dlhého a nemnohého.“²

Konštatovali sme, že dielo veľkého štýlu a veľký štýl ako dielo, čo sú dva momenty toho istého fenoménu, presahuje hranice toho, čo je schopný pochopiť predstavujúci a kalkulujujúci rozum novovekej subjektivity. To však neznamená, že je bezuzdným chaosom, neriadeným striedaním predstáv a obrazov. Sám Nietzsche by túto myšlienku veľmi razantne odmietol, hoci by jej zrejme vo svojom uvažovaní poskytol oveľa väčší priestor pôsobnosti než Heidegger vo svojej interpretácii. Ako už bolo povedané, v Heideggerovej interpretácii Nietzscheho uvažovaní o umení dochádza k apolonizácii dionýzovského živlu. Dionýzovský element je síce konštatovaný, no ako taký kompletne inervovaný vládou apolónskeho živlu, ktorý síce nepredstavuje stabilitu, v každom prípade však zákonitosť, hoci zákonitosť, ktorá nie je zrozumiteľná v intenciách racionality. „Práve preto, že veľký štýl je obdarovávajúco-pritakávajúcim chcením k bytiu, odhaľuje sa jeho bytnosť až vtedy, keď je to, čo sa nazýva bytím jestvujúcna, privedené k rozhodnutiu, a síce prostredníctvom veľkého štýlu samého.“³

Dionýzovský živel je vo svojej samostatnosti redukovaný na moment apolónskeho živlu, pretože jedine prostredníctvom apolónskeho živlu je možné vybudovať horizont, a to akýkoľvek, pretože jedine horizont ako otvorenosť dejinného pobytu je možný ako miesto pripravenosti tohto pobytu na príchod bytia. Tak ako v Nietzscheho estetike sa transformuje celé uvažovanie o umení a odhaľuje svoj skrytý základ, tak i v Heideggerovej interpretácii Nietzscheho ako formy vyhrotenej subjektivity v tejto perióde jeho uvažovania padá maska organizujúcej

¹ Tamže, s. 147.

² Tamže, s. 148.

³ Tamže, s. 158.

racionality a odhaľuje svoj fundament, ktorým je zákon. Zákon bol tým, čo v pôvodnej skúsenosti bytia pôsobilo takým neodolateľným náporom na myslenie predsokratovských mysliteľov, a to sa jej muselo podvoliť ako poslušné uchovávanie zverenej pravdy bytia. V priebehu dejín západnej filozofie sa toto myslenie neoprávnene čoraz viac etablovalo ako súdna inštancia nad bytím, no v Nietzscheho filozofii vrazilo myslenie samo do seba, roztrieštilo sa ako prázdna modla a obnažilo svoj skrytý základ, ktorým bola zákonitosť zdeformovaná celými epochami, v ktorých sa nemyslelo na nič iné než na jestvujúcno. Zákon sa objavil ako to jediné, čo bolo z pravdy bytia zachované a čo stále umožňuje návrat k nemu. Nie je to však zákon, ktorý by na jestvujúcno pôsobil z pozície mimo jestvujúcna. Od čias myslenia Platonových ideí je táto cesta uzamknutá. Zákon tu pôsobí ako princíp vnútorne vlastný vôli k moci. „Vo veľkom štýle naproti tomu vyrastá dejúci sa zákon z pôvodnej akcie, ktorá už je jarmom samotným.“¹ V takomto zákone ako poslednom dedičstve toho, čo pravda bytia musela do jestvujúcna svojim odopretím vyryť ako svoj podpis, aby sme vôbec mohli o jestvujúcne hovoriť, spočíva dedičstvo, ktorým si možno nakloniť *to*, čo nám ho odovzdalo a znova *to* tak priviesť k slovu.

Prirodzene, o tomto zákone nemožno hovoriť v zmysle verifikovateľného procesu. Nie je to zákon v podobe prírodných zákonov. Dejinný pobyt ho nikdy nemôže nahliadnuť. Môže však odstrániť všetku závažnosť jestvujúcna a otvoriť tak voľné pole, v ktorom sa bude pripravovať na prichádzajúci príkaz, keďže z oblasti diferencie nemožno zákon pochopiť inak, než ako príkaz. Nemožno ho poslúchnuť, pretože by bol zrozumiteľný. Naopak, jeho uposlúchnutie je predpokladom všetkej zrozumiteľnosti. Vôľa k moci ako príkaz zdôvodnený sám v sebe sa vzdáva zrozumiteľnosti. Uznáním jej nezrozumiteľnosti uznávame nezrozumiteľnosť celku sveta a uvádzame bytie do tej najkrajnejšej spornosti.

Možno si však myslieť, že by Heidegger predpokladal pripravovanie pripravenosti pre príchod bytia ako úlohu určenú pre umelecké kruhy? Odpoveď musí byť jednoznačne záporná. Je potrebné znova

¹ Tamže, s. 159.

a znova opakovať, že umelec je určený umeleckým dielom ako umožneným svetlinou a umelecké dielo je určené umením ako umožneným v rámci určitého metafyzického rozvrhu. Umenie teda určuje umelecké dielo a sprostredkované umelca, a to ako bytostná dispozícia pobytu. Umenie nemožno vnímať umelecky, ale ontologicky. Ako také preto nemusí byť nevyhnutne realizované v umeleckom diele. V tomto okamihu vstupuje do interpretácie politický aspekt.

V prvom rade je potrebné jasne evidovať, že politika je tu pochopená podobne ako umenie, totiž nie politicky, ale ontologicky. Tým sa však jej spriaznenosť s umením nekončí. Heidegger nadväzuje na termín *veľká politika*, ktorý sa objavuje v Nietzscheho diele. Veľkú politiku charakterizuje Heidegger ako „spôsob zamyslenia nad dejinnou udalosťou (Ereignis – dopl. aut.) nihilizmu a podmienkami jeho prekonia od základu“.¹ Veľká politika je s umením vnútorne spriaznená prostredníctvom veľkého štýlu. „Veľký štýl možno vytvoriť len veľkou politikou a veľká politika má svoj najvnútornejší zákon vôle vo veľkom štýle.“² Je vôbec možné nájsť pre tieto dva fenomény spoločný základ? Umenie je predsa činnosťou, ktorá nachádza svoj cieľ sama v sebe. Umelecké dielo nemá zmysel mimo umenia, a to ani pokiaľ je umenie pochopené ako exponent pravdy bytia. Len tak je dielo zrozumiteľné. Naproti tomu, politika je využívaním a presadzovaním mocenských prostriedkov s cieľom dosiahnutia želaného stavu, ktorý je voči politickému procesu externý. Uvažovanie sa teda zdanlivo dostáva do teleologického rozporu. Akým právom totiž môžeme tvrdiť, že umenie je vo svetline bytia otvorené menej alebo viac než politika? Odpoveď je potrebné hľadať u samotného Nietzscheho, ktorý sa vo svojej filozofii snaží prevrátiť platonizmus a navrátiť svet určený ako život naveky k sebe. Práve preto musí byť politika uchopená na podklade umenia a nie naopak. „Pod kladením cieľa rozumie Nietzsche metafyzickú úlohu usporiadania jestvujúcna v celku, nie len stanovenie predbežného kam a načo.“³

Kladienie cieľa je vlastnou úlohou vôle k moci, vôľa k moci však v žiadnom prípade nemôže prestať chcieť. Každé stanovenie cieľa sa

¹ Tamže, s. 185.

² Tamže.

³ Tamže, s. 184.

deje s cieľom možnosti ďalšieho stanovovania a prekračovania. V tomto momente zamyslenia možno konštatovať istú zhodu medzi Nietzsche a Heideggerom: pre oboch filozofov je možnosť dôležitejšia než skutočnosť. „Zakladanie cieľov je zakladaním v zmysle prebúdzania a oslobodzovania tých moci, ktoré uloženému cieľu prepožičiavajú všetko prevyšujúcu a ovládajúcu silu záväznosti.“¹ Jediným zmyslom veľkej politiky je získavanie lepších pozícií pre ďalšie vedenie politiky. Jediným zmyslom moci je získavanie ďalšej moci. Jediným zmyslom boja je ďalší boj. „Pravý boj je však ten, v ktorom sa bojujúci striedavo prevyšujú a rozvíjajú zo seba moc k tomuto prevyšovaniu.“² Zmyslom vlády vôle k moci v živle veľkej politiky nie je blahobyt ani pokrok, ale jedine moc, číra moc nad nezmieriteľným v pokojnej jednote. Čím nezmieriteľnejšie budú prvky, nad ktorými bude vôľa k moci vládnuť, tým rafinovanejšie sa bude jej vláda uplatňovať. Čím viac osobitého prístupu si budú situácie vyžadovať, tým bude vôľa k moci vo svojej bytostnej homogenite inovatívnejšia. Čím viac bude rásť vzdor a inercia, tým prenikavejšie bude pôsobiť jej spontánne vládnuce zákon. Nebude to však svet despotizmu jednej vôle, ktorá by takto čoskoro musela dosiahnuť štádium atrofie, ale svet nekonečných výbojov, pulzovania, premien, interpretácií, dynamizmu, tvorenia, ničenia, rozpaľovania, vyhasínania, svet nekonečného vytrženia moci až do bodu, kým sa celok jestvujúcna nestane sám v sebe jedným večným ohňostrojom, v ktorom sa logika ako svojský nástroj posudzovania a manipulácie s bytím obráti proti sebe samej a jej spojenectvo s myslením sa skončí. Myslenie stratí ambíciu stáť nad bytím ako súdna inštanca a zriekne sa svojich absurdných aspirácií. Oстане otvorené, čisté a nevinné, čakajúce, kým sa ozve hlas bytia, ktoré sa medzitým ako opustené myslenie *obrúti naruby* a vo veľkom štýle s jeho úprimnou nenávisťou voči esencii nájde štruktúru (tento pojem je zvolený len z dôvodu nedostatočnosti metafyzického slovníka koreniaceho v metafyzickom jazyku) o nekonečnom počte rozmerov, ktorá mu svojím zrkadlením sa v sebe samej poskytne útočisko a dejiny sa obnovia v novom počiatku.

¹ Tamže.

² Tamže, s. 185.

Takto bol objasnený vnútorný zmysel Nietzscheho metafyziky ako celku. Aby však bolo toto skúmanie kompletne, je potrebné zasadiť ho do dejín západného myslenia ako do dejín zabudnutosti bytia a zabudnutia na túto zabudnosť. To bude úlohou nasledujúcej a poslednej časti skúmania.

Nietzscheho metafyzika určená dejinami západného myslenia a revolúcia

Deskripcia celku jestvujúcna, ktorá ho opisuje ako jeden večný ohňostroj, zdanlivo protirečí Heideggerovej interpretácii Nietzscheho poňatia veľkého štýlu ako víťazstva formy. Dalo by sa očakávať, že veľký štýl a veľká politika vytvorí svet ako sošný triumf určitosti a miery, ktorý tak ctí starí Gréci. Nietzsche si však príliš dobre uvedomoval, že nič tu nie je len tak a že všetko musí nastať. Je to triviálne konštatovanie, ktoré Heidegger vo svojom filozofickom uvažovaní vyhrotil na pozíciu jedného z rozhodujúcich problémov metafyziky vôbec – problému bytia a diania. O výnimočnej relevancii tohto problému nemožno pochybovať. Keďže však v Nietzscheho metafyzike dochádza ku rozrušeniu rozdielu esencie a existencie, stráca tento problém svoju pôvodnú podobu, resp. jeho ťažisko sa posúva inde, čo je okrem iného dôvod, prečo môže Heidegger Nietzscheho považovať za mysliteľa, ktorý tuší nový počiatok.

Je pravdou, že vo veľkom štýle povstáva najvyšší triumf formy. V žiadnom prípade však nemožno hovoriť o jej večnom víťazstve. Dočasné, hoci stále sa navracajúce víťazstvo formy je vonkajšou stránkou neutíchajúceho a večného víťazstva vôle k moci, ktorá je zo svojej povahy neschopná ustrnúť v práve nastolenej forme, nech by bola akokoľvek dokonalá. Diferenčný živel vôle k moci, priestor, v ktorom sa jej moc stupňuje, je práve tým, o čo pri tušení nového počiatku ide a tiež miestom, kam sa presunul problém bytia a diania. Tento problém, nastolený už predsokratovcami a svojsky rozriešený Platonom, nadobúda v Nietzscheho filozofii celkom inverznú, hoci vo svojej inverzii analogickú podobu. V predsokratovskom myslení tento problém nebol problémom v tradičnom zmysle slova – bol tajomstvom, tým, čo bolo zverené do opatrovania. Platon však vo zvláštnom ťahu svojho uvažo-

vania, ktoré preferovalo poznanie ako moc, musel túto tému, tému bytia a diania, vtesnať do zrozumiteľnej schémy. Tak sa stali pravým bytím idey, zatiaľ čo dianie bolo vykázané ako sekundárne, snáď nie menejcenné, v každom prípade však odvodené. To, okrem iného, viedlo k tomu, že dejiny prestali byť príbytkom pobytu, ale začali plynúť a odvíjať sa, zanechávať minulosť za sebou a budúcnosť odopierať ako nepoznanú. Dôsledkom tohto odpadnutia dejín od bytia, odpadnutia, ktoré bolo anticípované už v odpadnutí diania od bytia, je zrod histórie, ktorá nám síce prináša všetko, čo sa udialo v každom konkrétnom prípade, predsa je nám však jej látka cudzia, keďže bola vykĺbená z pôvodnej skladby ľudského pobytu ako strážcu bytia. Obnovenie tejto väzby je Heideggerovým celoživotným projektom.

Toto plynutie dejín je v Nietzscheho filozofii prevrátené. Platon vykázal bytie ako totožnosť do transcendentnej oblasti a to, čo človeku ostalo prístupné, dostalo povahu dynamiky. Naopak, Nietzsche v intenciách prevrátenia platonizmu vŕhne každú totožnosť a určitosť do sveta ľudského života, ale bez toho, aby z neho vykazoval dianie preč ako vyšší princíp. Okrem toho, že v tomto postupe je programovo zlikvidovaná mundánna dualita, je jeho zaujímavým a nemenej dôležitým dôsledkom celková zmena poňatia dejín. Dejiny strácajú povahu niečoho, čo sa odvíja, keďže túto povahu možno konštatovať len vo väzbe na niečo stále, akokoľvek bol tento bod stability zakrytý a zabudnutý. Náleží, naopak, k bytnosti dejín ako odvíjajúcich sa, že musia byť zakrytými. Nietzscheho prenikavá intuícia si existenciu tohto bodu uvedomila a zrušila jeho stabilitu. Dejiny sa však odvíjajú ďalej, jediný rozdiel tkvie v tom, že už tomuto odvíjaniu nie sme schopní porozumieť, a to ani ako histórii. V Nietzscheho metafyzike dochádza k tak dramatickému zrýchleniu a neustálemu zrýchľovaniu odvíjania sa dejín a k tak neúprosnej akcelerácii frekvencie striedania ich významu, až sa všetky časové momenty začínajú stýkať, nie však v jednom bode, ale v jednom spoločnom živle a výsledkom je, že pobyt sa ocitá v čomsi, čo by sa snáď dalo označiť ako večná prítomnosť, pokiaľ by slovo prítomnosť ešte malo nejaký referenčný rámec významu. Pobyt je v Nietzscheho filozofii vrhnutý do bezčasia, bezdejinnosti a bezodnosti, ktoré sa však, vďaka diferenčnej povahe vôle k moci a jej schopnosti tvoriť, môžu stať práve tým poľom, na ktorom povstane nová skúsenosť bytia,

a tá rozplamení v pobyte novú skladbu ako prameň dejinnosti. Pravdou však ostáva, že bezdejinnosť je vlastným dôsledkom dejín vnímaných prizmou histórie.

Toľko k ontologickým úvahám. Tento dej má však i svoj ontický rozmer, v ktorom si ho pobyť môže zjednať ako prístupný. V Platonom myslení dochádza k radikálnej transformácii pojmu pravdy. Počiatocne daná pravda ako neskrytosť jestvujúca v jeho bytí je nahradená pravdou ako nadzmyslovou artikuláciou pôvodných vzorov – ideí – na základe ktorých sú jednotlivé jestvujúca zrozumiteľné. Pravda bytia sa tak mení na pravdu jestvujúca. V pojme vzoru jestvujúca, idey, je obsiahnutý určitý imperatívny moment. Každé jestvujúco zmyslového sveta je tým dokonalejšie, čím viac je podobné, resp. čím viac má účasť na nadzmyslovom bytí idey. Túto redukciu pravdy na vlastnosť jestvujúca Heidegger sleduje práve v tomto imperatívnom momente. Ten podľa neho vzniká v istej vnútornej schizme v rámci skúsenosti neskrytosti bytia. Táto svetlina artikuluje ako pobyť porozumenie tomu, čo je a čo má byť. Vo svojej pravde je nevyhnutnosťou. V Platonovej filozofii však povinnosť (*das Sollen*) vystupuje voči bytiu ako jeho protipól, nie však ako protiklad.¹ Tento pohyb má vnútornú *logiku*: „Bytie so sebou samo prináša, a síce v určitom výklade ako idea, vzťah k vzorovému a tomu, čo má byť.“² Toto vzorové je ako metafyzická štruktúra pripravené už v Platonom podobenstve o jaskyni. Myslená konštrukcia sa teda stáva princípom konštrukcie skladby bytia.

Ako je však niečo také vôbec umožnené? Ako môže z pravdy bytia vyplynúť odlišnosť bytia jestvujúca od zvláštneho druhu ontologickej povinnosti? Deje sa tak na základe špecifického uchopenia bytia ako dobra. Dobro nie je v tomto prípade vnímané ako morálne dobro, ale ako cnosť, ku ktorej by mali všetci a všetko smerovať a *to štandardné* ako také, to, čo bytiu prepožičiava schopnosť bytovať ako *ἰδέα*, ako vzor.³ Súčasne je však idea určená i ako vzhľad. Je teda vo svojom bytí vzorom a vzhľadom súčasne. Nie je chybou konštatovať, že táto artikulácia idey je založená na absolutizácii jedného aspektu zjavnosti ako platného,

¹ Pozri HEIDEGGER, M.: *Einführung in die Metaphysik*, s. 206.

² Tamže.

³ Pozri tamže, s. 205.

teda na vyvlastnení (Enteignung) jestvujúcna z bytia do čirej jestvujúcnosti. Hoci má bytie jestvujúcna povahu dobra, a teda nároku, je tento nárok inervovaný mocenskými ambíciami vedenia. Pobyt prestáva načúvať pokynu bytia a začína mu predpisovať svoju vlastnú mieru. V tomto postupe je obsiahnuté určité metafyzické násilie, a to bez ohľadu na to, že táto miera korení v gréckom sklone hľadať všade dokonalú mieru. Platon prichádza so svojou vlastnou mierou, ktorá má intelektuálny a nie zjavný charakter.

Zaväzujúca moc tejto intelektuálnej konštrukcie však nespočíva iba v tom, že vydáva direktívy ohľadom toho, *aké* má jestvujúcno byť, aby mohlo byť kvalifikované ako rôznou mierou jestvujúce. Jej moc pôsobí i v tom, že jestvujúce vo vlastnom zmysle musí *byť* a nie diať sa alebo sa zdať. Tieto modalities bytia nadobúdajú v Platonovej metafyzike derivovaný charakter a prvenstvo pripadá tej modalite, ktorá je stále znova nahliadnuteľná, kedykoľvek určiteľná, a v tejto určiteľnosti v každom momente identická a stabilná. Bytie teda získava, okrem významu bytia ako bytia jestvujúcna, význam povinnosti byť touto stabilitou. Dva odlišné, prepletajúce sa druhy bytia majú za následok, že pravda bytia ako neskrytosť vôbec nie je vnímaná. Bytie ako povinnosť však v sebe ukrýva zaujímavú štruktúru. Jeho stanovovanie je uprednostňovaním a uprednostňovanie sa vždy deje na základe hodnotenia. „Niečo ako povinnosť (das Sollen – dopl. aut.) môže vyžarovať len z toho, čo samo vznáša taký nárok, čo má v sebe *hodnotu*, čo samo je *hodnotou*.“¹ Ak je teda ambíciou Nietzscheho filozofie prehodnotenie všetkých hodnôt, potom je to možné len na základe uchopenia Platonovej filozofie ako takto hodnotovo podmienenej. Aj keď sa zdá, že v Nietzscheho filozofii odhaľuje metafyzika svoj ontologický fundament – hodnotu – ktorý stanovil Platon, je potrebné stále znovu zdôrazňovať, že Heidegger v tomto kontexte nerozumie hodnote morálne, ale ontologicky.

Vieme, v akom vzťahu je Nietzscheho chápanie pravdy voči tomu Platonovmu. V akom vzťahu je však Platonovo chápanie umenia voči tomu Nietzscheho? Heidegger demonštruje Platonovo vnímanie umenia na dvoch príkladoch, a to konkrétne v dialógoch *Štát* a *Faidros*. Na

¹ Tamže, s. 207.

tomto mieste sa nemožno zaoberať podrobnou analýzou týchto úvah. Pokiaľ však ide o dialóg *Faidros*, Heidegger jasne konštatuje, že tým, že nás krásne postretáva ako jestvujúcno, vpravuje nás do výhľadu na bytie¹. Dialóg *Štát* interpretuje umenie ako mimetickú činnosť napodobovania. To však znamená, že v umení sa vždy riadime predbežným vnímaním ideí, ktoré má pre Platóna teoretickú povahu. Ak je však umenie popri tom ako napodobovanie tohto vnímaného obrazu ideí praxou, potom to znamená, že čosi ako čistý praktik neexistuje. Praktik je vždy už čosi viac než praktik. Vždy sa už pohybuje i v teoretickej oblasti. Podľa Heideggera je toto základný náhľad, o ktorý sa Platon usiluje.² Ak teda v Platonovej filozofii vstupujú umenie a pravda do určitého rozdvojenia, potom je toto rozdvojenie zároveň charakteristické zakrytím. Heidegger argumentuje, že „je bytnosťou platonizmu, že sa tomuto rozdvojeniu vyhýba tým, že stanovuje bytie, tak sa vyhýbať môže a toto vyhýbanie sa ako také nestane viditeľným“.³ Tento základný ťah metafyziky, ktorý spočíva v snahe vyvolať dojem, že zdanie ako živel umenia je odvoditeľné od pravdy, a je teda možné uviesť ho s ňou do súladu, nie je však charakteristický len pre Platonov výklad vzťahu pravdy a umenia, ale i pre vnútornú dynamiku všetkej ďalšej filozofie ako metafyziky – všetkej až na tú Nietzscheho, ktorá má byť prevráteným platonizmom a tento súlad chce vykázať ako klamný, čo je v každom prípade metafyzické konanie. Týmto postupom sa Nietzsche zaraďuje medzi metafyzikov. Tým, že tak robí vedome, sa stáva tušiteľom nového počiatku.

Nietzscheho projekt prekonania nihilizmu bol identifikovaný ako úsilie prevrátiť platonizmus. Toto prevrátenie je pregnantne bodovo opísané v časti diela *Súmrak modiel*, ktorá dostala názov *Ako sa pravý svet stal nakoniec bájkou*. Heideggerova interpretácia tohto textu v zásade neprekračuje hranice, ktoré sú typické pre jej interpretácie inými autormi. Heidegger však identifikuje, a veľmi správne, zásadnú skutočnosť: „Preto sa prevrátenie platonizmu a napokon vykrútenie sa (das He-

¹ HEIDEGGER, M.: *Nietzsche I.*, s. 227.

² Pozri tamže, s. 203.

³ Tamže, s. 231.

rausdrehen – dopl. aut.) z neho stáva premenou človeka. Na konci platonizmu stojí rozhodnutie o premene človeka.¹ Človek prestáva žiť v zdanlivom svete, pretože po odstránení nadzmyslového sveta prestáva existovať aj ten zdanlivý. Nemení sa teda len dejinný príbytok človeka; človek sám ako dejinná bytosť začína prebývať celkom inak. Rozdvojenie medzi pravdou a umením, medzi skutočnosťou a zdaním je odhalené, vystupňované do krajnosti a identifikované ako pôsobenie vôle k moci. Základná ambícia Nietzscheho metafyziky spočíva práve v realizácii tejto nejednoznačnosti. Všetky predchádzajúce metafyziky vyhlasovali, že sa snažia o objasnenie zmyslu reality. Nietzsche sa snaží o jeho rozrušenie. Predchádzajúce metafyziky vyhlasovali, že spočívajú v harmónii, minimálne sa o ňu usilujú. Nietzscheho metafyzika spočíva v agresii. Agresívnou sa stáva každá moc, ktorá sa usiluje o presadenie svojej vlastnej perspektívy. Zdanie začína patriť k bytnosti reálneho.² Celok jestvujúcna, ktorý má takúto povahu, je identifikovaný ako život, nie však v biologickom, ale v metafyzickom zmysle. A čo v každom prípade rozhoduje, je hodnota pre život – to, čo zvyšuje pocit moci. Pravda a umenie sa stávajú spôsobmi zdania, a toto zdanie je pochopené ako výkon umenia, v ktorom sa manifestuje vôľa k moci. Dezorientáciu v tomto celku jestvujúcna zakúša však iba posledný človek. Nadčlovek je však tým, kto dokáže túto dynamiku využiť a založiť novú hierarchiu jestvujúcna, ba čo viac, „je človekom, ktorý bytie zkladá nanovo – v prítomnosti vedenia a vo veľkom štýle tvorenia“.³

¹ Tamže, s. 241.

² Tamže, s. 246.

³ Tamže, s. 254.

Protagoras, Descartes, Nietzsche – človek a metafyzika

Michal Bajla

Heidegger vo svojom projekte fundamentálnej ontológie, v intenciách ktorej je v základnom razení vedené ešte i bádanie podniknuté v prednáške *Vôľa k moci ako umenie*, je celok jestvujúca pochopený ako projektovaný rozvrhom bytia jestvujúca. Tohto rozvrhu je *mocný* pobyt, a to s takou nevyhnutnosťou, že pôvodné rozvrhnutie sa vždy už udialo. Zároveň v tejto prvej Heideggerovej prednáške k problému Nietzsche mizne ako určujúci fenomén sveta, ako fenomén celku dostatočnosti vzhľadom na pobyt samotný. Takáto absencia by bola v kontexte diela *Bytie a čas*, kde patrí kategória bytie-vo-svete k ústredným, úplne nemysliteľná. Jestvujúca sú tu síce pochopené vzhľadom na pobyt, ten je však bytostne odkázaný na svet, ba dokonca on sám svetom je a len v rámci tohto sveta sa jestvujúca môžu javiť zmysluplne, v pohutej súvislosti odkazov. Takáto *priestorová* dedukcia bytia jestvujúca je v ostrom protiklade k dejinnej intuícii, ktorá vedie problematiku obsiahnutú už v prednáške *Vôľa k moci ako umenie*. I tu je síce pobyt bytia sám *mocný*, no len ako otvárajúci ďalšiu epochu na základe pochopenia údely epochy, ktorá sa uzatvára. V tomto prechode spočíva *osud* pobytu.

Európsky nihilizmus je však prednáškou, v ktorej pobyt túto *mocnosť* stráca. Ak ešte vo *Vôli k moci ako umenie* bol pobyt, síce ako pôvodným rozvrhom určený, predsa len vo chvíli dejinného rozhodnutia schopný nového, epochálneho rozvrhu, v práve skúmanej prednáške to tak nie je. To má závažný následok: pobyt sám, ako neschopný rozvrhu bytia jestvujúca, sa stáva jedným z jestvujúcien, ktoré sú rozvrhom bytia

jestvujúcna určené. Má ale v takom prípade ešte zmysel hovoriť o rozvrhu? Ak áno, potom je pôvodcom tohto rozvrhu bytie samo a človek je mu vydaný napospas. Otázka, do akej miery Heidegger v tomto postuláte popri kritike *antropomorfizmu* vôle k moci sám neantropomorfoval bytie, nie je predmetom tohto skúmania.

Je to teda práve tento interpretačný rámec, ktorý vytvára kontext pre naše ďalšie úvahy. Heidegger veľmi skoro identifikuje Nietzscheho metafyziku nielen ako metafyziku hodnôt, náuku, v ktorej dospieva nihilizmus do svojej najkrajnejšej pozície, ale i ako moment, v ktorom sa završuje metafyzika novoveku. Tento štýl myslenia, ktorý nachádza svojho zakladateľa v osobe René Descarta, je okrem iného charakteristický tým, že pravda je pôvodne miestom, kde ľudské bytie v každom momente a pre každého dosiahnuteľná, sa stáva za všetkých okolností overiteľnou istotou identity reflexívneho myslenia so sebou samým. Táto koncepcia pravdy ako istoty nadobudla svoju extrémnu a radikálnu podobu v Nietzscheho náuke, v ktorej je predstavená ako perspektívna funkcia okamžitého výkonu vôle k moci. To všetko sa stane predmetom podrobnejšieho skúmania. Heidegger však popri Descartovi a Nietzschem uvádza i meno sofistu Protagora a jeho výrok o človeku ako o miere všetkých vecí a uvádza ho preto, lebo, hoci na prvé počutie znie ako anticipácia karteziánskej koncepcie reflektujúceho vedomia, je úmyslom freiburského profesora demonštrovať tento výrok ako čosi od základu odlišné od toho, čo prehovára v učeniach Descarta a Nietzscheho. Možno teda spoľahlivo prehlásiť, že Protagorov výrok je kontrastným pozadím, na ktorom sa má zvýrazniť odlišnosť, ktorá trvá medzi ním a učeniami dvoch novovekých mysliteľov, a zároveň epochálna podobnosť, ktorá trvá medzi nimi navzájom.

Protagorovo chápanie človeka

Preberme teda najprv Protagorov výrok tak, ako ho v súlade so svojimi ontologickými ambíciami interpretuje Heidegger sám. Najprv si ho odcitujme v podobe, v ktorej ho Heidegger prekladá: „Mierou všetkých >vecí< (totiž tých, ktoré má človek v užívaní a vo zvyku, a teda stále okolo seba – *χρήματα, χρησθαι*) je (v tú chvíľu terajší) človek, prítomniacich, že prítomnia *tak*, ako prítomnia, tých však, ktorým je odopreté

prítomniť, že neprítomnia.“¹ Na prvý pohľad – či prvé čítanie – je jasné, že v Heideggerovom preklade vypovedá Protagorov výrok o niečom celkom odlišnom, ako je garancia istoty v subjekte či metodické založenie poznávania, čo sú momenty typické pre Descartovu tematiku. Nahliadneme všetky tieto momenty v Protagorovom výroku izolovane, aby sme potom boli schopní celostne uchopiť, o čom sa vlastne vo výroku hovorí.

V prvom rade je dôležité všimnúť si, že slovo *veci* sa nachádza v úvodzovkách. Túto skutočnosť je potrebné vnímať v tom zmysle, že nejde o *veci* ako o merateľné fyzikálne objekty, charakteristické svojou rozlohou a kompaktnosťou. Tieto vlastnosti veciam síce nemožno uprieť, bolo by však pomýlené abstrahovať ich do pozície primárnych, charakteristických črt, ktoré *veci* ako *veci* konštituuju. *Veci*, naopak, predstavujú zmysluplnú súvislosť fenoménov, z ktorých je predsa každý rovnako daný ako ktorýkoľvek iný. Ide teda o *veci*, ktoré sú človeku prístupné v pôvodnej fenomenalite, z ktorých niektoré sa ponúkajú jeho praktickému ohľadu, iné tvoria osvetlenie jeho ľudského prebývania vo svete ako v horizonte zmyslu bytia – teda zvyk. Nôž či poloha hviezd, džbán či úsvit – to všetko sú príklady z ríše celku jestvujúcna, ktorá je v Heideggerovom preklade výroku elegantne naznačená obyčajným daním slova *veci* do úvodzoviek. Namiesto analyticky prístupnej súvislosti veličín a premenných, v ktorej sa svet stáva prístupným v Descartovej filozofii – či skôr, v ktorej je svet v jeho náuke *preskočený* – je slovo *veci* označením pôvodnej intencionality žitého života ľudskej existencie, pričom plurálom tohto slova je poukázané, na vnútornú artikuláciu tejto intencionality.

To, čo udrie do očí ako ďalšia zaujímavosť, je prívlastok, ktorý je v zátvorke prisúdený človeku. Ide o slovné spojenie *in tú chvíľu terajší* (*jeweilige*). Nie je tu miesto pre vysvetlenie, prečo bolo nemecké slovo *jeweilige* preložené týmto, prinajmenšom nezvyčajným, spôsobom. Takýto preklad vyplýva z hlbšej súvislosti Heideggerovej snahy myslieť časovosť inak ako metafyzicky. Dôležité je jasne evidovať, že pokiaľ je reč o človeku, tak v žiadnom prípade nejde o diskkrétne a izolovane po-

¹ HEIDEGGER, M.: *Nietzsche II.* GA. Bd. 6.2. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1997, s. 135.

stulovaný subjekt, ktorý možno identickým spôsobom a ako stále so sebou identický nahliadnúť, a ktorého nahliadnutie je ako identické prístupné v akejkolvek situácii a podmienenosti pre každú ľudskú bytosť ako vec mysliaču. Naopak. Pokiaľ boli *veci* uchopené ako pôvodná intencionalita, v ktorej je ako v žitej súvislosti pobyt vždy už situovaný, je nevyhnutné vnímať slovné spojenie (*v tú chvíľu terajší*) človek ako nemotorné, metafyzickým jazykom skomolené konkrétne prebývanie pobytu, avšak nie ako takého, ale celkom konkrétneho, uchráneného pred mocou abstrakcie, v ktorej spočíva základná zbraň metafyziky, ktorou si podmaňuje bytie. Pobyt žitý a žijúci, vzťahujúci sa a konajúci, otvorený a rozprestretý, zariaďujúci sa a prebývajúci – to je význam spojenia (*vždy v tej chvíli terajší*) človek. Zo samotnej skutočnosti, že pobyt pôvodne náleží do intencionality, v ktorej je celok jestvujúcna artikulovaný, však vyplýva, že i slovo *miera* bude potrebné interpretovať inak, ako vo význame chápania jestvujúcna, ktoré človek realizuje na základe projekcie štruktúr, ktoré *sníma* sám zo seba.

Ako bolo v úvode tejto časti skúmania zdôraznené, v tomto období Heideggerovej tvorby prestáva byť svet ako horizont zmyslu bytia interpretovaný ako celok dostatočnosti s ohľadom na pobyt. Pobyt prestáva byť artikulačnou mocou tohto zmyslu a zmysel bytia ustupuje pravde bytia. To znamená, že sám pobyt sa vo svojom bytí stáva rovnako rozvrhnutým ako iné jestvujúcna, hoci tomuto rozvrhnutiu istým spôsobom rozumie. Výkon tohto porozumenia sa realizuje v oblasti, ktorú Heidegger nazýva neskrytosťou, a ktorá je jeho pokusom uchopiť metafyziku ako metafyziku a nemožno ju teda vnímať esencialistickým nahliadaním.

V tomto zmysle je potrebné rozumieť i významu, aký v kontexte Protagorovho výroku nadobúda na základe Heideggerových vlastných intencií pojem *miera*. Keďže primát pobytu bol zrušený, nemožno túto mieru viac odvodzovať z jeho vnútorných štruktúr. Nebudeme skúmať, či bolo toto zrušenie imanentne, ako nevyhnutné, obsiahnuté v pôvodnom stanovisku fundamentálnej ontológie. Ide o to, že pobyt sa tu stáva miestom zjavnosti bytia jestvujúcna a ako taký je jedným členom pôvodnej intencionality, ktorú ale nemožno chápať ako polaritu dvoch momentov, ale ako pôvodné napätie, ktorým sa pobyt vzťahuje k pôvodnému uvoľneniu svetliny a v tomto uvoľnení sa sám ako svetlina stal prístupným svetlu bytia. Ak máme Protagorovmu výroku

rozumieť v zmysle Heideggerových mysliteľských ambícií, nesmieme vykročiť za toto primordiálne konštatovanie, a to ani deskriptívne. Možno ho len uchopiť v zmysle ontologického náhľadu získaných štruktúr. V zjavnosti jestvujúcna sa vždy už napla istá vzťahnosť pobytového jestvujúcna k jestvujúcnu ostatného typu. Túto vzťahnosť nemožno popísať prostriedkami poznania, či dokonca manipulácie. Je pôvodnou zachovalosťou pravdy (Wahrheit – wahren). Pojmu miery je potrebné rozumieť práve z tohto významu zachovania. Človek tu teda nie je pochopený ako reflektujúce vedomie a už vôbec nie ako plánujúca sila, ale ako práve to miesto, kde sa jestvujúcno dáva vo svojom bytí do opatery, a to práve len v sebe vlastnej artikulácii, z ktorej nie je vyňatý ani človek. To je, napokon, i zmysel slov o prítomnení a neprítomnení jestvujúcna. Prítomnenie a neprítomnenie nie sú pojmy, ktoré by odkazovali na fyzický výskyt, prípadne absenciu v časopriestore. Ide totiž o modalitu zjavnosti, v ktorých sa jestvujúcno vo svojej danosti ukazuje alebo sa odopiera. I v tomto odopretí je však obsiahnuté viac, než prostá neprítomnosť. Je indíciou k spôsobu, akým sa dáva v zjavnosti jestvujúcna jeho bytie. To, že jedna nádoba je pri určitom uhle pohľadu z istej časti zakrytá druhou, nie je skutočnosť, ktorú by sme museli konštatovať predchádzajúcim meraním; naopak, každé meranie je ako také umožnené až tým, že niečomu, ako je zakryt, sme už porozumeli, a síce v jeho danosti bytím. Tento triviálny fenomenologický príklad je práve tou Ariadninou niťou, ktorá umožňuje predbežný náhľad do toho, ako chce Heidegger interpretovať človeka, ak si pritom berie na pomoc sofistov výrok.

Čím je teda človek ako miera všetkých vecí v Protagorovom výroku podľa Heideggera? Nie je žiadnym centrom svetového diania, nie je garantom stability skutočnosti a nie je ani pánom sveta; je ochrancom pravdy bytia tak, ako sa nevyhnutne dáva v jestvujúcne v jeho zjavnej artikulácii. Nie je to ale ochrana v zmysle uchovávanía odrazu, akoby bol človek zrkadlom, ktoré názorne replikuje zachytený stav skutočnosti. Človek je ochrancom pravdy bytia v tom zmysle, že je ako uvoľnené *miesto* v húštine stromov jediným *miestom* v tejto húštine, z ktorého možno stromy vidieť. Ako toto voľné *miesto* je i zakrivenou šošovkou, ktorá sama vidí a zároveň necháva vzchádzať, spočívať a zachádzať zjavovanie sa bytia ako neskrytosť, je zakrivenou preto, lebo len

pre človeka sa jestvujúcno javí práve tak, ako sa javiť môže jedine po-
kiaľ má zostať zjavným. Ambície konštruovať *perspektívu božieho oka* nie
sú len vnútorne protirečivé, ale svedčia i o absurdných nárokoch, ktoré
si myslenie predsavzalo po tom, čo sa vymanilo z pôvodnej skúsenosti
bytia, zachytenej v Protagorovom výroku. Tento výrok je, zdá sa, pr-
vým pokusom vzťahnúť pôvodnú skúsenosť bytia, ktorá je podľa Hei-
deggera v tejto perióde jeho uvažovania výlučným obsahom výpovedí
predsokratovcov, k tomu, koho sa táto skúsenosť týka. Slová o tom, že
človek je mierou všetkých vecí teda v žiadnom prípade nie sú deklaráciou
antropocentrického relativizmu, ale vedomým uznaním ľudského pos-
lania, byť miestom zjavnosti bytia jestvujúcna v jeho neskrytosti. Nejde
však o poslanie hľadacieho a svedčiaceho pozorovateľa. Takéto teore-
tické poslanie môže byť len epistemologickou deriváciou pôvodne po-
chopeného osudu ľudského pobytu v rámci celku jestvujúcna: byť slo-
bodnou bytosťou, v ktorej sa jestvujúcno nielen rozsvieti vo svojej
pravde – v jej svetle a tieni, voľnosti a zákryte – ale zároveň i konkrét-
nou (!), zodpovednou bytosťou, ktorá bude, v súlade s vedomým uplat-
ňovaním svojho udeleného potenciálu, šetrne a náležite opatrovať jes-
tvujúcno vcelku v jeho pravde. V Protagorovom výroku teda, podľa
Heideggera, nie je obsiahnutá anticipácia panskej pozície človeka upro-
stred celku jestvujúcna; je v ňom len vedome, z ľudskej pozície, uznané
jeho poslanie byť práve tým jestvujúcnom, ktoré stojac v napätí ontolo-
gickej diferencie, preberá, uchováva a zvestuje pravdu bytia jestvu-
júcna. To bytosť, čo je podľa Heideggera potrebné z tohto výroku vy-
ťažiť, je teda výpoveď o skúsenosti bytia z pozície jestvujúcna – pobytu
– ktorá pritom nie je zaťažaná jeho nadvládou ani nadvládou iného jes-
tvujúcna; skúsenosť bytia bez obzretia sa na metafyziku. S týmto výdo-
bytkom myslenia môžeme vo svojich úvahách pokročiť k skúmaniu
ďalšej podoby človeka, ktorú považuje Heidegger v tejto súvislosti za
relevantnú.

Descartovo chápanie človeka

Je potrebné si v krátkosti ujasniť základnú esenciu toho, o čo v Descar-
tovej metafyzike vlastne ide a akým problémom čelí, aby sme v tejto
súvislosti boli plne schopní zahliadnuť podobu, ktorú na seba na za-
čiatku novoveku berie človek. Je na čase urobiť si predstavu o situácii,

v ktorej sa táto koncepcia rodí. V prvom rade je potrebné uvedomiť si, že Descartova doba je dobou nevídaných spoločenských otrasov. Stáročia platný feudálny poriadok, hierarchia a duchovná atmosféra starostlivo opatrovaná cirkevnou náukou, strácajú svoju samozrejmosť a hľadá sa nový garant zmyslu. Nesmieme si však predstavovať, že Heidegger snáď uvažuje o akejsi kultúrnej podmienenej emergencii nového štýlu myslenia. Nepatria sem úvahy o Tridentskom koncile, Tridsaťročnej vojne, ani o vystúpení Martina Luthera a protestantskej morálky koreniacej v individuálnej zodpovednosti. Nič by nemohlo byť ďalej od pravdy. Je to, naopak, skrytý osud západného myslenia, ktoré nevyhnutne dospelo do podoby, ktorá so sebou priniesla tieto historické javy v podstate ako následky, ako epifenomenálnu vrstvu pôvodného diania dejín bytia. Táto vrstva je ako taká celkom mimo Heideggerovho záujmu. A takto je potrebné rozumieť i Descartovmu mysleniu ako podobe metafyziky, ktorá sa osudovo objavila ako zlomový bod dejín Západu. V čom tento zlom spočíva, to si načrtne skutočne v najzákladnejších rysoch.

Pre Heideggera je to už Platon a Aristoteles, ktorých učenia svedčia o odvrate myslenia od pôvodnej skúsenosti bytia a upriamení jeho pozornosti na jestvujúcno, krátko, o zrode metafyziky. Pokiaľ však v metafyzike existujú rezíduá tejto pôvodnej skúsenosti, má, zdá sa, podobu nie arbitrárnu, ale celkom konkrétnu, t. j. artikuluje sa vždy v onto-teologickej štruktúre. Táto tendencia, prítomná už u Aristotela, našla svoje jasné kontúry v stredovekej filozofii, ktorá bola, ako prestúpená spomínanou štruktúrou, veľmi vhodná stať sa tým, čomu dodnes hovoríme *ancilla theologiae*. Filozofia sa ako slúžka teológie stala dominantným spôsobom, ako zmysluplne vypovedať o bohu ako o najvyššom jestvujúcne, ktoré bytie ostatných jestvujúcien vytvára a udržiava, a preto musí samo byť samostatné a nestvorené. Rozdelenie jestvujúcna na nestvorené a stvorené sa zdalo samozrejším, no nesmie uniknúť našej pozornosti, že toto rozdelenie nedovoľuje vyňať človeka, hoci ako *imago dei*, z celku jestvujúcna ako svojim bytím odlišné. Ako stvorené jestvujúcno mal človek v hierarchii jestvujúcna svoje miesto, ktoré nebol schopný z vlastných zdrojov ničím zmeniť. Ako obraz boží sa však smel vo svojej existencii reflektovane upínať na garantovanie zmyslu svojej pozemskej púte. Týmto garantom sa nemohlo stať nič iné ako to, čo stále ako nestvorené trvá a nepodlieha skaze, teda jedine boh ako

najvyššia bytosť. Vzťahom tohto garanciou zmyslu prestúpeného upínanania sa však nie je v intenciách dobovej metafyziky nič iné, ako istota spásy.¹

Predpoklady pre vzostup novovekej metafyziky sa objavujú súbežne s vnútornou eróziou onto-teologickej štruktúry metafyziky. Možno sa oprávnene domnievať, že vnútorná erózia tejto štruktúry je pre ňu v dôsledku jej polovičateho ontologického zdôvodnenia typická. Ak sa vyčerpá garančný potenciál boha ako najvyššej bytosti, je potrebné hľadať fundament onto-teologickej štruktúry v inom jestvujúcne, pretože jestvujúcno, vrátane boha, je v dôsledku spomínanej erózie v istom zmysle *rozsypané*, keďže pravdu bytia jestvujúcna následkom epochálneho diania dejín Západu viac nemožno určovať reláciou stvorené - nestvorené. Zaujímavé pritom je, že hoci viac nemôže slúžiť ako ontologický fundament, ostáva boh najvyšším jestvujúcnom, bez ohľadu na to, že začína byť vnímaný i v neosobnom význame.

V tejto metafyzickej situácii je to Descartes, ktorý celkom špecifickým použitím pojmu *subiectum* uvádza metafyziku do zlomového okamihu, aký nemá v jej predchádzajúcich dejinách obdobu. Pokiaľ pre predchádzajúcu epochu platilo, že bytie jestvujúcna bolo chápané ako nápor na ľudskú existenciu, vo svojej integrite pochopený v zásade ako každé iné jestvujúcno v rámci celku jestvujúcna, potom Descartov výkon spočíva v tom, že v človeku objavuje črtu, ktorá ho z celku jestvujúcna vyčleňuje ako celkom špecifické jestvujúcno, a že túto črtu neodvodzuje z najvyššieho jestvujúcna, ako bytím stvoreným na obraz boží, ale že ju kladie do vlastníctva človeka. Svojou metodickou skepsou určuje túto črtu – mysliace vedomie – ako zásadný fundament, okolo ktorého ľudské bytie osciluje, teda fundament jeho bytia. A keďže bol tento ontologický fundament situovaný do človeka, stáva sa človek práve tým jestvujúcnom, ktoré garantuje pravdu bytia všetkého ostatného jestvujúcna. Nič na tom nemení ani Descartov noetický most, ktorým sa snaží podložiť pravdivosť myslenia tým, že toto myslenie je stvorené bohom. Nie je pritom dôležité, či je tu boh vnímaný osobne, alebo neosobne ako príroda. Dôležité je, že celé založenie fundamentu metafyziky v ľudskom vedomí sa deje len v rámci tohto vedomia a je

¹ Pozri tamže, s. 143.

tak dokonale imanentné, že i odkaz k bohu je v skutočnosti len provizórnym výpadom do vedomiu externej oblasti, realizovaným výlučne s cieľom návratu do živlu vedomia a deje sa úplne bez príspevnia akejkoľvek náboženskej epifánie.

V tejto súvislosti sa ponúka zvláštna otázka: ak Heidegger tvrdí, že myslenie a bytie je len iným titulom pre metafyziku,¹ je oprávnené na základe tohto tvrdenia vnímať Descarta ako mysliteľa, v ktorom metafyzika dospela k svojej pravej bytnosti? Jednoznačne nie! Takéto uvažovanie pramení z nedostatočného pochopenia toho, čím pre Heideggera myslenie v skutočnosti je. Ako charakteristické kvalitou vedomia a vedome realizovanej slobody ho možno nájsť v Hegelovom učení; ale Heidegger vníma myslenie ako oveľa bohatší jav, než je descartovské vedomie, ktoré sa v reflexii navrátilo k sebe samému. Ťažko doceniteľnú dôležitosť Descartovho metafyzického výkonu Heidegger v žiadnom prípade neumenšuje. Napriek tomu si je dobre vedomý toho, že išlo o prvý krok na ceste, na ktorej sa začalo v ľudskej bytnosti čosi dôležité *cielené* opomínať.

Ľudské vedomie sa teda v Descartovej metafyzike stáva jestvujúcim, ktorému možno podľa Heideggera, v súlade s pôvodným významom pojmu *subiectum*, rozumieť vo význame starogréckeho termínu ὑποκειμενον, ktorý označuje substrát prijímajúci tvar a tak vstupujúci do bytia. Heidegger presvedčivo argumentuje, že vedomie je pre Descarta skutočne takýmto substrátom, živlom, ktorý svojou schopnosťou prijímať impulzy, uchovávať a tvoriť idey, svojou konkrétnou artikuláciou naozaj zaručuje všetkým ostatným jestvujúcim ich bytie. V tomto okamihu nášho uvažovania sa však objavuje i veľké nebezpečenstvo prešľapu; možno totiž podľahnúť dojmu, že vedomie ako celok vnútorne modifikovaný externými impulzmi plne zodpovedá pojmu bytia interpretovanému ako pôvodný nápor na ľudský pobyt. Rozdiel je však zásadný. V prvom rade, ak vôbec možno hovoriť o nejakom nápore, v tomto prípade nie je vyvíjaný na ľudský pobyt, ale na reflektujúce vedomie. Pobyt je vždy bytie-vo-svete. Svet ho v tejto fáze Heideggerovho uvažovania vždy už *prepadol* a prestúpil v celej jeho integrite.

¹ Pozri tamže, s. 78.

Nápor bytia na ľudské bytie, o ktorom sme hovorili v súvislosti s Protagorovou výpoveďou, pôsobí v celku ľudskej existencie; vedomie nie je nijako privilegované, keďže sú tu i iné črty existencie ako konanie, správanie, zodpovednosť, naladenie, navyše nerozlišené, ale v prvotnej jednote danej v údele, v ktorom sa bytie jestvujúcna dalo. Vedomie je však len jednou z nich. Nápor vyvíjaný na vedomie nie je ale v žiadnom prípade pôvodný; pobyt sa v Descartovej metafyzike vo svojej ontologickej nejasnosti sám nikdy nezahliadol, vzdal sa všetkých pôvodných ontologických väzieb a v platnosti – v pravde – ponechal len tie, ktoré dokázal ako vedomie reflektovať za každých okolností. Z pravdy ako zverenej zachovalosti pôvodnej skúsenosti bytia sa tak stáva reflektovaná *istota*, ktorá nielenže nestačí niesť, ale vôbec ani neznesie a odmieta väzbu na konkrétne prebývanie človeka v celku jestvujúcna, ale musí byť realizovateľná vždy a všade, za každých okolností a v tejto svojej realizácii musí byť možná pre každého. Všetko toto sa deje s cieľom schematizácie a zaistenia orientácie v celku jestvujúcna, na základe ktorej by bolo možné budovať vnútorne konzistentný systém deskriptívnych a predikatívnych tvrdení – teda *vedu*. V tomto zmysle je veda nevyhnutným osudom filozofie, hoci Heidegger ani na okamih nepochybuje o tom, že filozofia má svoje osobitné poslanie, ktorého plnenie nemožno nikdy hodnotiť etalónom vedy ako takto opísaného štýlu myslenia, ktorý priniesol novovek. Veda, v podobe v akej ju poznáme, je bytostne novoveká.

Istota, ktorá sa v tomto zlomovom okamihu metafyziky etablovala ako bytnosť pravdy, je teda výkonom reflektujúceho vedomia. Z pôvodného tlaku na ľudskú existenciu sa pravda bytia mení na výkon jej konkrétnej, vyselektovanej oblasti. Tradícia nás naučila prekladať si výraz *subjektívny* ako *podliehajúci svojvôli a vkusu jedinca*. Dopustíme sa však obrovského omylu, ak s istotou súvisiaci výkon vedomia ako subjektivity vo význame, ktorý podľa Heideggera pre Descartovu metafyziku stále platí, pochopíme ako projekciu ontologických štruktúr, ktorá podlieha v podstate arbitrárnym kritériám. Toto vedomie nie je predsa pochopené vo svojej žitej skutočnosti; je to metafyzicky zaistený fundament, ktorého zaistenie má apodiktickú povahu. Aktivita vedomia, ktoré bolo takto dôsledne podrobené odbúrianiu akýchkoľvek hermeneutických korelátov, nielen môže, ale i musí prebiehať zákonitým spôsobom. Tomuto spôsobu sa hovorí reflexia a v Descartovej metafyzike

sa z vlastnosti pobytu kriticky *vrazil* do seba samého mení na základný charakter *metódy*. *Metóda* tu však nie je pochopená *metodologicky* ako určitý spôsob skúmania, ale *metafyzicky*, ako „cesta k bytostnému určeniu pravdy, ktorá je zdôvodniteľná výlučne schopnosťou človeka“.¹ Vidíme, že vo vedomí Descartes nehľadá iba ontologický fundament celku jestvujúcna, ale i schopnosť, ako sa k jestvujúcnu v jeho bytí vôbec dopracovať. Táto zvláštna bifurkácia, roztrhnutie spojitosti medzi zakúšaním bytnosti pravdy bytia – istoty – a jestvujúcna v tejto svojej pravde je skutočne kuriózne a keď na scénu dejín metafyziky vystúpi Nietzsche, využije ho ako podlažie, či skôr priepasť, v rámci ktorej zrealizuje absolútnu zvrchovanosť novovekého subjektu, ktorý ustanoví ako bytnosť pravdy *spravodlivosť*. To sme ale urobili v tomto skúmaní veľký skok. Aby sa avizované stalo zrozumiteľným, je potrebné krátko načrtnúť imanentný spôsob, akým vedomie v zaisťovaní pravdy o jestvujúcne vcelku v horizonte Descartovej metafyziky postupuje. Len tak sa objasní i dôvod, prečo je Nietzsche v Heideggerovom vnímaní schopný interpretovať bytie jestvujúcna ako radikálne činnú a nepodmienenú sa presadzujúcu vôľu k moci, čím sa zároveň sama predstaví epochálna väzba Descartovho a Nietzscheho základného metafyzického stanoviska.

Uviedli sme, že vedomie je akoby substrátom, vzhľadom ku ktorému nadobúda jestvujúcno svoje isté bytie. Nie je ale správne predstavovať si ho ako modelovaciu hmotu, ktorá pasívne prijíma externé impulzy; tento vzťah nemožno vnímať ako analógiu s Aristotelovým príkladom s pečatným prsteňom a voskom. Vedomie totiž nie je vedomím, ktoré môže myslieť, ale v kontexte Descartovej metafyziky je práve myslenie tým, čo vedomie v jeho bytí zakladá. Túto skutočnosť opakovane zdôrazňuje Heidegger v oddiele prednášky, ktorý nesie podtitul *Descartovo cogito sum*.² V tejto časti svojho uvažovania Heidegger objasňuje väzbu medzi *cogito* a *sum*. Bolo by, tvrdí, chybné predstavovať si výpoveď *cogito ergo sum* ako úsudok, ktorý logicky vyplýva z nejakých premís. Tieto premisy by museli znieť nasledovne: 1. Myslieť znamená byť; 2. Ja myslím. Na základe toho, že myslím, by teda

¹ Tamže, s. 133.

² Pozri tamže, s. 158.

logicky a sukcesívne vyplynulo, že som. Takúto analýzu deklarácie *cogito ergo sum* však musíme odmietnuť. Nie iba preto, že vôbec nie je jasné, v rámci akého ontologického kontextu máme rozumieť prvej premise – je v nej povedané neúnosne veľa. Dôležité je, že zdôvodnenie metafyziky nemôže byť logické a už vôbec nie sukcesívne; ako ontologické musí mať povahu pôvodného rozhodnutia o bytí jestvujúca v celku. Vo vete *cogito ergo sum* máme teda ako dominantné vnímať práve ono *ergo*, ktoré nie je obyčajnou spojkou vyjadrujúcou istú väzbu medzi dvoma pojmami, ktorých kontext je jasný; naopak, je akoby *ozvučením* ontologického rozhodnutia, ktoré tým, že pôvodne usúvzťažňuje myslenie a bytie, im zároveň prideluje nový význam a tým zkladá novú epochu metafyziky.

To, čo má byť, musí byť myslenie nielen ako samo pasívne, ale schopné nahliadnuť. Myslenie musí mať schopnosť jestvujúcno v jeho bytí i aktívne určiť a to v primárnom metafyzickom výkone dokonca z vlastných zdrojov, a záväzne. Toto záväzné poznanie, ktoré je mysleniu vždy inherentne vlastné a teda disponibilné, nazýva Heidegger *matematikou*. Matematika je tu však, podobne ako *metóda*, mienená metafyzicky. Je to poznanie, ktoré síce umožňuje počítanie, ale až na základe toho, že s ním myslenie tiež vždy môže *počítať*, keďže mu nemôže byť odňaté žiadnou zmenou okolností. Matematika sa tak stáva primárnym spôsobom, akým je jestvujúcno vo svojom bytí určené. V súlade s tým začína byť na jestvujúcne ontologicky relevantnou črta, ktorú možno matematicky vyjadriť bezprostredne – teda rozloha, „ku ktorej možno počítať priestor a čas“.¹ Prvým impulzom teda nie je urobiť jestvujúcno matematicky vyjadriteľným. Za všetkým stojí ambícia ustanoviť bytie jestvujúcna v súlade s pravdou bytia pochopenou ako istota, presne určiteľným a určeným. Podľa Heideggera sa tu nestalo to, že by matematika ovládla metafyziku, pretože disponuje takouto konkretizačnou schopnosťou. Naopak, metafyzika dospela do epochy, v ktorej si jestvujúcno začalo vyžadovať presné určenie, a preto sa stala vnútorne matematickou. Takéto konkrétne určenie však nemohlo byť čerpané z pôvodnej skúsenosti bytia, a tak muselo byť odvodené z jestvujúcna.

¹ Tamže, s. 164

A keďže ako toto pôvodne kladúce jestvujúcno bol interpretovaný človek, stala sa metafyzika vnútorne matematickou *vedome*.

Zaistili sme si teda poznanie, že *vedomie určuje bytie jestvujúcna vedome matematicky*. Toto určovanie samotné však nie je matematickou konštrukciou, ale metafyzickým výkonom už naznačeného dopracovania sa k jestvujúcnu v jeho bytí – spomínanou *metódou*. Čo to znamená, pochopíme, keď si znova pripomenieme pravý význam vety *cogito ergo sum* a pritom vezmeme do úvahy, že túto vetu možno zmysluplne vysloviť jedine v prvej osobe. Určili sme vedomie ako svojho druhu ontologicky aktívny substrát jestvujúcnosti jestvujúcna, ktorý je vo svojom bytí zdôvodnený myslením. Pravdaže, toto myslenie zdôvodňuje len spomínané vedomie. Myšlienka, že by myslenie zdôvodňovalo i ostatné jestvujúcno vcelku tým spôsobom, akým zdôvodňuje vedomie, je absurdná a vedie k solipsizmu. Predsa však myslenie vo vedomí jestvujúcno istým spôsobom, totiž nepriamo, zdôvodňuje, resp. podieľa sa na jeho zdôvodňovaní. Každé vedomé reflektovanie jestvujúcna je nevyhnutne nesené skutočnosťou, že pokiaľ je vo vedomí jestvujúcno v jeho bytí pred-stavované (*vor-gestellt*), som to práve *ja*, kto je vo vzťahu k nemu pred-stavujúcim (*vor-stellende*).

Toto konštatovanie znie možno triviálne, no jeho váhu pocítíme pri konfrontácii s Protagorovou výpoveďou, ktorej je pojem takejto predstavy absolútne cudzí. V pred-stavovaní si jestvujúcna – vnímaní, cítení, myslení – je spolukladené bytie predstavujúceho si i predstavovaného, a to práve na základe spomínaného *ergo*. Je ale nemysliteľné a ahistorické zmýšľať o tomto predstavovaní ako o akejsi pôvodnej forme intencionality, aspoň v Heideggerovej recepcii tohto problému. Na úsvite novovekej metafyziky je však v tomto zviazaní bytia s myslením sústredeným okolo momentu, ktorý označujeme zámenom *ja*, pripravený osud, ku ktorému táto metafyzika dospeje v Nietzscheho učení. Na záver tejto časti skúmania je potrebné uviesť, že podobne ako pri Protagorovi, ani v Descartovom prípade nie je človek interpretovaný ako pán celku jestvujúcna a sveta (čo napokon explicitne vyhlasuje i sám Descartes). Je vnímaný *len* ako epistemologické ohnisko garancie bytia jestvujúcna pre jeho poznanie ako vedu.

Sme na konci tejto časti bádania. V premýšľaní o význame Protagorovho výroku sme si vydobyli kontrastné pozadie, voči ktorému je po-

trebné klásť novovekú metafyziku. V objasňovaní toho, ako túto metafyziku založil Descartes, sme zase získali jasný pohľad na nové ontologické štruktúry, ktoré podľa Heideggera do krajnosti rozvinul Nietzsche. Teraz sa môžeme konečne začať bezpečne a zodpovedne zaoberať treťou a poslednou podobou, ktorú v rámci západného myslenia nadobúda človek. Tým sa skompletizuje pohľad a diagnostika ontologickej situácie v období vystupňovaného nihilizmu a my získame celkový pohľad na metafyzickú súvislosť, v ktorej získava Heideggerova identifikácia samotného javu nihilizmu svoj pravý zmysel.

Tretia podoba človeka – Nietzsche

Naznačili sme, že podľa Heideggerovho názoru sú v Descartovej metafyzike obsiahnuté predpoklady, na základe ktorých dospieva metafyzika vo svojom završení do podoby Nietzscheho metafyziky vôle k moci. Je pritom na mieste zopakovať skutočnosť, že sám Nietzsche chcel metafyziku a z nej plynúci nihilizmus prekonať. Tento svoj projekt chcel založiť na kritike morálky, ktorá podľa neho spočíva v základe každej metafyziky. A práve z tohto dôvodu sa mu to však podľa Heideggera nepodarilo, naopak, pod Nietzscheho rukami metafyzika a nihilizmus dospievajú do svojho najextrémnejšieho štádia. Toto Heideggerovo neuznanie úspechu Nietzscheho ambícií ale pramení, alebo prinajmenšom súvisí, s jeho neuznaním iného aspektu Nietzscheho tvorby – s odmietnutím relevancie jeho kritiky descartovskej metafyziky.

Samotný Nietzsche vo svojom filozofickom diele podrobuje Descartovo učenie veľmi tvrdej kritike, ktorá je však väčšinou implicitná. To, čo mu na Descartovej filozofii prekáža, je jej postulácia nezdôvodnených štruktúr. Subjekt ako kladená štruktúra je pre neho nezdôvodnenou, vyfantazírovanou fikciou pochádzajúcou čiastočne dokonca z gramatiky, ktorú človek vytvoril, aby si zjednal vo svete, ktorý je pre Nietzscheho vždy svetom diania, stabilný bod. Na to ale podľa pruského filozofa nemal žiadne právo, jeho konanie bolo v tomto prípade nelogické a vyjadrovalo nanajvýš určitý záujem a potrebu, ktorá sa po čase etablovala ako samozrejmosť. Pojem objektu vznikol následne projekciou vlastností stability a integrity zo subjektu do okolitého sveta. K tomu je potrebné poznamenať dve veci: Po prvé, táto kritika je,

ako mnoho iných terčov Nietzscheho intelektuálneho pohoršenia, skôr kritikou Nietzscheho vlastného vnímania nejakej myšlienky, než genuínnou kritikou tejto myšlienky samotnej. Descartovo zaistenie subjektu a z toho vyplývajúci dualizmus subjektu a objektu sú skôr záležitosťami metodologického charakteru ako priamo ontologického. Po druhé, hoci sme to už spomenuli, je veľmi zaujímavé, že Heidegger vysvetľuje genézu subjektu celkom opačným spôsobom: subjekt vzniká ako analógia substancie uplatnená na ľudské vedomie. Je teda evidentné, že Nietzscheho kritiku prijať nemôže, dokonca ju obracia proti samému Nietzschemu. Stáva sa mu spoľahlivým svedectvom, že to, čo je v Descartovej metafyzike rozhodujúce, Nietzsche nikdy nepostrehol a postrehnúť ani nemohol, pretože jeho vlastné stanovisko vychádza zo stanoviska samotného Descarta.¹ Pre poriadok je však potrebné dodať, že Heidegger môže takto uvažovať jedine preto, že zatiaľ čo Nietzsche považuje metafyziku za zdôvodnenú v morálke, Heidegger ju vníma ako výsledok ontologického diania.

Ako ale máme rozumieť tomu, že Nietzsche stojí na pôde, ktorú pre filozofiu získal Descartes. Je totiž pravdou, že ak je novoveká metafyzika metafyzikou subjektivity a Nietzsche túto metafyziku završuje v jej najkrajnejšej podobe, potom platí, že jeho vlastná metafyzika, metafyzika vôle k moci, je metafyzikou nepodmienenej subjektivity. Postreh, že subjektivita nie je rigorózne daná, ale že sa dokáže radikalizovať, môže pôsobiť samozrejme, no je celkom zásadný. Descartes určuje človeku garančnú oblasť, v ktorej možno nájsť istotu o vedení. Nietzschemu však o nič podobné nejde. Touto funkciou sa pre neho vyčerpáva len malý potenciál subjektu, a to práve preto, že v tomto subjekte vidí len podobu vôle k moci. No pre Heideggera je vôľa k moci poslednou podobou, ktorá v dejinách prijíma jestvujúcno ako svoju bytnosť. Úvaha, podľa ktorej sa subjektivita ako živel istoty o pravde jestvujúcna, a teda vedenia, neradikalizuje ľahom k absolútnemu vedeniu, ale doslova k svojej všemocnosti – ktorá však v intenciách Nietzscheho vlastného myslenia nikdy nemôže a ani nemá byť dosiahnutá – táto úvaha je celkom zásadná a čiastočne objasňuje Heideggerov postoj

¹ Pozri tamže, s. 184.

k technike. Ak je v koncepcii vedenia vedome založeného v subjektívite latentne obsiahnutá túžba po panstve a maximálnom spojznení všetkých možných dráh, ktoré sa práve s týmto cieľom dajú vytvoriť, potom sme vo vedení ako v nezaujatom vedeckom výkone prehliadli niečo fundamentálne, a práve preto nie sme schopní pochopiť ani to, čím je technika. Čo sme vo vedeckom vedení prehliadli, nie je jasné a je i jedným z cieľov tohto skúmania zviditeľniť práve tento moment. V každom prípade je jasné, že tento skrytý fundament novovekej subjektivity sa v Nietzscheho filozofii zradikalizuje do tak subjektívnej podoby, že nakoniec neznesie ani bytie karteziánskeho subjektu samého a rozmetá ho na hromadu impulzov a dojmov držaných spolu vedomím interpretovaným v intenciách už spomínanej, hospodáriacej, epifenomenálnej nadstavby, ktorej funkcia je výhradne ekonomická. Podľa Heideggera musí teda subjektivita nevyhnutne dospieť do bodu, v ktorom začne postupovať deštruktívne, a to dokonca i voči štruktúram, ktorými vypreparovala samu seba a *pritom vôbec neprestane ako subjektivita existovať*.

Čo však Nietzsche popiera, keď vo svojom uvažovaní odmieta vedomie ako inertnú štruktúru schopnú svojej vlastnej stability? Nietzsche je predsa tým mysliteľom, ktorý hodnotu každého fenoménu posudzuje a zhodnocuje podľa služby, ktorú preukazuje životu, teda podľa jeho užitočnosti, podľa toho, čím životu prospieva. Vedomie má pre neho vo vzťahu k živej bytosti menom človek stabilizačnú funkciu. Vo vedomí si človek utvára predstavu o sebe samom. Aby ale túto predstavu mohol cítiť, musí byť charakterizovaná ako pravdivá. V tomto okamihu je nutné urobiť krátku odbočku venovanú opisu transformácie, ktorú podľa Heideggera bytnosť pravdy zakúša na začiatku novoveku.

Predstava človeka o sebe samom musí byť pravdivá. To v kontexte Descartovej metafyziky vždy znamená istá. Descartom sa v metafyzike objavuje celkom nový pojem pravdy. Novoveká pravda viac nie je neskrytosťou jestvujúcna alebo zjavením božích úmyslov, ale ako aktívny výkon človeka je modalitou, ktorú dokáže človek vo svojom vedomí vždy zrealizovať. Na základe tohto priesečníka reflexívnych aktov vedomia sa konštituuje vzťah k ostatnému jestvujúcnu. Možno konštatovať, že Descartes svojou metodickou skepsou založil v ľudskej bytosti miesto, v ktorom si je sama sebe prístupná, samu seba v ňom odkrýva.

Voľne vyjadrené, založil pre človeka možnosť disponovať akousi vlastnou neskrytosťou, ktorá však nie je zdôvodnená pôvodným ontologickým dianím, ale je umelo skonštruovaná v onticky jestvujúcim vedomí. Celý novovek ale za výdobytok tejto zvláštnej moci pre človeka zaplatil: teraz už totiž nie je možné jestvujúcno chápať v jeho pôvodne žitej súvislosti. Je potrebné, aby k nemu vedomie vždy urobilo prvý krok už spomenutým, metodickým použitím štruktúr, ktoré čerpá zo seba samého – teda matematických štruktúr. Jestvujúcno je síce dané, no ontologicky relevantným sa môže stať až ako zasiahnuté a premerané reflektujúcim vedomím. Táto zvláštna prostrednosť a banalizácia pravdy, ktorá sa teraz realizuje akoby na polceste medzi svetom a vedomím, v bode, kde sa zráža bezprostredný tlak zmyslových vnemov, metodologickou skepsou zbavených všetkej ontologickej váhy a schematizujúca moc vedomia, ktoré do seba naopak vtiahlo všetku moc metafyzického zákonodarstva, vedie k tomu, že novoveká pravda ako istota začína byť vnímaná v zmysle priesečníka uvedených dvoch pohybov. V tomto momente je položený i základ nevyhnutnosti odstaviť možnosť rozumieť pravde v zmysle neskrytosti a interpretovať ju výlučne v zmysle zhody vedomia so skutočnosťou, teda *správnosti*.

Takýmto spôsobom sa utvára i význam spomínaného pojmu stability, ktorým vedomie disponuje, a ktorý podrobuje svojej kritike i Nietzsche. Potreba stability našla podľa Nietzscheho objekt svojej túžby v pravde, ktorá musí byť interpretovaná ako nepodmienená. To je však práve niečo, čo je Nietzschemu bytostne cudzie. Pravda je len jednou z podôb vôle k moci a ako taká má funkciu hodnoty. Vôľa k moci hodnotu tohto typu kladie s cieľom upevnenia dosiahnutého stupňa moci, nie však jeho prekonania. Pravda ukazuje celok jestvujúcna v určitej fixovanej podobe. Vôľa k moci je ale ako základný charakter jestvujúcna vo fáze vystupňovaného nihilizmu, ktorý neznesie akúkoľvek záväzne danú integritu a homogenitu významu, absolútne nezlučiteľná s predstavou o svojom konečnom celi. Ako hodnota dočasne garantujúca stabilitu výkladu sveta je pravda hodnotou sekundárneho významu; jej úlohou je jedine vytvoriť vôli k moci priaznivé podmienky pre ďalší násilný výpad. Práve preto sa podľa Heideggera Nietzscheho metafyzická agresia obracia proti metafyzicky ustanovenému vedomiu – je pre neho výrazom záujmu slabého života, ktorý chce naveky zachovať v platnosti jeden jediný výklad skutočnosti, a to

o to zákernejšie, že ho nestanovuje priamo, ale vopred k nemu vyznačuje cestu, čím vytvára ilúziu slobodného hľadania, zatiaľ čo všetky ciele boli dávno stanovené. Keď Nietzsche hovorí, že *pravda je druhom omylu* – pričom, pravdaže, narába s pojmom pravdy ako správnosti – nie je to preto, že by chcel všetko odsúdiť na večnú lživosť, ale preto, že ontologický rozdiel medzi pravdou a omylom nepovažuje z hľadiska vôle k moci za podstatný.

V rámci jeho vlastnej metafyziky je tento rozdiel daný momentálnym a stále sa aktualizujúcim výkonom kladenia hodnôt realizovaným vôľou k moci. Je skutočnou iróniou, že ustanovenie pravdy ako istoty vedie v konečnom dôsledku k tak dokonalému rozrušeniu jej významu až do bodu, v ktorom sa pravda de facto stane čímisi, čo vôli k moci, a teda i človeku ako podobe vôle k moci, prekáža v ceste. Z uchovávatela a strážcu pravdy bytia sa človek vo veku nihilizmu stáva jej ničiteľom, pretože proti nej kladie svoj nepodmienený nárok na absolútne panstvo nad jestvujúcim. Toto vymknutie sa pobytu spod vlády bytia vedie v skutočnosti k jeho degradácii na akési neurčité jestvujúcno medzi ostatnými neurčitými jestvujúciami. V dôsledku absolútneho zrútenia sa všetkých pozostatkov pravdy ako ontologickej črty jestvujúcna sa pobyt krčí pod farchou tohto bezvládia zmyslu a z vlastného neutíchajúceho a neutíšiteľného uplatňovania moci v ontickej sfére usudzuje na svoju panskú pozíciu uprostred celku jestvujúcna, nevnímajúc pritom, že za to, že sa stal *pánom*, zaplatil svojim ľudským bytím vo svete a stal sa teda prístupným akejkoľvek manipulácii. Vek nihilizmu je totiž takýchto *pánov* plný.

Je však potrebné vysvetliť spôsob, akým sa toto panstvo vôle k moci realizuje. Povedali sme, že v Descartovej interpretácii pravdy ako istoty je obsiahnutý moment, v ktorom vedomie musí transcendovať samo seba a urobiť krok k jestvujúcnu, ktoré ho zastaví vykázaním vedomiu inherentných, matematických štruktúr na sebe samom. Ich bytie sa takto preukáže ako ležiace na jednej rovine a čo nasleduje ďalej, je len bližším určovaním jestvujúcna, ktoré už bolo ontologicky zaistené. Radikalizácia, s ktorou prichádza Nietzsche, spočíva podľa Heideggera v tom, že ruší túto inertnosť matematických štruktúr jestvujúcna a robí ich úplne prístupnými akejkoľvek permutácii či transformácii.

Subjektivita tak prestáva iba počítať. Toto počítanie získava charakter, ktorý sme označili ako *stravujúci*, inými slovami, nielenže *počíta*

(rechnet), ale i *prepočítava* (verrechnet), prevádza na spoločného menovateľa, ktorým je disponibilná jednotka, akýsi ontický atóm, a toto prevádzanie sa deje vo vzťahu k všetkému jestvujúcnu. Vedomie sa prestáva k jestvujúcnu iba vzťahovať, začína sa do jeho štruktúr vteľovať a šíriť v ňom svoju prítomnosť. Možno povedať, že ťah vedomia je predĺžený smerom von k jestvujúcnu, a to v absolútnom zmysle, takže neexistuje moment jestvujúcnosti jestvujúcna, ktorým by vedomie nedisponovalo. Toto šírenie sa vedomia je však niečím, z čoho možno usudzovať nanajvýš na totálnu mysliteľnosť celku jestvujúcna. Tú sme ale vylúčili, a tým sme okrem iného naznačili, že ontologické dianie v pobyte, ktoré pôvodne viedlo k ustanoveniu reflektujúceho vedomia ako fundamentu nového druhu metafyziky, paradoxne vôbec nikdy nemohlo mať epistemologické ambície. Novoveká metafyzika predsa podľa Heideggera neústi do podoby absolútnej vedy. A v tomto momente pristupujeme k druhému, komplementárnemu, no vo vzťahu k práve opísanej činnosti vedomia zakladajúcemu výkonu, ktorý absolútna subjektivita realizuje.

V prvom rade možno poznamenať, že o vrchole novovekej metafyziky vypovedá Heidegger aj v súvislosti s Hegelovou metafyzikou, a tá v sebe predsa naznačenú ideu absolútneho vedenia zahŕňa. Je to skutočne tak, no Heidegger argumentuje tým, že subjektivita v Hegelovej metafyzike stále nie je nepodmienená, čo možno jasne demonštrovať na Hegelovom prístupe k pojmu pravdy, resp. jej vzťahu k nepravde. Nepravdu alebo omyl vníma Hegel ako následok jednostrannosti vedomia, no vo vzťahu k absolútnemu vedeniu žiadna nepravda existovať nemôže alebo, lepšie povedané, môže existovať len ako moment pravdy. Je nesmierne dôležité uvedomiť si, že aj keď Hegel podriaďuje pravdu a nepravdu subjektivite ako jej vlastné výkony, stále rešpektuje ich rozdiel, akokoľvek akrobaticky s nimi *žongluje*. Vďaka rešpektovaniu tohto rozdielu má subjektivita v rukách vždy len jedno určenie jestvujúcna, buď pravdivé, alebo nepravdivé; finálna pravda však spočíva práve v dialektickom pohybe medzi nimi. A tu sme pri koreni celej veci: Hegel stále uznáva potrebu pohybu za pravdou, pretože ako najvyšší predstaviteľ logiky verí v existenciu mysleniu vlastných zákonitostí, ktoré musí toto myslenie rešpektovať. To je dôvod, prečo tvrdí, že pravdu je potrebné pochopiť ako subjekt i ako substanciu. Subjektivita je u Hegela stále viazaná svojou substancionálnou povahou a musí sa

vo svojom ontologickom pohybe posúvať po dráhe, ktorú Hegel označuje ako špekulatívne-dialektickú.¹

U Nietzscheho je situácia iná. Aj on síce vysvetľuje pravdu a nepravdu ako moment výkonu subjektivity, rozdiel medzi nimi však nerešpektuje, stiera ho, nevŕahuje do subjektivity len dispozíciu pravdy a nepravdy, ale i samotný rozdiel medzi nimi. Pravda je tu hodnotou a hodnota nie je v intenciách Heideggerovho vysvetľovania Nietzscheho filozofie nikdy nepodmienenou. Rozdiel medzi pravdou a nepravdou sa redukuje na hranicu kladenú výlučne ako funkcia výkonu, ktorý sa z momentálnej situácie v celku jestvujúcna snaží vyťažiť čo najviac výkonu, ktorý chce ako umožnený touto situáciou, uplatniť čo najuniverzálnejšie platnú nadvládu práve nad touto situáciou, a tým ju premeniť v súlade so svojimi mocenskými záujmami. Ontická zacyklovanosť Nietzscheho metafyziky už nemôže byť zrejmejšia a ako stav úplnej absencie ontologického prvku v celku jestvujúcna je i podmienkou, aby sa niečo ako nepodmienená subjektivita mohlo dejinne objaviť.

Stále však ostáva otázkou, čo je vlastne táto nepodmienená subjektivita, ak jej záujmom nie je vedenie, ale výlučne moc. Konštatovali sme, že prepočítavanie jestvujúcna vedomie realizuje vo vzťahu k všetkému jestvujúcnu a myslíme to doslovne. Vedomie toto prepočítanie totiž začína vzťahovať i k sebe samému. Stáva sa samo pre seba disponibilným a istota, ktorá v ňom mala byť pôvodne uzákonená, sa stáva jeho majetkom a prostriedkom. Ale ak vedomie odmietne istotu ako svoj fundament, nie je viac dôvod ani na to, aby sa usilovalo o poznanie pre poznanie samo. A ak sa poznanie stáva relevantným iba vo vzťahu k niečomu inému, ocitáme sa na pôde metafyziky hodnôt. To, čo v tomto prípade pôsobí ako deštrukcia subjektivity, je len jej krajným vyhrotením. Ale pokračujme ďalej, nie sme totiž na konci.

Poznanie a pravdu sme vykázali z ríše vedenia do ríše hodnôt. V takom prípade je však na mieste položiť si otázku, kde sa vo vedomí utvára sklon zhodnocovať tak dokonale, úplne a nemilosrdne, že i v nevinne a nestranné vyzerajúcom poznaní sa zračí istý záujem, ktorý hľadá svoje naplnenie. Odpoveď je, nikde. Vo vedomí sa tento sklon

¹ Tamže, s. 200.

skutočne nerodí. Spomenuli sme, že pokiaľ ide o vzťah k ostatnému jestvujúcnu, je vedomie v Nietzscheho metafyzike oproti svojmu náprotivku v Descartovej filozofii charakteristické absolútnym ťahom von. Pokiaľ ale ide o vzťah tohto vedomia k sebe samému, musíme naopak, v súlade s pojmom obojstranného prepočítavania, ktorý sme objasnili, hovoriť o absolútnom ťahu smerom dovnútra. Vedomie, ktoré bolo na začiatku novoveku stanovené ako miesto ontologického založenia metafyziky, vyvodzuje na jej konci záver proti sebe samému, vedome sa degraduje na nástroj nepodmienenej subjektivity. Tou však nie je v Heideggerovom vnímaní Nietzscheho metafyziky nič iné ako *telo*.¹

Telo je tou poslednou podobou, ktorú v západnom myslení nadobúda človek, a v ktorej sa zároveň dostáva na koniec dejín novovekej metafyziky, ktoré je nutné chápať i ako dejiny subjektivity a jej vyhrocovania do absolútného extrému. Je ale potrebné dodať, že subjektivita a jej absolútna radikalizácia nie sú v rámci Heideggerovho myslenia tohto obdobia dva fenomény, ktoré spolu súvisia náhodne, a preto možno uvažovať i o subjektivite, ktorá by sa radikalizácii do takejto extrémnej podoby mohla vyhnúť. Subjektivita, presnejšie subjektivita pobytu, je práve čímsi takým, čo k svojej radikalizácii nevyhnutne vždy speje. Dôvod tohto determinizmu by sme mohli nahliadnuť v tvrdení z *Bytia a času*, a síce, že pobyť je takým jestvujúcnom, ktorému v jeho bytí o toto bytie samo ide. Z toho by vyplýval nasledujúci mechanizmus: descartovské vedomie túži po istote, no keďže nie je vševediace a zároveň ani nie je v jeho možnostiach jestvujúcno vcelku nahliadnuť, musia jeho epistemologické nároky napokon uznať vo vzťahu k zaisteniu istoty svoju nedostatočnosť a zdroj tejto istoty hľadať v moci, ktorou disponuje brutalita tela. Absolutizácia subjektivity by sa takto stala sklonením sa vedomia pred telom.

Toto je nepochybne dômyselný nápad, no hrá do karát skôr Nietzscheho interpretácii subjektivity, než tej Heideggerovej. Nietzsche však vedomú subjektivitu vníma sekundárne, ako hospodáriacu inštitúciu časovo a priestorovo ohraničeného, momentálne fixovaného, silového poľa zvaného telo. Takéto vysvetlenie vedomia je pre neho len rekurzom k pravde, ktorou je život. Z Heideggerovho výkladu Nietzscheho

¹ Pozri tamže, s. 186.

filozofie takisto vyplýva, že tak ako Nietzsche, aj on vníma telo ako čosi pluralitné. Ale to, čo Nietzsche interpretuje ako sily a čo vníma ako fundamenty skutočnosti, sú pre Heideggera v skutočnosti ontické entity v podobe úplne zbavenej akejkoľvek väzby k ontologickému rozmeru a ich dimenzia pre neho nie je prostá pravda života, ale dno, na ktoré padla metafyzika pri vzostupe subjektivity, ktorý v nej bol inherentne zakomponovaný. Vedomie nie je takto odvoditeľné od tela, ako to bolo v Nietzscheho učení; vedomie, presnejšie úloha, do ktorej ho ustanovila novoveká metafyzika – alebo, čo je ešte výstižnejšie, ktorého ustanovením takéhoto charakteru táto metafyzika začala – je začiatkom pádu pobytu interpretovaného ako subjektivita do tiel. Telo u Heideggera nie je ničím biologickým, ale metafyzickým; je to posledná podoba človeka, v ktorom sa stal absolútnym vládcom nad samým sebou, no on sám sa pre seba stal absolútnou anarchiou.

V epoche nihilizmu, ktorá ako podľa Heideggera, tak i podľa Nietzscheho, zahŕňa aj našu dobu, sa z každej ľudskej bytosti stal ašpirujúci imperátor, pán svojho vlastného univerza, optickými vláknami pripojený na každý aspekt skutočnosti, schopný a prajúci si vytrhnúť všetko v ktorejkoľvek chvíli zo stereického zákrytu, abstrahujúci a abstraktný, všemocný a neskutočný, spravodlivý a klamár, prepočítavajúci, kalkulujúci, žiadajúci kvalitu, no vnímajúci iba kvantitu, neukojený a neukojiteľný, znudený, no urážajúco nudný, opovrhujúci a sám opovrhnutia hodný, odporný, nenásytný, bažiaci po moci, malý tvor, organizátor svetového nihilizmu; pán, ktorý každé ráno oslavuje slávny triumf, no len preto, lebo každý večer klesá pod váhou zdrvivúcej porážky, ktorú mu neuštedril nik iný, ako on sám. Taký je človek, resp. to, čo z neho zostalo vo veku nihilizmu, a napriek závažnému významu kritiky, ktorou možno častovať Heideggerovu *interpretáciu* Nietzscheho filozofie, v tomto okamihu, v pohľade na znetvorenú ľudskú bytosť, dovidel Heidegger ďalej, než celá Nietzscheho *radostná veda života*.

Odpovedzme si teda v závere tejto časti skúmania na otázku, ktorú sme si položili pri analýze predchádzajúcich dvoch podôb človeka v Protagorovom a Descartovom myslení: Je Nietzscheho človek, *nadčlovek*, skutočne pánom? Odpoveď musí znieť: Nie. Nietzsche sníval o tom, že nadčlovek sa stane umelcom, hráčom, supravodivým momentom v oceáne svetového diania, križovatkou síl a budovateľom

dráh. Dnes však môžeme zodpovedne povedať, že skutočné panstvo a sprístupnenie si všetkej tvorivej moci sveta, raj obdarúvacieho, sa zdiskreditoval, a to dokonca práve vo chvíli, keď sa stal možným. Vstúpil do svojho jestvovania ako obrovský stroj, pracujúca Zem, ktorá s cieľom nekonečnej prevádzky, zvyšovania frekvencie, obrátok, spotreby, vydobývania a stále úplnejšieho pocitu efektívneho využívania zdrojov síl a despotickeho uplatňovania moci, ztročila ľudskú bytosť možno dokonca oveľa viac, než by to kedy dokázalo samo kresťanstvo, ktoré Nietzsche tak nenávidel. Človek sa mal stať veľkým konštruktérom; stal sa však súčiastkou. Nemá pritom vôbec žiadny zmysel hľadať vinníka v nejakom politickom zriadení alebo ekonomickom modeli. Netvrdíme, že je jedno, ktorý z týchto organizačných princípov je práve pri moci a zároveň ich odmietame akokoľvek posudzovať. Tvrdíme ale, že moc, ktorú v tomto veku, v epoche nihilizmu, môže každý z nich získať, je tak titanská, že sama osebe, ako trofej, prostriedok a účel zároveň, predstavuje začiatok nemožnosti ostať v takto definovanom celku jestvujúca ľudskou bytosťou.

Nietzsche sám vnímal ako zdroj úpadku víťazstvo morálky slabých. Pri čítaní jeho úvah ale neraz nadobúdame dojem, že život slabocha sám veľmi dobre poznal. Nebudeme však vynášať súdy. Nevieme a nemôžeme (!) vedieť ani to, ako by vnímal súčasný stav skutočnosti. Možno hovoriť o následku víťazstva morálky slabých? Ale ak nie, možno z tohto súčasného stavu viniť morálku, ktorú Nietzsche sám hlásal ako morálku pánov? Tu môžeme jednoznačne odpovedať záporne. Pôsobí tu niečo včasnejšie, mocnejšie a epochálnejšie. S tým Heidegger súhlasí. Tvrdí, že je to niečo, čo v Nietzscheho myslení našlo iba svoje vyjadrenie. Je to vláda zabudnutosti bytia a zabudnutia na toto zabudnutie. Môžeme súhlasiť s touto odpoveďou? Odpoveď na túto otázku možno nájdeme v záverečných častiach skúmania.

Diagnóza epochy

V predchádzajúcich úvahách sme si zaistili dostatočný výhľad na ontologickú situáciu, v ktorej sa celok jestvujúcna a pobyť ako špecifické jestvujúcno v rámci tohto celku v epoche nihilizmu ocitajú. Sme preto pripravení zasadiť do tejto objasnenej súvislosti koncepciu nihilizmu tak, že nadobudne vo vzťahu k Heideggerovej dikcii korektný rozmer. Heidegger si vypomáha diagnostikou nihilizmu, ktorú uvádza Nietzsche v zlomku č. 2 zo svojej *Pozostalosti*, ktorý nesie názov *Rozpad kozmologických hodnôt*. V tomto zlomku spája Nietzsche príchod nihilizmu s tromi hodnotami: so *zmyslom*, *celistvosťou* a *cieľom*. Nazrime teda, aké konotácie nadobúdajú tieto kategórie v Heideggerovom výklade.

Nihilizmus prichádza, keď stráca svoju váhu hodnota zmyslu. Zmysel možno chápať v dvojitom význame – ako teleologické smerovanie alebo spôsob pohybu existencie. Pre ciele skúmania si zvolíme druhý význam; ten prvý nevyhnutne nájde svoje miesto v kategórii cieľa. Teda zmysel ako spôsob pohybu existencie stráca závažnosť a relevanciu, pretože chýbajú jednoznačné oporné body skutočnosti, v dôsledku čoho padá i možnosť porozumenia ontologického statusu človeka i ostatného jestvujúcna. Bez tohto hermeneutického pozadia sa však pobyť ocitá v núdzi porozumenia, ktorú vníma ako slobodu, pretože v momente, keď prišiel o akúkoľvek predstavu o tom, čím ako pobyť je, vidí slobodu iba v prázdnote a neprítomnosť prekážok vníma ako víťazstvo. No keďže víťazstvá a moc nemožno pociťovať v hermeneutickom vákuu, uvádza celok jestvujúcna do obsedantného pohybu a sám je pritom vo svojej vnútornej integrite fixovaný len neustálym prívodom stále silnejších impulzov, ktoré mu umožňujú nachádzať útočisko v absurdnom myšlienkovom konštrukte, a síce, že hoci je možné, aby sa v každej chvíli od základu premenil, nikdy sa tak v žiadnom konkrétnom prípade nestalo, pričom lož je vždy o krok pred pravdou. Vo svojej túžbe stať sa veľkým hráčom sa človek stal hercom preskakujúc z drámy do komédie, z komédie do tragédie, z tragédie do obscénnej frašky ako Wildov Dorian Gray, ktorý musí všetko spoznať a zakúsiť, a práve preto stráca sám seba. Nie je ničím, iba portrétom svojej vlastnej lživosti. Zmysel, ako spôsob pohybu jeho existencie, mu dávno unikol.

Nihilizmus ďalej nastupuje, keď padá koncepcia celistvosti. Celistvosť nie je identická so zmyslom vo význame, ktorý sme charakterizovali vyššie, no súvisí s ním. Ak hovoríme o celistvosti, myslíme tým vnútorne uzavretú súvislosť dráh, na ktorých môže jestvujúcno nadobúdať ontologickú relevanciu, pričom dôležité je jasne evidovať, že ak má táto ontologická relevancia skutočne platiť, je nevyhnutnou podmienkou, aby každá z týchto dráh bola v zásadných momentoch diskretnou voči ostatným. Nehovoríme tu ale o akejsi obdobe Aristotelovej teórie prirodzených miest, ale o zákonitosti zjavovania. To, že veci sa môžu mať všelijako, neznamena, že sa môžu mať akokoľvek. V epoche nihilizmu sa však táto diskretnosť ontologických dráh rozpúšťa čím, de facto, klesá na úroveň, v rámci ktorej nie je možné vypovedať, ale iba momentálne konštatovať. Celistvosť sa takto začína rútiť zvnútra a symptomatickým pre tento rozklad celku je prelínanie jednotlivých regiónov jestvujúcna. V rozklade celistvosti nie sme postavení pred priepasť Ničoho, ale pred rozrušenie významu vnútornej integrity celku jestvujúcna.

Dokážeme si to na príklade: ostrosť hraníc medzi oblasťou rozumu a viery je daná a jej stieranie a konečné zotretie je prvým krokom k tomu, aby sa rozum a viera stali protivníkmi. V rozvrátení inherentnej integrity sa obe tieto oblasti ocitajú v pozícii zásadnej nedostatocnosti a každá si kladie ambíciu interpretovať tú druhú svojimi vlastnými nástrojmi. Oblasť sa ale takou interpretáciou, resp. reinterpretáciou, sama osebe zmeniť nemôže, keďže je daná konštitúciou ľudskej existencie, a preto obe tieto opozície, dýchajúc *cudzí vzduch*, celkom menia svoju povahu, menia sa na svoju atrapu. Viera sa po vstupe do oblasti rozumu mení na racionálnu teológiu a zo záležitosti individuálneho prežívania existencie vlastného prvým veriacim sa mení na súbor noriem a predpisov, ktoré sa ako organizovaná vierouka stávajú platnými pre všetkých, okrem iného z dôvodu racionálnej skepsy voči ľudskému vnútru a motívom ľudského konania, ktorá je plne oprávnená v ríši rozumu, nemá však miesto v živote vo viere. Naopak, expanzia racionality do oblastí viery zosmiešňuje rozum samotný. Nehovoríme tu o demaskovaní náboženského tmárstva svetlom rozumu. Ide o to, že rozum nikdy nemôže v existencii nahradiť funkciu náboženského prežívania existencie, ani potrieb s ním spojených. Pokusy, ktoré sa o to

usilujú, takmer zákonite vedú k historickým blamážam pojmu racionality, k *poverčivosti rozumu*, ktorou sa rozum vymyká zo svojho živlu. Ustanovuje sa *viera vo všemocnosť rozumu*, ktorej následky nadobúdajú rôzne podoby, od komických stereotypov asociálneho intelektualizmu až po zločinné zaobchádzanie s ľudskou bytosťou ako so zvieratom či materiálom. Nie je pravda, že každý potrebuje vo svojom vedomom prebývaní obe oblasti tejto existencie. Je možné byť rýdzim človekom viery, ktorý odmietol pravdy rozumu, ale i čírim racionalistom, ktorý necíti potrebu transcencie vedeckej skutočnosti a stále pritom ostá celistvou ľudskou bytosťou. Táto celistvosť sa však narúša, keď jedna oblasť zasahuje do druhej a keď sa diskretnosť ontologických dráh stiera; rozvrat integrity ľudskej existencie je spojený s hypertrofiou nárokov jednej z jej stránok.

Toto všetko je však odbočka, ilustračný príklad. Závažnosť nejasnosti kompetencií rozumu a viery vo svojom literárnom diele brilantne vykreslil Dostojevskij a veľmi správne ju situoval až k samotnému jadrú európskeho nihilizmu. Veľmi podobne v tejto súvislosti zmýšľa i Heidegger. No kým Dostojevskij vidí v tomto nihilizme následok konfliktu v ľudskej bytosti spôsobený konkrétnou historickou kolíziou ranej ruskej mentality s vysokou civilizáciou Západu, pre Heideggera je nihilizmus nekauzálnym údelom bytia západnému človeku, niečím, čo tohto človeka zasahuje, pôvodcom čoho však on sám nikdy byť nemôže. Záverom: celistvosť (celku jestvujúcna) sa môže v Heideggerovom výklade tohto problému rozvrátiť len na internej báze. *Externý zásah* (vpád Ničoho, ktorého nemyslením je práve nihilizmus) do nej by indikoval možnú novú skúsenosť bytia a nemal by teda nihilistickú povahu.

Tretí fenomén, o ktorom je v tejto súvislosti reč, a v ktorom sa ohlasuje nastupujúci nihilizmus, je strata cieľa. V čom táto strata cieľa spočíva, je veľmi jednoduché dedukovať z predchádzajúcich úvah o strate zmyslu a rozpade celistvosti. V absencii zmyslu prichádza pobyt o autentickú orientáciu v celku jestvujúcna a v rozvrate celistvosti tohto celku, ale i pobytu samého, sa ontologické dráhy vydávajú napospas úplnej arbitrárnosti. Výsledkom je, že pobyt viac nerozumie výkonu svojej existencie ani trajektóriám, na ktorých sa tento výkon realizuje. Tieto trajektórie sú v ontologicky relevantnej situácii charakteristické svojou pohnutosťou. No pohnutosť nemožno myslieť inak ako napätie

medzi jedným momentom a jeho ťahom, ktorého smer i zameranosť je s ním bytostne spojená. Ide teda o akúsi analógiu koncepcie sveta ako celku dostatočnosti, až na to, že v tejto fáze Heideggerových úvah je ako takáto sieť zmysluplných odkazov a možných smerovaní pochopený celok jestvujúcna, vrátane človeka samého. Strata cieľa je roztrhnutím väzby medzi metafyzicky konštatovaným momentom – zámerne používame túto slovnú preparáciu, aby sme nemuseli použiť pojem esencie, ktorý považujeme za zviazaný s druhom metafyziky, v ktorej ešte pôsobí ontologický tlak bytia – a jeho pohnutou štruktúrou. Nielenže teraz môže byť všetko všetkým, logika situácie si dokonca vyžaduje, aby sa všetko všetkým v každom momente stať mohlo. Úplná dispozícia a totálna mobilizácia celku jestvujúcna za nejakým *cieľom* je možná paradoxne na základe pádu významu cieľa ako konštituovaného zmyslom pohybu jestvujúcna a dráhou, na ktorej sa má tento pohyb odohrávať. Bez svojej pohnutej štruktúry neostáva metafyzicky konštituovaný moment statický. Naopak, stáva sa prístupným akémukoľvek pôsobeniu, čo platí i pre pobyť. No keďže v epoche nihilizmu sa všetko pôsobenie odohráva len s cieľom zvyšovania kvanta moci, stáva sa táto zdanlivá možnosť pobytu ísť každým smerom v skutočnosti odrezaním od každej možnosti voľby, až do tej miery, že môže nastať situácia, keď ani tá najotrockejšia negatívna poslušnosť nebude stačiť, pokiaľ si vôľa k moci ako živel organizujúci planetárne panstvo, nebude absolútne istá, že človek pri svojom ponížovaní sa a službe predsa len skryte neposlúcha svoju vlastnú vôľu akéhosi masochistického typu, ale bude ho zneužívať a trýzniť, rozbíjať a formovať, až kým nezostane ani tieň pochybnosti, že človek sa podrobil v nedobrovoľnom ponížení, bolesti a úplnej strate všetkej svojej sily, integrity a spontaneity.

Charakterizovali sme teda ontologické dôsledky spojené s nihilizmom s ohľadom na tri momenty, ktoré spomína Nietzsche, a ktoré do svojho výkladu preberá i sám Heidegger. Videli sme, že nepôsobia izolovane, ale sú vnútorne previazané a v každom momente sa stretávame so všetkými tromi. Osobitý výťažok tejto analýzy spočíva okrem iného v tom, ako identifikujeme príčinu opísaných javov. Podľa Nietzscheho je totiž nihilizmus následkom uplatňovania celkom disparátnych interpretáčnych rámcov na dynamické dianie, disparátnosti, ktorá spočíva

v požiadavke jednoty, celistvosti a vnútornej konzistencie zmysluplného celku jestvujúcna. Ten je však podľa Nietzscheho bytostne charakteristický vnútornou spornosťou a nejednoznačnosťou. Nihilizmus sa tak dostavuje ako stav zapríčinený kladením nepodmienených hodnôt absolútnej jednoty a harmónie. Ako stav neprítomnosti zmyslu je teda dôsledkom predchádzajúceho nezvládnutia bytia v jeho neustálom pohybe a premenlivosti. Naproti tomu, Heidegger žiadny takýto predchádzajúci stav pôvodnej dynamiky a plurality nepostuluje, minimálne pre takúto domnienku neexistuje dostatočné oprávnenie. Nihilizmus je pre neho daniím, ktoré je charakteristické pre celé západné dejiny a svoju príčinu nachádza v nezvládnutí pôvodného počiatku vo veľkosti jeho jednoduchosti. Vidíme teda, že, formálne vzaté, príčinu nihilizmu identifikujú dvaja nemeckí myslitelia v celkom protikladných momentoch. Pre Heideggera je nihilizmus zapríčinený osudovým nezvládnutím jednoty a zmyslu, pre Nietzscheho zase útekou od pohybu a mnohosti.

Nietzscheho metafyzika

Dušan Hruška

Zápas o možnosti konca (dejín) metafyziky, ktorý sa pokúsime premyslieť v tejto kapitole, sa odohráva na pozadí Heideggerovej reflexie problému zmyslu *deštrukcie* dejín metafyziky ako západnej ontológie a v tomto celkom špecifickom uhle pohľadu na dejiny filozofie, ktoré zakladá platonská metafyzická tradícia ako (falošné) vedenie, ktorého dejinné ambície sa v novoveku završia ako pravdivé poznanie nazerajúceho (a mysliaceho) jestvujúcna (Heideggerova pozícia), ktoré sa vo svetle tézy o neexistencii absolútnej pravdy a jej explikáciou stáva konkrétnym výkonom časového a konečného ľudského bytia (pozícia Nietzscheho).

Pokiaľ Nietzscheho kritika metafyzického spôsobu myslenia je vedená v duchu jej ďalšieho domyslenia v zmysle jej základných predpokladov identifikovaných v platonskom variante metafyziky, potom takto koncipovaná kritika je stále prijateľná aj pre Heideggera. Predpokladom pre naplnenie takejto ambície bude podľa Nietzscheho, rovnako podľa Heideggera, naša (metafyzická) schopnosť teoreticky fundovať zmysel sveta. Na tejto ambícii je potom vybudovaná celá naša duchovná tradícia. Nietzsche a rovnako Heidegger sa pokúsia identifikovať túto tradíciu s platonským variantom metafyziky a následne ukázať (každý ale s inak položeným dôrazom) neudržateľnosť tohto spôsobu myslenia. Ich kritika sa potom stane kritikou nášho spôsobu myslenia, nášho spôsobu (po)rozumenia svetu a sebe samému.

Otázka, ktorej premyslenie sa ukazuje ako *bytoštné* pre myslenie (nielen) západnej civilizácie, je definovaná ako (novovekou metafyzikou) fundovaný definitívny pokus o jednoznačné rozlíšenie medzi pravdivým a nepravdivým, ktorý je predpokladom a podmienkou

cesty k uchopeniu a pochopeniu (metafyzicky fundovaného) zmyslu sveta. Práve akt *uchopenia* zmyslu sveta v jeho pravdivosti následne umožní vymedziť a definovať kontúry sveta ako celku.

V identifikácii výsledkov finálneho zmyslu (dejín) metafyziky ale nastane spor – zatiaľ čo Nietzsche ich vidí ako završenie *morálneho videnia sveta*, ako problém kritiky metafyzikou maskovaného nihilistického rozmeru morálky, preto ako *problém morálny*, Heidegger vidí završenie dejín metafyziky ako bytostnú zabudnutosť (doslova zakrývanie) otázky bytia, teda ako *problém ontologický*.

V takto nastavenej optike sa potom Heideggerovi v *Holzwege* ukazuje Nietzsche ako zajatec metafyziky a ako ten, ktorý završuje jej základnú tendenciu. Je to predovšetkým metafyzika novoveku, ktorá v Nietzscheho myslení dospieva k svojim hraniciam a takýmto spôsobom je domyslená do svojho konca. Je ale takouto Heideggerovou optikou videné Nietzscheho stroskotanie na (novovekou) metafyzikou narysovaných brehoch skutočné? Alebo ide skôr o Heideggerov výklad Nietzscheho, ktorý je založený na jeho výklade novovekej metafyziky v kontexte *dejín bytia*? Ba dokonca, nie je to skôr tak, že to, čo Heidegger odmieta doviesť do dôsledkov, sú nihilistické konzekvencie svojej vlastnej ontológie, ktoré môžeme odhaliť a tematizovať prostredníctvom Nietzscheho kritiky metafyziky ako morálneho videnia sveta, teda ako morálky, v ktorej sa práve zabudnutosť bytia demaskuje vo svojom (konečnom) nihilistickom rozmere?

Heidegger, otázka bytia a počiatocní myslitelia

Parmenides, Anaximandros a Herakleitos sú tí, ktorých Heidegger nazýva *jediní počiatocní myslitelia*.¹ Prečo sú označení ako počiatocní myslitelia a nie myslitelia počiatku? Počiatok je to, čo je podľa Heideggera, v ich myslení myslené. Znie to, akoby bol počiatok niečo ako predmet, ktorý myslitelia vykonávajú, aby ho mohli premyslieť. O myslení takto pochopených mysliteľov ale už vo všeobecnosti bude platiť, že ich myslenie je ustúpením pred bytím. Ak v rámci mysliaceho myslenia je po-

¹ Porov. HEIDEGGER, M.: *Parmenides*. GA. Bd. 54. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1982, s. 10.

čiatocné myslenie tým najvyšším, tak sa tu musí udiť ustúpenie výnimočného druhu. Títo myslitelia potom nevykonávajú počiatok, ani si počiatok nevymýšľajú ako nimi vytvorený myšlienkový obraz. Počiatok nie je niečo, čo pochádza z rozhodnutia týchto mysliteľov, s čím môžu nejako narábať. Situácia bude opačná – počiatok je ten, čo s týmito mysliteľmi niečo počína.

Počiatok (Der Anfang) teda pre Heideggera neznamená začiatok metafyziky, v tomto historiografickom zmysle používa termín *Der Beginn*.¹ *Počiatok* je v tomto kontexte Heideggerov pojem pre samotné bytie, pokusom o uchopenie samotného bytia.

Z trojice predsokratovských mysliteľov sa stávajú myslitelia počiatku. Motív bytia ako počiatku sme schopní uchopiť vždy ako počiatok niečoho, teda toho, čo bolo začaté, a teda je.

Dôležité ale je, že podľa Heideggera sa počiatok rozhodnutím *počiatku* v podobe *prvého počiatku* ne stráca, ale zostáva tu spolu s podobou prvého počiatku ako jeho počiatok. Jestvujúce sa svojmu počiatku vzdáľuje v čase, počiatok tu ale ostáva nielen ako jeho *odkiaľ*, ale aj ako jeho *kam*. V tomto zmysle sa počiatok neustále deje, neustále sa dovršuje. Heidegger tvrdí, že počiatok prichádza ako posledný.²

Metafyzika a otázka bytia ako bytia jestvujúcna

Počiatočný spôsob, ktorým sa bytie ukazuje a dáva (Parmenides), ale ktorým sa zároveň skrýva a odľahuje (Herakleitos) bude Platonom pochopený ako prítomnosť a stálosť. Toto je podľa Heideggera vlastný začiatok metafyziky. Bytie bude určované z jestvujúcna a prostredníctvom neho. Metafyzika sa pýta na bytie, ale robí tak výhradne prostredníctvom jestvujúcna. Heidegger v tom v zásade nevidí jej chybu, resp. nedostatok, ale skôr seba-rozhodovanie, seba-konštituovanie samotného bytia. Dejiny metafyziky nie sú len sledom rôznych podôb popísanej diferencie, ale skôr neustálou seba-konštitúciou počiatku (*Anfang*) ako bytia v jeho dianí, ako ustupovaní zo seba samého.

¹ Porov. tamže, s. 9–11.

² Porov. tamže, s. 2.

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. Počiatok je teda uchopiteľný výhradne ako počiatok niečoho, teda v zásade vždy v konkrétnej podobe niečoho začatého. Pre túto situáciu používa Heidegger pojem *prvý počiatok* (*Der erste Anfang*) – ide o titul pre vždy už rozhodnutú podobu, v ktorej sa bytie podáva (ukazuje), a ktorého ozvenou je metafyzika.¹ Završiteľmi takéhoto typu myslenia sú Platon a Aristoteles.

Zabudnutosť otázky bytia ako začiatok dejín filozofie ako dejín metafyziky

Heidegger používa termín metafyzika ako termín totožný s termínom filozofia,² niekedy hovorí o západnom type myslenia.³ 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*).

Kľúčovým sa stane jeho určenie metafyziky ako *dejín bytia* (*Geschichte des Seins*).⁴ Samotný termín *dejiny* ale môže byť vo svojom bežnom význame zavádzajúci. Heidegger na to upozorňuje ešte vo svojom slávnom diele *Bytie a čas* – dejiny nie sú chápané ako dianie, vývoj, ale ako špecifické významové rozhodnutie týkajúce sa toho, ako sa bytie človeka týka, ako sa mu dáva, ako je mu udelené.⁵ 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 sa pýta (naše pýtanie sa otázky bytia –

¹ Porov. tamže, s. 113–114.

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

³ Pozri HEIDEGGER, M.: *Heraklit*. GA. Bd. 55. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1979, s. 3.

⁴ Pozri HEIDEGGER, M.: *Nietzsche II*. GA. Bd. 6.2. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1997, s. 399–457.

⁵ Porov. HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*. Prel. I. Chvatík, P. Kouba, M. Petříček, jr. a J. Němec. Praha: Oikúmené 2008, s. 20–22.

dopl. aut.), či a ako sa majú spojiť „systematická filozofia a dejiny filozofie“, tak sa uvažuje len o zdanlivom probléme, lebo už ich oddelenie nespoznáva bytnosť filozofie.¹ To je jeden z najskazenejších klamov, ktorým padajú za obeť nové a dnešné snahy vo filozofii, keď si myslia, že dejiny filozofie sa dajú len tak podľa vlastného vkusu a ľubovôle a príležitostne a dodatočne priviesť k „ilustrácii« »vlastných« myšlienk.“²

Heideggerovi potom nepôjde o dialóg, ale predovšetkým o (jeho vlastný) monológ, ktorý spočíva v interpretácii dejín filozofie prispôbených pre riešenie *Seinsfrage*, ktorú Heidegger vidí ako bytnosť filozofie. Pýtať sa spolu na otázku bytia – *opätovný počiatok počiatočného počiatku* – nie je hocijakou činnosťou, nie je niečím takým, čo prebieha len tak bokom od jestvujúcna – opäť sa pýtať na otázku bytia, podotýka Heidegger, ako základ možnosti našej existencie, t. j. pýtať sa ju *tak*, aby sme pritom začínali spolu počiatočný počiatok. To potom znamená: musíme sa pýtať tam, kde nás po prvýkrát stretne výslovné, súvislé rozvíjanie otázky bytia.³ Táto pozícia je radikálne odlišná od snád len nepodstatného pozorovania, ktoré sa nasadilo jestvujúcnu a práve tak by mohlo byť i opäť zosadené.

Takýmto vymedzením sa rozhoduje o tom, či a ako sa budeme vôbec pýtať na *otázku bytia*, či a ako ostáva *nepýtaná* a tým sa vôbec rozhoduje o tom, *ako to je ohľadom bytia jestvujúcna*, aká možnosť a aký manévrovací priestor sa vytvára a pripravuje pre bytie, aby bolo jestvujúcim.

Titul počiatok metafyziky, resp. počiatok západného spôsobu myslenia v sebe skrýva rozhodnutie rovnako o type tematizácie a tiež o téme ako takej – o tom, čo má byť myslené, o *veci myslenia* (der Sache des Denkens).⁴

¹ Hegel! Ale? – ide o Heideggerovu poznámku patriacu k vyššie uvedenému citátu.

² HEIDEGGER, M.: *Der Anfang der abendländischen Philosophie. Auslegung des Anaximander und Parmenides*. GA. Bd. 35. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 2012, s. 98.

³ Porov. tamže, s. 100.

⁴ *Záležitosť myslenia* nakoniec nebude vecou nášho rozhodnutia, teda nie je vecou rozhodnutia mysliaceho subjektu.

Platonova náuka o pravde ako začiatok dejín filozofie ako dejín metafyziky

Heideggerova prednáška *Platonovo učenie o pravde* z rokov 1931 až 1932 vzniká v kontexte jeho semestrálnych prednášok, ktoré sa týkajú začiatkov metafyziky. V tejto prednáške¹ sa Heidegger pokúša ilustrovať na Platonovom slávnom podobenstve o jaskyni bytostnú premenu pravdy ako neskrytosti,² a táto premena potom predurčuje nasmerovanie a základné rozvrhnutie nasledujúcej metafyzickej tradície. Heidegger v podobenstve o jaskyni rozlišuje štyri základné momenty. Ako prvý moment situáciu zajatia nazeraním tieňov, ako druhý moment obrátenia k umelým veciam, ktoré vrhajú tieň, ako tretí moment výstup z jaskyne k veciam ako takým, teda k ideám a ako posledný, štvrtý moment návrat späť do jaskyne. Všetky tieto situácie, obraty a prechody Heidegger interpretuje ako rozdiely v zrejmom, teda ako štrukturáciu zrejmejšieho, teda neskrytého.³

Tiene v podobenstve napodobujú situáciu, v ktorej za skutočné, považujeme to, s čím sa bezprostredne stretávame v zmyslovej skúsenosti. Ide o bezprostrednú zrejmosť toho, čo je prítomné vo vnímaní. Táto skúsenosť nie je zatiaľ konfrontovaná so skutočnosťou iného druhu zrejmosti, práve preto ide o situáciu zajatia v jedinom možnom smere nášho nazerania k tomu, čo je v ňom zrejmejšie.⁴

Vytrhnutie zo zajatia jediného módu skúsenosti obratom k umelým veciam a umelo udržiavanému ohňu, ktoré sú príčinami prvotne nazeraných tieňov, je obrazom prelomenia jedinej novej zrejmosti iným spôsobom, ako môže byť nášmu nazeraniu niečo zrejmejšie.⁵ Tento práve

¹ Pre detailnejšie spracovanie uvedenej prednášky pozri LEŠKO, V.: Platon a učenie o pravde. In: LEŠKO, V. – STOJKA, R. a kol.: *Heidegger, metafyzika a Gréci*. Filozofická fakulta UPJŠ v Košiciach: Košice 2016, s. 407–428); a tiež MAYEROVÁ, K.: Platonov *Teaitetos* In: Tamže, s. 269–285).

² K pojmu pravdy ako neskrytosti pozri tiež HRUŠKA, D.: Parmenides – Ἀλήθεια. In: LEŠKO, V. – STOJKA, R. a kol.: *Heidegger, metafyzika a Gréci*. Filozofická fakulta UPJŠ v Košiciach: Košice 2016, s. 429–446).

³ Porov. HEIDEGGER, M.: Platon's Lehre von der Wahrheit. In: Heidegger, M.: *Wegmarken*. GA. Bd. 9. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1976, s. 218–219.

⁴ Porov. tamže, s. 219.

⁵ Porov. tamže 219–222.

odkrytý spôsob zrejmosti bol predchádzajúcej situácii zajatia skrytý, no práve preto ju umožňoval. V druhom momente sa odohráva odkrytie toho, čo inak v skrytosti umožňuje bezprostredné zmyslové vnímanie vecí. V tomto prvom odkrytí sme zatiaľ nahliadli, že primárne zrejme je s ohľadom svojho ukazovania odkázané na nejaký umožňujúci predpoklad (v kontexte podobenstva zatiaľ nie sme schopní odpútať sa od zmyslovej skúsenosti a nahliadnuť významové určenia v ich svojbytnosti).

Až v momente, keď pristúpime k nahliadnutiu vecných určení v ich svojbytnosti (samostatnej existencii), teda k tomu, že spočívajú svojím vzhladom (idea) samy v sebe, napriek tomu, že sme síce získali skúsenosť s iným spôsobom zrejmosti, stále ešte ostávame zopnutí s pôvodným zmyslovým náhľadom. Definitívne uvoľnenie od tohto zopnutia je v podobenstve znázornené výstupom z jaskyne do oblasti ideí, ktoré sa od tohto momentu ukazujú vo svojej svojbytnosti.¹ Prechody, ktoré štruktúrujú celkovú zrejmosť do konkrétnych módov, majú charakter odkrývania skrytého a adekvátne tejto situácii má konkrétna zrejmosť povahu práve neskrytého.²

Dianie odkrývania skrytého a povaha neskrytosti sú potom základnými charakteristikami celkovej zrejmosti, a to jednak ako štruktúracia celku zrejmeho do rozdielnych módov zrejmosti – ukazovanie rozdielov v zrejmom sa deje ako odkrývanie skrytého – a jednak ako ukazovanie celku zrejmeho ako takého, ten sa vo všetkých módoch ukazuje ako to práve neskryté. Základnou povahou toho, čomu rozumieme ako zrejmemu a teda jestvujúcemu, je pravda vo význame neskrytosti (*ἀλήθεια*).

Zrejme sa ako neskryté môže ukazovať len na pozadí diania odkrývania skrytého a toto dianie je vždy súčasťou skúsenosti so zrejým. To Heidegger ilustruje na štvrtom momente podobenstva, na zostupe do jaskyne, ktorý ukazuje, že neskryté je nesené daniím odkrývania skrytého.³ Tento bytostný obrat seba-skrývajúceho odkrývania skrytého prináša bytostné nasmerovanie, ktoré človeka odkazuje na neskryté ako také, ktoré sa formuje ako výsostne zrejme, ktoré spočíva

¹ Porov. tamže, s. 221.

² Porov. tamže, s. 223 a n.

³ Porov. tamže.

samo v sebe. Toto samo v sebe spočívajúce zrejme sa stáva mierou, ktorá k sebe viaže a koncentruje orientáciu v neskrytom a udáva smer pohybu poznania.¹ To sú v Platonovom podobenstve idey, ktoré sa vyznačujú práve tým, že sú vo svojom ukazovaní sa (vo svojom vzhľade – vo svojom *eidos*) nepodmienené, a teda zrejme samy od seba a v tejto svojej svojbytnej zrejmosti sú tu prítomné permanentne. Nasmerovanie k svojbytnej zrejmosti sa potom vyjadruje v rôznych obmenách otázky na ideu. Vždy ale ide o požiadavku dosiahnutia poznania toho, čo je to niečo samé, čo robí mnohé a rozmanité veci príslušného rodu práve týmito vecami, a čo je v tejto mnohosti a rozmanitosti stále jedno totožné so sebou samým, a čo umožňuje aj jestvovanie týchto mnohých a rôznych vecí.

V tomto obrátení k svojbytnej zrejmosti už nie je neskrytosť považovaná za bytostnú povahu jestvujúca, ale za bytostnú povahu jestvujúca je považovaná výsostne čistá zrejmosť, ktorá spočíva sama v sebe. Kritériom jestvujúca sa stáva stabilita tohto spočívania v sebe samom, stála prítomnosť svojbytné zrejmeho.² Táto miera je vyjadrená v idey dobra, ktorá v sebe koncentruje základné rysy ideí, teda toho, čo robí ideu ideou.³

Pravda (pôvodne pochopená ako neskrytosť, resp. dianie neskrytosti) sa stáva správnosťou. To preto, lebo je ďalej spojená s poznaním toho, čo je pochopené ako nanajvyššie jestvujúce. A to sú idey, resp. to, čo ich robí tým, čím sú, teda nepodmienená zrejmosť, ktorá permanentne spočíva sama v sebe a umožňuje všetko ostatné. Pravda spočíva v obrátení poznávajúceho pohľadu smerom k nazeraniu najvyššie jestvujúceho, teda najvyššieho jestvujúca. Z neskrytosti (odkrývania skrytého) sa stáva správnosť v zmysle správnej orientácie poznania. Kritériom tejto orientácie je nepodmienená a svojbytná zrejmosť ideí. Pravda spočívajúca v správnej orientácii poznávajúceho pohľadu potom leží rovnako v základe tradičného poňatia pravdy ako zhody poznania a poznávanej veci.⁴

¹ Porov. tamže, s. 225.

² Porov. tamže, s. 223; 225.

³ Porov. tamže, s. 228.

⁴ Porov. tamže, s. 230–231.

Táto premena v porozumení pravde od neskrytosti ku správnosti znamená zároveň aj zmenu postavenia človeka vo vzťahu k neskrytému. Na rovine diania seba-skrývajúceho odkrývania skrytého je človek tým, s kým sa toto dianie deje. Človek je týmto dianím postavený do neskrytého a zároveň sa spolupodieľa na otváraní poľa neskrytého. Pri významovej premene pochopenia pravdy zo skrytosti na správnosť už nie je pravda myslená spolu s dianím odkrývania skrytého, ale miestom pravdy sa stáva vzťah medzi poznávajúcim človekom a príslušným zrejším (jestvujúcim).

Celú túto udalosť premeny pravdy z (diania) neskrytosti na správnosť a podriadenie neskrytosti prostej zrejmosti, ktorá spočíva v sebe samej a v tomto spočívaní sama zo seba všetko umožňuje, chápe Heidegger ako začiatok následnej tradície myslenia bytia. Túto tradíciu charakterizuje Heidegger tromi bytostnými rysmi. Prvý rys spočíva v posunutí človeka na miesto, z ktorého sa pravda poznania vo význame správnosti chápe ako dohoda. Tento posun stotožňuje s nástupom humanizmu v zmysle antropocentralizácie. Druhý rys zakladajúcej novej tradície je teologický a spočíva v tom, že kritérium istoty správnej orientácie v celku zrejmeho je udávaný niečím, čo človeka presahuje práve svojou svojbytnou zrejmosťou, ktorá spočíva sama v sebe a je stotožňovaná s božstvom. To potom v nasledujúcej tradícii v rôznych formách sprevádza antropologickú tendenciu vo vzťahu k celku zrejmeho. Tretí rys je metafyzický a spočíva v tom, že na zaistenie správnej orientácie poznávania celku zrejmeho, musíme vždy vykročiť z toho, čo je primárne pochopené ako jediná možná skúsenosť so zrejším, a že sa musíme vždy odpútať z rôznych nestabilných prvkov k celostnej zrejmosti a jej stabilite, ktorá spočíva sama v sebe.¹

Udalosť premeny bytnosti pravdy z neskrytosti do podoby správnosti a s tým súvisiace utvorenie filozofie charakterizované tendenciami humanizmu, teológie a metafyziky chápe Heidegger v spise *Platonovo učenie o pravde* ako dejinný začiatok metafyzickej tradície, v ktorej sa pohybuje myslenie neskrytosti až po náš dnešok.

Tento spis potom vytyčuje ďalšie nasmerovanie Heideggerovho myslenia dejín neskrytosti bytia. To je aj dôvodom, prečo sa Heidegger

¹ Porov. tamže, s. 236.

od začiatku tridsiatych rokov venuje rozvíjaniu myslenia pravdy ako neskrytosti, ktorá je myslená na pozadí diania seba-skrývajúceho odkrývania skrytého. Človek sa stáva súčasťou tohto diania, a to v dvojznačnosti, ktorá znamená, že odkrývanie skrytého sa deje inherenciou človeka do tohto diania a na druhej strane, človek sa stáva tým, čím je, výlučne v zmysle diania neskrytosti, ktorá sa deje spolu s ním. Aké budú dôsledky takto formulovanej situácie, ešte uvidíme.

Nietzsche a počiatok gréckej filozofie

Už v ranom období svojej tvorby sa Nietzsche intenzívne venuje filologickej a filozofickej recepcii gréckej kultúry a vzdelanosti vôbec. Grécka tradícia tak vytvára východisko, z ktorého neskôr vyrastie jeho kritické filozofické dielo. Vo svojej prvotine *Zrod tragédie z ducha hudby* Nietzsche načrtáva situáciu nášho života vo svete predstáv, ktoré nám majú poskytnúť pocit bezpečia prostredníctvom (nami skonštruovanej) usporiadanej a prehľadnej súvislosti (*apolónske*). Vo svete javov, ktorý ovládame, vládne *principium individuationis*, apolónsky princíp. To je dôvod a základ oddelovania všetkého existujúceho; takýmto spôsobom sa nám ukazujú jednotlivé veci, stávajú sa zjavnými, a teda pre nás pochopiteľnými.

Stretnutie so skutočnosťou ale znamená stretnutie s nezvládnutou skrytosťou. Hlbšie leží svet ako opojenie prejavujúce sa ako extatický stav, v ktorom padajú všetky hranice medzi jednotlivými jestvujúciami. Človek vystupuje sám zo seba a splýva so všetkým v jedno. Takto sa nám ukazuje svet oslobodený z pút individuácie, svet, v ktorom sa javy nezjavujú vo svojej izolovanosti a nevytvárajú tak *poriadok vecí*. Svet je jediným herakleitovským prúdom, nerozlišeným životom, jednotou života a smrti, vzniku a zániku. V tomto zmysle môžeme skutočnosť nazvať utrpením (*dionýzovské*).

Ukazuje sa, že apolónska zjavnosť, ktorá je a ostáva zdaním, sa stretnutím so skutočnosťou, ktorá zjavnou nie je, nutne trhá. Spojenie oboch protikladných živlov sa pre porozumenie skutočnosti (svetu) ako celku stáva nevyhnutným a cez toto nevyhnutné spojenie sa nám ukazuje vzájomná odkázanosť oboch živlov. Dionýzovská tendencia prijíma apolónsku zjavnosť jasných obrysov ako výraz svojej uchopiteľnosti.

Nezvládnuteľná skutočnosť (*dionýzovské*) sa tak vďaka *principium individuationis* (*apolónske*), ktorý je jej cudzí, stáva zjavnou. Táto vzájomná odkázanosť potom naznačuje, že každý z týchto živlov je bytostne dvojznačný. Človek je takto konfrontovaný s dvojznačnosťou a z toho rezultujúcou (ne)uchopiteľnosťou celku sveta. Toto je prvý fundamentálny rozmer ďalšieho Nietzscheho uvažovania.

Po *Zrode tragédie z ducha hudby* Nietzsche pokračuje v hľadaní vzoru gréckej kultúry nielen v antickej tragédii, ale tiež u predsokratovských filozofov. Bytostný záujem o (tragické) umenie dopĺňa ešte záujmom o interpretáciu gréckej (predsokratovskej) filozofie. V práci *Filozofia v tragickom období Grékov* sa Nietzsche zaoberá Tálesom, Parmenidom, Anaxagorom, Herakleitom, Empedoklom a Demokritom. Gréckych filozofov zbavuje duchovno-historickej podmienenosti a tak túto malú elitu necháva vstupovať do rozhovoru. Nietzscheho spôsob interpretácie gréckej filozofie bude mať jasný záujem – cieľom sa stane „...to, čo vždy musíme milovať a ctíť a čo nám nesmie byť žiadnym neskorším poznatkom ulúpené, t. j. veľký človek“.²

V tejto súvislosti je tiež potrebné mať na pamäti, že Nietzscheho interpretácia predsokratovcov nebude zámerne dejinná na spôsob napr. Hegelovho monumentalistického chápania dejín.³ To, nakoniec, nebude ani zámerom interpretácie dejín ranej gréckej filozofie, o ktorú sa po Nietzsche pokúsi Heidegger, ich vzájomné odlišnosti vo východiskách, ale hlavne v úlohe samotných interpretácií, ako ešte ukážeme, budú značné.

V neskoršom predhovore k svojej interpretácii Nietzsche napíše: „...boli vybrané tie stránky učenia, v ktorých najsilnejšie vystupuje osobnosť filozofa, zatiaľ čo úplnosť všetkých možných tradovaných myšlienok, ako je to zvykom v rukovätiach, spôsobuje to, že to osobné onemie.“⁴ Sila a životaschopnosť Grékov spočíva podľa Nietzscheho v

¹ Výraz „neuchopiteľnosť“ píšeme ako (ne)uchopiteľnosť zámerne. Vo svetle *Zrodu tragédie z ducha hudby* nám vedomie neoddeliteľnosti a vzájomnosti apolónskeho a dionýzovského naznačuje nemožnosť rozumieť svetu (uchopiť svet) v jeho celkovosti z izolovanosti ktorejkoľvek z týchto dvoch perspektív.

² NIETZSCHE, F.: *Filozofie v tragickom období Řeků*. Prel. J. Březina, J. Horák. Olomouc: Votobia 1994, s. 8.

³ Porov. LEŠKO, V.: *Filozofia dejín filozofie*. Prešov: v. n. 2004, s. 360.

⁴ NIETZSCHE, F.: *Filozofie v tragickom období Řeků*, s. 8.

tom, že filozofovali ako ľudia kultúry s cieľmi kultúry. Tým, že nadviazali na viaceré kultúrne výtopy starovekého sveta, ušetrili si námahu, mohli sa dať ihneď do novej práce. „Objavili totiž typické filozofické hlavy a celé ďalšie potomstvo už k tomu nič podstatné nevyňašlo.“¹

Nietzsche teda ukazuje dôležitosť návratu ku gréckej filozofii v celkom špecifickom zmysle: „Keby sme správne vysvetlili celý život gréckeho národa, našli by sme vždy zrkadlenie obrazu, ktorý žiari najjasnejšími farbami najvyšších géniov.“² V tejto súvislosti je potrebné pripomenúť, že Nietzscheho reflexia gréckej kultúry, rovnako ako interpretácia predsokratovskej filozofie, vytvárajú fundament, ktorý bude potrebné zvlášť evidovať pri vysvetľovaní ďalších motívov Nietzscheho tvorby. Význam predsokratovskej filozofie sa ukáže v Nietzscheho odhalení problematického odkazu neskorších klasikov antickej filozofie, predovšetkým Sokrata a Platona.³ „Platonom začínajúc, chýba filozofom niečo podstatné v porovnaní s onou geniálnou republikou od Tálesa po Sokrata. ... Činnosť starších filozofov, aj keď nevedomky, usiluje o liečenie a očistu vo veľkom; mohutný beh gréckej kultúry nemá byť zdržiavaný, strašné nebezpečenstvá majú byť odstránené z cesty, filozof chráni a obhajuje svoju vlasť. Teraz, od doby Platonovej, je v exile a konšpiruje proti vlasti.“⁴

Prvá rozhodujúca zmena v dejinách tragického veku gréckej filozofie bude, podľa Nietzscheho, súvisieť s Herakleitovým protivníkom Parmenidom. V centre pozornosti Parmenida je stálosť. Vychádza zo základnej dvojice kvalít – svetlo a tma – kde druhá v poradí je chápaná ako opak prvej. Tým dochádza k rozlíšeniu kvalít na pozitívne a negatívne. Tento základný protiklad sa potom Parmenides snaží nájsť v celej prírode a vysvetliť ho na základe poznania.

Náš empirický svet sa takto (ne-prirodzene) začína členiť do dvoch odlišných sfér – na sféru pozitívnych vlastností a na sféru negatívnych vlastností. „Namiesto výrazu *pozitívne* a *negatívne* použil pevný termín

¹ Tamže, s. 12.

² Tamže, s. 13–14.

³ Pozri LEŠKO, V.: *Filozofia dejín filozofie*, s. 360.

⁴ NIETZSCHE, F.: *Filozofie v tragickom období Řeků*, s. 16.

*jestvujúce a nejestvujúce...*¹ To je kľúčový moment Nietzscheho optiky pre neskoršiu kritiku metafyziky v celkom špecifickom význame a zmysle – zavedením tejto typológie totiž Parmenides podľa Nietzscheho „...rozbil, rozložil intelekt sám a nabádal k onomu celkom bludnému rozlúčeniu *ducha a tela*, ktoré zvlášť od Platóna leží na filozofii ako prekliatie“.² Kritiku metafyziky bude Nietzsche vidieť v platonskom „dopracovaní“ – samostatnom domyslení predsokratovskej tradície.

Ak prijmeme Parmenidovo stanovisko, že všetky zmyslové vnemy vedú len k nepravdivému poznaniu, pokračuje Nietzsche, potom sa ocitneme vo zvláštnom svete, ktorému síce môžeme rozumieť, ale v ktorom sa reálne nedá žiť. „Len v najvyblednutejších, najodľahčenejších všeobecnostiach, v prázdnych formách najneurčitejších slov, má teraz prebývať pravda, ako v príbytku z pavučinových nití: a vedľa takejto *pravdy* sedí teraz filozof, rovnako tak bezkrvný ako oné abstrakcie, zavínutý do formúl.“³

Rozhodujúci útok bude Nietzsche koncentrovať na Parmenidov pojem *bytia*. Parmenidovo „...*bytie* označuje len najvšeobecnejšiu reláciu, ktorá spája všetky veci...“.⁴ Ide o pojem, ktorým grécky filozof uniká z bohatej skutočnosti do nehybného, nič nehovoriaceho pojmu. Parmenidovo myslenie sa stáva abstraktne schematickým. Parmenidovo enormné úsilie o získanie istoty poznania tak v konečnom dôsledku vedie k veľkej deformácii pohľadu na skutočnosť. Skutočnosť (ktorej Nietzsche rozumie herakleitovsky) je neustále vznikajúcou, bujnou, pestrou, kvitnúcou, dráždivou a žijúcou.

Nietzscheho interpretácia platonskej podoby metafyziky

Bude to až Sokrates, ktorý vystúpi explicitne s požiadavkou nového, jednoznačného delenia: pravé šťastie, skutočná cnosť, životná zdatnosť, budú súvisieť s vedením, budú späť s výsledkom poznania. Sokrates preto uvádza na scénu rozumnosť. Rozum sa podľa Nietzscheho stáva

¹ Tamže, s. 49.

² Tamže, s. 55.

³ Tamže.

⁴ Tamže, s. 58.

vo filozofii zodpovedným za zaklätie (znehybneenie) skutočnosti, ktorá je díaním, do pojmových múmií. Veci sa v uchopení prostredníctvom rozumu zbavujú historického ponímania, ktoré nás učí, že „čo je, nebude, čo bude, nie je...“¹ Definovanie skutočnosti ako diania sa (v zmyslovom uchopení) môže stať rovnako jednostrannosťou, ktorú si Nietzsche uvedomuje. Takto vymedzený typ (historickosti) ponímania nám sprostredkujú zmysly. Rozum sa stáva nástrojom falšovania svedectva zmyslov, ktoré nám ukazujú dianie, zanikanie, zmenu. Rozum falzifikuje svedectvo zmyslov tak, že ho nebude akceptovať (zmysly nás klamú) a stane sa tak jednostrannosťou. Nebezpečenstvo, ktoré z tejto jednostrannosti rozumu vyplynie, charakterizuje Nietzsche ako zámenu posledných vecí s prvými – „najvyššie pojmy“, to jest najvšeobecnejšie, najprázdnejšie pojmy, posledný dym vyparujúcej sa skutočnosti, kladú (sa – dopl. aut.) na začiatok ako začiatok“.²

Rozum nakoniec Nietzsche charakterizuje ako metafyziku reči.³ Metafyzika sa nám v tejto jednostrannosti ukazuje ako možnosť znehybneenia skutočnosti (ktorú nám vo forme diania sprostredkujú zmysly) do pojmov pomocou rozumu. (Ne)uchopiteľná skutočnosť (svet), sa prostredníctvom rozumu stáva uchopiteľnou, a v tomto zmysle sa stáva zrozumiteľnou. Umenie teda už nemôže byť kľúčom ku svetu.

Základnou a vrcholnou ľudskou aktivitou sa stáva poznanie, ideálom človeka sa stáva teoretický človek, ktorého charakterizuje sokratovská rovnica: rozum = cnosť = šťastie. Utrpenie tak môže byť odstránené, svet opravený. Ak zmyslom kultúry, z ktorej povstala grécka tragédia, bola konfrontácia človeka s dvojznačnosťou a (ne)uchopiteľnosťou celku sveta, pre tradíciu založenú Sokratom bude príznačná snaha vyhnúť sa tejto konfrontácii.

V tradícii založenej Sokratom potom platí, že odpoveďou na praktickú otázku: Čo má človek robiť, aby sa mohol stať šťastným?, sa stane

¹ NIETZSCHE, F.: Soumrak bůžků aneb jak filosofovat kladivem. In: Nietzsche, F.: *Ecce Homo*. Prel. L. Benyovszky. Praha: Naše vojsko 1993, s. 33.

² Tamže, s. 34.

³ Porov. tamže, s. 35.

teoretická odpoveď, ktorá bude mať (po absolvovaní dialekticky¹ poňatej cesty poznania) ambíciu stať sa (pravdivým) vedením. Týmto základným omylom sa podľa Nietzscheho začne naša metafyzická tradícia. Metafyzika bude teda rezultovať zo skutočnosti, že človek pre porozumenie sebe samému a pre porozumenie svojmu konaniu potrebuje relatívne stabilné a spoľahlivé prostredie, predpokladom ktorého sú trvalé a identické útvary. To je princíp, na ktorý upozorňuje sokratovská tradícia – aby sme mohli dosiahnuť šťastie, musíme vedieť, čo je to šťastie. Ako cestu vedúcu k vedeniu Sokrates postuluje dialóg. Verí, že dialektika (ktorú chápe ako umenie rozlišovať) prezentovaná v dialógu je cestou hľadania správnej odpovede.

Sokratovské hľadanie ale ešte nespraví rozhodujúci (platonský) krok – prichádza k možno paradoxnému záveru: Viem, že neviem. Sokrates si uvedomuje nezodpovedateľnosť otázky Čo je to? (napr. spravodlivosť ako taká). Napriek tomu, a to si veľmi presne všimne Nietzsche, Sokrates zakladá metafyzickú tradíciu v tom zmysle, že jeho dialektika pod rúškom hľadania správnej odpovede (napriek zdanlivej nemožnosti vedieť) cez formuláciu otázky Čo je to?, skrýva ambíciu stať sa vedením, a cez vedenie stať sa pravým (pravdivým) poznaním. Túto (skrytú) metafyzickú ambíciu sokratovsky kladenej otázky domyslí jeho žiak Platon.

Cestu od (navonok) praktického rozmeru Sokratovej otázky, bude platonska metafyzika riešiť už v teoretickej (metafyzickej) odpovedi. Nietzsche to explikuje cez naivitu Platonovho objavu čistého ducha. Táto naivita znamená, že cez Sokratovu otázku Čo je to? sa Platon dostáva k odpovedi, že ide o vec samú (o vec ako takú). Takto Platon zjavuje to, čo sa v Sokratovej otázke skrýva ako jej vnútorná logika. Túto (skrytú) ambíciu sokratovskej otázky Platon predstaví ako objavenie a postulovanie sveta ideí, ako sveta pravého a skutočného. Pravý svet, tento osobitný svet, na scénu uvádzajú príznačné predpoklady. Ak chce človek rozumieť, musí rozlišovať. Poznanie má ambíciu stať sa ve-

¹ Dialektiku Nietzsche kritizuje v *platonskom* porozumení, t. j. ako vzostupný pohyb myslenia, ktoré vedie k pochopeniu pravdy bytia. Platonsky pochopená dialektika má síce svoj začiatok v sokratovskom dialógu, ale, ako sa ukáže, Platon „skrytú“ ambíciu sokratovskej dialektiky odvážne domyslí.

dením (rozumnosťou), ktoré je opakom mienenia (zmyslovosti). Odlíšenie pravého (rozumového) sveta od sveta zdanlivého (zmyslového) sa deje na základe poznania. Tento proces potom predstavuje rozhodujúcu úlohu človeka, dokonca jeho povinnosť.

K takto definovanému pravému a skutočnému svetu sa podľa Platona dostávame prostredníctvom sveta javov, ktorý je neuchopiteľný. Skutočný svet predstavuje uchopiteľnosť (v zmysle pochopiteľnosti) sveta javov. Chápanie (uchopovanie) tu prebieha ako charakteristický spôsob vedenia. Premisou je odlíšiteľnosť toho, čomu v istom zmysle už rozumieme, od toho, čomu nerozumieme. Platon a neskôr celá tradícia platonizmu, vychádza z radikálnej opozície sveta pochopiteľného (a v tomto zmysle sveta podstatného, skutočného a pravého) na strane jednej, a na druhej strane sveta javov a zdaní, ktorý má byť cez tento pravý svet osvetlený a v tomto zmysle sa má stať pochopiteľným. Prvý svet charakterizuje naozajstná hĺbka, spoľahlivý základ; tento svet je pevný a hlavne bezpečný. Druhý svet reprezentuje iba povrch, a preto nie je dôležitý. Je neistý a nespoľahlivý, podlieha metamorfózam. Aby tento svet človek pochopil, musí v sebe pestovať rozum ako spôsobilosť skutočného porozumenia.

Platonizmus takto očividne konštituuje dva charakteristické predpoklady. Ukazuje sa v ňom diferenciacia (rozlišovanie) pravého (skutočného) sveta a sveta zdania a klamu. Táto diferenciacia je v platonskom poňatí metafyzickým výkonom objavená, nie zavedená. Z tejto diferencie je potom zrejmé, že pravý svet je poznateľný, a toto poznanie predstavuje rozhodujúcu úlohu a možnosť, ktorá je vlastná človeku.

Spor o zmysel deštrukcie dejín metafyziky – ontológia alebo morálka?

Konfrontácia Heideggerovej a Nietzscheho kritiky metafyziky sa ukazuje ako zámerná provokácia dvoch veľkých a vplyvných nemeckých interpretácií počiatkov gréckej filozofie. Heidegger sa domnieva, že Nietzsche je posledný veľký metafyzik. Problém je, že Heidegger nepoužíva termín metafyzika rovnako ako Nietzsche (aj keď z Nietzscheho vychádza a čerpá). Heidegger sa s Nietzschem zhoduje v zakladateľovi

európskej metafyziky, teda v Platónovi,¹ metafyziku ale Heidegger chápe, ako sme ukázali, v diferencii jestvujúcna a bytia. Metafyzika eviduje zakotvenosť jestvujúcna v bytí, avšak prostredníctvom (nielen) platonskeho myslenia ignoruje ontologickú diferenciu – bytie zamieňa s jestvujúcnom (najvyššie jestvujúcno, prvá príčina, subjekt). Metafyzika je z Heideggerovho pohľadu dejinami neskrytosti jestvujúcna ako takého, čo na druhej strane znamená dejinami skrytosti a zabudnutia bytia samého. Bytie vo svojej nejestvujúcnosti splýva s ničotnosťou, ktorá je ignorovaná. Metafyzika ako nihilizmus je bytostne nemyslením ničoty. Rovina jestvujúcna je takto absolutizovaná a najvyššie jestvujúcna v dejinnom priestore metafyziky strácajú platnosť.

Na počiatku novoveku sa základom, na ktorom je ďalej budovaná metafyzicky fundovaná štruktúra, stáva človek. Pre Nietzscheho sú už platonské metafyzické ideály odhalené ako nihilistické popieranie života v jeho morálnom rozmere a samy potom strácajú vierohodnosť a platnosť. Nietzsche navrhuje nový spôsob hodnotenia (prehodnotenie všetkých hodnôt), ktorý bude používať optiku života (stelesnením sa stane vôľa k moci) – použitím kategórie hodnoty odhaľuje Heidegger Nietzscheho ako príslušníka novovekého metafyzického subjektivismu. Aj keď sa Nietzsche, píše Heidegger, pokúša formulovať „otázku prehodnotenia všetkých dosiaľ existujúcich metafyzických hodnôt, hodnôt v sebe samom zhodnoteného jestvujúcna...“² A v tejto súvislosti potom chce „...pretvoriť charakter a orientáciu hodnotenia...“³ Prehodnotením potom Nietzsche prvýkrát myslí bytie ako hodnotu.⁴ Pre Heideggerovu interpretáciu je podstatné, že Nietzscheho odmietnutie západnej (platonskej) filozofie ako metafyziky Heidegger vidí ako nedostatočnú artikuláciu otázky bytia.

Heideggerova interpretácia Nietzscheho ako metafyzika, sa orientuje predovšetkým na interpretáciu *vôle k moci*. Je to novoveká metafyzika, ktorá v Nietzscheho myslení dospieva k svojmu záveru a je domyslená do konca. Metafyzika určuje jestvujúcno v jeho bytí. Základné

¹ V tejto súvislosti pozri tiež MAYEROVÁ, K.: Rorty, Heidegger a Platon. In: *Heidegger a grécka filozofia*. Eds. V. Leško – K. Mayerová. Košice: UPJŠ 2013, s. 365–368.

² HEIDEGGER, M.: *Nietzsche II.*, s. 34.

³ Tamže.

⁴ Pozri tamže, s. 34–37.

východisko metafyziky je teda pri jestvujúcne, t. j. pri mnohotvárnom, konečnom a obmedzenom jestvujúcne, pri veciach. Základné metafyzické východisko je vnútrosvetské – pýta sa na jestvujúcno ako také, pýta sa na usporiadanie jestvujúcna, pýta sa na najvyššie jestvujúcno a hľadá neskrytosť jestvujúcna.

V Nietzscheho učení o *vôli k moci* Heidegger identifikuje jeho učenie o jestvujúcnosti jestvujúcna. Pre Nietzscheho neexistujú žiadne fixné, konečné veci. Čo sa ukazuje ako jednotlivá vec vo svojich hraniciach, je len dočasným výtvorom vôle k moci, je to kvantum sily, ktorá nikdy neustrnie v pokoji, práve naopak, je stále v pohybe. Všetky veci bojujú, sú prestúpené vôľou k moci, bytie akéhokoľvek konečného jestvujúcna je permanentným rúcaním hraníc, nie nejakým absolútnym zrušením akýchkoľvek hraníc, ale nespokojnou pohyblivosťou všetkých hraníc. Ide o boj o nadvládu, nekonečný zápas o moc. Učenie o *vôli k moci* je Nietzscheho odpoveďou na metafyzickú otázku o jestvujúcne ako takom, je jeho rozhodnutím v priestore, ktorý je vymedzený *bytím a ničotou*.

Celkom pohybu jestvujúcna je potom pre Nietzscheho myšlienka *večného návratu*. Ak neexistujú fixné, v sebe spočívajúce veci, celok nemôžeme myslieť ako sumu všetkých vecí. Pretože vec poukazuje primárne na pohyblivosť vôle k moci, musí byť celok interpretovaný ako celok pohybu. Kľúčom k Heideggerovej interpretácii Nietzscheho ako metafyzického mysliteľa (aj keď završiteľa metafyzického myslenia) je pochopenie Heideggerovej metafyziky subjektivity.

Nietzsche ako završiteľ novovekej metafyziky je posledným metafyzikom?

Novovek sa začína podstatnou premenou *pravdy*. V antike, pred úsvitom metafyzického myslenia, je pravda pochopená ako neskrytosť jestvujúcna, ako ἀλήθεια, presvetľovanie, v ktorom všetky veci vystupujú, a v ktorom sa ukazujú. Až platonským učením o pravde ako správnom pohľade, ktorý je nesený pochopením ideí, získava pravda v novoveku charakter *certitudo*. Dobro, ἀγαθόν, ktoré Platon nazýva μέγιστον μαθημα, t. j. to najvyššie, čo je hodné poznávania a to, k čomu je v *Ústave* nasmerovaná akákoľvek výchova filozofov – vládcov. U Platona, samozrejme, dobro nie je žiadnou hodnotou, ale ide o

(aristotelovsky povedané) podstatu všetkých ideí, t. j. ideu ideí. Rovnako ako slnko osvetľuje všetky veci a umožňuje ich rast, tak ἀγαθόν umožňuje poznateľnosť všetkých vecí a prepožičiava im stálosť bytia. Rovnako ako to, čo dáva bytie, je potom dobro ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, teda to, čo je mimo jestvujúcna. Ἀγαθόν má nielen viac jestvujúcnosti ako zmyslové veci, ale má tiež viac jestvujúcnosti ako stálé idey. Práve vďaka takejto bytnosti je dobro najvyšším pojmom platonskej filozofie. Všetky veci sa vo svetle ἀγαθόν rozsvietia a potom každá konečná vec, ktorá sa ocitne v jeho odlesku, sa stáva dobrou. Byť dobrým patrí k transcendentálnej povahe jestvujúcna. V novoveku, predovšetkým u Kanta, získajú transcendentálne rysy bytia (Kant určuje jestvujúcno ako predmet) nevyhnutný vzťah k subjektu ako k tomu, pre koho tu všetky predmety sú. A práve preto môže Nietzsche myslieť dobro všetkých vecí z ich vzťahu k človeku, t. j. určovať ich ako hodnotu.

Hodnoty neexistujú osebe, sú vždy hodnotami pre niekoho. Hodnoty zodpovedajú hodnotovým súdom, nie sú ničím na veciach tak, ako by tu boli najskôr veci a tie by dodatočne získali hodnotové predikáty ako doplnok, ich otvorenosť voči veciam, voči ich čistej, prostej danosti je vedená hodnotiacimi stanoviskami. Pretože podstatou vecí je podľa Nietzscheho *vôľa k moci*, hodnoty musia byť rozvrhované a predpokladané ako podmienky zachovania a stupňovania vôle k moci. Týmto rozvrhom si vôľa k moci určuje smer a cieľ.¹ A akékoľvek jestvujúcno má hodnotu, pretože vôľa k moci ako pohyb pochádza a silou prestupuje všetky veci. Nietzscheho fundamentálne východisko podľa Heideggera znie – bytie je totožné s hodnotou, čo súvisí s novovekou premenou antického vzťahu *on* a *agathon*. Podľa Nietzscheho sú všetky hodnoty v živote, vo svete, život sám, svet ako taký, nemajú žiadnu hodnotu. To nie je negatívnym hodnotením života a sveta, ide skôr o náhľad na nemožnosť hodnotiť ich, pretože oni sami sú celkom, v ktorom sa odohráva a deje akékoľvek hodnotenie.

Učenie o *večnom návrate* potom ukazuje nezmyselnosť a bezhodnotovosť celku, v ktorom sa samotné hodnotenie odohráva. Celková hodnota sveta nie je zhodnotiteľná, píše Nietzsche. Hodnotiteľnosť je potom zásadné určenie, všíma si Heidegger, ktoré Nietzsche prisudzuje

¹ Porov. HEIDEGGER, M.: *Nietzsche II.*, s. 270 a n.

bytiu konečného jestvujúcna, zatiaľ čo bezhodnotovosť je zásadným určením celku bytia ako celku diania tak, ako sú Nietzsche pochopené v myšlienke *večného návratu*.¹

Ak teda novovek začína podstatnou premenou *pravdy*, dospieva k spôsobu, v ktorom si je človek ako predstavujúci subjekt istý jestvujúcno. A toto jestvujúcno je primárne pochopené ako predmet, t. j. ako to, čo je tým, čím je, v tom, ako sa ukazuje subjektu. Subjektívne vnímanie jestvujúcna, percepcio, je súčasne predstavujúce pudenie a podnecovaná predstava a to nie jednotlivo a oddelene, ale v jednom. Subjekt je vôľa a predstava. Hnacím motorom predstavy je vôľa. Predstava je založená na možnosti niečo s predmetom robiť. Predstavovanie ako také je potom znásilňujúca *vôľa k moci*. Tento skrytý prazáklad vystupuje u Nietzscheho na povrch. Čo má teda subjekt možnosť zažívať sám v sebe, to sa mu stáva podstatou všetkého jestvujúceho. Všetko je *vôľa k moci*.

Heidegger interpretuje vôľu k moci z podstaty substancie tak, ako ju myslí novoveká metafyzika. V jeho pohľade potom Nietzsche završuje svojím učením o *vôli k moci* novovekú metafyziku, ktorá myslí substanciu ako silu a ako svojskosť. Nadčloveka potom Heidegger interpretuje ako človeka chceného vôľou k moci, ktorý preberá vládu nad svetom (zemeguľou). Nadčlovek potom nie je niečím, čo príde ako celkom nový spôsob existencie, ale je niečím, čo je založené práve v našom ľudstve nepodmienennej subjektivity.

Tento Heideggerov výklad Nietzscheho je založený v jeho spätnom pohľade na dejiny bytia, hlavne v jeho výklade novovekej metafyziky.

Otvorenou otázkou ostáva, či sa s takýmto Heideggerovým vymedzením dá súhlasiť. Domnievam sa, že Nietzsche buduje svoje odmietnutie metafyziky na úplne inom východisku.² Nietzsche nereflektuje metafyziku ontologicky, ale morálne – metafyziku posudzuje prostredníctvom optiky života – „Nietzsche vôbec neskúša a neprehodnocuje samotné ontologické predstavy metafyzického odkazu (ako sa domnieva Heidegger – dopl. aut.), pozoruje len ich symptómy naznačujúce

¹ Porov. tamže, s. 284–285.

² Porov. LEŠKO, V.: *Filozofia dejín filozofie*, s. 220 a n.

životné tendencie ... nekladie si otázku bytia...“¹ Rozhodujúcim zámerom Nietzscheho filozofie podľa Finka bude smerovať k spochybneniu rovnosti medzi pojmami bytie a hodnota.

Zásadné určenia jestvujúcna, ako napr. bytie a pravda, sú v Heideggerovej interpretácii pochopené ako hodnoty. Každá hodnota sa bytostne vzťahuje na človeka (na ľudské stanovisko) – prehodnotenie všetkých hodnôt, prostredníctvom ktorých dospieva človek sám k sebe, sa stáva posledným krokom na ceste emancipácie novovekého subjektu. Základ nového hodnotenia, vôľu k moci, chápe Heidegger ako metafyzický princíp vyhrotenej subjektivity.

Metafyzika pravdy – pravda ako morálka. Prekonanie metafyziky ako morálneho videnia sveta

Metafyzické myslenie je stelesnením pravdy, ktorej základom je presvedčenie, že „boh je pravda... (a – dopl. aut.) ...pravda je božská ...“² Toto presvedčenie, ktoré Nietzsche identifikoval ako metafyzickú vieru, na seba berie podobu vedenia – „Prísne vzaté, neexistuje vôbec žiadna veda ‚bez predpokladov‘, myšlienka takejto vedy nie je mysliteľná, je paralogická: vždy tu musí byť najprv nejaká filozofia, nejaká ‚viera‘, aby z nej veda mohla čerpať smer, zmysel, medzu, metódu, právo na existenciu. ...naša viera vo vedu stále ešte spočíva na viere metafyzickej...“³ V naznačenej situácii, ktorú takto podstatne určuje skutočnosť odumretia ideálov, sa vynára nový problém – otázka hodnoty pravdy. Metafyzické myslenie predstavilo pravdu ako jedinú, všeobecne záväznú a pre všetkých platnú perspektívu. Úlohou, ktorá stála pred myslením, bolo k takto definovanej pravde sa čo najviac priblížiť. Ambícia takehoto projektu bola božská – takto sa nám veci môžu ukázať také, aké naozaj sú. To, samozrejme, neznamená, že poznávame veci osebe. O tom nás už poučil Kant svojou seba-kritikou rozumu [ro-

¹ Porov. FINK, E.: *Nietzsches Philosophie*. Stuttgart: W. Kohlhammer 1960, s. 10. V českom preklade FINK, E.: *Filosofie Friedricha Nietzscheho*. Prel. D. Petříčková. Praha: Oikúmené 2011, s. 15.

² NIETZSCHE, F.: *Genealogie morálky*. Prel. V. Koubová. Praha: Aurora 2002, s. 125.

³ Tamže.

zum obmedzil sám seba – systematické zjednotenie skúseností prostredníctvom rozumu nemôže byť zdrojom poznania; kritický rozum ale zostáva absolútnym v zmysle svojej (nad)historickosti].

Táto seba-kritika rozumu ale nakoniec končí u Hegela ambíciou dosiahnuť absolútne poznanie pod podmienkou nahliadnutia a rešpektovania svojej bytostnej historickosti. Vo svetle Nietzscheho kritiky sa obidva spomínané momenty ukážu. Nietzsche ich radikalizuje v zmysle historickosti rozumu, avšak bez akéhokoľvek nároku absolútneho poznania. Aby to dokázal, potrebuje našu vôľu k pravde spochybniť, čo znamená pýtať sa, do akej miery, resp. „v akom zmysle sme... ešte zbožní...“¹

Snaha o prekonanie metafyziky prináša pred myslenie naliehavú úlohu. Výzva opustiť a prekonať metafyziku neznamená automaticky požiadavku vzdať sa spravodlivosti a odmietnuť pravdu. Nietzschemu ide o premyslenie a novú interpretáciu pravdy. Metafyzické chápanie pravdy jej existenciu musí nutne predpokladať vo význame dopredu danej, jednotnej (jednotiacej) a všeobecne záväznej perspektívy, ktorá na seba berie podobu morálky.

Metafyzické myslenie potom ukazuje morálku ako niečo dané, ako niečo, čo sa nachádza mimo akejkolvek pochybnosti. Takto sa nemôže opýtať na jej *pôvod* a pochopiť ho ako *zrod*. Výraz *pôvod* sa nám pri použití v tomto kontexte v zmysle problematizácie pôvodu morálky vidí nálezitý. V tejto súvislosti ale upozorňujeme na Foucaultovu štúdiu *Nietzsche, genealógia, história*,² v ktorej Foucault poukazuje na Nietzscheho používanie výrazov *Ursprung* (*pôvod*) a *Herkunft* (*zrod*) v *Genealógii morálky*; ich používanie sa z Nietzscheho strany ukazuje ako zdanelivo ľahkovážne, no Foucault to interpretuje ako zámer; v tomto zmysle tiež píše Deleuze, keď tvrdí, že „Genealógia oponuje absolútnemu charakteru hodnôt, ako aj ich charakteru relatívnemu či utilitárnemu. Genealógia znamená diferenciálny prvok hodnôt, od ktorého sa odvíja ich samotná hodnota. Genealógia teda stanovuje pôvod alebo zrod, ale

¹ Tamže, s. 126; pozri tiež NIETZSCHE, F.: *Radostná veda*. Preł. V. Koubová. Praha: Český spisovatel 1992, s. 204–206.

² Pozri FOUCAULT, M.: Nietzsche, genealogie, historie. In: Foucault, M.: *Diskurs, autor, genealogie*. Preł. P. Horák. Praha: Svoboda 1994, s. 75–98.

rovnako diferenciu či dištanciu v počiatku“.¹ Koubová pre preklad v *Genealógii morálky*² používa jednotný termín *pôvod*. Domnievame sa, že Nietzsche naznačuje nemožnosť uchopenia a rozhodnutia sveta ako celku morálnym videním, a preto sa pôvod stáva zrodom.

Otázka morálneho výkladu sveta sa u Nietzscheho nekryje s otázkou morálneho konania. Konanie označované ako morálne môže byť založené na požiadavke situácie. Morálny výklad sveta je svojou podstatou nevecný. Oddeľuje od seba to, čo vo veciach patrí k sebe (Vec sa vykazuje ako určitá práve *diferenciou* inej veci, ktorá je tak momentom jej určenia), čo tvorí ich plný význam, aby sa dostal k hodnotám osebe. Konanie fundované morálnym výkladom si je isté samo sebou, pretože je viazané a totožné s dobrom osebe. Takto je zmysel Nietzscheho deštrukcie metafyziky ako morálneho videnia skutočnosti pochopiteľný len pod podmienkou, že si budeme vedomí, že medzi danej situácii adekvátnym (a v tomto zmysle morálnym) konaním a morálnym výkladom nemusí existovať nutné prepojenie. Rozhodnutím, ktoré je výsledkom morálneho výkladu sveta, docielime teoreticky reflektovanú a v tomto zmysle definitívnu odpoveď.

Morálka realizuje schematizáciu ľudského vnútra v začlenení do celku sveta. Človek a jeho úloha vo svete je nahliadnuteľný vo všeobecnej rovine a uvádza nás do sveta, ktorý má riešenie. Morálny výklad sveta vtlačá svetu všeobecný význam. Morálny výklad sveta tak nie je obmedzený výsostne na oblasť morálky v užšom zmysle slova, je prítomný aj v tých najvšeobecnejších teoretických tézach. Keď teda Nietzsche bojuje proti interpretácii sveta ako zloženého z morálnych protikladov, ktoré sú vytrhnuté z kontextu (ne)rozhodnuteľných väzieb, dotýka sa podstaty metafyzického názoru na svet. Nietzsche popiera všeobecné riešenie (riešenie teórie ako rozumového uchopenia všeobecnej pravdy situácie), ale trvá na konkrétnej (praktickej) rozhodnuteľnosti konkrétnej situácie. Tým ruší väzbu medzi všeobecným riešením (teóriou) a jemu podriadenou (z neho zrozumiteľnou) konkrétnou rozhodnuteľnosťou situácie (ako praxe).

¹ DELEUZE, G.: *Nietzsche a filozofie*. Prel. Č. Pelikán a J. Fulka. Praha: Herrmann & synové 2004, s. 9.

² Porov. NIETZSCHE, F.: *Genealogie morálky*, s. 8–9.

Určujúcim znakom takto formulovanej myšlienkovej situácie je vedomé a dôsledné zanechávanie predstavy poznania na spôsob platonskej (metafyzickej) tradície ako vedenia nazerajúceho v pravde existujúce jestvujúco. 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. 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.

Nietzsche skúmal metafyzické teórie po stránke ich genézy, resp. genealógie. Chcel ukázať, ako metafyzické pojmy a súdy vznikli, aké motívy sú za nimi, akým potrebám vychádzajú v ústrety a na akých nedorozumeniach spočívajú. Nietzsche bol presvedčený, že metafyzické predpoklady sa stanú vratkými v okamihu, keď sa ukáže, že motívy, ktoré sú ich základom, vychádzajú z pudov a inštinktov, a majú teda iracionálny ráz. Je ale zrejme, že odhalenie pôvodu metafyzických predstáv nebude tým istým, ako ich vyvrátenie. Heidegger sa v tejto súvislosti domnieva, že metafyzika by bola celkom prekonaná až v situácii, keď nebudeme odmietať len určité (metafyzické) odpovede, ale zmeníme spôsob pýtania sa. Ak ale bytie nie je jestvujúco, je niečím úplne iným, je *ničím* – potom to môže znamenať, že bytím sú vždy len rôzne spôsoby zjavnosti jestvujúcna, z čoho vyplýva, že bytie ako také (samo osebe) nie je ničím. Heidegger by potom odmietal prijať nihilistické konzekvencie svojej koncepcie bytia – bytie by nebolo ničím iným, len tým, čo sa odohralo, t. j. stalo zjavným. Bytie je v tomto zmysle vždy len stopou otvorenej hry meniacej sa zjavnosti. Bytie ako stopa sa v konečnom dôsledku stáva Nietzscheho *nevyhnutným omylom*.¹ Nietzsche sa potom od metafyzickej tradície odlišuje práve spôsobom kladenia

¹ Porov. KOUBA, P.: *Heidegger a problém nihilizmu*, s. 119.

otázky, a samozrejme, odpoveďou. Neočakáva, že by sme sa prostredníctvom filozofického myslenia mohli vzťahovať k samotnému bytiu. Bytie sa preto v Nietzscheho chápaní ukazuje vo svojich udalostiach (dianí). Na rozdiel od tradičnej metafyziky je teda práve v Nietzscheho myslení dovedená zabudnosť bytia do dôsledkov – popretie absolútneho základu dynamizuje skutočnosť. Rozlišovanie pravého a nepravého sa odohráva vždy vo svete, je teda vždy *pohyblivé*, ale vždy *opodstatnené*.¹ Byť v zhode so svojou epochou (dejinnou situáciou) znamená nechať prehovoriť *udalosť* – tú *udalosť*, ktorá pre Nietzscheho predstavuje prekonanie nihilizmu a stáva sa možnosťou prekonania metafyziky, a naopak, pre Heideggera predstavuje završenie metafyziky.

¹ Porov. tamže, s. 113–118.

Metafyzika ako dejiny bytia

Katarína Mayerová

Nevyhnutnou súčasťou celostného uchopenia Heideggerovho filozofického odkazu sa musí stať aj hlbší prienik do problému, ktorý sa výraznejšie a explicitne objavuje až v jeho neskoršej tvorbe. Myšlienka *dejín bytia* má mimoriadny význam v neskorom Heideggerovom myslení. Problém *dejín bytia* sa objavuje v *Príspevkoch k filozofii* (GA 65),¹ taktiež v neskorších spisoch vrátane prednášok k *Nietzschemu*² z roku 1944 – 1946, až po prednášku *Čas a bytie*³ z roku 1962.

V rámci kontextu, v ktorom budeme tento problém skúmať, sa pre nás stávajú v tejto chvíli najdôležitejšími jeho prednášky k Nietzschemu, a to konkrétne *Nietzsche II.*, kde Heidegger venuje patričnú pozornosť problému *metafyziky ako dejín bytia*, a zároveň v určitej teoretickej postupnosti aj problému *dejín bytia ako metafyziky*. Je to veľmi zložitý a komplikovaný problém, osobitne s dôrazom na celý Heideggerov spôsob uvažovania a väzbu na jeho jedinú filozofickú otázku, ktorú si kládol.

V početných interpretáciách, ktoré sa venujú načrtnutému problému, sa autori často vyjadrujú, že pre lepšie pochopenie tejto otázky by sme sa mali venovať Heideggerovým skorším spisom, lebo jeho nadväznosť napr. na dielo *Bytie a čas* v tejto otázke nie je možné poprieť, ba dokonca sa stretávame s názormi, že otázka dejín bytia premyslená po

¹ HEIDEGGER, M.: *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. GA. Bd. 65. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1989.

² HEIDEGGER, M.: *Nietzsche II.* GA. Bd. 6.2. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1997.

³ HEIDEGGER, M.: *Zeit und Sein*. In: Heidegger, M.: *Zur Sprache des Denkens*. GA. Bd. 14. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 2007.

obrate nie je ničím iným, ako novým prepracovaním jeho *Bytia a času*. Sme však presvedčení, že Heideggerovo dielo a jeho spôsob uvažovania sú natoľko špecifické, že po *obrate* dozaista dochádza aj v tomto prípade k istým posunom. Pokúsime sa preskúmať, do akej miery sú závažné, resp. relevantné pre daný problém.

V ôsmej časti prednáškového kurzu *Nietzsche II.* s názvom *Metafyzika ako dejiny bytia*¹ Heidegger uvádza, že jeho prednáška by mohla byť prijatá ako záznam o dejinách pojmu bytia, avšak ak by sa tak stalo, to bytostné by bolo v tomto prípade prepočítané. Nie je možné poprieť, že Heidegger sa celý život zaoberá jedinou otázkou, a tou je otázka bytia. Samozrejme, že všetky jeho ďalšie otázky sú vždy veľmi úzko späté a zviazané s týmto problémom. Tak je to aj pri jeho pokuse predstaviť nám svoj projekt chápania *metafyziky ako dejín bytia*.

Hneď v úvode Heidegger veľmi jasne deklaruje: „Ako »jestvujúce« platí skutočné. »Jestvujúcno je to skutočné«. Táto veta znamená: 1. bytie jestvujúcna spočíva v skutočnosti. Potom: Jestvujúcno ako to skutočné je »skutočné«, t. j. jestvujúcno v pravde. Skutočné ako spôsobené pôsobením, ktoré je znova pôsobiace a pôsobenia schopné. Pôsobenie skutočného sa dá obmedziť na schopnosť spôsobenia odporu, ktorý môže toto pôsobenie vždy odlišným spôsobom rozšíriť do iného skutočného. Pokiaľ jestvujúcno pôsobí ako to skutočné, ukazuje sa bytie ako skutočnosť. Oddávna sa v »skutočnosti« ohlasuje vlastná bytnosť bytia. »Skutočnosť« sa často nazýva bytím-tu (Dasein). Tak hovorí Kant o »dokazovaní existencie boha«. To má naznačiť, že boh je skutočný, t. j. »existuje«. »Boj o existenciu« znamená zápas o stávanie sa skutočným a zostávanie skutočným všetkého živého (rastlina, zviera, človek). Metafyzika pozná otázku, či je skutočný svet, t. j. teraz »existujúci«, najlepším zo všetkých svetov alebo nie. V slove »existencia« (existentia) vyjadruje bytie ako skutočnosť skutočného svoj najobvyklejší metafyzický názov. »Bytie-tu« a »existencia« hovoria v jazyku metafyziky to isté.“² Ako však Heidegger sám poznamenáva, to, o čom tieto termíny hovoria, nie je jednoznačné. Nevyplýva to z nedbalého používania slov, ale vyplýva to z nejasnosti bytia samého. Napriek tomu, že všetci by sme sa s istou ľahkosťou chceli odvolať na to, že veľmi dobre vieme, čo pojmy ako

¹ Pozri HEIDEGGER, M.: *Nietzsche II.*, s. 399–457.

² Tamže, s. 399–400.

bytie, skutočnosť, bytie-tu či *existencia* znamenajú, pri precíznom definovaní to stále zostáva heideggerovsky temné a nepresné. Navyše, v metafyzike by nebolo bytie plne pomenované, ak by sa rozprávanie o bytí uspokojilo so stotožnením s existenciou.

Metafyzika oddávna rozlišuje medzi tým, čo je jestvujúce, a tým, že toto jestvujúce je, alebo nie je. Ide o rozlíšenie medzi *essentia* a *existentia*. Heidegger rozlišuje *čo-bytie* a *že-bytie*, ktoré priamo odkazujú na už spomínané dva termíny, ktoré sa stávajú kľúčovými pre nami skúmaný problém. S týmto rozlíšením sa predbežne začínajú *dejiny bytia ako metafyziky*. „Tá toto rozlíšenie prijíma do štruktúry pravdy o jestvujúcnosti ako takom vcelku, a tak sa začiatok metafyziky odhaľuje ako udalosť, ktorá vo svojom rozhodnutí o bytí v zmysle objavenia sa rozlíšenia spočíva v *čo-bytí* a *že-bytí*.“¹ *Essentia* pomenováva to, ako môže niečo byť v prípade, že to existuje, teda v istom zmysle predstavuje možnosť. *Skutočnosť* je však potrebné odlišiť od *možnosti* a Heidegger si pritom kladie viacero otázok. Jednu z možností predstavuje aj hľadanie toho spoločného, toho, čo obe spoločne určuje, pričom sa zachováva ich rozlíšenie. Heidegger je presvedčený, že rozlíšenie zostáva bez akéhosi základu, pokiaľ sa metafyzika usiluje len o vymedzenie rozlíšeného a ponúka len výpočet spôsobov možností a druhov skutočností, ktoré spolu s rozdielom, v ktorom sú postavené, unikajú do niečoho neurčitého.

Predpokladajme však, že by metafyzika zdôvodňovala svoju bytostnosť naznačeným rozdielom medzi *čo-bytím* a *že-bytím*, ktorý je vo svojom pôvode temný, a že by ju na tom zakladala, tak by vlastne na základe toho nemohla získať nijaké vedenie o tomto rozlíšení. Najprv by musela byť vyslovene sama dotknutá samotným bytím, ktoré by do daného rozdielu vstúpilo. Toto dotknutie však bytie, podľa Heideggera, odopiera a len tak umožňuje metafyzike jej bytostný začiatok – spôsobom predbežnej prípravy a rozvinutia tohto rozlíšenia. Pôvod rozlíšenia medzi *essentia* a *existentia*, dokonca pôvod takto rozlíšeného bytia, zostávajú skrytými, myslené grécky – *zabudnutými*. Opustenosť bytím potom znamená „sebaskrývanie pôvodu rozlíšeného do *čo-bytia* a *že-bytia* v prospech Bytia, ktoré rozsvetuje jestvujúcnosť ako jestvujúcnosť a ako *bytie* zostáva nepýtané“.²

¹ Tamže, s. 401.

² Tamže, s. 402.

Pre Heideggera je rozlíšenie medzi *čo-bytím* a *že-bytím* veľmi dôležité, pretože toto rozlíšenie poukazuje na udalosť v dejinách bytia. Upozorňuje tiež na to, že nestačí, aby sme rozlíšenie medzi *essentia* a *existentia* priviedli späť k jeho pôvodu z gréckeho myslenia, a tiež nestačí ani to, ak sa pokúsime v gréckom myslení vysvetliť toto rozlíšenie, ktoré sa stalo určujúcim, pomocou pokusu zdôvodniť základ zo samotných následkov. Heidegger opäť raz zachádza ku Grékom a obzvlášť ku Aristotelovi, ktorého vníma ako prvého, ktorý privádza rozlíšenie k pojmu, t. j. zároveň k jeho bytostnému základu po tom, čo Platonovo myslenie odpovedalo nároku bytia spôsobom, ktorý poukazuje na rozlíšenie tak, že vyžaduje jeho ustanovenie. Podľa Heideggera tak, ako by sa zvyčajne chcela ponúkať dištinkcia *essentia* a *existentia* spolu s diferenciou bytia a jestvujúcna, tzn. *ontologickou diferenciou*, „tak temný je bytostný pôvod týchto rozdielov a tak neurčitou je artikulácia spolunáležania“.¹

Pokiaľ však Aristoteles myslí οὐσία predovšetkým ako ἐνέργεια, tak to znamená, že ide o *actualis, skutočnosť, existencia* a *bytie-tu*, čo odkryva aristotelovskú prednosť *existentia* pred *essentia*. „Pre Platona sa bytnosť bytia zhromažďuje v κοινόν (der) ἰδέα, a preto v ἐν, ktoré však zostáva určené ako jednotiace jedno φύσις a λόγος, t. j. zo zhromažďujúceho nechávania vzhádzania. Pre Aristotela spočíva bytie v ἐνέργεια τόδε τι. Z ἐνέργεια môže byť myslené εἶδος ako spôsob *prítomnosti*. Naproti tomu z ἰδέα však zostáva τόδε τι, jednotlivé jestvujúcno, vo svojej jestvujúcnosti neuchopiteľné.“²

Akékoľvek úvahy o metafyzike, resp. o začiatku metafyziky Heidegger spája s dvoma gréckymi filozofmi, a to Platonom a Aristotelom.³ Dejinný vzťah Platona a Aristotela, resp. základná dištinkcia v ich myslení, sa upevňuje aj dnes viacnásobne obmieňaným vysvetlením, že Platon, ktorý považoval idey za pravdivé jestvujúcno a oddelené jestvujúcno zostalo v platnosti len ako zdanlivé jestvujúcno, na ktoré ho

¹ Tamže, s. 407.

² Tamže, s. 408.

³ Pozri bližšie: LEŠKO, V.: *Metafyzika. Heidegger verzus Hegel*. Košice: UPJŠ 2015, s. 13–64; a tiež pozri LEŠKO, V. – STOJKA, R. a kol.: *Heidegger, metafyzika a Gréci*. Košice: UPJŠ 2016, s. 71 a n.

vlastne zredukoval, a práve to by sa malo správne nazývať jestvujúcim, pričom Aristoteles zniesol voľne sa vznášajúce idey z ich akéhosi nadnebeského miesta a vsadil ich do skutočných vecí. Aristoteles chápe idey ako formy a tieto formy ako energie a sily, ktoré sa nachádzajú v jestvujúcich.

Heidegger však pokračuje a poukazuje na to, že okrem dôležitosti rozlíšenia medzi Platonom a Aristotelom, ktoré je v postupe myslenia v rámci metafyziky nevyhnutné, tu ešte vyvstávajú dve zásadné otázky: „Ako môže vôbec Aristoteles zniesť idey do skutočného jestvujúcna, ak predtým oddelené neuchopil ako prítomniace? Ako sa však má dostať k pojmu prítomnosti jednotlivého skutočného, ak predtým vôbec nemyslí bytie jestvujúcna v zmysle počiatocne rozhodnutej bytnosti bytia z prítomnenia do neskrytého?“¹ Aristoteles myslí *prvýkrát* to vždy oddelené ako jednotlivé. Bytnosť bytia, prítomnenie, myslí Platon ako κοινόν v *ιδέα*, pričom Aristoteles to chápe ako τὸδε τι, ako ἐνέργεια. „Pokiaľ Platon nemôže oddelené jestvujúcno nikdy pripustiť ako vlastné jestvujúcno, Aristoteles však oddelené zahrňa do prítomnenia, myslí Aristoteles gréckejšie, t. j. počiatocne rozhodnutej bytnosti bytia primeranejšie ako Platon. Aristoteles však môže myslieť οὐσία ako ἐνέργεια len v protiklade k οὐσία ako *ιδέα*, takže aj εἶδος uchováva ako podriadenú prítomnosť v bytostnom trvaní prítomnenia prítomného.“² To, že Aristoteles týmto spôsobom myslí gréckejšie než Platon ešte neznamená, že by sa dostal k počiatocnému mysleniu bytia bližšie. „Medzi ἐνέργεια a počiatocnou bytnosťou bytia (ἀλήθεια – φύσις) stojí *ιδέα*.“³

Οὐσία, *ιδέα* a ἐνέργεια utvárajú v ich vzájomnom rozlíšení základnú štruktúru každej metafyziky, každej pravdy jestvujúcna ako takého. Preto bytie, podľa Heideggera, prejavuje svoju bytnosť týmito spôsobmi: „Bytie je prítomnosť ako sebaukazovanie sa výzoru. Bytie je zotrúvanie jednotlivého v tomto výzore.“⁴ Podľa Heideggera táto dvojité prítomnosť spočíva v prítomnení, a preto bytuje ako trvalosť: zo-trvávanie, pobývanie. Nemali by sme zabúdať, že oba spôsoby sa

¹ HEIDEGGER, M.: *Nietzsche II.*, s. 408–409.

² Tamže, s. 409.

³ Tamže.

⁴ Tamže.

dajú myslieť len tým, že z jestvujúcna sa zakaždým odkáže na to, čo je, a že je. *Bytie v rámci svojich dejín ako metafyziky* obmedzuje svoju pravdu (teda odkrytie) na jestvujúcnosť v zmysle *ιδέα* a *ἐνέργεια*, pričom *ἐνέργεια* preberá vedenie bez toho, aby niekedy vytlačila *ιδέα* ako základný rys samotného bytia.

Po-stup¹ metafyziky, ktorý Heidegger vníma a odkazuje vnímať v tomto doslovnom význame, ktorý zakladajú Platon a Aristoteles, od jej počiatku spočíva v tom, že tieto prvé metafyzické učenia sa premieňajú a práve v tejto premene zahŕňajú aj spôsob ich vzájomného rozlíšenia, a napokon tento rozdiel mizne v ich vzájomnom a veľmi osobitom miešaní.

Premena *ἐνέργεια* na *actualis*

Po-stup metafyziky od jej bytostného počiatku tento počiatok opúšťa, ale predsa so sebou nesie základný rys platonsko-aristotelovského myslenia. Tradícia, o ktorej si metafyzika uchováva poznanie a podáva o nej správu vyslovene historicky, prebúdza zdanie, že premena podstupená od bytostného počiatku metafyziky je zachovávaním pravého základného stavu a zároveň pokračujúceho rozvíjania. Pre Heideggera je to veľmi dôležitý moment, pretože podporuje jeho vlastné presvedčenie, že základné pojmy metafyziky zostávajú tie isté.

V tomto momente je nevyhnutné poukázať na dva podstatné pojmy pri Heideggerovom premyslení skúmaného problému, a to pojmy *ιδέα*, ktorá sa stáva *predstavou*, a *ἐνέργεια*, ktorá sa stáva *actualis*, a potom *skutočnosťou*. Jazykové variácie, resp. opisy bytia, sa menia, ale samotné bytie zostáva zachované. Ak toto predstavuje pôdu, na ktorej sa rozvíjajú meniace sa základné stanoviská metafyzického myslenia, potom ich rozmanitosť len potvrdzuje pretrvávajúcu jednotu nosných určení bytia. Takáto jednota je však podľa Heideggera len zdaním, a *metafyzika ako dejiny bytia* sa tak vždy ukazuje iným spôsobom.

V takto chápaných dejinách preberajú oba rozdielne spôsoby bytia, a teda *čo-bytie* ako *ιδέα* a *že-bytie* ako *ἐνέργεια*, vždy rozdielne meradlá pre to, ako sa bytie v určení jestvujúcnosti udržiava. *Čo-bytie* súvisí

¹ Prepis slova podľa Heideggera.

s otázkou čo je *jestvujúcno*, a teda umožňuje osobitnú prednosť *jestvujúcna*. *Že-bytie*, pri ktorom o *jestvujúcne* zdanlivo nie je povedané nič, naplňa nenáročnosť konštatovania, že *jestvujúcno je*. *Metafyzika sa vyznačuje oboma, teda prednosťou jestvujúcna a samozrejmosťou bytia*. „Pretože *že-bytie* ostáva všade vo svojej bytnosti, nie však vzhľadom na jednotlivé *jestvujúcno* (či už je, alebo nie je) tým nesporným, určuje sa aj jednotná bytnosť bytia, bytie ako jednota čo-bytia a že-bytia, mlčky toho nesporného.“¹

Dejiny Bytia sa podľa Heideggera najprv ukazujú v dejinách *ἐνέργεια*, ktorá sa neskôr chápe ako *actualis* a *existentia*, teda ako *skutočnosť* a *existencia*. Heidegger sa však zamýšľa, či je *actualis* správnym ekvivalentom pre *ἐνέργεια*, resp. či zachováva ten istý základ, ktorý nám *ἐνέργεια* ponúka. Rovnako sa pýta, či *existentia* zachováva ten základný rys bytia, ktorý si všeobecne zachoval z *οὐσία*. Doslovný preklad mylí, a tu sa opäť raz stretávame s tým Heideggerom, ktorý skúmaný problém tradične rieši (aj) vo filologickej rovine.

Na začiatku metafyziky je *jestvujúcno ako ἔργον* prítomným vo svojej bytnosti. „Ἔργον viac nie je to uvoľnené do otvoreného prítomnenia, ale je tým, čo je spôsobené v pôsobení, vykonané v činnosti. Bytnosťou diela viac nie je »dielosť« v zmysle význačného prítomnenia do voľného, ale »skutočnosť« skutočného, ktoré je v pôsobení ovládnuté a upnuté na postup pôsobenia. Bytie sa, vychádzajúc zo začiatkovej bytnosti *ἐνέργεια*, stalo *actualitas*.“² Podľa Heideggera toto predstavuje moment, v ktorom sa udial prechod z gréckeho do rímskeho pojmového jazyka. Učenie o bytí ako *actualis* sa tiahne celými západnými dejinami, od rímanstva až po novovek. Preto bytostné určenie bytia ako *actualis* nesie v sebe celé dejiny, t. j. artikuláciu vzťahnutostí človeka k *jestvujúcnu* vcelku, a preto sú celé západné dejiny odvtedy vo viacnásobnom zmysle rímske a nie sú už viac grécke. Heidegger je presvedčený, že každé opätovné prebudenie gréckeho staroveku (v tejto súvislosti) je skôr už rímskym obnovením už rímsky dezinterpretovaného grécstva.

Bytie ako *actualis* je už v sebe dejinné, pokiaľ pravdu svojej bytnosti privádza do otvorenosti a pokiaľ tak umožňuje základné stanoviská

¹ HEIDEGGER, M.: *Nietzsche II.*, s. 411.

² Tamže, s. 412.

metafyziky. Pritom je však nevyhnutné zachovať v bytí začiatočné rozlíšenie: „Actualitas je ako existentia odlišená od potentia ako essentia. Actualitas nezachováva o neurčenej vzťahnutosti k dielu nič viac z bytnosti ἐνέργεια. A predsa vládne ešte aj v actualitas začiatočná bytnosť bytia, pokiaľ je čo-bytie určené ako ἰδέα.“¹ Heidegger odkazujúci na Platona poukazuje na to, že základným rysom ἰδέα je ἀγαθόν. Následkom platonského určenia bytia ako ἰδέα, t. j. (ako sme už spomenuli) ἀγαθόν, sa v bytnosti bytia rozvíja smerodajná úloha αἰτία. Dokonca sa na začiatku metafyziky upevňuje prednosť αἰτία až natoľko, že sa dostáva na miesto predmetafyzického určenia bytia ako ἀρχή, a teda ešte presnejšie: uskutočňuje (resp. umožňuje) prebudovanie ἀρχή-charakteru na charakter αἴτιον. U Aristotela je identifikácia ἀρχή a αἰτία samozrejmá. Bytie vykazuje bytostný rys umožnenia prítomnosti, a teda vymáhania stálosti. Na základe tohto predpokladu sa Heidegger dostáva k presvedčeniu, že napriek akejsi priepasti medzi ἐνέργεια a actualis, je začiatočnou metafyzickou bytnosťou bytia pripravená premena na bytie ako esse in actu.

Keď sa bytie začína chápať ako actualitas (skutočnosť), jestvujúcnou je tým skutočným, je určeným prostredníctvom pôsobenia v zmysle zapríčiňujúcej činnosti. Z toho sa dá vysvetliť aj otázka ľudskej činnosti a božského tvorenia. Bytie premenené na actualitas dáva jestvujúcnu vcelku ten základný rys, s ktorým môže pracovať predstavivosť v rámci biblicko-kresťanskej viery v stvorenie, aby si zaistilo isté metafyzické ospravedlnenie. Naopak, základné stanovisko, v ktorom je bytie chápané prostredníctvom kresťansko-cirkevnej interpretácie jestvujúca ako skutočnosť, ktoré zostáva aj mimo prísnej viery, a zároveň prostredníctvom neho je samozrejmomou interpretáciou jestvujúca vcelku, je smerodajnou pre všetko nasledujúce pochopenie bytnosti jestvujúca. Tradícia pravdy o jestvujúcnu, teda metafyzika, sa rozvíja smerom k seba viac nepoznajúcej kumulácii prekrytí počiatkovej bytnosti bytia. Len čo sa myslenie pravdy bytia stane nevyhnutným, prichádza na rad nevyhnutná deštrukcia tohto prekrytia. Avšak, táto deštrukcia ešte stále nie je, tak ako fenomenológia a všetko hermeneuticko-transcendentálne skúmanie, myslená v rámci dejín Bytia.

¹ Tamže, s. 413.

Heidegger tvrdí, že kauzálnym charakterom skutočnosti sa vysvetľuje aj interpretácia existencie. To je v zásade druhé pojmové slovo, ktoré sa na základe svojho významu najčastejšie stotožňuje s *actualitas* (so skutočnosťou) a v pojmovom jazyku metafyziky sa dokonca používa ešte častejšie, predovšetkým pre rozlíšenie *essentia* a *existentia*. Heidegger odkazuje na Aristotelovu *Metafyziku*, keď hovorí o pôvode slova *existentia*, ktoré sa chápe ako bytie jestvujúcna v zmysle neskrytého. Heideggerovi ide predovšetkým o vyvodenie latinského pojmu *ex-sistentia* z aristotelovskej diskusie o jestvujúcne. Pre náhľad do dejín bytia však zostáva závažnejším a podstatnejším, že charakterizácia zo seba-prítomniaceho (*ὄνσσία*) sa opiera o zmenenú bytnosť pravdy. Pravdivé sa síce ešte nazýva *ἀληθής*, neskryté, ale pravdivé jestvujúce, teda výpoveď - je pravdivá, nie pokiaľ je ako odkrývajúca sa sama sebe neskrytou, ale pokiaľ neskryté vypočúva a stanovuje harmonizáciou vypočúvania. Určenie bytia v zmysle aristotelovsky myslenej *ex-sistentia* vzniká z premeny bytnosti pravdy z neskrytosti jestvujúcna na pravdivé vypovedanie, z premeny, ktorá nastáva už pri Platonovi a poukazuje na *začiatok metafyziky*. Hoci aj v slove *ex-sistentia* tento už metafyzický pôvod tiež neurčito kolíše, výklad *ex-sistentia* je smerodajne určený z výkladu *actualitas*, s ohľadom na *causalitas*.

Existencia, teda že-bytie, poukazuje na prednosť bytia ako *actualitas*. „Panstvo jeho bytnosti ako *skutočnosti* určuje postup dejín bytia, prostredníctvom ktorého je začaté bytostné určenie vynesené až k jeho predznačenému završeniu. Skutočné je existujúce, čo prostredníctvom akéhokoľvek spôsobu zapríčinenia *constituitur extra causas*. Pretože je však celok jestvujúcna spôsobený pôsobením prvého pôsobiteľa, vstupuje do celku jestvujúcna vlastná artikulácia, ktorá sa určuje ako zodpovedanie jednotlivého spôsobeného pôsobiteľom ako k najvyššiemu jestvujúcnu. Skutočnosť zrnka prachu, rastlín, zvierat, ľudí, čísel, zodpovedá pôsobeniu prvého pôsobiteľa; so svojou skutočnosťou je totožný a netotožný zároveň.“¹ Existujúca vec je zmyslovo poznateľná a zrejmalá, existujúcim je však napr. aj nezmyslový, vypočítateľný predmet matematiky.

¹ Tamže, s. 419.

Bytie sa dáva v bytnosti skutočnosti, a tá určuje existenciu existujúceho. Bytie bytuje ako pôsobenie v jednoznačnom-viacznačnom zmysle, podľa ktorého je pôsobiace, ale aj spôsobené a aj spôsobené-pôsobiace a pôsobivé jestvujúcno. Takto je mnohoznačným spôsobom z pôsobenia určené jestvujúcno ako skutočné.

Že sa bytie vydalo do bytnosti skutočnosti, na to si možno len spomenúť. Pritom však ešte spomienka odkazuje aj späť na bytnosť bytia v zmysle čiastočného a videného prítomnenia. Postup z tejto bytnosti dovoľuje *ἀγαθόν* a *αἴτιον*, aby sa stali určujúcimi.

Bytostný pôvod bytia z umožňovania a zapríčiňovania ovláda jeho dejiny. Umožňovanie, zapríčiňovanie a zdôvodňovanie sú vopred určené ako zhromažďovanie z jedného ako z jediného-jednotiaceho. Toto jedno nie je ani prepojením, ani zhrnutím. Ev, v ktorom spočíva bytnosť bytia, má charakter zdôvodňujúceho odkrytia zhromažďovania, ktoré má byť na tomto základe myslené. Jednota jedného sa dejinami Bytia ukazuje v rozličných podobách, ktorých rozličnosť vzniká z bytostnej premeny *ἀλήθεια*, ukrývajúceho odkrývania.

Ak je následkom tejto udalosti jestvujúcno už oddávna a vo všeobecnosti zakúšané a mienené ako skutočné, potom sa predsalen toto mienenie nemôže nikdy dotknúť zvláštnej jednoty, ani tejto bytnosti bytia. Mienenie bytia ako skutočnosti síce zahŕňa udalosť tohto bytostného pôvodu, avšak bráni odhodlanosti, z ktorej bytnosť bytia privádza postup jeho dejín k výnosu do jeho najkrajšieho završenia.

Premena pravdy na istotu

Skryté dejiny bytia ako skutočnosti v zásade prvýkrát umožňujú uprostred jestvujúcna odlišné stanoviská aj pre západné myslenie. Pravda sa zakaždým vyslovuje o skutočnom jestvujúcne, a tým pádom ju preň zriaďujú a zaisťujú. Heidegger tvrdí, že ak aj bytnosť bytia „definitívne upevní neodvolateľnú premenu oproti dielovej prítomnosti (*ἐνέργεια*), i tak ostáva v rámci rozhodnutej bytostnej ríše otvoreným, tak ako sa určuje pôsobenie a skutočnosť. V súlade s prednosťou jestvujúcna, ukazujúceho sa ako začiatok *metafyziky* (kurz. aut.), vyberá bytie, medzitým predstavené ako všeobecná určenosť (*κοινόν, καθόλου*, genus,

commune) jestvujúcna, svoje bytostné razenie vždy zo smerodajného jestvujúcna“.¹

Čo by malo predstavovať *to skutočné* (kurz. aut.) pre určenie bytnosti bytia, to sa podľa Heideggera nedá vypočítať a historicky sa to dá zistiť len zdanlivo. Odvoláva sa na Boha stvoriteľa ako prvú príčinu, na základe pôsobenia ktorého je svet a v rámci neho človek, ktorý predstavuje okruh možností. Vždy však preberá prioritu jedna z troch sfér, ktoré majú schopnosť formovať bytnosť skutočnosti, a sú to *boh*, *svet* (resp. *príroda*), alebo *človek*.² Heideggerovsky však predpokladajme, že ani určenie skutočnosti primárne nepochádza z jestvujúcna, ale pramení z pravdy bytia samého, potom musí aj vývin bytnosti skutočnosti v rámci metafyziky odkazovať na tento pôvod. Ukazuje sa tak, že jednotlivá bytnosť pravdy má v tomto zmysle podiel na *dejínách Bytia*. Akým spôsobom sa to však deje, zostáva naďalej zahalené.

Pravda sa medzitým v metafyzike mení na význačnosť *intellectus* (humanus, divinus),³ vstupuje do jej konečnej bytnosti, ktorá sa nazýva istota. Pravda sa tak chápe ako vedenie, pred-stavovanie, ktoré pochádza z uvedomenia tak, že ako vedenie platí len to vedenie, ktoré vie o sebe a o tom, o čom vie, a teda v tomto vedení seba samého sa *uisťuje*. *Istota* predstavuje vlastné vedomé uvedomenie si vedenia, je smerodajným spôsobom *poznania*, t. j. *pravdy*. Naopak, číre vedomie o niečom nie je už, ale ani ešte žiadnym vedením.

Bytnosť istoty predpokladá istotu seba samej. Takto je určovaná *bytnosť skutočného*, pričom sa najprv javí len ako jej jednotlivý nositeľ. „Tým, že istota z bytostného nároku na vlastné sebazaistenie uvádza do platnosti nositeľa seba samej, podnecuje rozpor medzi možnými nositeľstvami jej bytnosti.“⁴ Heidegger v tomto momente lavíruje aj v teologickej rovine uvažovania, pretože viaže svoje uvažovanie o istote k tomu, že najprv je výlučným *vlastníkom jedinej a večnej pravdy boh stvoriteľ* a zároveň *cirkev ako ustanovizeň výkonu a správy jeho milosti*. Boh je tým pádom nevyhnutne čistou skutočnosťou a zároveň príčinou (resp. príčinnosťou) všetkého skutočného. Je prameňom a miestom spásy,

¹ Tamže, s. 421.

² Pozri tamže, s. 422.

³ Tamže.

⁴ Tamže.

ktorá zaručuje večné trvanie. Na základe tejto spásy sa človek nemôže stať sám od seba nikdy nepodmieneným. Človek je prostredníctvom viery, ale aj neviery, bytostne určený získať istotu spásy, alebo je dohnaný k totálnej rezignácii na spásu, a teda aj istotu. Heidegger však poukazuje na to, čo je opäť pre neho dôležité v koncepte premýšľania jeho jedinej otázky, a to, že človek sa na základe tohto presvedčenia tak či tak dostáva v pôvode k danej istote, pretože ide o nevyhnutnosť, že práve svojím prístupom k spásu v kresťanskom, alebo aj v inom zmysle, sa v tomto postoji uisťuje.

Pôvod panstva *pravdy ako istoty* v rámci dejín bytia sa ukrýva v *pre-pustení* jej bytnosti z počiatkovej pravdy bytia. Istota jej samej a jej pôsobenia určuje aj skutočnosť človeka. V tom je ukotvená možnosť, že človek v súlade s *bytnosťou istoty* (sebazaistovaním) určuje *bytnosť istoty* ako takej a privádza ľudstvo k panstvu skutočného. Človek tak sám prijíma do vlastnej štruktúry to skutočné ako niečo, čo na neho pôsobí a ako to, čo je ním zároveň pôsobené. To skutočné je možné dosiahnuť práve v rámci ľudského pôsobenia, ktoré zámerne berie všetko do vlastnej *zástavby a starostlivosti*.

Heidegger v tomto momente poukazuje na zásadný moment v dejinách ľudstva, a to, že práve tým sa dejinne začína *kultúra* ako artikulácia ľudstva, ktoré má istotu v sebe samom s ohľadom na vlastné *seba-zistenie*.¹ Heidegger upriamuje pozornosť na dôležitosť kultúry, ktorá je povýšená na cieľ, môže predstavovať prostriedok a hodnotu panstva ľudstva nad zemou. Tým sa v určitom zmysle oslabuje pozícia kresťanstva, Heideggerovými slovami, „dostáva sa do defenzívnej pozície“.² Kultúra v zmysle sebaistoty pôsobenia ľudstva, ktorej istota pramení zo seba samej, sa usiluje o to, aby kresťanstvo zabudovala do svojho sveta a zahrnula pravdu kresťanstva do istoty ľudstva a do istoty jeho možností vedenia.

Heidegger prekročil hranice uvažovania v rozmedzí starovekej gréckej filozofie a je presvedčený, že *pravda sa mení na istotu vedenia ľud-*

¹ Heidegger odkazuje na Descartovu prácu *Rozprava o metóde*. Pozri DESCARTES, R.: *Rozprava o metóde. Pravidlá na vedenie rozumu*. Prel. A. Vantuch, J. Špaňár. Bratislava: Vydavateľstvo SAV 1954.

² HEIDEGGER, M.: *Nietzsche II.*, s. 424.

stva, ktoré má istotu v sebe samom, čím sa začínajú *dejiny novoveku*. Pokiaľ však pravda, ktorá sa k človeku tohto obdobia viaže, si vyžaduje výstavbu určitej istoty nepodmieneného panstva človeka, odovzdáva mu tak práve táto bytnosť pravdy nevyhnutné a neustále starosti, aby v rámci pokroku, v jeho stále nových úspechoch a objavoch, v jeho najnovších výdobytkoch, stupňoval a znásoboval možnosti istoty a tie zase chránil od neustálych nových nebezpečenstiev.

Chod dejín ľudstva tak podľa Heideggera začína ovládať práve naznačené dobývanie bytnosti istoty a zaradenie skutočného do tejto bytnosti, a to preto, lebo vo vopred vykázanom začiatku týchto dejín sa premieňa vzťah človeka k všetkému skutočnému, pretože sa pravda o jestvujúcne stáva istotou, a tá začína rozvíjať svoju vlastnú bytostnú náplň ako smerodajnú bytnosť pravdy. „Ale aj táto premena bytnosti pravdy zo správnosti mysliacej výpovede na istotu predstavovania je predurčená *bytnosťou bytia* ako skutočnosti. Preto sa v premene pravdy objavuje znamenie toho, akým spôsobom začína bytie završovať svoju bytnosť ako skutočnosť.“¹

Heidegger sa opäť odvoláva na Boha ako na to pravé a skutočné, avšak postupne uvidíme, kam a k čomu jeho úvahy v tomto zmysle smerujú. *Skutočnosť (actualitas)* je pôsobiacou príčinnosťou, ktorá sama od seba dosahuje ustálenie v rámci vlastnej stálosti. Príčinnosť sa však nevyčerpáva v spôsobovaní pozemského trvania všetkého nebožského, t. j. stvoreného. Poukazuje na najvyššiu kauzalitu, ktorou je všetko predurčujúci a všetko do svojej pravdivej stálosti vyzdvihujúci účel všetkej skutočnosti ukotvený v *provej príčine*. Preto si musí to skutočné, ktoré je vytvorené na obraz boha, teda aj človek, vydobýť svoju skutočnosť. Prostredníctvom viery dosahuje človek istotu najvyššieho skutočného. Príčinnosť najvyššieho skutočného vyhradzuje človeku určitý druh skutočnosti, ktorej základným rysom je viera.

Heidegger zrejme apeluje na moment viery hlavne preto, že práve vo viere vládne *istota* a určitý druh *istosti*, ktorá zostáva *uistenou* aj v neistote seba samej, t. j. v tom, čomu verí. To, čomu človek verí, je pre neho skutočné a ako skutočnosť ho vedie v akomkoľvek jeho postupe

¹ Tamže, s. 425.

a predstavovaní. V takomto zväzovaní vierou sa môže človek nachádzať len ak sa zároveň sám skláňa k záväznému a v tomto skláňaní sa zároveň uvoľňuje z toho, čomu verí a stáva sa tak voľným. „Sloboda človeka vládnuca v jeho viere a istote¹ sa ako bytostná artikulácia stvoreného človeka rozvíja len vtedy, keď v sebe všetko ľudské správanie – vždy podľa svojho spôsobu – s ohľadom na všetko skutočné – vždy podľa jeho druhu – nesie ten základný rys, ktorý ako istota pôsobiacemu človeku vždy pristavuje a zaisťuje to skutočné.“²

A práve tu sa ukazuje Heideggerov zámer a poukázanie na *vzťah viery, istoty a skutočnosti* v jeho uvažovaní v súvislosti s nami skúmaným problémom. Človek sa podľa neho nevzťahuje k bohu a k bohom stvorenému svetu len prostredníctvom viery, ale aj prostredníctvom *lumen naturale*, teda svetla rozumu, a práve to sa mu má stať jeho vlastnou istotou, čo súvisí aj s jeho vzťahom ku skutočnému. Heidegger je v súvislosti s novovekom (a v mnohých odkazoch na Descarta) presvedčený, že všetko ľudské vzťahovanie sa a pôsobenie musí byť nevyhnutne postavené na istote dosiahnutej ním samým (teda človekom). *Bytnosťou pravdy prirodzeného vzťahovania sa človeka musí byť istota.*

Takto predstavená istota a táto požiadavka sebazaistenia človeka v jeho prirodzenej stálosti nevzniká na základe vzbury proti učeniu viery, ale je dôsledkom toho, že najvyššia istota má práve charakter istoty spásy. „Bytostná premena pravdy na istotu predstavovania je určená prostredníctvom bytnosti bytia ako *actus purus*. Preto zostáva v dejinách novoveku pre zriadenie a starostlivosť o skutočné (o kultúru), ale aj pre interpretáciu skutočného ako svojej skutočnosti (pre novovekú metafyziku) smerodajným svet kresťanskej viery v rozmanitých obmenách.“³ Kresťanstvo sa zrejme práve preto snaží všetkými prostriedkami ostať súčasťou kultúry práve tam, kde sa *kresťanskosť viery* veľmi vzdialila od proto-kresťanstva.

Pre Heideggera je v tomto kontexte pravdivé to, čo človek sám od seba privádza zreteľne a jasne pred seba a pri-stavuje si ako pred-seba-

¹ DESCARTES, R.: *Meditácie o prvej filozofii*. Prel. J. Ciger, V. Cigerová. Bratislava: Chronos 1997.

² HEIDEGGER, M.: *Nietzsche II.*, s. 426.

³ Tamže.

privedené, aby si predstavené v tomto pristavení zaistil. Bytnosťou takéhoto predstavovania je istota. V tomto zmysle je pravdivé skutočné. Bytnosť skutočnosti spočíva v trvalosti a stálosti toho, čo je v istom predstavovaní predstavené. Trvalosť tak vylučuje nestálosť „vstavovanie a zostavovanie, ktoré obchádza vo všetkom pred-stavovaní, pokiaľ je v rozpakoch. Predstavovanie bez rozpakov je jasné a zreteľné. To, čo je takto pred-stavené, už predstavovaniu to stále a skutočné pristavilo“.¹

Heidegger hovorí o začiatku bytostnej premeny skutočnosti, ktorej dejiny naplňa novoveká metafyzika ako dejiny Bytia, pričom zdôrazňuje, že táto bytnosť tu ešte nie je vyjadrená. Skôr sa mu ukazuje, že na začiatku novovekej metafyziky je zdedená bytnosť *skutočnosti* – *actualitas* – zachovaná ako nezmenená a akoby bol zvládnutý len nový spôsob *podchytenia skutočného*, poznanie akejsi zvláštnej reflexie, teda *teória*. Myslíme si, že s Heideggerom môžeme v tomto momente súhlasiť, že *bytnosť bytia* je na začiatku novoveku naozaj veľmi *mnohoznačná*, pokiaľ zaznieva rozmanitosť bytostných možností bytostného završenia skutočnosti rozvinutej z pôvodnej jednoty, ktorá sa nikdy nezjednocuje. Viacvýznamovosť bytnosti skutočnosti na začiatku novovekej metafyziky predstavuje pre Heideggera skutočný prechod a naproti tomu zostáva celá domnelá jednoznačnosť začiatku novovekej filozofie, ktorá má byť vypovedaná v *cogito ergo sum*, len zdaním.

Istota ako bytnosť pravdy zo seba vyzdvihuje nárok na všeobecne prijímaný spôsob poznateľnosti a poznaného, t. j. toho, čo môže byť ako pravé skutočné, prostredníctvom tejto istoty vo vedení dobudované a vybudované, a tým zaistené v stálosti. *Istota* je vo svojej vlastnej bytnosti zakladajúca a sebe samej zverená *istina* všetkého predstaveného. Preto si *istota* vyžaduje akýsi podklad, ktorý jej vyhovuje, ktorý predstavuje základ pre všetko predstavujúce budovanie a dobývanie skutočného.

Ak sa teda bytnosť pravdy stala *istotou*, získava vzťah ku skutočnému prostredníctvom človeka, ktorý je postavený do bytnosti pravdy. Vyžaduje sa tak pre neho budovanie poznateľného ako bezpečne do-

¹ Tamže, s. 427.

siahnuteľného, pričom istota pre toto budovanie si zase vyžaduje podklad, v ktorom zostáva zabudovaná jej vlastná bytnosť. Potom však musí byť pre všetko predstavovanie najprv zaistené to skutočné, ktorého skutočnosť, teda stabilita, zostáva z každého otrasu predstavovania, v zmysle pochybnosti, vyňatá. Požiadavka *istoty* vyžaduje podklad, ktorý nie je závislý od vzťahnutosti k nejakému inému podkladu, ale je z tejto vzťahnutosti vopred vypustený a spočíva v sebe. Heidegger sa pýta, čo by tento podklad malo predstavovať, aby zároveň zachytilo bytnosť pravdy pripravenej istotou (teda trvalosť všetkého predstavovania).

Koncept *dejín bytia* sa u Heideggera objavuje na viacerých miestach, nemôžeme však povedať, že k tomuto problému podáva ucelený výklad. Nie je však zanedbateľný. Ukazuje sa ako veľmi vážny a zásadný v jeho premýšľaní. Keď naň v jeho textoch narazíme, môžeme sa domnievať, že *dejiny Bytia* sa odvolávajú tiež na terajšie dejiny myslenia o bytí, ktoré sa vyvíjali v priebehu západných dejín, alebo rôznych epochálnych pochopení bytia, kde nie je presne určená *metafyzika*, alebo *ontológia* západnými národmi v rôznych časových obdobiach tohto vývoja. Nesporne sa však veľmi úzko spája a viaže na jeho chápanie *metafyziky*. V takomto vyložení problému by sme mohli predpokladať, že to, čo je v záujme tejto myšlienky, sú *dejiny západného sveta*, ktoré sa rozumejú ako súbor minulých udalostí v časovej postupnosti a zoskupení do udalostí, ktoré môžu viesť k tvorbe akejsi zjednocujúcej osnovy alebo myšlienky. *Metafyzika ako dejiny bytia* by sa mohla rovnako utvárať a formovať ako samotné *dejiny filozofie*. Pri Heideggerovi však nesmieme nikdy zabudnúť na jeho hlavnú filozofickú otázku, ktorá všetkými spomínanými problémami prestupuje, a tak je to aj teraz. Ako sám naznačil, *obsah samotného pojmu sa nemení*, mení sa len náš prístup a uhol skúmania. Základné pojmy metafyziky zostávajú tie isté. Premena podstúpená od *začiatku metafyziky* je zachovávaním toho pravého základného stavu a zároveň pokračujúceho rozvíjania.

Snažili sme sa sústrediť na Heideggerovu prácu s *metafyzikou ako dejinami bytia* (opäť raz) od Grékov po Nietzscheho. Heidegger sa postupne začína prikláňať k tomu, aby sme sa sústredili na tzv. dejinnú reflexiu, na spôsob uvažovania o zmysle zameraný na pochopenie uda-

losti, do ktorej sme ponorení, a ktorá nadobúda podobu celku. Reflexívny prístup k dejinám je možné uplatniť len prostredníctvom *bytia ľudských dejín*, pretože *človek je dejinnou bytosťou*, je v otvorenej oblasti cieľov, noriem, úsilií, moci a je schopný istého utvárania, usmerňovania, fungovania, uskutočňovania a pod. Pre Heideggera však *dejiny* vo svojom skutočnom zmysle nie sú rozprávaním o konaní a utrpení človeka. Pre neho sú *dejiny Bytia* širším dianím, ktoré ťahá ľudstvo smerom nahor a posúva ho v jeho vývoji dopredu. *Dejiny bytia* sú pre neho udalosťou, ktorá vytvára *údel (Geschick)*, alebo inak vyjadrené, *dejiny bytia* predstavujú *dianie (Geschehen)*, ktoré utvára *údel (Geschick)*. Ľudia sú pre neho len účastníkmi tohto určenia bytia, ale nie sú jeho jedinými sprostredkovateľmi.

Pre Heideggera otázka *metafyziky ako dejín bytia* zostáva spojená s jeho hlavnou otázkou, a to otázkou *čo je bytie*, naďalej sa odvolávajúc na skúmanie základných pojmov tam, kde má podľa neho metafyzika svoj počiatok, teda v antickom Grécku, pokračujúc prostredníctvom pojmovej analýzy až po novovek s postupným presahom, resp. prechodom, *k metafyzike subjektivity*. Heideggerovo zvláštne vnímanie *metafyziky ako dejín bytia* nadobúda zmysel v širšom kontexte jeho filozofie, a teda aj na základe predchádzajúcich úvah o dejinách bytia. Akýkoľvek pokus pochopiť Heideggerovu neskoršiu predstavu dejín je nemožný bez chápania a so zreteľom na jeho skoršie poňatie tohto problému.

Dejiny bytia ako metafyzika

Katarína Mayerová

Doteraz sme sa venovali pomerne vážnemu a komplikovanému problému, ktorý nesporne dotvára celostný obraz o Heideggerovom uvažovaní v rámci jeho väzby na novovekú filozofiu, ale predovšetkým na jeho celoživotne skúmaný problém bytia, a to konkrétne *dejiny bytia*. V prvom rade sme sa sústredili na jeho chápanie *metafyziky ako dejín bytia*, teraz sa však problém trochu mení, prípadne komplikuje, pretože dochádza k opačnému skúmaniu, a to *dejín bytia ako metafyziky*. Samotný pojem *dejiny bytia* sa v Heideggerovej filozofii nedá jednoznačne uchopiť a analyzovať, vždy musíme mať na zreteli jeho kontextuálne zaradenie a predovšetkým obdobie, v ktorom sa mu Heidegger venuje. Tento problém výrazne vystupuje v *Príspevkoch k filozofii* (GA 65),¹ v prednáškach *Nietzsche*² z roku 1944 – 1946, ale aj v mnohých ďalších a snáď vrcholí v prednáške *Čas a bytie*³ z roku 1962, avšak pre nami skúmaný problém sa po krátkom úvode do problematiky sústredíme predovšetkým na IX. a X. časť jeho prednáškového kurzu *Nietzsche II.* s názvom *Dejiny bytia ako metafyzika*⁴ a *Upomenutie do metafyziky*.⁵

¹ HEIDEGGER, M.: *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. GA. Bd. 65. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1989.

² HEIDEGGER, M.: *Nietzsche II.* GA. Bd. 6.2. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1997.

³ HEIDEGGER, M.: Zeit und Sein. In: Heidegger, M.: *Zur Sprache des Denkens*. GA. Bd. 14. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 2007.

⁴ Pozri HEIDEGGER, M.: *Nietzsche II.*, s. 458–480.

⁵ Pozri tamže, s. 481–490.

Myslenie dejín Bytia v neskorších spisoch

Heidegger odpovedá na výhradu, že dielo *Bytie a čas*¹ je príliš osobné v sústredení sa na existenčné charakteristiky špecifického pobytu tak, že v neskorších prácach hovorí *o človeku ako o dejinnej bytosti*. Kladie špecifický dôraz na naše *vrhnutie* do stredu jestvujúcien. *Dejiny* sa pre neho stávajú v tejto súvislosti centrálnym predmetom otázky bytia. Heideggerova metóda skúmania jeho tradičnej otázky sa mení, už nejde o transcendentálne pátranie po možnostiach bytia,² ale ide o osvojenie si takých úvah, ktoré korešpondujú s tzv. *volaním bytia*.

Tento spôsob Heideggerovho uvažovania sa objavuje už v jeho prednáškach, ktoré vydal v tridsiatych rokoch 20. storočia, ale ešte výraznejšie vystupuje v *Príspevkoch k filozofii* a v niektorých neskorších spisoch. Heideggerovi ide o uplatnenie novej formy filozofie ako *myslenia dejín Bytia* (*seynsgeschichtliches Denken*). S tým súvisí aj Heideggerovo určenie predmetu tohto spôsobu uvažovania už nie ako *Sein* (bytie), ale ako *Seyn* (s použitím zastaraného pravopisu), pretože ešte *Sein* sa viaže k pochopeniu jestvujúca prevládajúceho počas určitej epochy, zatiaľ čo už *Seyn* je myšlienkou viažoucou sa ku skutočnému uchopeniu a pochopeniu *Bytia*.

Heidegger chce novým spôsobom uvažovania dosiahnuť prechod od metafyziky k dejinnému mysleniu Bytia. Toto nové myslenie je možné chápať v dvoch významoch. V prvom rade sa snaží prehodnotiť dejiny bytia v rôznych obdobiach v rámci pohybu zmyslového vyvíjania sa pravdy bytia, to je súhra neutajenosti a vlastného ukrývania, ktorá je charakteristická pre pravdu v jej prvotnom zmysle. Na druhej strane, tento nový spôsob myslenia spracúva dejiny ako tému, ktorá môže byť spochybnená, pokiaľ ide o jej predmet (viažuci sa k otázke bytia). Ako tvrdí Heidegger, „myslenie z hľadiska dejín bytia ponecháva bytie vo svojej bytnosti ako bytia seba“.³

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

² Tzn. *fundamentálna ontológia*.

³ HEIDEGGER, M.: *Nietzsche II.*, s. 353.

Heidegger je presvedčený, že myslitelia prvého počiatku neboli schopní myslieť dávanie daného, neboli schopní pochopiť úlohu, ktorú majú ľudia v prípade chápania bytia. Rovnako je presvedčený, že prvé začiatky západného myslenia neuspeli, resp. zlyhali, alebo sa neudiali tak, ako by mali, a to v plnom uvedomení si (resp. plnom pochopení) bytia. Išlo predovšetkým o narábanie a chápanie bytnosti jestvujúcien, a to sa rozvíjalo v rôznych variáciách počas ďalších období západných dejín. Podľa epochálneho významu, ktorý nachádzame v Heideggerových dielach po obrate, prvý posun v chápaní bytia nastáva v zdolaní Platonovho *techné* jeho nahradením chápania bytia ako *idey*, ktorá niečo utvára, tá bola nahradená *ideou bytia ako ens creatum* – stvoreného jestvujúca v období stredoveku – a od stredovekého názoru sa napokon prešlo k modernému spôsobu chápania bytia ako *objektu subjektivity* (s apelom na Kanta). Z toho vyplýva, že na základe takéhoto Heideggerovho uvažovania sa v priebehu západných dejín všetko sústredilo na myšlienku tvorby a smerovalo k niečomu, čo sa nazýva *dejinami metafyziky*.

Podľa Heideggera však tieto dejiny (metafyziky) nikdy nedosiahli to, čo je bezpodmienečné v súvislosti s otázkou bytia, to, čo je dostatočné alebo pravdivé v plnom zmysle tohto slova. V tomto momente vstupuje do Heideggerových úvah samotný človek: „Doteraz sa nevykytol taký človek, ktorý by bol dejinný“,¹ hoci mal a má svoje dejiny. Dejiny v plnom zmysle teda podľa Heideggera nikdy nenastali, pretože „bytie potrebuje človeka, aby k nemu došlo“,² a tam je zmysel, ktorý sa zatiaľ v bytí neobjavil. Napriek tomu, že u Heideggera tvorí základnú otázku celkom iný problém, kľúčovú úlohu v jeho neskorších spisoch zohráva definovanie dejín bytia.

Rozvrhy k dejinám bytia ako metafyziky

Keďže otázku dejín bytia ako metafyziky skúmame v nadväznosti na Heideggerov prednáškový cyklus viažuci sa k novovekej filozofii, je potrebné mať na zreteli, že ide skutočne o jeho poznámky k vlastným prednáškam, ktoré v konečnom výsledku predstavujú akési torzovité

¹ HEIDEGGER, M.: *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, s. 346.

² Tamže, s. 177.

útržky k jeho úvahám, ktorých rekonštrukcia či analýza predstavuje veľmi zložitú a náročnú prácu pre pokus o precíznejšiu a ucelenejšiu interpretáciu. Práve z toho dôvodu sa pokúsime poukázať predovšetkým na momenty viažuce sa na problémy, ktoré Heidegger v tejto súvislosti považuje za kľúčové.

Heidegger je presvedčený, že *osud dejín bytia*, dejín, ktoré sú *metafyzikou*, majú svoj začiatok a základ v tom, že metafyzika ponecháva bytnosť bytia nerozhodnutú. To v zásade predstavuje tiež pomerne odlišný moment Heideggerovho spôsobu uvažovania, resp. odlišný typ východiska pre ďalšie skúmania, ako to bolo pred obratom.

Bytostné určenie novovekej metafyziky

V bytostnej premene pravdy je predznačené bytie ako predstavenosť predstavovania, v ktorom sa rozvíja spomínaná *bytnosť subjektivity*. To, čo najvýraznejšie určuje jestvujúcnosť jestvujúcna je *vôľa*, pre Heideggera *vôľa ako seba-chcenie*. Vôľu v tomto momente nie je možné vzťahovať na schopnosť duše, vôľa sa v tomto prípade u Heideggera spája s javením, pretože predstavuje prekročenie smerom od „*ιδέα*, re-praesentatio, stávať-sa-zjavným, seba-zobrazovať a tak seba-dosahovať a seba-presahovať a tak »seba-mať« a tak »byť«“. ¹ V takto pochopenej bytostnej stálosti vôle spočíva nevyhnutnosť systému ako konštitúcie subjektivity, teda bytia ako jestvujúcnosti jestvujúcna. Dvoma základnými známkami bytnosti završenia novovekej metafyziky sú spôsob, akým sa pojem filozofie určuje z absolútneho systému, ² a spôsob, akým je systém v najkrajnejšom završení metafyziky kladený Nietzsche do nebytovania a je popretý.

Predmetnosť a reflexia

Otázka bytostného pôvodu predmetu vôbec je otázkou pravdy jestvujúcna v novovekej filozofii. Hegelovo určenie skúsenosti ako niečoho,

¹ Tamže, s. 460.

² Pozn.: Pre Heideggera je systém systémom len ako absolútny systém. Zároveň je chápaný jedine v súvislosti s jednotou a tzv. spolustátím určujúcim bytnosť jednoty, pričom jednota je určená v otázke *pravdy bytia*. Pozri tamže, s. 460–461.

čo necháva vznikáť nový, pravdivý predmet, ukazuje vnímanie pojmu predmetu v absolútnom transcendentálnom zmysle, preto sa Heidegger sústreďí na úvahy o bytnosti predmetu vôbec. Predmet v zmysle objektu až tam, kde sa *subjekt* mení na *ja* a *ja* na *ego cogito*,¹ odhaľuje bytnosť predmetu vo svojej predmetnosti. To vytvára podľa Heideggera priestor pre možnosť uchopiť túto predmetnosť samú ako nový pravdivý predmet a myslieť ho nepodmienene.

Nevyhnutnou súčasťou tohto smerovania je reflexia uchopená v rámci dejín bytia ako istota sebauvedomenia a je pochopená ako základný rys predstavovania, reprezentácie. Reflexia je v istom zmysle pre Heideggera vykonanou prezenciou prezentného, je základným rysom pojmotvorby. *Pojem a reprezentácia* predstavujú ďalší krok v Heideggerových úvahách, pretože ak má byť o predmetoch súdené *a priori*, ak má byť o ich predmetnosti niečo vypovedané, potom je predmet výrazne spojený so schopnosťou predstavovania. *Predmet stojí ako taký v jednote nazerania a pojmu.*

Reflexia, predmet a subjektivita

Všetky tieto tri pojmy v Heideggerovej výstavbe problému spolu nevyhnutne súvisia. Totiž až keď je reflexia ako taká nevyhnutne zakúšaná ako vzťahnosť k jestvujúcnu, až vtedy je bytie určiteľné v zmysle predmetnosti. Reflexia nevyhnutne predpokladá, že vzťahnosť k jestvujúcnu je zakúšaná ako reprezentácia, a teda ako predstavovanie, spredmetňovanie. Toto sa však v rámci dejín bytia môže stať vtedy, keď sa idea zmení na perцепciu. Tomu však predchádza premena pravdy ako zhody na pravdu ako istotu. Ide o istotu v zmysle reformácie a Nietzscheho pojem spravodlivosti ako pravdy. Bytnosť predmetnosti sa teda podľa Heideggera stáva zjavnou až tam, kde je bytnosť myslenia spoznaná ako *ja myslím niečo* (teda ako reflexia), a kde je výslovne zrealizovaná.

¹ Až tam, kde je toto *cogitare* vo svojej bytnosti uchopené ako pôvodná, syntetická jednota transcendentálnej apercepcie, teda až tam, kde je dosiahnutý najvyšší bod pre logiku v pravde ako *istote ja myslím*.

Reflexia je podľa Heideggera vo vlastnej bytnosti transcendentálna, ešte presnejšie vykonáva a podmieňuje samotnú transcendenciu. Transcendencia však nie je to isté ako a priori, ale je a priori predmet určujúcim, je jeho predmetnosťou. Predmetnosť v zmysle transcendencie znamená, že predmet predchádza v predstavovaní. Predstavuje tiež trvalú výhradu mysliteľnosti, resp. predstaviteľnosti niečoho ako podmienky všetkého poznávania.

Pre túto chvíľu posledným zásadným problémom, ktorý Heidegger rieši v súvislosti so skúmanou témou, je *otázka bytia ako skutočnosti*, teda *skutočnosti ako vôle*. *Vôľu* chápe ako „k sebe samému sa usilujúce seba-vymáhanie podľa (v súlade s) predstavovania samej seba (vôľa k vôli)“.¹ Vôľa sa odvíja od pravdy ako istoty, bytnosťou tejto pravdy je uvedená do pôvodu. Vôľa má svoj bytostný pôvod v bytostnej neznalosti bytnosti pravdy ako pravdy bytia. „Preto zostáva metafyzika pravdou bytia jestvujúca v zmysle skutočnosti ako vôle. Táto neznalosť však vládne v podobe totálnej kalkulácie istoty.“²

Završenie metafyziky

Z0061vršenie metafyziky hovorí o jestvujúce v opustenosti bytím. Pre Heideggera to predstavuje posledný odlesk bytia ako skrytia odkrytia, v ktorom je každé jestvujúco schopné *javiť sa*. Otázkou je, či táto prednosť jestvujúca tu zostane a v zásade zostane opustená bytím a či ono samotné každú možnosť počiatku v bytí samo odmieta a vykoreňuje, resp. to počiatkové potláča. V takejto dobe nerozhodnosti sa podľa Heideggera vyvíja *završenie metafyziky* a vznáša *nárok na človeka ako na nadčloveka*. Človeku sa tak udeľuje úroveň skutočného. „Skutočnosť skutočného, oddávna razená ako existencia, priraduje túto význačnosť človeku. Človek je vlastne existujúci a existencia sa určuje z bytia človeka, ktorého bytnosť rozhodla o začiatku novovekej metafyziky.“³

Završenie metafyziky pre Heideggera predznamenáva u Schellinga význačnosť existencie v zmysle skutočnosti ako bytia sebou samým a

¹ HEIDEGGER, M.: *Nietzsche II.*, s. 467.

² Tamže.

³ Tamže, s. 471–472.

smeruje až ku Kierkegaardovi. Ten na jednej strane nie je pre Heideggera ani teológom, ani metafyzikom, ale na druhej strane je predsa len tak trochu oboma v ich bytostnom zúžení. Heidegger práve pri nich dvoch predstavuje ďalšiu zo svojich násilných interpretácií a využíva ich filozofiu pre vlastné účely. Pri Schellingovi píše v súvislosti s pojmom *existencia* o rozlíšení *existencie dôvodu* a *dôvodu existencie*, pričom sa vzťahuje k *bytiu ako chceniu*. Pri Kierkegaardovi vzťahuje pojem existencie na pobožnosť kresťanov, kde pre neho existencia znamená *kresťanskosť*. Postupne však z hry vypadáva aj Kierkegaard, aj pojem existencie v tomto zmysle, pretože ten je myslený v návrate k tomu ekstatickému *tu-bytiu* so zámerom k interpretácii *tu-bytia* v jeho významnej vzťahnutosti k *pravde bytia*. Touto otázkou je pre Heideggera podmienený jeho dočasný záujem o pojem existencie. Táto otázka pre neho slúži k predpríprave na prekonanie metafyziky. Vskutku tieto Heideggerove filozofické exhibície stoja mimo filozofie existencie, mimo existencializmu, sú úplne odlišné od Kierkegaardovej teologickej vášne, no napriek tomu sa v istom zmysle dokáže udržať v konfrontácii s metafyzikou.

Heidegger v tomto kroku svojich úvah o *dejinách bytia* v nadväznosti na človeka pracuje s pojmami *existencia* a *existenciálne*. *Existenciálne* chápe v súvislosti s človekom, pričom je presvedčený, že človek vo svojom bytí nie je na to skutočné vzťahnutý len spôsobmi svojho správania, ale tým, že existuje, sám sa o seba a svoj vzťah k tomu skutočnému stará. Napriek tomu, že sa Heidegger vo svojom *rozorhu* k prednáškam snaží načrtnúť súvis s Kierkegaardovou filozofiou a jeho chápaním a používaním pojmu existencia, tak v tomto zmysle to existenciálne v jeho dejinnej indiferencii nemáme chápať kresťansky (ako napr. pri Kierkegaardovi), ale na základe „každého ohľadu nasaditeľnosti človeka ako vymáhateľa skutočnosti“.¹ Význam existenciálneho Heidegger zdôvodňuje v bytnosti skutočnosti, ktorá ako *vôľa k moci* urobila z človeka nástroj činnosti (v zmysle vymáhania, zostavovania).

¹ Tamže, s. 472.

Napriek Nietzscheho snahám však zostáva pre Heideggera táto bytnosť naďalej zahalená, preto pripúšťa nespočetné množstvo rozmanitých výkladov existenciálneho.¹

Skutočnosť

Skutočnosť predstavuje pre Heideggera základný rys bytnosti jestvujúcna, v ktorej nastáva pôsobenie, teda *causalitas*. „V skutočnosti spočíva vymáhanie a toto v sebe ukrýva pred-stavovanie a domáhanie, ktoré bytujú z vlastnej jednoty. Takto určené vymáhanie je seba-vymáhaním, v ktorom spočíva možný nárok seba-istenia, istota ako seba-istota.“² A teda, kde je skutočnosť, tam je pre Heideggera aj vôľa, a kde je vôľa, tam je *sebachcenie*, a kde je sebachcenie, tak tam sa ponúkajú možnosti bytostného rozvíjania vôle ako rozumu, lásky, moci.³

V rámci zavŕšenia metafyziky do *skutočnosti* vstupuje bytnosť vôle, pričom vôľa nie je myslená psychologicky, ale práve naopak, psychológia má budovať na bytnosti seba-vymáhania, dáva najavo rozhodnosť bytostného rozvíjania jestvujúcnosti na základe *postupu* bytia k nej. „Vo vôľovej bytnosti jestvujúcnosti ako skutočnosti sa ukrýva, metafyzike bytostne neprístupne, machinácia (ποίησις), v ktorej z počiatočných bytostných rysov ešte zaznieva ἐνέργεια, v čom berie pokrok z

¹ Heidegger sa sústreďí na vysvetlenie viacvýznamovosti a vývoja pojmu existencia v metafyzike v rámci západných dejín. Existencia ako skutočnosť, tu-bytie, znamená prítomnenie ako chvíľa jednotlivého (Aristoteles); číra bytnosť actualitas je *actus purus* ako *existentia ens*, u ktorého *essentia* patrí *existentia* (stredoveká teológia); actualitas je v súlade s premenou *veritas* na *certitudo* uchopená ako *actus ego cogito*, ako *percipere*, charakterizuje *actus*; *prednosť subiectum* v zmysle ego (Descartes); scholastické rozlíšenie na *potentia* a *actus*, ktoré samo predstavuje reinterpretáciu aristotelovského rozlíšenia δύναμις – ἐνέργεια, je prekonané (Leibniz); *existencia ako actualitas*, skutočnosť; existencia ako bytie je určená z reálneho rozlíšenia bytia a jestvujúcna podľa *existencie dôvodu* a *dôvodu existencie*; existencia: stávanie sa zjavným, seba-pred-seba-samého-privádzanie, bytie sebou v stávaní sa sebou proti a mimo dôvodu, dianie v sebe protirečivé (Schelling) a pod. Pozri bližšie tamže, s. 473–476.

² Tamže, s. 472.

³ Pozri bližšie tamže, s. 472–473.

prvého počiatku (ἀλήθεια) svoj rozhodnutý a všetko predurčujúci začiatok. Ἐνέργεια je však aj posledným hájením bytnosti φύσις, a teda náležaním do počiatku.“¹

Upomenutie do metafyziky

„Upomenutie do dejín bytia myslí dejiny ako zakaždým vzdialený príchod výnosu bytnosti pravdy, bytnosti, v ktorej sa bytie samo počiatocne uvlastňuje. Upomenutie pomáha rozpomínaniu sa na pravdu bytia tým, že dovoľuje myslieť na to, do akej miery je bytnosť pravdy zároveň pravdou bytnosti. Bytie a pravda patria k sebe tak, ako navzájom do seba zavinuté, patria do ešte skrytého zvinutia do počiatku, ktorého počnutie zostáva prichádzajúcim.“² Pre Heideggera sa *počiatocné* vopred uvlastňuje vo všetkom prichádzajúcom a hoci zahalene, predsa však prichádza ako *prichádzanie* na *dejinného človeka*. Nie je v spojitosti s ničím minulým, preto o ňom nemôžeme hovoriť v takomto móde, preto je stále rozpoznaním, ktoré myslí na bytujúce bytie a na pravdu bytia zároveň. Práve preto je pre Heideggera tento spôsob uvažovania jediným možným priblížením sa k počiatocnému v rámci dejín bytia.

Metafyzika je pre Heideggera nevyhnutnou *epochou dejín bytia*, ktorá má za úlohu myslieť bytie, ktoré určuje pravdu jestvujúcna, vysvetľuje rozvrh jestvujúcna, ladí myslenie na nárok bytia, a z tohto ladenia je mysliteľ nútený vypovedať o bytí. *Návrat k metafyzike* v rámci dejín bytia umožňuje uvažovať o *vztiahnutosti bytia k človeku* a „vyžaduje odvalu odpovede na nárok, ktorá sa buď stavia na dôstojnosti bytia, alebo nachádza svoje uspokojenie v jestvujúcne“.³

Bytnosť človeka a dejiny bytia

Bytnosť človeka je nevyhnutnou súčasťou upomenutia na dejiny bytia. Nejde však o jednotlivého človeka. Práve z bytnosti človeka, teda zo spôsobu, akým človek odpovedá nároku bytia samotného, sa ukazuje

¹ Tamže, s. 473.

² Tamže, s. 481.

³ Tamže, s. 482.

protilesk jeho dôstojnosti. Heidegger tvrdí, že bytie už oddávna potrebuje bytnosť človeka, no napriek tomu nikdy nie je závislé od jestvujúceho ľudstva. Ide o dejinné ľudstvo, ktoré vie o jestvujúcnom ako takom, o jestvujúcnom, ktorým samo je, a ktoré sa vzťahuje k bytiu. Nie vždy je však požiadavka bytnosti človeka udalosťou samotného bytia, prostredníctvom ktorého si chce ľudstvo osvojiť záväzok podielu na udalosti pravdy bytia.

„Upomenutie nereferuje o minulých mienkach a predstavách o bytí. Nesleduje ani vzťahy vplyvov a nehovorí o stanoviskách v rámci dejín pojmu. Nepozná pokrok ani regres sledu problémov osebe, ktorý má vyplniť dejiny problémov.“¹ Dejiny chceme poznať a poznávať v okruhu samotnej histórie, ktorá sprostredkúva minulé pre prítomnosť. Podľa Heideggera tak zostáva aj upomenutie do dejín bytia zvereňované zdaniu, na základe čoho sa nám javí ako história pojmu, ale aj tá je len jednostranná a neúplná.

Heidegger apeluje na samotného mysliteľa, ktorý by nemal byť posudzovaný na základe svojich výkonov myslenia, pretože len čo o niečom vypovedá, nie je možné hovoriť o nároku nemého hlasu bytia. „Každý mysliteľ prekračuje vnútornú hranicu každého mysliteľa. Takéto prekročenie nie je žiadnym lepším vedením, keďže samo spočíva len v tom, aby držalo mysliteľa v bezprostrednom nároku bytia a tak zostalo v jeho hranici. Táto zase spočíva v tom, že mysliteľ nemôže vypovedať to, čo je jeho najvlastnejšie. To musí zostať nevypovedané, pretože vypovedateľné slovo prijíma svoje určenie z toho, čo je nevypovedateľné. To najvlastnejšie mysliteľa však nie je jeho majetkom, ale vlastníctvom bytia, ktorého prívrh zachytáva myslenie do svojich rozvrhov, ktoré priznávajú rozpakovanie len v prívrhnutom.“² Heidegger apeluje na dejinnosť mysliteľa, ktorá sa vzťahuje k jeho bytiu, pričom má svoju mieru v pôvodnej vernosti mysliteľa a jeho vnútornej hranici. „Nepoznať ju, a síce nepoznať vďaka blízkosti nevypovedaného nevypovedateľného, je skrytým darom bytia tým vzácnym, ktorí boli povolani na

¹ Tamže, s. 483.

² Tamže, s. 484.

cestičku bytia.“¹ Naproti tomu to historické, na ktoré poukázal Heidegger, sa sústreďí na vnútornú hranicu mysliteľa v tom, že ešte nie je oboznámený s tým cudzím, čo neskôr iní prevzali ako *pravdu*.

Dejiny bytia, zvršenie metafyziky a otázka človeka

Dejiny bytia sú bezprostredne späté s istotou završenia metafyzického vedenia. *Metafyzika je však dejinami bytia ako istý postup z počiatku*. Ide o postup, ktorý umožňuje, aby sa návrat a upomenutie do metafyziky stali nevyhnutnosťou. V tomto postupe bytie prestupuje do jestvujúcnosti a heideggerovsky povedané, odopiera svetlinu počínutia počiatku. „Jestvujúcnosť, začínajúc ako *idéa* otvára prednosť jestvujúcna vzhľadom na bytostný ráz pravdy, ktorej bytnosť sama patrí k bytiu. Tým, že sa bytie prepúšťa do jestvujúcnosti a jeho dôstojnosť sa odníma do seba zároveň skrytej skrytosti, bytie prenecháva jestvujúcnu zdanlivo to javiace sa bytie.“² *Dejiny bytia ako metafyzika* majú svoju bytnosť v tom, že postup uvlastňujú zo samotného počiatku.

Človek má v rámci jestvujúcna primárne postavenie, pretože pozná jestvujúcno ako jestvujúcno a poznajúc ho sa k nemu nejakým spôsobom vzťahuje bez toho, aby na základe vlastnej význačnosti poznal dôvod tohto vzťahovania. Jestvujúcno predstavuje to skutočné. Skutočnosť vkladá svoju bytnosť do mnohotvárnosti vôle. „Vôľa vymáha samú seba vo výlučnosti svojho sebestva ako vôľa k moci. V bytnosti moci sa však zahaľuje najkrajnejšie rozpustenie bytia do jestvujúcnosti, vďaka ktorému sa moc stáva machináciou. Predbežne sa javí v podobe prednosti uskutočnenia naplánovaného a plánovateľného v oblasti prepočítaného skutočného. Prednosť skutočného ako jedine jestvujúcneho pred bytím je nepodmienená.“³ Bytie začína spájať Heidegger s *abstrakciou*.

Postup bytia do jestvujúcnosti je metafyzikou zvanými dejinami, ktoré zostávajú rovnako na začiatku, ako aj na svojom konci, od počiatku rovnako bytostne vzdialené. Preto nemôže *metafyzika*, teda *myslenie bytia*, resp. *filozofia*, nikdy priviesť do svetla svojej bytnosti *dejiny*

¹ Tamže, s. 485.

² Tamže, s. 486.

³ Tamže, s. 486–487.

bytia samého, t. j. jeho *počiatku*. Postup bytia do jestvujúcnosti už v počiatku odopiera bytostné založenie pravdy bytia, a tak je prenechaná prednosť v bytostnom ráze jestvujúcnosti. „Postup z počiatku sa tohto počiatku nevzdáva, pretože inak by jestvujúcnosť nebola spôsobom bytia. Postup nezmôže nič ani proti odopretiu počiatku, proti odopretiu počiatočného, v ktorom sa zahaľuje až do nedostatočnosti. V postupe však vstupuje, bez toho, aby výslovne vošlo do svojej založenej artikulácie, rozlíšenie bytia proti jestvujúcnu do zo svojej strany neurčenej pravdy (otvorenosti) bytia.“¹ Rozlíšenie bytia *proti* jestvujúcnu sa však uchováva jedine v podobe, ktorá zodpovedá začiatku metafyziky, pretože svoj rys prijíma od jestvujúcna a z rozlíšenia jestvujúcna *proti* bytiu.

„Jestvujúcno je. Jeho bytie zahŕňa tú pravdu, že je. Že jestvujúcno je, to dáva jestvujúcnu výsadu neproblematického, z čoho vyvstáva otázka, čo jestvujúcno je. Čo-bytie je takto prvým dotazovaným bytím z jestvujúcna. V tom sa prejavuje, že bytie samo si poskytuje určenie len v podobe jestvujúcnosti, aby takáto určenosť priviedla do bytnosti len jestvujúcno ako také. Až oproti čo-bytiu (*ἰδέα*) sa potom výslovne odlišuje že-bytie.“² S tým súvisí u Heideggera aj rozlíšenie, ktoré sa v metafyzike ukazuje v rozdiel medzi *essentia* a *existentia* v ich vlastných premenách. Sú založené v skrytom, počiatočnom a vlastnom rozlíšení bytia proti jestvujúcnu.

Počiatočné rozlíšenie však nepredstavuje akt, ktorý nastáva v nerozlíšenom bytí a jestvujúcne, ale samotné rozlíšenie je počiatočnou bytnosťou bytia samého. V odklone od rozlíšenia *essentia* a *existencia*, pričom práve v *bytostnom ráze existentia* spočíva *založenie metafyziky*, sa nedá dosiahnuť počiatočné rozlíšenie. Naproti tomu sa nevyhnutne musí všetko metafyzické rozlíšenie samo stať „zakúseným až vo svojom počiatku, aby sa metafyzika ako úvlast' dejín bytia stala rozhodujúcou a stratila falošnú podobu učenia a názoru, t. j. ľudského výtvoru“.³ A toto je bytostný a nepopierateľný ráz Heideggerovho učenia, pretože pre neho v rámci dejín bytia *neexistujú dejiny človeka*, ani dejiny ľudstva, ani akési dejiny ľudskej vzťahnutosti k jestvujúcnu a k bytiu. *V rámci*

¹ Tamže, s. 488.

² Tamže.

³ Tamže, s. 489.

dejín bytia je len bytie samotné. Človek zostáva v dejinách bytia zahrnutý len preto, že bytie pre založenie svojej pravdy v jestvujúcne vznáša nárok na bytnosť človeka, ale je to vždy len vzhľadom na spôsob, akým v súvislosti k vzťahnutosti bytia svoju bytnosť preberá, stráca, uvoľňuje, prehĺbuje, či ju dokonca premrháva. To považujeme za nosnú výpoveď Heideggera aj v tomto období jeho premýšľania o probléme *metafyziky ako dejín bytia* a *dejín bytia ako metafyziky*, ktoré nesporne a do dôsledkov vždy vyúsťia do jedného jediného problému, ktorým je *bytie samotné*, resp. *mýšlenie bytia*.

Človek pre Heideggera náleží do okruhu svojej bytnosti, ktorá je určená nárokom bytia, rovnako náleží do dejín bytia s ohľadom na svoj výskyt, vlastné počínanie, či konanie v rámci jestvujúcna, čo znamená obmedzenie na daný druh. Práve toto obmedzenie sa však stáva určitou význačnosťou, resp. prednosťou v súvislosti s tým, ako bytie dáva vedieť, čo sa stáva udalosťou, keď si človek trúfa na svoju bytnosť, ktorá je pre neho z dôvodu predmetnosti jestvujúcna v zabudnutosti.

V dejinách bytia sa udalosť ľudstvu ohlasuje najprv ako premena bytnosti pravdy. To by však mohlo zvädzať k presvedčeniu, že bytostný ráz bytia závisí od pojmu pravdy, ktorý vedie spôsob ľudského predstavovania, a teda *mýšlenia bytia*. Avšak, ako sám Heidegger upozorňuje, možnosti jednotlivých pojmov pravdy sú vopred vymedzené druhom bytnosti pravdy a vládou tejto bytnosti. Samozrejme, je tu ešte heideggerovská *svetlina*, ktorá nám môže pomôcť odkryť pravdu bytia, ale tá je súčasťou bytia samotného, je základným rysom bytia, nie len jeho dôsledkom.

Upomenutie do dejín bytia je premýšľaním o samotnom počiatku a je udalosťou bytím samým, teda dejiny bytia môžeme chápať práve v tomto spojení ako *metafyziku samú*. Úvlast poskytuje vždy istú dobu, z ktorej dejiny vynímajú záruku času. Doba, v ktorej sa bytie samé vydáva do otvoreného, sa však nikdy nedá určiť na základe historicky chápaného času. „Poskytnutá doba sa ukazuje len zamysleniu, ktoré už dokáže tušiť dejiny bytia, aj keby sa to podarilo iba v podobe bytostnej núdze, ktorá všetkým pravdivým a skutočným ticho a neúčinne otriasa.“¹

¹ Tamže, s. 490.

Dejiny Bytia (das Seyn)

Pochopenie Heideggerovho spôsobu uvažovania o dejinách bytia výlučne zo spisu *Nietzsche II.* predstavuje veľmi komplikovaný, ba až nemožný projekt. Práve preto, ako sme už viackrát spomínali, je potrebné brať do úvahy najmä Heideggerove neskoršie práce týkajúce sa tohto problému. Zatiaľ sme nespomenuli veľmi dôležitý prednáškový kurz, ale nie z dôvodu, že by sme naň zabudli alebo ho vedome obišli, ale práve z toho dôvodu, že by mal predstavovať akýsi záver nášho uvažovania pre túto chvíľu. Nadviažeme na Heideggerove prednášky z rokov 1938 – 1940 týkajúce sa práve tohto problému, teda dejín Bytia, *Dejiny Bytia*.¹ Chceme poukázať predovšetkým na rozhodujúce témy, ktoré v súvislosti s otázkou dejín Bytia Heidegger rieši v týchto rokoch, ktoré predchádzali práve jeho prednáškam k Nietzschemu.

Heidegger sa obracia k západnej filozofii a kladie si otázku, prečo je západná filozofia metafyzikou? Práve preto, že jej bytostný základ tvorí *fyzika* a fyzika v tomto prípade pre neho znamená poznanie *φύσις*, a to je v zásade tým počiatočným pre celé dejiny západnej filozofie ovládajúce samotné určenie bytia. Pre Heideggera sa stáva filozofia aj v tomto prípade len akýmsi prostriedkom, akousi cestou k tomu, čo ho v skutočnosti zaujíma. Tvrdí, že pri otázke bytia neprehovára *filozofia filozofie* a už vôbec nie *filozofia* sama, ale namiesto toho sa vytvára akýsi priestor pre „zakladanie príslušnosti k bytiu.“² Heidegger poukazuje na to, že všetky otázky smerujúce k dejinám bytia sa len zdanlivo pýtajú na filozofiu, pretože sú nasmerované len na bytie, pre ktoré je filozofia „dejinami bytostnej príslušnosti, do ktorej sa sem-tam príjme mysliteľ“.³

Heidegger smeruje svoje uvažovanie k otázke *pravdy bytia*, ktorá je však stále nepoznaná, resp. nezodpovedaná, a to aj napriek tomu, že už na počiatku západnej filozofie istým spôsobom vstúpila do svojej otvorenosti, avšak nie ako pravda bytia. Preto ani nikdy nemohla prejsť do

¹ HEIDEGGER, M.: *Die Geschichte des Seyns*. GA. Bd. 69. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1998.

² Tamže, s. 7.

³ Tamže.

módu pýtania sa. Podľa Heideggera sa na ňu dá pýtať až prostredníctvom, resp. jeho slovami, z *núdze bytia* samotného.¹ Na samom okraji tohto pýtania sa však stojíme my. Prostredníctvom toho by malo byť bytie odhalené a privedené do svojej pravdy.

Završenie metafyziky a otázka počiatku

„Nietzsche nestanovuje len koniec, t. j. núdzu druhého počiatku, ale práve túto núdzu len vynucuje, aby v završení zároveň metafyzika sama, – a to znamená *pravda* jestvujúcna vcelku – hoci celkom zahalene, sa stala bytostnou a nútila k rozhodnutiu.“² To však vyvoláva podľa Heideggera celý rad rôznych prístupov k metafyzike, či už ide o jej odmietanie, alebo o jej schválenie.

Otázka *počiatku* je v tejto súvislosti pre Heideggera tiež veľmi dôležitá (samozrejme, nie len pri nami skúmanom probléme), pretože v ňom samom zotráva *pravda bytia*. „Vzhľadom na to je vzťah počiatku možný vždy len tak, že počiatok je stavaný späť do toho svojho najvlastnejšieho, do toho brániaceho sa uchovávaní (bytnosti φύσις) a je uznávaný vo svojej jedinečnosti.“³ Akýkoľvek iný pohľad je odbočením od počiatku a v danom odbočení sa na počiatok zabúda. Za najnebezpečnejšiu možnosť odbočenia považuje Heidegger neustále *opakovanie toho istého*. Pre neho je opakovanie toho istého zásadne odlišné od spätného nadobudnutia vzťahu k tomu istému, vidí v tom zásadný rozdiel. „To isté sa udržiava, keď sa neprevezme ako to isté, ale osvojuje sa ako odlišné a rozdielne. Rozdiel pochádza z terajšej *počiatčnosti*, v ktorej práve počiatok počína. To isté, t. j. to nepočiatčné, predsa zostáva počiatkom, aj keď je tiež uznaný za *predstupeň*, a tak »prekonaný«, aj keď je zdanlivo odstránený »prevratmi« alebo obnovený »renesanciou«.“⁴

¹ Heidegger poukazuje na pravdu bytia u Parmenida. Bližšie pozri HRUŠKA, D.: Parmenides a počiatok západnej filozofie. In: *Heidegger, metafyzika a Gréci*. Eds. Leško, V. – Stojka, R. Košice: 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.

² HEIDEGGER, M.: *Die Geschichte des Seyns*, s. 19.

³ *Tamže*, s. 22.

⁴ *Tamže*, s. 23.

Heidegger nepovažuje *renesanciu* za žiaden zmysluplný návrat, ale je presvedčený, že to minulé robí časovým a neponecháva mu jeho vlastnú počiatočnosť. Heidegger sa snaží otriasť dejinami prekonaním metafyziky a umožniť jestvujúcnu vyjsť na slobodu pre pravdu bytia. Takéto myslenie je tu-bytím, okamihom druhého počiatku dejín bytia. V tomto otrasení zohráva svoju úlohu aj samotný človek, ktorý je však akýmsi *cudzincom blúdiacim v dejinách bytia a k tomu všetkému je ešte aj pobláznený históriou jestvujúcna*. Hovorenie dejín bytia sa nedá uchopiť útekom do bežného, a čo je ešte horšie, ani do určitých foriem zobrazenia namiereného proti tomu bežnému. Hovorenie nedokáže odhodiť zdanie fragmentárneho, nech už sa chápe či ako nenaplnenie bežného a očakávaného celku, alebo ako v sebe vlastná forma *vyjadrenia*.¹

Pre Heideggera znamená hovorenie vo vzťahu k bytiu veľmi dôležitý moment. Je rovnako nevypočítateľné ako samotné bytie, neoznačuje priebeh nejakých dejín, v ktorých sa nachádzajú isté udalosti, neopisuje nič vyskytujúce sa, nerozpráva o minulom a rovnako nepredvída budúce. Hovorenie nazýva *úvahou*, ktorá znamená premenu ľudstva do *zmyslu*, čo znamená bytovanie pravdy bytia. „Premena do toho druhého, čo dejiny bytia doteraz nepripúšťali a až v budúcnosti poukážu do úpenlivosti tu-bytia, je doteraz skrytým základom zakladania odopretia základu (der Abgrund – bezdno) príkazu. Táto premena nie je ale kvôli človeku, ale tu-bytie bytuje kvôli bytiu.“² Úvaha je však vystavená možnosti považovať ju za existencionálnu etiku, čo Heidegger v žiadnom prípade nechce. Hovorenie je prehovorom myslenia a to je samotnou prípravou pre *básnenie*. Napriek nebezpečenstvu opakovania, sa však v ľudskom výkone takejto skutočnosti nedá vyhnúť, a preto na to Heidegger apeluje, a preto je nutné narážať na to isté, kým sa nám nepodarí raz to jednoduché. Prestať myslieť jestvujúcno ako skutočné bytie.

Završenie a prekonanie metafyziky

Heidegger vníma *završenie metafyziky* v tom, že práve *zabudnutosť bytia* sa stáva bezpodmienečnou, že jestvujúcnosť, nesprávne pochopená

¹ V zmysle aforizmu, aký používa Nietzsche. Tamže, s. citát 29.

² Tamže, s. 30.

prostredníctvom platonizmu ako idea, je vnímaná ako to jediné, ako pôvod všetkého. Jestvujúcno zastrešuje všetko a vzniká mylná predstava, že je elementom plnosti a vystačíme si len s ním. Bytie akoby nebolo potrebné, považuje sa za vysoko abstraktné. Heidegger poukazuje na Hegela a kladie si otázky, do akej miery práve on pripravuje a spoluvytvára dovŕšenie metafyziky?¹ Jestvujúcno má výlučnú prednosť, z toho vyplýva opustenosť bytia jestvujúceho. Zabudnutosť bytia sa „dosvedčuje najzreteľnejšie v tom, že v spolupatričnosti k tomuto jestvujúcnu, v presvedčení patriť k nemu, sa zobrazí to jediné najvyššie. Toto presvedčenie robí každú otázku po pravde nadbytočnou a sama sa stavia do vysvetlenia ako najvyššej slobody. Lebo opäť – všetko, čo nepritaká jestvujúcemu a len jemu, sa považuje za *romantiku* – útek. A zabudnutosť bytia tak žije z nerozumenia toho, čo údajne prekonáva, z platonizmu a *jeho* základu“.²

Jedinou možnosťou prekonania metafyziky je prechod k pýtaniu sa na dejiny bytia. Nejde o kritiku metafyziky, ale ide o dejiny nevyhnutnosti založenia pravdy bytia, z ktorého sa počiatkové samo pýta. Pýtanie sa od základu mení, môže byť v dejinnej úvahe porovnávajúco nanačnené, ale nikdy nie zo seba uskutočnené.

Čo je však veľmi dôležité uvedomiť si pri Heideggerovi, keď hovorí o tom, že bytie opustilo jestvujúcno, je, že opustenosť bytím neoznačuje oddelenie jestvujúcna od bytia a naopak, pretože v opustenosti sa to opustené vzťahuje na opúšťajúce, takže sa k opúšťajúcemu určitým spôsobom stále vzťahuje. Opustenosť nadobúda význam vtedy, keď to opúšťajúce ako také nie je poznateľné, čiže všetko je obklopené akýmsi zdáním. Ak by sme to chceli vnímať ako kritiku metafyziky, tak aj tu sa ukazuje práve odlišný spôsob Heideggerovej práce s významom vlastných presvedčení o otázke bytia v súvislosti s návratom k počiatkom západnej metafyziky.

¹ Bližšie pozri LEŠKO, V.: *Metafyzika. Heidegger verzus Hegel*. Košice: UPJŠ 2015, s. 111–124; a tiež LEŠKO, V.: Hegel, Nietzsche, Heidegger a Gréci. In: *Heidegger, metafyzika a Gréci*. Eds. Leško, V. – Stojka, R. Košice: UPJŠ 2016, s. 21–51.

² HEIDEGGER, M.: *Die Geschichte des Seyns*, s. 35.

Koniec novoveku v dejinách bytia

Heideggerovými slovami povedané, „metafyzická udalosť dovŕšenia novoveku je zmocnenie sa komunizmu dejinného rozpoloženia doby dovŕšenej nezmyselnosti“.¹ *Nezmyselnosť* v tomto prípade označuje *nepravdivosť, vynechanie svetliny bytia*. Pokiaľ sa však bytie pomenuje, preberie úlohu nepochybného všeobecného slova toho najvšeobecnejšieho a najprázdnejšieho, ktoré je posunuté až k hraniciam predstaviteľného. Napriek tomu, že bytie jestvujúcna človek každodenne myslí, zabudlo sa, resp. zanevrela sa na svetlinu a určenie bytia samého.

Spomínaná nezmyselnosť sa dovŕšuje aj tým, že vynechanie pravdy bytia samého klesá do nepoznateľnosti, len čo je jestvujúcno bytím opustené. Opustenosť bytím má za následok, že človek sa zabezpečuje v prechodnej zhotoviteľnosti jestvujúcna. Napriek tomu, že Heidegger rozvádza svoje úvahy o opustenosti bytím, bytie aj v opustenosti jestvujúcna ešte stále bytuje. Práve v tom čase, keď sa dovŕšuje nezmyselnosť a ľudstvo je začarované neobmedzeným zhotovovaním zhotoviteľnosti² jestvujúcna, akoby prehovárало ovládanie bytia, tak sú ohlasované hodnoty,³ najvyššie ciele a formy existencie človeka.

Dejinné rozpoloženie pre Heideggera predstavuje také spojenie bytia, ktoré vopred určuje všetkým rozhodnutiam a postojom k jestvujúcnu pôdu a hrací priestor, aby určilo druh doby, na základe ktorej patrí do dejín. „»Dejiny« sú spôsobom, ktorým je zakladaná a vystavená, zmätená a opustená, prejdená a zabudnutá pravda bytia.“⁴

¹ Tamže.

² Heidegger apeluje na kultúru a techniku človeka, pričom ľudstvo so zameraním na novodobú metafyziku je bytostným následkom *bezpravdivosti bytia*.

³ *Hodnoty* sú len prekladom bezpravdivého bytia do obyčajných názvov toho, čo v jedinej oblasti zhotoviteľnosti môže platiť ako cenné a vypočítateľné. Vznikanie rôznych predstáv o hodnotách potvrdzuje vykonané vydanie jestvujúcna do opustenosti bytím. A následne, *vôľa k prehodnoteniu všetkých hodnôt* predvádza definitívne zamotanie sa do dovŕšenej nezmyselnosti. Pozri bližšie HEIDEGGER, M.: *Die Geschichte des Seyns*, s. 37.

⁴ Tamže.

Chápanie dejín bytia u Heideggera je pre väčšinu interpretátorov veľmi komplikovaným problémom, ba dokonca niektorí tento problém obchádzajú, čo však naznačuje krok vedľa, pretože predstavujú veľmi dôležitú súčasť jeho úvah o bytí. U Heideggera sa *dejiny bytia* týkajú otvorenosti bytia ako takého skôr, než odkrytosti jestvujúcna ako jestvujúcna, ako sme už skôr spomínali. Rozdiel, na ktorý poukazujeme, však z Heideggerových prác nie je vždy jasný. Ak je to skutočne tak, je celkom zrejmé, prečo sa jednoducho nepodvoľuje empirickému kritériu pre rozlišovanie epoch, v ktorých bytie je skryté, od tých, v ktorých to tak nie je. Je otázne, či na základe Heideggerových spisov, ktoré sa danému problému venujú, dokážeme získať všeobecnejší metodologický obraz o jeho uchopení *dejín bytia*, resp. *dejín bytia ako metafyziky*.

Heidegger svoje úvahy o konkrétnych epochách v dejinách bytia potvrdzuje predovšetkým na základe pojmových dejín. Výraznú pozornosť venuje napr. rozličným pochopeniam *pravdy*, napr. u Grékov, a potom tým výrazom, ktoré ho nahradili, ale napr. aj výrazu *existencia* v novovekej filozofii a pod. Heidegger nie je ochotný prijať žiadnu výhovorku o chybe v pojmovom vyjadrovaní v rámci dejín, preto zrejme zaujíma postoj, ktorý sa vyznačuje jeho snahou tieto chyby naprávať. Nie je ochotný brať do úvahy ani chybné preklady ako záležitosť pojmových dejín pochopené a realizované dejinnými jednotlivcami. Podľa neho sú *pojmové dejiny* len prejavom sekvencie zmien, ktoré bytie samo zapríčiňuje, nie dejinní myslitelia, ktorých mená môžu byť s tým spojené. Heidegger je presvedčený, že ak niekto zle preloží napr. pojem *alétheia*, je to len preto, že bytie (a teda pravda) sa mu samo neodhalilo a jeho preklad v danej dobe len registruje túto zmenu, ktorá sa viaže opäť raz na odkrývanie bytia. Ak by sme niečo také prijali, tak by sme museli pripustiť, že je tu akási neschopnosť individuálneho ľudského bytia myslieť nezávisle od pojmového usporiadania založeného na mieste a čase.

Termín *dejiny bytia* sa u Heideggera rozhodne objavuje v jeho viacerých prácach, ktoré sme spomenuli. Napriek tomu, že dokonca venuje

tejto téme celý svoj prednáškový kurz, uvedený pod názvom *Dejiny Bytia*, v r. 1938 – 1940,¹ nie je možné povedať, že k nej podáva ucelený výklad. Zrejme je to tak, že vždy v nami skúmaných prácach ide skôr o *rozvrh*, resp. *náčrt* jeho úvah, ktoré sa stali predmetom jeho prednášok a pre čitateľa podávajú skôr torzovitú ako súvislú výpoveď k danému problému. Zrejmým, a určite nie prekvapivým dôvodom takto vnímaného spôsobu Heideggerovej práce s dejinami bytia, je aj jeho cieleňé rozpracovanie vlastnej a jedinej filozofickej otázky na pozadí ďalšieho problému. Problém dejín bytia sa nesporne a veľmi výrazne viaže na jeho chápanie *metafyziky*. Základné pojmy metafyziky pre neho zostávajú vždy tie isté, mení sa len uhol pohľadu, resp. dejinné obdobie, prostredníctvom ktorého k danej problematike pristupuje.

Pri probléme *metafyziky ako dejín bytia* sme si mohli jasne všimnúť, že Heidegger opäť raz postupuje od Grékov až po Nietzscheho, pričom pri dejinách bytia ako metafyziky už oveľa väčšiu pozornosť venuje novovekým filozofom, prostredníctvom ktorých, resp. ktorých využíva pre svoje vlastné mysliteľské účely, a je to konkrétne Descartes, Leibniz, Schelling, Hegel, Kant a Kierkegaard. Jeho poznámky sú len torzovité, zrejme svoje úvahy precíznejšie rozvíjal počas realizácie jednotlivých prednáškových kurzov. Opäť však musíme poukázať na to, že v tomto období Heideggerovho uvažovania vstupuje do jeho plánov *človek ako dejinná bytosť*, avšak určite nie v zmysle ohľadov na osud, údel či utrpenie samotného človeka, ale práve vo väzbe na človeka ako na dejinnú bytosť. Človek sa stáva dôležitým nástrojom pre isté určenia bytia, je účastníkom tohto určenia, ale nie je jeho jediným sprostredkovateľom. V závere možno opäť raz konštatovať, že *dejiny bytia ako metafyzika* zostávajú pre Heideggera aj naďalej spojené s jeho hlavnou otázkou, a to otázkou *čo je bytie*, opäť raz odvolávajúc sa na precízne vysvetlenie jednotlivých pojmov, ktoré sú však tentokrát spojené s novovekou filozofiou a sú spojené so *završením metafyziky*, ktorá tak ponúka nový priestor pre ďalšie Heideggerovo uvažovanie, resp. sám ho napráva. Prob-

¹ HEIDEGGER, M.: *Die Geschichte des Seyns*. GA. Bd. 69. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1998.

lém *dejín bytia ako metafyziky* predstavuje natoľko široký a komplikovaný ontologický problém, ktorý budeme skúmať aj vo všetkých nasledujúcich kapitolách našej práce.

Bytnosť novovekej metafyziky a technika

Róbert Stojka

Heideggerov záujem v oblasti dejín myslenia sa, ako je známe, po *Kehre* obracia predovšetkým ku gréckemu mysleniu, a to hlavne k predsokratovským mysliteľom. Na druhej strane sa taktiež stále viac zaoberá kritikou *obrazu sveta*, ktorý vyrastá z *novovekej metafyziky* a transformuje sa do modernej vedy a techniky. Novoveká metafyzika je postupne mnohými pokladaná za prekonanú, avšak na druhej strane produkt novovekého myslenia – *moderná veda a technika* – tu zostáva, a podľa mnohých stále rozhodujúcim spôsobom určuje aj našu súčasnosť. Medzi nich patrí aj Heidegger, pre ktorého je v jeho myslení vzťah novovekej metafyziky a modernej vedy a techniky taktiež určujúcim a veľmi dôležitým. Tento motív v Heideggerovom myslení je, podľa nášho názoru, možné sledovať približne od polovice 30. rokov¹ až po neskoré Heideggerovo myslenie.² To sú hlavné momenty, na ktoré sa tu chceme zamerať a zároveň preukázať v Heideggerovom myslení súvislosť gréckeho myslenia s novovekým metafyzickým myslením na jednej

¹ K téme novovekej vedy sa viažu predovšetkým dve Heideggerove prednášky z 30. rokov. Pozri HEIDEGGER, M.: *Die Frage nach dem Ding*. GA. Bd. 41. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1984 [v českom preklade vyšla časť prednášky (18. paragraf) ako HEIDEGGER, M.: *Novoveká matematická prírodná veda*. Prel. J. Polívka. In: *SciPhi*, č. 6., 1994, s. 76–112]; a HEIDEGGER, M.: *Věk obrazu světa*. Prel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené 2013. Taktiež sa tomuto problému venuje v dôležitom spise s názvom *Príspevky k filozofii*. Pozri HEIDEGGER, M.: *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. GA. Bd. 65. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1989.

² Pozri k tomu podrobnejšie aj KRUŽÍKOVÁ, J.: *Heideggerovo pojetí vědy*. Praha: Togga 2010, s. 59–83.

strane a taktiež s bytnosťou novovekej metafyziky, ktorá sa transformuje do modernej (súčasnej) vedy a techniky na strane druhej. Ide o veľmi podstatný motív, ktorý v Heideggerovom myslení súvisí, ako sa pokúsime ukázať, aj s ústrednou otázkou – otázkou bytia (*Seinsfrage*).

Metafyzické založenie vedy

Pre Heideggera je príznačné, že v úvode prednášky s názvom *Věk obrazu sveta* z roku 1938 vymedzuje dejinnú epochu na základe metafyziky, a to takto: „Tým, že určitým spôsobom vysvetľuje jestvujúco a prichádza s určitým pochopením pravdy, tvorí metafyzika epochu, tvorí základ jej bytostnej podoby (kurz. aut.). Tento základ prestupuje všetkými javmi, ktoré epochu charakterizujú.“¹ Preto následne tvrdí, že pri dostatočne hlbokom premyslení toho, ako sa tá-ktorá epocha vyjavuje, musí byť možné vo vyjavovaní rozoznať práve určitý *metafyzický základ*. K takýmto bytostným javom epochy novoveku patrí podľa neho práve veda a rovnako podstatne aj to, čo nazýva modernou (či v tomto prípade strojovou) technikou. Preto práve táto moderná, „strojová“ technika je „doposiaľ najzreteľnejším výhonkom bytnosti novovekej techniky, ktorá je identická s bytnosťou novovekej metafyziky (kurz. aut.)“.² Pri otázke o bytnosti novovekej vedy Heidegger jednoznačne hovorí: „Ak sa podarí nájsť metafyzický základ, na ktorom stojí novoveká veda ako novoveká, musí z nej byť možné poznať bytnosť novoveku vôbec (kurz. aut.)“.³ Naznačuje tu teda nevyhnutnú súvislosť každej epochy dejín Bytia (tak ako ich on chápe) s metafyzickým základom, na ktorom táto epocha stojí.

Podobným spôsobom sa k základu novovekej vedy vyjadruje Heidegger aj v skoršej prednáške (z ak. roku 1935 – 1936). Tu v súvislosti so základnou charakteristikou novovekej vedy vo vzťahu k technike hovorí, že „musí záležať v tom, čo vládne v základnom pohybe vedy

¹ HEIDEGGER, M.: *Věk obrazu světa*, s. 7.

² Tamže, s. 8. K otázke techniky v súčasnej epoche sa ešte vrátíme v nasledujúcom texte.

³ Tamže, s. 9.

ako takej, rovnako pôvodne udávajúc smer: pracovné zaobchádzanie s vecami a metafyzický rozvrh vecnosti vecí“.¹

Je potrebné si pripomenúť, že tieto Heideggerove tvrdenia plne korešpondujú s jeho pochopením dejín, ako *dejín Bytia*, v ktorom odmieta myšlienku (lineárne smerujúceho) *pokroku* v dejinách. Heidegger v období po *Kehre* v zásade *redukuje* dejiny na dejiny Bytia², ktoré chápe ako rozhodujúce, pričom dejiny v širšom zmysle prenecháva *dejepis*, alebo ako sám hovorí, ‚historií‘. V tomto duchu následne odmieta aj to, čo nazýva ‚historickým‘ (tradičným) pochopením dejín, v ktorom sa dejiny javia ako dianie, a to v postupnosti »predtým« a »potom“.³ Táto *historická* predstava o dejinách ako o *postupujúcom dianí* podľa neho „bráni zakúsiť, ako ďaleko sú dejiny vo vlastnom bytostnom zmysle stále prítomnosť, Gegen-wart“.⁴ *Prí-tomnosť* je to, čo „stojí pri nás, čo čaká, či a ako sa tomu vystavíme, alebo sa pred tým uzavrieme“.⁵ V tomto zmysle sú potom dejiny prí-tomnosťou, sú „príchodom toho, čo už od dávna je. Len toto už bytujúce, len to je tým, čo k nám prichádza“.⁶ 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.

Takéto pochopenie dejín Heidegger vzťahuje aj k pochopeniu a interpretácii *fenoménu vedy* ako takého v jednotlivých epochách dejín Bytia, ktorý vo všeobecnosti závisí od vzťahu človeka (pobytu) k bytiu, čo sa prejavuje práve v myslení, a teda aj vo vede. Potvrdzujú to aj jeho nasledujúce slová: „Každá podoba myslenia je (však) vždy len výkon a následok toho ktorého *spôsobu dejinného pobytu na svete [Dasein], toho ktorého základného postavenia k bytiu vôbec a k spôsobu, ako je jestvujúcno ako také odhalené, tzn. k pravde* (kurz. aut.)“.⁷ Predbežne môžeme v tejto

¹ HEIDEGGER, M.: *Novověká matematická přírodní věda*, s. 78.

² V tejto súvislosti bližšie pozri 22. a 23. kapitolu tejto práce: MAYEROVÁ, K.: *Metafyzika ako dejiny bytia*, s. 545–561 a MAYEROVÁ, K.: *Dejiny bytia ako metafyzika*, s. 563–583.

³ HEIDEGGER, M.: Principy myšlení. In: Heidegger, M.: *Básnický bydlí člověk*. Prel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené 2006, s. 179.

⁴ Tamže.

⁵ Tamže.

⁶ Tamže, s. 181.

⁷ HEIDEGGER, M.: *Novověká matematická přírodní věda*, s. 101.

súvislosti povedať, že Heidegger preto aj kľúčovú zmenu, ktorá sa objavuje v novovekej metafyzike v podobe *metafyziky subjektivity*, charakterizuje ako zásadnú a prevratnú premenu „ľudského pobytu na svete, tzn. *svetliny bytia jestvujúcna* (kurz. aut.), na základe vlády matematická“.¹ Následne, čo je pre jeho vyššie zmienené pochopenie dejín tak tiež príznačné, pomerne trúfalo dodáva: „*Je to obyčajnému oku nevyhnutne skrytá časť cesty* skutočných dejín, ktoré sú vždy dejinami zjavnosti bytia – alebo vôbec ničím.“²

Tu sa dostávajú k slovu aj *grécki myslitelia*, pretože je podľa Heideggera nemožné povedať, „že novoveké pochopenie jestvujúceho je správnejšie ako grécke. Ak teda chceme pochopiť bytnosť novovekej vedy, musíme sa najprv oslobodiť od navyknutej predstavy, že nová veda sa od tej starej odlišuje *len čo do stupňa pokročilosti* (kurz. aut.)“.³ Cesta k pochopeniu bytnosti novovekej metafyziky vedie Heideggera, okrem iného, aj späť k mysleniu Grékov.

Bytnosť novovekej metafyziky (Novoveký obraz sveta)

Ako ale máme rozumieť súvislosti myslenia Grékov s novovekou metafyzikou, ak je všeobecne uznávaným faktom, že v novoveku vzniká „nový vek“, založený na „novom“ spôsobe myslenia? A čo *nové* vlastne v novovekej metafyzike vzniká? Čo je to *bytnosť*, čo robí novovekú metafyziku tým, čím je?

Heidegger na tieto otázky reaguje zavedením (a vlastným vysvetlením v jeho pochopení, ako je u neho obvyklé) pojmu *obraz sveta*. V novoveku podľa neho vzniká *novoveký obraz sveta*, pričom v tomto označení je „spolumienený základ sveta a zároveň aj myslený vzťah tohto základu k svetu“.⁴ Tento novoveký obraz sveta podľa Heideggera nesúvisí vôbec s predchádzajúcimi epochami, nie je možné hovoriť o *gréck-*

¹ Tamže, s. 110.

² Tamže.

³ HEIDEGGER, M.: *Věk obrazu světa*, s. 10.

⁴ Tamže, s. 25.

kom či stredovekom obraze sveta, čo tvrdí jednoznačne: „Novoveký obraz sveta sa nevyvinul z nejakého skoršieho stredovekého, ale *to, že sa svet stal obrazom, charakterizuje bytnosť novoveku* (kurz. aut.).“¹

Bytostným rysom novovekého sveta *pochopeného ako obraz* je, že „je jestvujúcno vcelku pochopené ako to, na čo sa človek pripravil, a čo si teda chce zodpovedajúcim spôsobom postaviť pred oči, mať pred sebou, a teda v určitom jednoznačnom zmysle to klásť [stellen]“.² Novoveký obraz sveta tak neznamená len *nejaké* zobrazenie sveta (nestačí tu ani zobrazenie jestvujúcna vcelku), ale pre Heideggera ide práve o svet pochopený *ako obraz*. Jestvujúcno vcelku, ktoré je tu svetom, je v tomto obraze pochopené tak, „že je jestvujúcim až a len vtedy, ak je kladené [gestellt] predstavujúcim a zjednávacím [vorstellend-herstellend] človekom“.³ Keď je vytvorený takto pochopený obraz sveta, podľa Heideggera to znamená, „že sa uskutočnilo bytostné rozhodnutie o jestvujúcne vcelku. *Bytie jestvujúcna je hľadané a nachádzané v tom, že si človek jestvujúcno predstavuje* (kurz. aut.).“⁴ Naopak, tam, kde jestvujúcno takto pochopené nie je, nie je ani možné, aby sa *svet stal svojím obrazom*, nie je možný ani žiaden obraz sveta.⁵ To, na čo tu Heidegger naráža je evidentne dôsledkom – novovekými mysliteľmi, počnúc Descartom⁶ – zavedenia *metafyziky subjektivity* v myslení. Práve táto metafyzika totiž kladie výrazným spôsobom oproti sebe človeka (subjekt) ako *predstavujúceho si* a svet vcelku (objekt) ako *predstavované jestvujúcno*. Preto práve to, že „*jestvujúcno je jestvujúcim len vtedy, keď je kladené v predstave* (kurz. aut.) – to je dôvodom, prečo epocha, v ktorej k tomu dochádza, je oproti tej predchádzajúcej nová“.⁷ V predchádzajúcich epochách totiž nikdy, ako dodáva Heidegger, „bytie jestvujúcna nespočíva v tom,

¹ Tamže, s. 27.

² Tamže, s. 26.

³ Tamže, s. 26–27.

⁴ Tamže, s. 27.

⁵ Iným spôsobom prezentuje Heidegger pojem *predstavovanie* (*Vorstellung*) v neskoršej prednáške s názvom *Čo znamená myslieť?* (zo zimného semestra 1951 – 1952), kde sa snaží ukázať, ako sa nám môže jestvujúcno vo svete (ako príklad využíva strom) *predstavovať* a my môžeme na toto predstavovanie odpovedať tak, že ho necháme byť. Pozri HEIDEGGER, M.: *Co znamená myslieť?* Prel. P. Fischer a I. Chvatík. Praha: Oikúmené 2014, s. 24–25.

⁶ Porov. HEIDEGGER, M.: *Novoveká matematická prírodná veda*, s. 103 a n.

⁷ HEIDEGGER, M.: *Věk obrazu světa*, s. 27.

že by jestvujúcno bolo pred človeka kladené ako predmet predstavy, že by bolo postavené do oblasti toho, v čom sa človek vyzná a čo je mu k dispozícii, a že by jedine takto bolo jestvujúcim (kurz. aut.)¹ V tomto význame je novoveký obraz sveta veľmi vzdialený gréckemu, ale aj stredovekému pochopeniu sveta.

K bytnosti novovekého obrazu sveta prináleží aj *system* pochopený Heideggerom ako „jednota rozvíjajúca sa v rozvrhu predmetnosti jestvujúcna, jednota skladby toho, čo stojí v predstave pred nami ako také“² Tak v gréckom myslení, ako aj v stredovekom, nie je podľa neho nič také ako *system* – v zmysle celkového pochopenia sveta ako jednotného – vôbec možné. Až tam, kde sa svet *stáva obrazom*, musí vládnuť *system*, a to nielen v myslení, ale v celkovom pochopení sveta.

Rovnako patrí pre Heideggera k bytnosti novovekej vedy aj predstava *hodnoty* ako takej, pretože práve v rámci novovekého obrazu sveta sa vytvára aj myšlienka hodnoty a v jej rámci aj hodnoty vedy *samej pre seba*, čo sa ukáže ako veľmi dôležité. Heidegger totiž k tomu hovorí, že na jednej strane až „tam, kde sa jestvujúcno stalo predmetom pred-stavovania, stráca určitým spôsobom bytie“³ Na druhej strane je však táto strata rýchlo nahradená tým, že „človek predmetu a takto (t. j. ako predmet) vysvetlenému jestvujúcnu prisudzuje hodnotu, jestvujúcno potom meria len hodnotami a z hodnôt samých robí cieľ všetkého konania a usilovania sa“⁴ Takéto usilovanie sa, chápané všeobecne ako *kultúra* evokuje následne vznik *kultúrnych hodnôt*, ktoré sa stávajú výrazom najvyšších cieľov tvorby v novovekom pochopení. Odtiaľ je pre Heideggera už len malý krok k tomu, aby „z hodnôt samých boli urobené predmety osebe. Hodnota je spredmetnením cieľov potrieb, ktoré vyplývajú z toho, že sa človek prostredníctvom predstavovania zariaďuje vo svete ako obraze“⁵ Pre neho samého je však „hodnota bezmocným a obnoseným rúchom spredmetnenia jestvujúcna, ktoré stratilo svoju hĺbku a pozadie“⁶

¹ Tamže.

² Tamže, s. 42–43.

³ Tamže, s. 44.

⁴ Tamže.

⁵ Tamže.

⁶ Tamže.

Heidegger tu evidentne smeruje k tomu, čo vyjadril azda ešte v exaktnejšej podobe na inom mieste – že práve v novoveku a v rámci novovekého obrazu sveta, ktorý sa vo vede vyjavuje ako *matematická prírodoveda*, teda prírodoveda založená na matematických princípoch – sa objavuje bytostná *tendencia* vedy k vlastnému *sebaodôvodňovaniu*. V povahe *matematického* (matematici) ako to Heidegger vyjadruje, je „obsiahnutá svojrázna vôľa k novému utváraniu a sebaodôvodneniu formy vedenia ako takej“.¹ Novoveká, matematicky založená prírodoveda, sa týmto spôsobom dištancuje jednak od stredovekého myslenia založeného na viere, ale aj od tradičnej (dovtedajšej) metafyziky, preto Heidegger hovorí v jej rámci aj o novej *slobode*, ktorá k nej tiež patrí: „V matematickom rozvrhu nie je obsiahnuté len oslobodenie, ale zároveň *nová skúsenosť a utváranie slobody samej* (kurz. aut.)...“² Inak povedané, matematická prírodoveda – a s ňou novoveká metafyzika – má schopnosť slobodne si dávať (s pomocou logiky) *zákony* (axiómy),³ ktoré ju samú spätne odôvodňujú. To vyjadruje Heidegger jednoznačne: „V matematickom rozvrhu sa uskutočňuje väzba na princípy týmto rozvrhom samým vyžadované. Podľa tejto vnútornej tendencie oslobodenia sa k novej slobode núti matematici zo seba samého k tomu, *klásť svoje vlastné bytostné určenie ako základ seba samého a následkom toho všetkého vedenia* (kurz. aut.)“⁴

Matematická prírodoveda ako obraz sveta, ktorá takto *ovládla* novoveké myslenie, tvorí zároveň bytnosť novovekej metafyziky. Heidegger to ešte raz jednoznačne pripomína: „To však znamená: matematici chce, v zmysle svojej vlastnej vnútornej požiadavky, odôvodniť seba samé; chce sa samo výslovne vypracovať ako meradlo všetkého myslenia a stanovíť pravidlá, ktoré z toho vyplývajú.“⁵ Moment, ku ktorému tu dochádza, a ktorý tak charakterizuje bytnosť novovekého obrazu

¹ HEIDEGGER, M.: *Novoveká matematická prírodná veda*, s. 102.

² Tamže, s. 102–103.

³ K zákonom, na ktorých stojí novoveká metafyzika, Heidegger hovorí: „Axiómy, ktoré podľa matematického základného rysu myslenia pochádzajú len z rozumu, stávajú sa axiómami skutočného vedenia, tzn. v prvom rade filozofie, metafyziky ... Čistý rozum, takto pochopený *λόγος*, veta v tejto podobe, stáva sa vodidlom a smernicou metafyziky, tzn. tribunálom určujúcim bytie jestvujúcna, vecnosť vecí.“ Tamže, s. 111.

⁴ Tamže, s. 103.

⁵ Tamže.

sveta a novovekej metafyziky, je Heideggerom vyjadrený znova jednoznačne, je to „zásadná prevratná premena ľudského pobytu na svete, tzn. svetliny bytia jestvujúcna na základe vlády matematická“.¹

Veda a moderná technika

Heidegger sa predovšetkým v 50. rokoch dostáva cez analýzy novovekej vedy a jej bytnosti k vzťahu vedy ako takej a (modernej) *techniky*. Tým sa pred ním ale vynára zásadná otázka: *Čo je to moderná technika? Čo je jej bytnosťou?* Rozumieme vôbec modernej technike? Ak áno, tak akým spôsobom? Tu sa otvára téma, ktorá je v neskorom Heideggerovom myslení veľmi dôležitou, a ktorú v zásade neopúšťa do konca svojho života.² Jadro tohto problému predstavuje v prednáške s názvom *Otázka techniky*, prednesenej v roku 1953,³ na ktorú nadväzuje prednáškou s názvom *Veda a zamyslenie* z toho istého roku.⁴

Heidegger začína zmienenú prednášku poukázaním na vzťah človeka k technike ako takej, ktorý by mal byť vzťahom *slobodným*, pričom vzápätí dodáva: „Vzťah je slobodný, keď sa v ňom náš pobyt (*Dasein*) otvára bytnosti techniky.“⁵ Predpokladom slobodného, chápaného vzťahu človeka k technike, je teda pochopenie *bytnosti techniky*, pričom je dôležité, že pre neho technika „nie je to isté, ako bytnosť techniky“.⁶ Taktiež vzápätí upozorňuje aj na ďalšiu dôležitú vec, ktorá súvisí s premýšľaním bytnosti techniky, a to je to, že „*bytnosť techniky nie je nič technické* (kurz. aut.)“.⁷ Avšak práve bytnosť techniky je pre človeka tým, čo sa ho nejakým a zásadným spôsobom týka, preto je potrebné ju vymedziť.

¹ Tamže, s. 110.

² To, že touto témou zaujal a *znepokojil* Heidegger aj širšiu verejnosť, dokazujú aj jeho *rozhovory*, ktoré poskytol takmer na konci svojho života. Problém techniky tu rezonuje veľmi intenzívne, ako jeden z najdôležitejších. Pozri HEIDEGGER, M.: „*Už jenom nějaký bůh nás může zachránit.*“ Prel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené 2012 a HEIDEGGER, M.: *Rozhovory k osmdesátým narozeninám*. Prel. I. Chvatík, J. Němec. Praha: Oikúmené 2013.

³ V českom preklade ako HEIDEGGER, M.: *Věda, technika a zamýšlení*. Prel. J. Michálek, J. Kružíková a I. Chvatík. Praha: Oikúmené 2004, s. 7–35.

⁴ Tamže, s. 36–60.

⁵ HEIDEGGER, M.: *Věda, technika a zamýšlení*, s. 7.

⁶ Tamže.

⁷ Tamže.

Heidegger tu následne uvádza bežné, tradičné vymedzenie techniky, aby ukázal odlišnosť svojho pochopenia, ktoré chce predstaviť. Toto tradičné vymedzenie techniky s pomocou pojmov ako *prostriedok*, ľudské *konanie* či (latinské) *instrumentum* je pre pochopenie bytnosti techniky nedostačujúce, čo znamená, že takéto chápanie nám neumožňuje mať k technike slobodný vzťah. V tomto tradičnom vnímaní je teda samotná technika pochopená predovšetkým ako *prostriedok* k nejakým cieľom, ktorý by mal v zásade *slúžiť* človeku a človek by mal mať techniku ako prostriedok pod kontrolou. Heidegger však kladie následne otázku: ako by to bolo s naším slobodným vzťahom k technike za predpokladu, že by technika nebola *len prostriedkom*? Spomenuté tradičné vymedzenie techniky je totiž podľa neho *správne*, ale nemusí byť aj *pravdivé*. Je to preto, že aj keď je vymedzenie správne, „nemusí nijako odhaliť to, čo máme pred sebou v jeho bytnosti. Len tam, kde k také-
muto odhaľovaniu dochádza, deje sa (*ereignet sich*) niečo pravdivé. A tak, čo je *len správne*, nie je ešte *pravdivé* (kurz. aut.)“.¹ Správne, pre Heideggera *inštrumentálne*, vymedzenie techniky nám teda ešte neukazuje jej bytnosť.

To, že je technika tradične chápaná ako prostriedok k nejakému zámeru nás podľa Heideggera vedie následne ku *kauzalite*: „Kde sú sledované zámery, používané prostriedky, kde panuje inštrumentalita, tam vládne príčinnosť, kauzalita.“² Vychádza z tradične (aristotelov-
sky) chápanej kauzality, ktorá stojí na *štyroch príčinách*, avšak pre Heideggera je to predovšetkým *spôsob odkrývania*, ktorý pôvodným spôsobom mysleli Gréci a to ako *poskytovanie výskytu* (*her-vor-bringen*). Všetko potom záleží na tom, „aby sme toto poskytovanie výskytu mysleli v jeho plnej šírke a zároveň v gréckom zmysle“.³ Poskytovanie výskytu je to, čo podľa Heideggera vyjadruje grécky pojem ποιησις – označuje na jednej strane ručné zhotovovanie a taktiež „umelecky básnivé pri-
vádzanie k zjavu a do obrazu“ (teda akýkoľvek *výtvor* človeka), ale na druhej strane aj φύσις ako „to, čo vzhádza samo od seba“,⁴ (teda vyja-
vovanie sa čohokoľvek *prírodného*). V obidvoch prípadoch ide o istý

¹ Tamže, s. 8–9.

² Tamže, s. 9.

³ Tamže, s. 12.

⁴ Tamže.

spôsob odkrývania, a teda ide o ἀλήθεια, keďže „poskytovanie výskytu vynáša zo skrytosti do neskrytosti. K poskytnutiu výskytu dochádza (*ereignet sich*) len vtedy, ak skryté prechádza do neskrytosti“.¹

Takýmto spôsobom pre Heideggera súvisí spolu ἀλήθεια, pochopená ako *odkrývanie* a bytnosť techniky, čo následne jednoznačne potvrdzuje: „Čo má spoločné bytnosť techniky s odkrývaním? Odpoveď: Všetko. Pretože v odkrývaní sa zakladá každé poskytovanie výskytu.“² V tomto odkrývaní – presnejšie v jednom z jeho spôsobov – spočíva aj bytnosť techniky, čím chce Heidegger ukázať, že technika samotná je *jedným zo spôsobov*, akými sa deje ἀλήθεια ako odkrývanie – *pravdy Bytia*. Tu sa znova vyjadruje jednoznačne, keď hovorí: „Technika teda nie je len prostriedok. Technika je jeden zo spôsobov (v neskoršej poznámke upresňuje – určitý teraz *smerodajný* spôsob odkrývania – dopl. aut.) odkrývania... Je to oblasť odkrývania, tzn. pravdy (Wahrheit).“³

Ako tomu máme rozumieť? Heidegger sám označuje tieto svoje myšlienky za *zarádzajúce*, ale dodáva, že takými aj byť majú. Následne sa dostáva k vlastnej interpretácii gréckeho pojmu τέχνη, od ktorého sa odvodzuje aj samotný bežne používaný pojem techniky. Ukazuje tu znova na pôvodné grécke pochopenie τέχνη ako na jeden zo spôsobov odkrývania, teda jeden zo spôsobov, akými sa deje ἀλήθεια, pochopená ako odkrývanie pravdy Bytia.⁴ V tomto pochopení potom, „to rozhodujúce na τέχνη nijako nespočíva v práci a manipulovaní, nespočíva v používaní prostriedkov, ale v už zmienenom odkrývaní. Ako odkrývanie, nie ako zhotovovanie, je τέχνη poskytovaním výskytu (*ein Hervor-bringen*)“.⁵ Následne tak môže Heidegger prehlásiť: „Technika bytuje (*west*) v oblasti, v ktorej sa deje odkrývanie a neskrytosť, kde sa deje ἀλήθεια, pravda.“⁶

¹ Tamže.

² Tamže.

³ Tamže, s. 13.

⁴ Pozri k tomu napríklad HEIDEGGER, M.: Aletheia (Heraklit, fragment 16). In: Heidegger, M.: *Vorträge und Aufsätze*. GA. Bd. 7. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 2000.

⁵ HEIDEGGER, M.: *Věda, technika a zamýšlení*, s. 13–14.

⁶ Tamže, s. 14.

V tomto momente sa dostáva Heidegger k problému *modernej techniky*, ktorá je, čo je podstatné, odlišná od gréckeho aj stredovekého chápania techniky ako takej. Moderná technika, ako pripomína, je „neporovnateľne iná v porovnaní so všetkou predošlou, pretože sa zakladá v novovekej exaktnej prírodovede (kurz. aut.)“.¹ Otázkou je teda práve táto odlišnosť, presnejšie určenie bytnosti modernej techniky. Heidegger to jasným spôsobom vyjadruje, keď na túto otázku (o bytnosti modernej techniky) odpovedá: „Taktiež ona je istým odkrývaním. Až keď náš pohľad spočinie na tomto základnom ryse, ukáže sa nám novosť modernej techniky (teda aj jej odlišnosť od predchádzajúcich chápaní techniky – dopl. aut.)“.² Tým, že je teda moderná technika – ako jeden zo spôsobov odkrývania ἀλήθεια – založená v novovekej vede, ktorú určuje ako matematickú prírodovedu, dochádza aj k podstatnej zmene bytnosti techniky ako takej. V čom teda spočíva bytnosť takto pochopenej modernej techniky?

Bytnosť modernej techniky

Spomínanou podstatnou odlišnosťou modernej techniky, ktorá stojí práve na novovekom obraze sveta, je pre Heideggera *iný* spôsob odkrývania pravdy: „Odkrývanie, ktoré vládne v modernej technike, sa nerozvíja smerom poskytovania výskytu v zmysle ποιησις. Odkrývanie vládnuce v modernej technike je vymáhanie (*Herausfordern*), ktoré požaduje od prírody, aby dodávala energiu, ktorá ako taká môže byť ťažená a hromadená do zásoby.“³ V predchádzajúcich (pred-novovekých) epochách bola technika spôsobom odkrývania, v ktorom sa φύσις *nechávala* odkrývať, čo predpokladalo istý *rešpekt* zo strany človeka, pretože si uvedomoval, že φύσις je niečím, čo ho presahuje a na čom je nejakým spôsobom sám závislý.⁴

¹ Tamže.

² Tamže.

³ Tamže.

⁴ Heidegger tu využíva príklady, na ktorých ukazuje toto pochopenie – veterný mlyn či spôsob hospodárenia v poľnohospodárstve. Porov. tamže, s. 14–15.

Spôsob odkrývania modernej techniky, založenej na princípoch novovekej matematickej prírodovedy je však iný. Tento spôsob charakterizuje Heidegger ako taký, ktorý si φύσις vlastným špecifickým spôsobom zjednáva (*Bestellen*) a stanovuje (*Stellt*), a to ako niečo, čo je podrobované *vymáhaniu* (*Herausfordern*). Používa tu svoju vlastnú terminológiu, ktorú sám zavádza na vyjadrenie svojich myšlienok, ako je u neho zvykom. Tak charakterizuje aj spôsob odkrývania modernej techniky ako taký, ktorý „má charakter stanovovania (*Stellen*) v zmysle vymáhavého požadovania (*Herausforderung*)“.¹ Čo je však veľmi dôležité a v čom je zhodnosť tohto spôsobu odkrývania s novovekým obrazom sveta, je práve *tendencia k sebaodôvodňovaniu*, na ktorom je založené matematicko. V prípade modernej techniky sa táto tendencia prejavuje v autonómnom *sebariadení* techniky, čo Heidegger pripomína: „Toto odkrývanie odkrýva seba samému svoje vlastné previazané dráhy tým, že tieto dráhy riadi. *Toto riadenie seba samé po všetkých stránkach zabezpečuje* (kurz. aut.)“.² Dokonca sa toto sebazabezpečovanie a sebariadenie stávajú podľa neho hlavnými rysmi modernej techniky.

Spôsob odkrývania pravdy, ktorý je modernej technike vlastný, charakterizuje Heidegger následne takto: „Všetko je zjednané (*bestellt*) tak, aby bolo na mieste (*auf der Stelle*) a k dispozícii (*zur Stelle*), a to tak, aby bolo zjednatelné (*bestellbar*) pre ďalšie zjednávanie (*Bestellen*). To, čo je takto zjednané, má svoj vlastný stav stálosti (*Stand*).“³ Pre stav, ktorý je takýmto spôsobom zjednaný, zavádza následne Heidegger termín *použitelný stav* (v zmysle stavu *zásob*) – *Bestand*. Tento termín pre neho potom „necharakterizuje nič menšie ako *spôsob, akým je prítomné všetko, čo je zasiahnuté vymáhajúcim odkrývaním* (kurz. aut.). Čo tu stojí v zmysle použiteľného stavu, nestojí už voči nám ako predmet“.⁴ Všetko, čo je súčasťou takto chápaného použiteľného stavu (*zásob*) má preto svoje opodstatnenie *len vo vzťahu k tomuto stavu*.⁵

¹ Tamže, s. 16.

² Tamže.

³ Tamže.

⁴ Tamže.

⁵ Tu využíva Heidegger ako príklad *moderný stroj* – lietadlo, ktoré je ako stroj *zjednané*, teda pripravené k štartu, bez tohto opodstatnenia nemá vlastnú, ako hovorí Heidegger, „statnosť“, je „ne-samo-statný“. Porov. tamže s. 16–17.

Takýmto spôsobom si teda moderná technika vynucuje na φύσις odkrývanie, je v tomto zmysle teda *vymáhajúcim odkrývaním*. Následne si ale Heidegger kladie aj otázku, aké miesto má v tomto spôsobe odkrývania samotný človek. Človek je síce na jednej strane tým, ktorý *vykonáva* toto vymáhajúce zjednávanie, na druhej strane však „nad neskrytosťou, v ktorej sa skutočné prípad od prípadu ukazuje alebo odopiera, nad tou človek nevládne“.¹ Človek je nejakým spôsobom súčasťou tohto vymáhajúceho odkrývania, je, ako naznačuje Heidegger, jeho dôležitou *podmienkou*, je na ňom *požadované* či *vymáhané*, aby sám vymáhal na prírode. Heidegger sa však pýta – ak je toto na človeku vymáhané, „ak je k tomu zjednávaný, nepatrí potom aj on, a to ešte pôvodnejšie ako príroda, k použiteľnému stavu (*Bestand*)“?² Na túto otázku však odpovedá záporne – človek sa nikdy nestáva *len* stavom použiteľných zásob (*Bestand*).³

Prečo je to tak? Na jednej strane je človek, ako bolo spomenuté, súčasťou zjednávania ako spôsobu odkrývania pravdy, sám *sa na ňom podieľa* tým, že v istej epoche *dejín Bytia* vytvára istý obraz sveta. Na strane druhej však, ako Heidegger pripomína, „neskrytosť sama, v ktorej rámci sa zjednávanie rozvíja, *nikdy nie je ľudským dielom* (kurz. aut.)“.⁴ Táto neskrytosť, chápaná Heideggerom – v zmysle jeho myslenia vzťahu človeka a bytia po *Kehre* – ako ἀλήθεια, je tým, „čo si na človeka vždy už urobilo nárok, a to tak rozhodným spôsobom, že jedine ako takto zakaždým oslovovaný (bytím – dopl. aut.) môže byť človek človekom“.⁵ Ešte jednoznačnejšie vyjadrené vo vzťahu človeka a Bytia: „Kedykoľvek neskrytosť povolala človeka do jemu primeraných spôsobov odkrývania, vždy sa už neskrytosť neskrytého udiala a bola prisvojená (*has sich ereignet*). Keď človek sebe vlastným spôsobom odkrýva to, čo je v neskrytosti prítomné, potom len odpovedá na výzvu (*Zuspruch*) neskrytosti, a to aj tam, kde jej odporuje.“⁶

¹ Tamže, s. 17.

² Tamže.

³ Tu je veľmi dôležitá poznámka, ktorú Heidegger dopĺňa pre tlačенú podobu prednášky. Porov. tamže, s. 18.

⁴ Tamže.

⁵ Tamže.

⁶ Tamže.

To teda znamená, že aj onen (ľudský) spôsob odkrývania ako vymáhajúceho odkrývania, ktorým je moderná technika, je podľa Heideggera nárokován práve spôsobom, akým sa v danej epoche *vytvára* obraz sveta, ktorý je daný spôsobom, akým človek pôvodne odkrýva pravdu Bytia (ἀλήθεια). Toto odkrývanie pravdy Bytia je *pôvodnejšie*, je tým, čo pôvodne, prvotne a nevyhnutne predchádza každému ľudskému vytváraniu obrazu sveta. Preto môže následne Heidegger povedať: „Moderná technika ako zjednávané odkrývanie tak teda *nie je len ľudským konaním* (kurz. aut.).“¹ Preto tiež, aby sme mohli myslieť bytnosť modernej techniky, musíme techniku ako spôsob vymáhajúceho odkrývania „brať tak, ako sa ukazuje“.²

Gestell ako údel

Na tomto mieste zavádza Heidegger ďalší kľúčový termín, ktorý sa neskôr stáva v jeho myslení veľmi známym, a to je termín *Gestell*, ktorým chce práve vymedziť bytnosť modernej techniky.³ Tento termín najprv vysvetľuje ako „onen vymáhavý nárok, ktorý človeka sústreďuje k tomu, aby to, čo sa odkrýva, zjednával ako použiteľný stav zásob“.⁴ To je však evidentne nedostačujúca charakteristika, a preto termín Heidegger aj ďalej vysvetľuje. Práve *Gestell* je tým, čo nielen človeka, ale všetko v rámci daného obrazu sveta, ktorý vytvára, „stavia do pozoru (a požaduje od neho – dopl. aut.) ... aby skutočné odkrýval na spôsob zjednateľného stavu zásob pripraveného na použitie“.⁵

Dôležitejším určením však je to nasledujúce: „*Gestell* je spôsob odkrývania, ktorý vládne v bytnosti modernej techniky, pričom *sám nie je ničím technickým* (kurz. aut.).“⁶ Heidegger aj v tomto určení naznačuje pochopenie *Gestell* ako spôsobu odkrývania pravdy Bytia, spôsobu, akým sa deje ἀλήθεια v našej epoche, ktorá je tak spojená nerozlučne

¹ Tamže.

² Tamže.

³ K podrobnejšiemu vysvetleniu tohto termínu v nemeckom jazyku pozri tamže, s. 19–20.

⁴ Tamže, s. 19. Český preklad je v tomto prípade *ustanovujúce zjednávanie*, avšak prekladatelia ďalej nepoužívajú preklad, ale priamo nemecký termín *Gestell*, pretože je kľúčový.

⁵ Tamže, s. 20.

⁶ Tamže.

s technikou: „V *Gestell* sa udeľuje a je osvojovaná (ereignet sich) neskrytosť ... Technika preto *nie je len ľudským konaním a už vôbec nie len prostriedkom v rámci takéhoto konania* (kurz. aut.).“¹ O niečo ďalej túto svoju tézu znova premýšľa a následne potvrdzuje v podobnom vyjadrení: „*Gestell* nie je ničím technickým, ničím strojovým. Je to spôsob, ktorým sa všetko skutočné odкрýva ako použiteľný stav... avšak nedeje sa tak tiež ani len v človeku, ani v smerodajnej miere *jeho* pričinením.“²

Týmto Heideggerovým vyjadreniam vo vzťahu k určovaniu toho, čím je *Gestell*, nie je podľa nášho názoru možné adekvátne porozumieť bez toho, aby sme nemali na mysli jeho chápanie dejín, ktoré bolo už naznačené vyššie, ale taktiež jeho chápanie vzťahu človeka (pobytu) a Bytia tak, ako tento vzťah on sám prezentuje *po Kehre*.³ Podobne je to následne aj s ďalšou jeho myšlienkou, ktorú prináša – že *moderná technika v tomto pochopení predchádza novovekú modernú prírodovedu*. Táto myšlienka je založená práve na jeho vlastnom („dejinnom“) pochopení dejín, ktoré odlišuje od tradičného, ako sám hovorí, „historického“, chápania. Presnejšie, vyjadrené slovami samotného Heideggera: „Z hľadiska historického počítania času spadá začiatok novovekej prírodovedy do 17. storočia. Technika motorových strojov sa naproti tomu rozvíja až v druhej polovici 18. storočia. Avšak *to, čo je podľa historického zistenia neskoršie, totiž moderná technika, je z hľadiska bytnosti, ktorá v tomto neskoršom období panuje, dejinne včasnejšie* (kurz. aut.).“⁴

Heidegger sám pripomína, že – v tradičnom „historickom“ chápaní dejín – je známym *faktom*, že novoveká matematická prírodoveda vznikla približne o dve storočia skôr ako moderná technika, ktorá sa mohla *oprieť* práve o matematickú prírodovedu. A teda možná námietka proti jeho myšlienke je z tohto pohľadu správna, avšak vzápätí dodáva: „Ak myslíme dejinne, nemá pravdu.“⁵ Pretože pre Heideggera

¹ Tamže, s. 21.

² Tamže, s. 23.

³ K postaveniu človeka (pobytu) *po Kehre* u Heideggera pozri napríklad MICHÁLEK, J.: Pobyť po obratu. In: *Cestami Heideggerovho myslenia*. Ed. Tomašovičová, J. Pusté Úľany: Schola Philosophica 2011. Pozri tiež STOJKA, R.: Heideggerov „obrat“ v kontexte vzťahu človeka a bytia. In: *Studia Philosophica*, roč. 62, 2015, č. 1, s. 41–52.

⁴ HEIDEGGER, M.: *Věda, technika a zamyšlení*, s. 22.

⁵ Tamže, s. 21.

„bytnosť modernej techniky spočíva v *Gestell*, musí táto technika využívať exaktnú prírodovedu. Tým vzniká klamný dojem, akoby moderná technika bola využívanou prírodovedou“.¹ Tak to ale podľa neho nie je.

Ako teda myslieť *dejinne* bytnosť modernej techniky, ktorá sa vyjavuje ako *Gestell*? Tu Heidegger znova naráža na vlastné pochopenie dejín ako dejín Bytia, kde hrá zásadnú úlohu pojem *počiatok* (*Anfang*),² keď hovorí: „Všetko bytostné, a to nielen v prípade modernej techniky, ale všade, drží sa čo najdlhšie v skrytosti. Avšak, pokiaľ ide o jeho vládu, zostáva bytostné tým, čo všetkému predchádza: je najvčasnejším.“³ Tým bytostným je tu pre neho práve pravda Bytia, ktorá sa vyjavila prvotne gréckym mysliteľom.⁴ Na to naráža aj v tejto prednáške a následne dodáva – vo vzťahu k bytnosti techniky – ešte dôležitejšie určenie onoho počiatočného a bytostného: „Počiatočná časnosť (*die anfängliche Frühe*) sa človeku *ukazuje až nakoniec* (kurz. aut.).“⁵ To pre neho potom znamená, že úsilie „o ešte počiatočnejšie premýšľanie toho, čo bolo počiatočne myslené (predsokratovskými mysliteľmi – dopl. aut.)... je triezvou pripravenosťou užasnúť nad tým, čo z časnosti prichádza“.⁶

Tým, čo prichádza z časnosti, je pre Heideggera pravda Bytia, ktorá je tým, *v čom bytuje Gestell*, teda náš (našej epoche vlastný) spôsob odkrývania – ἀλήθεια. Je to odkrývanie, ktoré je pre človeka *údelom* (*Geschick*), ktorý však ako *Gestell* toto odkrývanie zároveň sám *zakrýva*.

¹ Tamže, s. 23.

² Pojem *počiatok*, ako je známe, je pre Heideggera jedným z kľúčových pojmov. Aj tieto tvrdenia sú v súlade s jeho presvedčením, že každý pokus o nové myslenie *musí* smerovať k tomu *počiatočnému*, k počiatku, založenému v základnej otázke filozofie o pravde Bytia, pričom „každý nový počiatok filozofie je a *môže* byť len opakovaním počiatku prvého – v opätovnom položení otázky, čo je jestvujúcno – a výpoveďou o pravde Bytia.“ HEIDEGGER, M.: *Evropa a nemecká filozofie*. Prel. J. Šindelár – I. Šnebergová. In: *Filosofický časopis*, roč. 44, č. 1, s. 78.

³ HEIDEGGER, M.: *Věda, technika a zamýšlení*, s. 22.

⁴ Heidegger spája onen *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 verus Hegel*. Košice: UPJŠ 2015, s. 53–64.

⁵ HEIDEGGER, M.: *Věda, technika a zamýšlení*, s. 22.

⁶ Tamže.

Práve z tohto údelu sa pre Heideggera „určuje bytnosť celých dejín“.¹ Dejiny tak v Heideggerovom chápaní nie sú ani predmetom histórie, ale nie sú ani iba „výkonom ľudského konania. Ľudské konanie sa stáva dejinným (*geschichtlich*) až ako údelom poslané na cestu (*geschichtlich*)“.²

Tak aj *Gestell* posieľa človeka na určitú cestu odkrývania pravdy Bytia a v tomto zmysle patrí k údelu odkrývania. Je to pre Heideggera „jeden zo smerov, ktorými človeka posieľa údel (*Schickung des Geschicks*), tak ako každý spôsob odkrývania“.³ Vo vzťahu k tomu, čo Heideggera predovšetkým zaujíma – k bytnosti modernej techniky – to potom pre neho jednoznačne znamená, že keď „premýšľame bytnosť techniky, zažívame *Gestell* ako údel (*Geschick*) odkrývania“.⁴ Nie je to však, ako by sa mohlo zdať. Cesta, ktorá je nejakým spôsobom *násilná* (hovori o „temnom nátlaku“ techniky ako takej), nám naopak, poskytuje určitú slobodu. Nie je to teda tak, že by nás tento údel, ako upozorňuje Heidegger, nútil *slepo* techniku používať a podriaďovať sa jej, alebo sa (to pokladá za to isté) proti nej, naopak, vzpierať a zatracovať ju.

***Gestell* ako nebezpečenstvo aj možná záchrana**

Napriek slobode, ktorú nám *Gestell* ako údel odkrývania pravdy (Bytia) poskytuje, upozorňuje Heidegger vzápätí na *nebezpečenstvo* alebo *ohrozenie*, ktoré je s týmto odkrývaním spojené. Vyjadruje to jednoznačným spôsobom: „Údel odkrývania je sám v sebe nebezpečenstvom, a to nie len tak nejakým, ale nebezpečenstvom výlučným.“⁵ Dokonca k tomuto určeniu ešte dodáva: „Ak panuje údel v podobe *Gestell*, potom je nebezpečenstvo najväčšie.“⁶ V čom však spočíva toto nebezpečenstvo spojené s *Gestell*, pochopeným ako údel odkrývania pravdy (Bytia)?

Heidegger to najprv bližšie vysvetľuje vo vzťahu k pochopeniu samotného pojmu *údel* v dejinách, ktoré, ako sme spomínali, chápe ako

¹ Tamže, s. 24.

² Tamže.

³ Tamže.

⁴ Tamže, s. 25.

⁵ Tamže, s. 26.

⁶ Tamže.

dejiny Bytia, keď k tomu hovorí: „Pretože údel uvádza človeka vždy nejakým spôsobom na cestu odkrývania, kráča človek na tejto ceste neustále na jej okraji, kde má možnosť sledovať a zaoberať sa len tým, čo je odkryté na spôsob zjednávania a odtiaľ brať všetku mieru (kurz. aut.). Tým sa mu uzatvára druhá možnosť, totiž aby sa skôr a viac a stále pôvodnejšie a počiatočnejšie venoval bytnosti neskrytého a jeho neskrytosti (kurz. aut.), aby sa dozvedel o svojej nevyhnutnej príslušnosti k odkrývaniu ako svojej bytnosti.“¹ Pretože však *Gestell* podľa neho dovoľuje či umožňuje človeku tieto možnosti, je človek týmto údelom zároveň aj ohrozený. To znamená, že to, čo je tu pochopené ako údel človeka v dejinách (ako ich chápe Heidegger) – a v tomto prípade je to práve *Gestell* – v sebe ako odkrývanie samotné nesie zároveň aj zakrývanie, a to zakrývanie toho najdôležitejšieho, bytnosti techniky.

Vo vzťahu k takto pochopenému údelu *Gestell*, ktorý tu ako odkrývanie vládne a je, to treba znova pripomenúť, založený ako obraz sveta na základe princípov novovekej metafyziky (matematickej prírodovedy) to následne znamená, že tento „spôsob neskrytosti, v ktorom sa príroda predstavuje ako spočítateľná súvislosť pôsobenia síl (kurz. aut.), môže síce taktiež dovoľovať správne zistenia, avšak práve pre tieto úspechy pretrvávajú nebezpečenstvo, že vo všetkom tom správnom sa stratí to pravdivé (kurz. aut.)“.² Heidegger tu evidentne znova naráža na už spomínanú tendenciu k sebaodôvodňovaniu, ktorá sa viaže k novovekej matematickej prírodovede.

Nebezpečenstvo spojené s *Gestell*, vidí Heidegger v dvoch možných podobách.³ *Prvou podobou* je ohrozenie človeka „v jeho vzťahu k sebe samému a k všetkému, čo je“.⁴ Ide totiž o to, že „len čo sa človeka neskryté netýka už ani ako predmet, ale výlučne ako použiteľný stav a človek je v rámci tejto bez-predmetnosti už len *zjednávatelom použiteľných stavov* (kurz. aut.), pohybuje sa človek na najkrajnejšom okraji zrátu, totiž tam, kde aj on sám má byť chápaný už len ako *použiteľný stav*

¹ Tamže, s. 25.

² Tamže, s. 26.

³ Pozri k tomu aj KRUŽÍKOVÁ, J.: *Heideggerovo pojetí vědy*, s. 118–120.

⁴ HEIDEGGER, M.: *Věda, technika a zamyšlení*, s. 27.

(kurz. aut.)“¹ Toto *seba-pochopenie* človeka ako zdanlivého pána všetkého toho, čo *sám vytvoril* (a teda aj modernej techniky), mu na jednej strane dodáva ohromnú sebadôveru. Avšak Heidegger vzápätí dodáva, že práve v takomto „porozumení“ *všetkému*, keď je (nakoniec si to sám neuvedomujúc) súčasťou vymáhania *Gestellu*, stráca (v skrývaní) svoju vlastnú bytnosť, *seba samého*, pretože prehliada „že je to on, kto je v *Gestelle Gestellom* oslovovaný, a preto taktiež na žiaden spôsob nepočuje, že a ako ďaleko zo svojej bytnosti ek-sistuje do oblasti, kde k nemu niečo hovorí (*Zuspruch*), a preto *nikdy nemôže* stretnúť len seba samého“.² Tento problém, že človek sa sám so sebou už nestretáva, vzťahuje Heidegger predovšetkým na súčasnosť.³

Druhou podobou nebezpečenstva, na ktorú Heidegger upozorňuje, je samotný spôsob *Gestell* ako odkrývania: „Ako údel posielal *Gestell* človeka tam, kde sa odkrývanie deje na spôsob zjednávania. Kde panuje zjednanie, tam je *každá iná možnosť odkrývania zapudená* (kurz. aut.)“⁴ Samotný *Gestell* teda nielen zakrýva všetky ostatné spôsoby odkrývania pravdy Bytia, ale zakrýva aj to, že je sám odkrývaním. To Heidegger jasne naznačuje v nasledujúcom: „Vymáhajúci *Gestell* tak teda neskrýva len jeden z predchádzajúcich spôsobov odkrývania, totiž ono poskytovanie výskytu (*her-vor-bringen*), ale skrýva odkrývanie ako také a s ním *To (Jenes)*, v čom sa udeľuje a osvojuje (*sich ereignet*) neskrytosť, tzn. pravda.“⁵ *Gestell* teda istým spôsobom odkrýva, ale zároveň aj zakrýva „lesk a vládu pravdy“,⁶ a preto je Heideggerom vnímaný ako *najkrajnejšie nebezpečenstvo*.

Práve bytnosť techniky ako *Gestell* je pre neho (ako údel odkrývania) týmto najkrajnejším nebezpečenstvom a ohrozením človeka. Toto

¹ Tamže, s. 26.

² Tamže, s. 27.

³ V jednom z posledných rozhovorov k tomuto problému Heidegger hovorí: „Všetko funguje. To je na tom práve to desivé, že to funguje a že toto fungovanie vedie znova k ďalšiemu fungovaniu a že technika človeka stále viac odpútava od Zeme a vykoreňuje ho... Máme už len čisto technické vzťahy. To už nie je žiadna Zem, na čom človek dnes žije.“ HEIDEGGER, M.: „Už jenom nějaký bůh nás může zachránit“, s. 31.

⁴ HEIDEGGER, M.: *Věda, technika a zamyšlení*, s. 27.

⁵ Tamže.

⁶ Tamže.

ohrozenie, ako opakovane Heidegger zdôrazňuje, neprichádza od *samotnej techniky*,¹ v zmysle straty kontroly človeka nad ňou, ako by sa mohlo zdať. Ohrozenie má omnoho závažnejší, bytostnejší charakter, pretože sa človeka týka v jeho bytnosti, totiž v možnosti, že stratíme prístup k pravde Bytia vôbec, že na pravdu v zmysle odkrývania (ἀλήθεια) *zabudneme úplne*. Heidegger to vyjadruje nasledovne: „Panovanie Gestellu nás ohrozuje možnosťou, že by nám bolo odoprené dostať sa k pôvodnejšiemu odkrývaniu (kurz. aut.) a započúť tak slovo (*Zuspruch*), ktorým nás oslovuje počiatočnejšia pravda.“² Preto sa znova pokúša zamýšľať nad bytnosťou techniky, vyjadrenou pojmom *Gestell*, ktorý je v jeho pochopení vymáhavým spôsobom odkrývania.

Tu sa mu ponúka porovnanie so spôsobmi odkrývania pravdy v predchádzajúcich epochách, predovšetkým so spôsobom, ktorý prisudzuje Grékom, preto k tomu hovorí: „Taktiež ποιήσις, poskytovanie výskytu, je takýmto údelom zoslaný spôsob. Ale tieto spôsoby odkrývania nie sú druhy, ktoré by usporiadané vedľa seba spadali pod pojem odkrývania. Odkrývanie je údel, ktorý sa vždy a náhle... vkladá raz do výskytu poskytujúceho (*hervorbringend*), druhýkrát do vyzývavo vymáhavého (*herausfordend*) odkrývania, a ako taký sa udeľuje človeku.“³ Ide teda v oboch prípadoch o spôsob odkrývania (pravdy Bytia), hoci však *Gestell* pôvodne vyrastá z ποιήσις,⁴ zároveň má – oproti iným spôsobom odkrývania – istú *zvláštnosť*. Práve preto, že je tento spôsob odkrývania založený na princípoch novovekej matematickej prírodovedy (v novovekej metafyzike), ktorá, ako sme ukázali vyššie, má v sebe tendenciu k sebaodôvodňovaniu, má samotný *Gestell* túto tendenciu v sebe taktiež. To znamená, že toto odkrývanie má – práve pre tendenciu k sebaodôvodňovaniu, ktorá súvisí s (domnelým) dosiahnutím *nezávislosti* od iných princípov odkrývania – schopnosť zakrývať tieto os-

¹ Heidegger to znova pripomína v rozhovore k svojim 80. narodeninám: „Predovšetkým je potrebné povedať, že nie som proti technike. Nikdy som nehovoril *proti* technike ani proti takzvanej démonickosti techniky. Pokúšam sa len porozumieť *bytnosti* techniky.“ HEIDEGGER, M.: *Rozhovory k osmdesátym narodeninám*, s. 44.

² HEIDEGGER, M.: *Věda, technika a zamýšlení*, s. 28.

³ Tamže, s. 29.

⁴ Porov. tamže.

tatné spôsoby. Preto Heidegger následne hovorí, že „*Gestell ako údel zároveň ποιήσις zatieňuje* (kurz. aut.)“.¹ Inak povedané, ide o to, ako moderná veda, vytláčajúca postupne metafyziku (a teda, podľa Heideggera, aj filozofické myslenie ako také) odkrýva pravdu, čím určuje aj spôsob života ľudstva – ide o *technické pochopenie sveta*.²

Bytnosť techniky pochopená ako *Gestell* však napriek svojmu odkrývajúco-skrývajúcemu *dvojznačnému* charakteru v sebe podľa Heideggera nesie aj možnosť *záchrany*. Práve túto možnosť následne sám približuje. Musíme si totiž povšimnúť aj to, že „taktiež vymáhanie, ktoré od nás požaduje, aby sme zjednávali skutočné ako použiteľný stav, je stále ešte *údelom, ktorý človeka privádza na cestu odkrývania* (kurz. aut.)“.³ Inak povedané, aj *Gestell* ako spôsob odkrývania má v sebe stále to bytostné, čo patrí k samotnému odkrývaniu (pravdy Bytia) a to to, že *vôbec umožňuje* (poskytuje) človeku zúčastniť sa na odkrývaní aj keď svojim vlastným spôsobom. Heidegger to jasne vyjadruje: „Bytovanie techniky vpúšťa – ako *údel poskytujúci odkrývanie* (kurz. aut.) – človeka do Toho, čo on sám nemôže ani vynájsť, tobôž nie urobiť...“⁴ Tak je aj *Gestell* týmto *poskytovaním*, čo je kľúčové pre pochopenie bytnosti techniky a ako také obsahuje v sebe aj spomínanú možnosť záchrany, pretože „až poskytovanie dáva človeku účasť na odkrývaní, účasť, ktorá je udalosti (*Ereignis*) odkrývania potrebná“.⁵

Týmto spôsobom je podľa Heideggera človek pre odkrývanie potrebný, je „privlastnený (*vereiignet*) udalosti (*Ereignis*) pravdy“ a práve „*toto poskytujúce, ktoré tak či onak posielia človeka do odkrývania, je ako také*

¹ Tamže.

² Patočka, ktorý tento problém nazýva *nebezpečenstvom technizácie vo vede*, k tomuto technickému odkrývaniu (odhaľovaniu) píše: „Moderná technika... sa ale vyznačuje tým, že uvádza do chodu univerzálne odhaľovanie, ktoré o základe odhaľovania samého nepripúšťa ani nepriame, nie to zvecnené tušenie a vedomosť. Pretože toto odhaľovanie sa práve svojím pochopením toho, čo je, uzatvára voči všetkému, čo si robí nárok na prekročenie jeho sféry. Pretože nič iné, ako práve len kalkulatívna zjednávatelnosť, nemôže preniknúť do jednotnej siete technickým spôsobom odhalenej skutočnosti, ktorá zahŕňa bez výhrad všetko, čo možno objektívne založiť. A práve v tom je nebezpečenstvo.“ PATOČKA, J.: *Nebezpečí technizace ve vědě a bytnost techniky jako nebezpečí*. In: Patočka, J.: *Pěče o duši III. Sebrané spisy. Sv. 3*. Praha: Oikúmené 2002, s. 205.

³ HEIDEGGER, M.: *Věda, technika a zamyšlení*, s. 31.

⁴ Tamže.

⁵ Tamže.

tým, čo človeka zachraňuje (kurz. aut.)“.¹ Práve v *Gestell* ako spôsobe odkrývania pravdy – avšak za predpokladu, že si k nej človek uchová slobodný vzťah, to znamená, že nezabudne pod tlakom vymáhajúceho odkrývania na samotnú bytnosť techniky – je prítomná aj možnosť záchrany. Tento slobodný vzťah sa teda môže naplniť iba „za predpokladu, že čo sa nás týka, začneme *dbať na bytnosť techniky* (kurz. aut.)“.² Pýtať sa na techniku takýmto spôsobom predpokladá mať na pamäti onú dvojznačnosť, čo pre Heideggera znamená „pýtať sa na konšteláciu, v ktorej sa odohráva (*ereignet*) odkrytosť a skrytosť, v ktorej sa odohráva (*ereignet*) to, čo bytuje ako bytnosť pravdy“.³

Je možné povedať, že ústredná otázka celého Heideggerovho myslenia, *otázka Bytia* (*Seinsfrage*) sa v jeho úvahách o bytnosti modernej vedy a techniky transformuje aj do podoby *otázky vedy a techniky*. V súvislosti s možnou záchranou a s tým, čo by sme pre túto záchranu mohli urobiť, sa preto následne Heidegger v duchu svojho myslenia pýta: „Nemohlo by... nejaké počiatočne poskytnuté odkrytie priviesť k prvému zažiaraniu v rámci nebezpečenstva ono zachraňujúce, ktoré sa v technickom veku ešte skôr skrýva ako ukazuje?“⁴ A jeho úvahy sa znova obracajú ku gréckemu pochopeniu τέχνη, ktoré práve u Grékov „pomenovávalo kedysi taktiež ono odkrývanie, ktoré do lesku toho, čo sa javí, vynášalo pravdu“.⁵

Týmto pojmom Gréci podľa Heideggera pomenovávali všetko, čo patrilo k *umeniu* a τέχνη „bola jediným, rozmanitým odkrývaním“.⁶ Umenie práve v tomto význame nieslo prosté meno τέχνη, a to preto, lebo „umenie bolo výskyt poskytujúcim (*her-un vor-bringendes*) odkrývaním a preto patrilo do rámca ποιήσις“.⁷ Umenie je pre Heideggera

¹ Tamže.

² Tamže, s. 32. Heidegger k tomu v už spomínanom rozhovore hovorí: „Situáciu človeka vo svete planetárnej techniky nevidím ako nejaký nerozmotateľný osud, ktorému nemožno uniknúť, ale úlohu myslenia vidím práve v tom, že vo svojich medziach prispeje človeku, aby až následne získal patričný vzťah k bytnosti techniky.“ HEIDEGGER, M.: „Už jenom nějaký bůh nás může zachránit“, s. 41.

³ HEIDEGGER, M.: *Věda, technika a zamyšlení*, s. 33.

⁴ Tamže.

⁵ Tamže.

⁶ Tamže.

⁷ Tamže, s. 34.

oblasťou, v ktorej by mohla aj v budúcnosti *bytovať bytnosť techniky* ako niečo, čo samo nie je ničím technickým. Naznačuje to, keď hovorí, že sa musí „bytnostné zamyslenie nad technikou a rozhodujúce vyrovnanie sa s technikou udiat’ v oblasti, ktorá je na jednej strane s bytnosťou techniky príbuzná (cez pôvodný grécky pojem τέχνη – dopl. aut.) a na druhej strane je od nej predsa len zásadne odlišná. Takouto oblasťou je umenie“.¹ Takéto myslenie je však ako možnosť pre Heideggera záležitosťou *budúceho myslenia*.²

Heidegger vo svojom myslení ukazuje na nevyhnutnú súvislosť každej epochy dejín Bytia s metafyzickým základom, na ktorom každá takáto epocha stojí. Toto svoje pochopenie dejín vzťahuje aj na pochopenie fenoménu vedy v jednotlivých dejinných epochách, ktorý ako taký závisí od vzťahu človeka k bytiu, čo sa prejavuje v myslení. V tomto zmysle sa uberajú aj jeho úvahy o bytnosti novovekej metafyziky a z nej vyrastajúcej novovekej vedy. V novoveku podľa neho vzniká novoveký obraz sveta, ktorý sa vo vede vyjavuje ako matematická prírodoveda. Matematická prírodoveda tvoriaca obraz sveta ovláda novoveké myslenie a tvorí zároveň bytnosť novovekej metafyziky. Myslenie, založené na matematických princípoch, však chce odôvodňovať seba samé, teda sa chce výslovne vypracovať ako meradlo všetkého myslenia a stanoviť pravidlá, ktoré z toho vyplývajú. Cez analýzy novovekej metafyziky, vedy a jej bytnosti, sa Heidegger dostáva k vzťahu vedy a (modernej) techniky.

Spôsob odkrývania modernej techniky založenej na princípoch novovekej matematickej prírodovedy, vykazuje podľa neho zhodnosť so

¹ Tamže, s. 34–35. K tejto Heideggerovej myšlienke píše Patočka, že nejde o „umenie v zmysle umeleckého a estetického, kde umenie zostáva vydané napospas subjektívite, ale v zmysle, ktorý sa neuzatvára pýtaniu sa na pravdu... Umenie, ktoré v človeku prebúda orgány schopné odpovedať jestvujúcnu, by snáď bolo schopné zasadiť technické do nových významových väzieb.“ PATOČKA, J.: *Nebezpečí technizace ve vědě a bytnost techniky jako nebezpečí*, s. 210.

² V oblasti umenia je to pre Heideggera, ako je známe, predovšetkým *básnenie*, ktoré by mohlo byť schopné zachytiť pravdu Bytia. K vzťahu myslenia a básnenia sa vyjadruje primárne v inej prednáške z tohto obdobia. Pozri HEIDEGGER, M.: „...básnický bydlí člověk...“ In: Heidegger, M.: *Básnický bydlí člověk*. Prel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené 2006, s. 83–111.

spôsobom odkrývania v novovekom obraze sveta, pričom tým rozhodujúcim je ich spoločná tendencia k sebaodôvodňovaniu. Spôsob odkrývania *Gestell* ako vymáhajúceho odkrývania, ktorý je bytnosťou modernej techniky, je nárokováný spôsobom, akým sa v danej epoche vytvára obraz sveta a ten je daný spôsobom, akým človek pôvodne odkrýva pravdu Bytia (ἀλήθεια). *Gestell* je tak spôsobom odkrývania pravdy Bytia, akým sa deje ἀλήθεια v našej epoche, ktorá je tak spojená nerozlučne s technikou. Je to odkrývanie, ktoré je pre človeka *údelom* (*Geschick*), ktorý však ako *Gestell* toto odkrývanie zároveň sám zakrýva.

Preto Heidegger vzápätí upozorňuje na nebezpečenstvo, alebo ohrozenie pre človeka, ktoré je s týmto odkrývaním spojené – je to práve *Gestell*, ktorý v sebe ako odkrývanie nesie zároveň aj zakrývanie, a to zakrývanie toho najdôležitejšieho, bytnosti techniky. Aj *Gestell* v sebe má tendenciu k sebaodôvodňovaniu, ktorá sa viaže k novovekej matematickej prírodovede, navyše nielen zakrýva všetky ostatné spôsoby odkrývania pravdy Bytia, ale zakrýva aj to, že je sám odkrývaním. Nebezpečenstvo tak podľa Heideggera spočíva práve v možnosti, že stratíme prístup k pravde Bytia vôbec, že na pravdu v zmysle pôvodného odkrývania (ἀλήθεια) zabudneme úplne. Bytnosť techniky pochopená ako *Gestell* však napriek tomuto svojmu dvojznačnému charakteru v sebe nesie aj možnosť záchranu, tá sa však viaže nevyhnutne k slobodnému vzťahu človeka k technike. Takýto slobodný vzťah k technike sa môže naplniť iba za predpokladu, že človek bude mysliť na bytnosť techniky. Riešením, ako naznačuje Heidegger, by mohlo byť umenie. Práve umenie je pre neho tou oblasťou, v ktorej by mohla aj v budúcnosti bytovať bytnosť techniky, pretože umenie je niečím, čo sa vymyká technickému pochopeniu a odkrývaniu sveta v *Gestell*.

Kierkegaard – existencia, bytie sebou, stávanie sa kresťanom

Peter Šajda

O Heideggerovom vzťahu ku Kierkegaardovi sa intenzívne diskutovalo už počas jeho života a je aktuálnou témou aj dnes. Kontinuitu a široký rozsah záujmu medzinárodnej intelektuálnej obce o vzťah týchto dvoch mysliteľov dokazuje nedávno vydaná publikácia *Kierkegaard Bibliography*, ktorá je najväčším bibliografickým projektom v dejinách kierkegaardovských štúdií.¹ Posledné dva diely tohto sedemdielneho projektu predstavujú medzinárodnú bibliografiu sekundárnej literatúry, ktorá sa venuje vzťahu Kierkegaarda a jednotlivých postáv z dejín filozofie, teológie, psychológie, literatúry a umenia. Bibliografia štúdií o vzťahu Kierkegaarda a Heideggera je štvrtou najrozsiahlejšou – obsahuje 191 položiek v 27 jazykoch.² Obsahuje aj niekoľko prác, ktoré vyšli na Slovensku a v Čechách.³

Súčasný stav výskumu

Výskum Heideggerovej recepcie Kierkegaardovho myslenia v posledných rokoch značne pokročil vďaka tomu, že odborná verejnosť má

¹ ŠAJDA, P. – STEWART, J. (eds.): *Kierkegaard Bibliography*, diely 1 – 7 (*Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources*, zv. 19). London/ New York: Routledge 2017.

² Porov. tamže, šiesty diel: *Figures A-H*, s. 228 – 243. Rozsiahlejšie sú len bibliografie štúdií, ktoré sa venujú vzťahu Kierkegaarda k Hegelovi, Nietzschemu a Sokratovi.

³ Sú to štúdie Andreja Démutha, Jiřího Olšovského a Václava Umlaufa. Najvýznamnejšia je monografia Jiřího Olšovského, pozri OLŠOVSKÝ, J.: *Heidegger a Kierkegaard. Na cestě k myšlení*. Praha: Akropolis 2013. Heideggerovej recepcii Kierkegaarda sa venuje aj kapitola „Konstitutivnost a ambivalentnost. Kierkegaardov *дав* a Heideggerovo neurčité *ono sa*“ v knihe *Kierkegaardovská renesancia. Filozofia, náboženstvo, politika*. Pozri ŠAJDA, P.: *Kierkegaardovská renesancia. Filozofia, náboženstvo, politika*. Bratislava: Premedia 2016, s. 103–119. Spoluautorkou kapitoly je Jana Tomašovičová.

čoraz lepší prístup k Heideggerovým spisom, ktoré vychádzajú v rámci súbornej edície *Gesamtausgabe*. Táto edícia sprístupnila Heideggerove nevydané diela, prednášky, zápisníky, poznámky a listy, ktoré obsahujú predtým neznáme, prípadne málo známe odkazy na Kierkegaarda. Najdôkladnejší výskum Heideggerových odkazov na Kierkegaarda v rámci *Gesamtausgabe* uskutočnil rakúsky bádateľ Gerhard Thonhauser, ktorý po publikovaní viacerých čiastkových štúdií zhrnul svoje výskumné poznatky v komplexnej monografii *Tajomné znamenie. O vzťahu Martina Heideggera a Sorena Kierkegaarda*.¹

Thonhauser poukázal na niekoľko zásadných momentov:²

1. V rámci celého korpusu Heideggerových spisov sa najviac odkazov na Kierkegaarda nachádza v podkladoch k prednáškam a seminárom, ktoré viedol na univerzitách vo Freiburgu a Marburgu. Najmenej odkazov sa nachádza vo vydaných dielach. Celkovo sa v rámci *Gesamtausgabe* nachádza 139 strán, na ktorých Heidegger explicitne spomína Kierkegaarda: 84 strán predstavujú prednáškové/seminárne materiály, 34 strán ďalšie nevydané rukopisy, poznámky a listy, 21 strán vydané diela. Komplexný obraz o Heideggerovej recepcii Kierkegaardových ideí vyžaduje analýzu všetkých týchto materiálov.

2. Heidegger sa najintenzívnejšie zaoberal Kierkegaardom v roku 1941. V tomto roku vzniká rukopis diela *Náčrty k dejinám bytia ako metafyziky*, ktorý obsahuje najpodrobnejšie vyrovnávanie sa s Kierkegaardom v rámci vydaných diel. Heidegger druhýkrát prednáša o Schellingovi a podklady k prednáškam obsahujú najrozsiahlejšiu reflexiu Kierkegaardovho myslenia v celom korpuse Heideggerových textov. Z tohto roku pochádza aj Heideggerova úvaha „Môj vzťah ku Kierkegaardovi“, ktorá má osobitný význam a nachádza sa v *Čiernych zošitoch*.

3. Základom pre periodizáciu Heideggerovej recepcie Kierkegaardovho myslenia sú podklady k prednáškam a seminárom. Vydané

¹ THONHAUSER, G.: *Ein rätselhaftes Zeichen. Zum Verhältnis von Martin Heidegger und Soren Kierkegaard*. Berlin/Boston: De Gruyter 2016 (*Kierkegaard Studies Monograph Series*, zv. 33). Jeden Thonhauserov text vyšiel aj v slovenskom preklade: THONHAUSER, G.: Sociálna filozofia v diele *Bytie a čas* so zvláštnym zreteľom na Kierkegaardovu rolu. Prel. L. Hábová. In: *Filozofia*, roč. 71, 2016, č. 4, s. 292–303.

² Pozri THONHAUSER, G.: *Ein rätselhaftes Zeichen. Zum Verhältnis von Martin Heidegger und Soren Kierkegaard*, s. 145–161.

diela a iné nevydané materiály poskytujú doplnkové informácie, no koherentnú periodizáciu samy osebe neumožňujú. Heideggerovu recepciu môžeme rozčleniť na tieto obdobia: Prvá fáza kontinuálneho vyrovnávania sa s Kierkegaardom sa týka raného freiburského obdobia (1919 – 1923). Je pre ňu príznačné, že Heidegger opakovane uvádza citáty z Kierkegaardových diel. V druhej fáze, ktorú ohraničuje pôsobenie v Marburgu (1923 – 1928), dochádza k oslabeniu explicitnej reflexie podnetov od Kierkegaarda. V tomto období vychádza *Bytie a čas*. Tretia fáza – od Heideggerovho návratu do Freiburgu až po vzdanie sa rektorského úradu (1928 – 1934) – sa vyznačuje opätovným oživením záujmu o Kierkegaarda a nárastom počtu explicitných odkazov. Štvrtá fáza sa začína Heideggerovými kurzami v roku 1935 a končí sa v roku 1944, keď prestáva prednášať. Celkovo v nej klesá intenzita explicitnej konfrontácie s Kierkegaardom, no markantnou výnimkou je rok 1941. Poslednou piatou fázou je Heideggerovo neskoré pôsobenie: po vojne prednáša od roku 1951, no jeho akademická činnosť je čoraz nepravidelnejšia. Odkazy na Kierkegaarda sú zriedkavé.

4. Heideggerovým hlavným zdrojom znalosti Kierkegaarda sú preklady Christopa Schrempfa a Hermanna Gottscheda, ktoré vyšli v jenskej edícii Kierkegaardových *Zobraných diel* (1909 – 1922).¹ Heidegger cituje a odkazuje na tieto Kierkegaardove diela: *Choroba na smrť*, *Pojem úzkosti*, *Hľadisko mojej spisovateľskej činnosti*, *Cvičenie v kresťanstve*, *Bud' – alebo, Záverečný nevedecký dodatok*, *Filozofické zlomky a Bázeň a chvenie*. Cituje aj Haeckerov preklad Kierkegaardových zápisníkov.

Thonhauserov dôkladný výskum považujeme za východisko nášho uvažovania o Heideggerovej recepcii Kierkegaardovho myslenia. V nadväznosti naň sa zameriame na situovanie Heideggerovej recepcie v dobovom kontexte, objasníme Jaspersov vplyv na jej tematický záber, predstavíme Heideggerove charakteristiky Kierkegaarda ako autora a rozoberieme tri kľúčové texty z roku 1941, v ktorých sa Heidegger najpodrobnejšie vyrovnáva s Kierkegaardovým myslením.

¹ KIERKEGAARD, S.: *Gesammelte Werke*, zv. 1–12, prel. a vyd. Hermann Gottsched a Christoph Schrempf. Jena: Diederichs 1909–1922.

Kontext Heideggerovej recepcie: nemecká kierkegaardovská renesancia

Heideggerova recepcia vzniká v kontexte fenoménu, ktorý v medzivojnovom období dostal pomenovanie *kierkegaardovská renesancia*.¹ V rokoch 1909 – 1945 zasiahla nemecky hovoriaci priestor veľká vlna záujmu o Kierkegaarda.² Široké spektrum filozofov, teológov, psychológov a literátov nadviazalo na jeho myšlienkový odkaz a v intelektuálnej obci sa rozprúdil živý diskurz o jeho význame. S kritickou reflexiou Kierkegaardových myšlienok sa stretávame vo viacerých ideových prúdoch a platformách, ktoré rozhodujúcim spôsobom formovali intelektuálny život. Kierkegaardovo meno sa spája predovšetkým s tradíciou filozofie existencie, ktorej hlavným predstaviteľom bol Karl Jaspers. Napriek Heideggerovým opakovaným protestom a vysvetleniam sa aj jeho myslenie a najmä dielo *Bytie a čas* často vnímalo ako súčasť tejto tradície. So silným ideovým vplyvom Kierkegaarda sa stretávame v prostredí protestantskej dialektickej teológie – v dielach Karla Bartha, Emila Brunnera, Paula Tillicha, Friedricha Gogartena a Rudolfa Bultmanna. Heidegger priamo ovplyvnil Bultmannov vzťah ku Kierkegaardovi a nepriamo aj Tillichov, a to počas ich spoločného pôsobenia v Marburgu.³ Dynamická diskusia o Kierkegaardovi sa rozvinula medzi neomarxistickými mysliteľmi, ktorí sa v rôznej miere spájali s Frankfurtškou školou. Inicioval ju Siegfried Kracauer a najvýraznejšie sa do nej zapojil Theodor W. Adorno. Originálnymi pohľadmi prispeli aj

¹ Pozri ELERT, W.: *Der Kampf um das Christentum. Geschichte der Beziehungen zwischen dem evangelischen Christentum in Deutschland und dem allgemeinen Denken seit Schleiermacher und Hegel*. München: Beck 1921, s. 430–434.

² Podrobnejší opis kierkegaardovskej renesancie je uvedený v práci *Kierkegaardovská renesancia. Filozofia, náboženstvo, politika*, s. 16 – 47. V tejto kapitole sú predstavené len jej základné črty a postavy.

³ Heideggerovmu vplyvu na Bultmannovu a Tillichovu recepciu Kierkegaarda sa hlbšie venujú tieto štúdie: SCHULZ, H. – BULTMANN, R.: Faith, Love, and Self-Understanding. In: *Kierkegaard's Influence on Theology*. Prvý diel: *German Protestant Theology (Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources, zv. 10)*. Ed. Stewart, J. Aldershot: Ashgate 2012, s. 108–109; Lee C. BARRETT, L. C. – TILLICH, P.: An Ambivalent Appropriation. In: *Kierkegaard's Influence on Theology*. Prvý diel: *German Protestant Theology (Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources, zv. 10)*. Ed. Stewart, J. Aldershot: Ashgate 2012, s. 338–339.

Walter Benjamin a Max Horkheimer. Niekoľko súbežných diskurzívnych línii vidíme v katolíckej intelektuálnej obci. V skupine okolo časopisu *Hochland* kierkegaardovské motívy najintenzívnejšie reflektovali Theodor Haecker a Romano Guardini. Publicisticky bol veľmi činný jezuita Erich Przywara, ktorý Kierkegaardovo myslenie popularizoval v periodiku *Stimmen der Zeit*. Kritické vyrovnávanie sa s Kierkegaardom bolo súčasťou formujúcej sa filozofie dialógu. Ferdinand Ebner a Martin Buber – podobne ako katolícki myslitelia – interpretovali Kierkegarda v personalistickom duchu. V rámci kierkegaardovskej renesancie existovala aj národnosocialistická interpretačná línia, ktorú reprezentovali Alfred Baeumler a Emanuel Hirsch. Verejne s ňou polemizovali Tillich a Adorno, ktorí boli po nástupe nacizmu nútení emigrovať z Nemecka. Súčasťou kierkegaardovskej renesancie boli aj ďalší myslitelia, ktorí nepatrili k žiadnemu z uvedených prúdov alebo platforiem, napríklad Ludwig Wittgenstein, Franz Rosenzweig či Carl Schmitt.

Viacerí súdobí pozorovatelia kriticky hodnotili skutočnosť, že sa Kierkegaard stal intelektuálnou módou a „masovou záležitosťou“. Ukazovali na to, že rýchlo rastúca interpretačná literatúra má „inflačné“ črty a neprispieva k pochopeniu jeho myslenia. Franz Josef Brecht charakterizoval stav nemeckej diskusie o Kierkegaardovi v roku 1931 takto: „S menom Sørensa Aabye Kierkegarda sa dnes stretávame v každej novovydanej filozofickej knihe, v každej filozofickej rozprave a v každom filozofickom traktátiku. Jeho meno sa stalo módnym medzi psychopatológmi a estetickými a ešte viac medzi filozofmi života a teológmi. Takmer každý mesiac o ňom vychádzajú diela a štúdie... Jedným z prvých [filozofov], ktorí sa ho zmocnili ešte pred veľkou kierkegaardovskou infláciou, bol Karl Jaspers, ktorý už v ‚Psychológii svetónázorov‘ (1920)¹ predstavil prenikavý profil Kierkegarda; a mysliteľ, ktorý si ho najradikálnejšie existencielne osvojil a existencielne ho spracoval, bol Martin Heidegger.“²

¹ Jaspersovo dielo vyšlo v roku 1919.

² BRECHT, F. J.: Die Kierkegaardforschung im letzten Jahrfünft. In: *Literarische Berichte aus dem Gebiete der Philosophie*, zv. 25, 1931, s. 5. Ak nie je uvedené inak, preklady z cudzích jazykov sú prekladmi autora tejto kapitoly.

V roku 1932 na negatívne aspekty a sebareparalyzačný efekt kierkegaardovskej renesancie poukázal Hermann Diem: „Sama kierkegaardovská renesancia je legendou. V skutočnosti sa dnes Kierkegaard už takmer vôbec nečíta... O zachovanie legendy sa stará záplava literatúry. Tá sa síce číta rovnako málo ako sám Kierkegaard, ale predsa zamestnáva niekoľko autorov a veľmi veľa recenzentov a umožňuje publiku uveriť, že sa zaujíma o Kierkegaardovo dielo... Kierkegaardovská renesancia našej doby, respektíve to, čo túto legendu vytvára, je dôležitým príspevkom ku kritike súčasnosti, ktorý ide úplne v jednej línii s tou kritikou, ktorú Kierkegaard napísal už v roku 1847.“¹

Kritiku kierkegaardovskej renesancie nájdeme aj v Heideggerovom prednáškovom cykle *Základné pojmy metafyziky* (1929/1930): „[D]nes, keď sa *Kierkegaard* z nejakých dôvodov stal módou, sme dospeli až tam, že táto kierkegaardovská literatúra a všetko, čo sa ňou obklopuje, sa všemožne usiluje nepochopiť to, čo je rozhodujúce v Kierkegaardovej filozofii.“² Heidegger komentuje túto renesanciu aj v ďalších textoch, z ktorých je zrejmé, že Kierkegaardov prienik do Nemecka sledoval už pred ňou, resp. v jej ranej fáze. V druhej sérii prednášok o Schellingovi upozorňuje na to, že Kierkegaard už „od roku 1900 pôsobí mnohými spôsobmi, súbežne s Nietzschem. Preklad jeho ‚Zobraných diel‘ [vyšiel] v Diederichsovom vydavateľstve. Jeho pôsobenie nie je nevyhnutne bezprostredné“.³ V predhovore k prvému vydaniu „raných spisov“ Heidegger označuje vydanie nemeckého prekladu Kierkegaardových diel za kľúčovú literárnu udalosť v období krátko pred prvou svetovou vojnou: „to, čo priniesli vzrušujúce roky 1910 – 1914, sa nedá náležitým spôsobom opísať, ale len naznačiť výpočtom niekoľkých vybraných diel: druhé, dvakrát tak rozsiahle vyda-

¹ DIEM, H.: Zur Psychologie der Kierkegaard-Renaissance. In: *Zwischen den Zeiten*, roč. 10, 1932, č. 3, s. 216.

² HEIDEGGER, M.: *Die Grundbegriffe der Metaphysik*. GA. Bd. 29/30. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 2004, s. 225.

³ HEIDEGGER, M.: *Die Metaphysik des deutschen Idealismus*. GA. Bd. 49. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 2006, s. 19.

nie Nietzscheho ‚Vôle k moci‘, preklad diel Kierkegaarda a Dostojevského, prebúdžajúci sa záujem o Hegela a Schellinga, Rilkeho básnické diela a Traklove básne, Diltheyove ‚Zobrané spisy‘.“¹

U Heideggera teda vidíme vedomé dištancovanie sa od „vulgarizujúcich“ tendencií kierkegaardovskej renesancie a štandardnej interpretačnej literatúry. Jeho recepcia však na túto renesanciu pozitívne nadväzuje v dvoch ohľadoch: 1. Heidegger intenzívne využíva Schrempfove, Gottschedove a Haeckerove preklady Kierkegaardových diel a zápisníkov, ktoré boli dôležitým impulzom pre rozvoj renesancie; 2. Tematický záber jeho recepcie do veľkej miery sleduje líniu, ktorú vytýčila Jaspersova interpretácia Kierkegaarda z roku 1919.

Vplyv Jaspersovho diela *Psychológia svetonázorov*

Hoci Heideggerova reflexia Kierkegaardových myšlienok prebieha počas štyroch desaťročí, rozsah jej základných tém je pomerne úzky. Jej stredobodom je Kierkegaardov pojem existencie a s ním súvisiace koncepcie bytia sebou a voľby seba samého. Od existencie sa odvíjajú ďalšie základné témy: okamih a existenciálny význam časovosti, paradox a vzťah jedinca k transcencii, existenciálna výzva úzkosti. Okrem ideových koncepcií sa Heidegger zaoberá aj situovaním Kierkegaarda v dejinách myslenia. Komplexne sa venuje vzťahu jeho myslenia k Hegelovi a Nietzschemu.

Základné témy Heideggerovej recepcie do veľkej miery sledujú líniu, ktorú Jaspers určil v diele *Psychológia svetonázorov* (1919).² Heidegger toto dielo dobre poznal a v rokoch 1919 – 1921 o ňom napísal rozsiahlu recenznú štúdiu.³ Stretnutie s Kierkegaardom prostredníctvom tohto diela ho ovplyvnilo rozhodujúcim spôsobom: v roku 1919 sa začína jeho explicitná recepcia Kierkegaardových myšlienok.⁴

¹ HEIDEGGER, M.: Vorwort zur ersten Ausgabe der ‚Frühen Schriften‘. In: Heidegger, M.: *Frühe Schriften*. GA. Bd. 1. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1978, s. 56.

² JASPERS, K.: *Psychologie der Weltanschauungen*. Berlin: Julius Springer 1919.

³ Pozri HEIDEGGER, M.: Anmerkungen zu Karl Jaspers ‚Psychologie der Weltanschauungen‘ (1919/21). In: Heidegger, M.: *Wegmarken*. GA. Bd. 9. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 2004, s. 1–44.

⁴ K tejto téme pozri aj THONHAUSER, G.: *Ein rätselhaftes Zeichen. Zum Verhältnis von Martin Heidegger und Søren Kierkegaard*, s. 157.

Jaspers sa v *Psychológii svetónázorov* venuje Kierkegaardovi na mnohých miestach. Najvýznamnejšími textovými celkami sú samostatné exkurzy, v ktorých rozoberá Kierkegaardove pojmy a pozície, ktoré považuje za zvlášť relevantné. Okrem úzkosti sa systematicky zaoberá všetkými témami, ktoré tvoria jadro Heideggerovej recepcie.

Téma existencie, stávania sa sebou a bytia sebou, je Jaspersovi prirodzene blízka a venuje jej najväčší priestor. Predstavuje jadro jedennásťstranového *Referátu o Kierkegaardovi*, ktorý je najrozsiahlejším exkurzom o Kierkegaardovej filozofii.¹ V ďalších kapitolách sa Jaspers zaoberá súvislosťou existencie s tvorbou seba samého, myslením, pravdou a vnútornosťou.² V recenzii Jaspersovej knihy Heidegger explicitne odkazuje na jeho vyrovnávanie sa s Kierkegaardovým pojmom existencie.³

Dôležitým prvkom Jaspersovho myslenia je pojem *okamihu*. V časti *Exkurz: Uvažovanie o pojmoch času* ho predstavuje v dejinno-filozofickom kontexte. Najprv stručne načrtáva chápanie okamihu u Platóna, Aristotela a Giordana Bruna, potom podrobne rozoberá Kierkegaardov pojem okamihu.⁴ Heidegger túto Jaspersovu analýzu reflektuje v *Bytí a čase*.⁵

Jaspers venuje samostatný exkurz aj Kierkegaardovmu pojmu paradoxu. Vyzdvihuje jeho zásadný prínos k vymedzeniu tohto pojmu v modernej filozofii: „Naposledy, a možno prvýkrát od základu, charakterizoval podstatu tohto paradoxu *Kierkegaard*.“⁶ Jaspers potom obšírne parafrázuje Kierkegaardove úvahy o paradoxe v dielach *Filozofické zlomky a Záverečný nevedecký dodatok*. K tejto téme sa vracia aj v neskorších kapitolách knihy.⁷

Súčinnosť Kierkegaardovho a Nietzscheho myslenia Jaspers skúma v dvoch samostatných pasážach. V úvode knihy oboch označuje za

¹ Pozri JASPERS, K.: *Psychologie der Weltanschauungen*, s. 370–381.

² Pozri tamže, s. 12–13, s. 94; s. 217, s. 339; s. 341; s. 406.

³ HEIDEGGER, M.: *Anmerkungen zu Karl Jaspers ‚Psychologie der Weltanschauungen‘*, s. 10–11.

⁴ Pozri JASPERS, K.: *Psychologie der Weltanschauungen*, s. 95 – 97.

⁵ Pozri HEIDEGGER, M.: *Sein und Zeit*. GA. Bd. 2. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1977, s. 447–448.

⁶ JASPERS, K.: *Psychologie der Weltanschauungen*, s. 217.

⁷ Pozri tamže, s. 300; s. 302.

podstatné zdroje svojho myslenia a tvrdí, že vo svojich „jedinečných dielach opísali možnosti človeka takým spôsobom, že ich musíme uznať za najväčších psychológov svetonázorov.“¹ Vykresľuje ich ako mysliteľov existencie. Príbuznosťami a diferenciami ich myslenia sa zaoberá aj v kapitole o hraničných situáciách, v ktorej objasňuje ich prístup k otázkam šťastia, nešťastia, slasti a utrpenia.²

Kierkegaardov vzťah k Hegelovi Jaspers opisuje ako radikálnu opozíciu a „protiúder“.³ Od obidvoch preberá dôležité podnety, preto objasňuje vzťah ich filozofických pozícií: „Pravým, chápaným a výstižným protiúderom proti Hegelovi bol Kierkegaard: zdôraznením zodpovednosti, bezčasového významu časového rozhodnutia, subjektívneho myslenia (namiesto neosobnej kontemplácie), obnovením protikladu buď – alebo, uchopením paradoxov, antinómií, ktoré myslenie nevie vyriešiť, odmietnutím akéhokoľvek systému ako konečnej náuky o živote, výzvou k osobnému, zodpovednému životu vo svete a náboženstve je Kierkegaard večným protipólom Hegela.“⁴ Kierkegaardov polemický odklon od Hegela je podľa Jaspersa dôležitým zlomom vo vývoji filozofie 19. storočia.

Hoci Jaspers tematizuje Kierkegaardovo chápanie úzkosti⁵ a odkazuje na dielo *Pojem úzkosti*, nevenuje tejto téme systematickú analýzu ani samostatný exkurz. Heideggerova recepcia tohto pojmu sleduje samostatnú líniu, ktorá sa opiera priamo o Kierkegaardovo dielo.⁶

¹ Tamže, s. 17.

² Pozri tamže, s. 225–226.

³ Tamže, s. 160, s. 329. Pozri aj s. 316.

⁴ Tamže, s. 329.

⁵ Pozri tamže, s. 99, s. 374–375; s. 380–381.

⁶ K Heideggerovej reflexii Kierkegaardovho pojmu úzkosti pozri napríklad MCCARTHY, V.: Martin Heidegger. Kierkegaard's Influence Hidden and In Full View. In: *Kierkegaard and Existentialism: Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources*, vol. 9. Ed. Stewart, J. Aldershot: Ashgate 2011, s. 106–109; MAGURSHAK, D.: The Concept of Anxiety. The Keystone of the Kierkegaard-Heidegger Relationship. In: *The Concept of Anxiety: International Kierkegaard Commentary*, vol. 8. Ed. Perkins, R. L. Macon, GA: Mercer University Press 1985, s. 167–195. Heidegger cituje *Pojem úzkosti* už v prednáškovom cykle *Augustín a novoplatonizmus* (1921). Porov. HEIDEGGER, M.: Augustinus und der Neoplatonismus. In: Heidegger, M.: *Phänomenologie des religiösen Lebens*. GA. Bd. 60. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 2011, s. 257; 268.

Heideggerove rozporuplné charakteristiky Kierkegaarda ako autora

Dôležitou súčasťou rekonštrukcie Heideggerovho obrazu Kierkegaarda je analýza jeho charakteristík dánskeho mysliteľa ako autora. Heidegger označuje Kierkegaarda za filozofa, teológa, náboženského/kresťanského mysliteľa či náboženského/kresťanského spisovateľa, no s väčšinou týchto označení sa úplne nestotožňuje. Hoci v niektorých časových úsekoch dochádza k určitej kryštalizácii jeho pohľadu na povahu Kierkegaardovej tvorby, o celkovej kryštalizácii a smerovaní k jednoznačnosti hovoriť nemôžeme. Ako príklad uveďme, že v roku 1923 Heidegger označuje Kierkegaarda za teológa, v roku 1941 takéto označenie odmieta, no v roku 1952 ho znovu používa.¹ Dôležitou skutočnosťou je aj to, že viaceré Heideggerove charakteristiky sa vyznačujú silným *negatívnym* momentom a zdôrazňujú to, čím Kierkegaard *nie je*.

Rozporuplnosť Heideggerových charakteristík jasne vidíme v opise Kierkegaardovho vzťahu k *filozofii*. V prednáškovom cykle *Základné pojmy metafyziky*, ktorý viedol vo Freiburgu v zimnom semestri 1929 – 1930, označuje Kierkegaarda za kľúčovú postavu modernej filozofie: „To, čo tu označujeme ako ‚okamih‘, je to, čo vo filozofii ako prvý skutočne pochopil *Kierkegaard* – je to pochopenie, vďaka ktorému sa od čias antiky prvýkrát otvára *možnosť* úplne novej epochy filozofie.“²

Heidegger problematizuje označenie *filozof* v dvoch prednáškových cykloch venovaných Hegelovej filozofii: v prvom ho ešte pripúšťa, v druhom už odmieta. Vo freiburských prednáškach o Hegelovej *Fenomenológii ducha* (zimný semester 1930 – 1931) zaujíma ambivalentné stanovisko: „A ako je to s Kierkegaardom a Nietzsche? Nesmieme len tak bez všetkého povedať, že nie sú filozofmi, rovnako ako nesmieme prenáhlene povedať, že nimi sú a patria do vlastných dejín filozofie. Možno títo myslitelia... vytvorili niečo, čo naozaj *nie je* filozofia a na čo

¹ HEIDEGGER, M.: *Ontologie. (Hermeneutik der Faktizität)*. GA. Bd. 63. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1995, s. 30; HEIDEGGER, M.: *Die Metaphysik des deutschen Idealismus*, s. 19; HEIDEGGER, M.: *Seminare: Hegel–Schelling*. GA. Bd. 86. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 2011, s. 762.

² HEIDEGGER, M.: *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, s. 225.

ešte nemáme pojem.“¹ V rámci seminára o Hegelovej filozofii práva, ktorý sa uskutočnil v zimnom semestri 1934 – 1935, Heidegger zaraďuje Kierkegaarda do obdobia po *konci filozofie*: „To, čo prichádza po Hegelovi, už nie je filozofia. Ani Kierkegaard, ani Nietzsche. Títo dvaja nie sú filozofi, ale ľudia bez kategórie, ktorú pochopia až neskoršie doby. Až po Hegela máme filozofiu, ktorú, ako sme povedali, on uzatvára.“²

K téze o završení filozofie v hegelovskom systéme špekulatívneho idealizmu sa Heidegger vracia o štvrtstoročie neskôr v texte *Hegel a Gréci* (1960). V ňom Kierkegaarda označuje za jedného z tých, ktorí tvoria filozofiu aj po jej završení: „... výrok o završení neznamená, že by filozofia skončila v tom zmysle, že by prestala alebo sa zrušila. Naopak, až jej završenie otvára možnosť rozmanitých útvarov až po tie najjednoduchšie podoby: brutálny obrat a masívnu kontrapozíciu. Marx a Kierkegaard sú najväčšími hegelovcami. Sú nimi proti svojej vôli.“³

Protikladné vyjadrenia nájdeme dokonca v rámci jediného textového celku. V prednáškovom cykle *Ontológia (Hermeneutika fakticity)* z letného semestra 1923 Heidegger na jednej strane upozorňuje na Kierkegaardovu *filozofickú* závislosť od Hegela, nedostatok radikálnosti jeho *filozofie* a jeho myslenie ukotvuje v dejinách *filozofie*: Kierkegaard sa „vo vlastnom filozofickom zmysle od *Hegela* neodpútal. Jeho neskoršie pridanie sa k *Trendelenburgovi* je len zostreným dokladom toho, ako

¹ HEIDEGGER, M.: *Hegels Phänomenologie des Geistes*. GA. Bd. 32. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1997, s. 19.

² HEIDEGGER, M.: *Seminare: Hegel–Schelling*, s. 550. Citovaný text pochádza zo zápisu Wilhelma Hallwachsa.

³ HEIDEGGER, M.: Hegel und die Griechen. In: Heidegger, M.: *Wegmarken*. GA. Bd. 9. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 2004, s. 432–433. Vzťah Kierkegaarda k završeniu dejín filozofie v Hegelovom špekulatívnom idealizme si všíma aj Vladimír Leško. Pozri LEŠKO, V.: Sebaurčenie nemeckej univerzity, Európa, nemecká filozofia a pred-sokratovci. In: Leško, V. – Stojka, R. a kol.: *Heidegger, metafyzika a Gréci*. Košice: UPJŠ, s. 326–327. Ku Kierkegaardovmu vzťahu k filozofii sa Heidegger vyjadruje aj na týchto miestach: HEIDEGGER, M.: *Der Deutsche Idealismus*. GA. Bd. 28. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 2011, s. 205, 263; HEIDEGGER, M.: *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit*. GA. Bd. 42. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1988, s. 43.

málo bol filozoficky radikálny. Nevšimol si, že *Trendelenburg* vidí *Aristotela* cez *Hegelove* okuliare.“¹ Na druhej strane umiestňuje Kierkegaardov myšlienkový výkon mimo oblasti filozofie, keď tvrdí, že „bol teológ a pohyboval sa v rámci viery, v zásade mimo filozofie“.²

Ani označenie *teológ* Heidegger nepoužíva konzistentne. Jednoznačne ho potvrdzuje už iba v jednom textovom celku – v poznámkach k seminárom z roku 1952, v ktorých opisuje dialektický moment Kierkegaardovej náuky o vzťahu človeka k Absolútnu.³

Ambivalentne sa k nemu stavia v textoch z roku 1941. V *Náčrtoch k dejinám bytia ako metafyziky* tvrdí, že Kierkegaard „nie je ani teológ, ani metafyzik, a predsa je tým podstatným z obidvoch“.⁴ Podobnú charakteristiku uvádza v druhom cykle prednášok o Schellingovi, kde upresňuje pozitívne vymedzenie: „Kierkegaard je ‚náboženský mysliteľ‘; to znamená nie teológ a nie ‚kresťanský filozof‘ (nezmyslený pojem); Kierkegaard je teologickejší než akýkoľvek kresťanský teológ a nefilozofickejší než akýkoľvek metafyzik.“⁵ *Čierne zošity* toto chápanie ďalej upresňujú: Kierkegaard je „kresťanský mysliteľ“ v novovekom zmysle a nespadá do „kresťanskej filozofie“.⁶

V neskorších spisoch zo štyridsiatych rokov Heidegger problematizuje označenie „mysliteľ“ a nahrádza ho označením „spisovateľ“. V diele *Nietzscheho slovo »Boh je mŕtvy«*, ktoré vzniklo v roku 1943, uvádza: „Kierkegaard nie je žiadny mysliteľ, ale náboženský spisovateľ, a síce nie jeden z mnohých, ale jediný, ktorý je primeraný osudu svojej doby.“⁷ V *Čiernych zošitoch* z druhej polovice štyridsiatych rokov túto charakteristiku upresňuje: Kierkegaard je „kresťanský spisovateľ, ktorého nemožno zaradiť do žiadnej kategórie, lebo tú, ktorá sa naňho

¹ HEIDEGGER, M.: *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, s. 41–42.

² Tamže, s. 30.

³ HEIDEGGER, M.: *Seminare: Hegel–Schelling*, s. 762.

⁴ HEIDEGGER, M.: *Entwürfe zur Geschichte des Seins als Metaphysik*. In: Heidegger, M.: *Nietzsche II*. Pfullingen: Neske 1961, s. 472.

⁵ HEIDEGGER, M.: *Die Metaphysik des deutschen Idealismus*, s. 19.

⁶ HEIDEGGER, M.: *Überlegungen XII–XV (Schwarze Hefte 1939–1941)*. GA. Bd. 96. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 2014, s. 215.

⁷ HEIDEGGER, M.: *Nietzsches Wort »Gott ist tot«*. In: Heidegger, M.: *Holzwege*. GA. Bd. 5. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 2003, s. 249.

hodí, vytvára až on sám“.¹ V liste Jeanovi Beaufretovi z 12. septembra 1946 však Heidegger neváha znovu použiť označenie „mysliteľ“: „Všetky tieto otázky o časovosti človeka... sú napríklad takému mysliteľovi, ako bol Kierkegaard, úplne cudzie, rovnako ako sú neznáme aj celej doterajšej filozofii.“²

Najväčší dôraz na negatívny moment opisu Kierkegaarda ako autora vidíme v prednáškach o nemeckom idealizme z letného semestra 1929, v ktorých Heidegger tvrdí, že Kierkegaardov „pravý význam spočíva v niečom, o čom sa nedá ani hovoriť, ani písať knihy a čo najmä literátom zostane uzavreté.“³

Celkovo môžeme povedať, že jediné označenie, ktoré Heidegger explicitne neodmieta, je *náboženský/kresťanský spisovateľ*. Toto označenie pochádza od samého Kierkegaarda, ktorý ho používa v diele *Hľadisko mojej spisovateľskej činnosti*.⁴ Heidegger teda neproblematizuje Kierkegaardovu sebainterpretáciu ako autora. Úplne neopúšťa ani iné charakteristiky, no spochybňuje ich a poukazuje na ich nepresnosť a nedostatočnosť. Označenia *filozof*, *teológ* a *mysliteľ* podľa neho nevystihujú celok a podstatu Kierkegaardovho tvorivého výkonu. Kierkegaard ich presahuje, a preto sa na neho vzťahujú iba v obmedzenom zmysle. Heidegger zdôrazňuje jedinečnosť a svojskosť Kierkegaarda ako autora a varuje pred jeho zaradením do štandardných ideových rámcov. Naznačuje dokonca, že primeranú dispozíciu pre pochopenie jeho diela budú mať až neskoršie doby.

¹ HEIDEGGER, M.: *Anmerkungen I-V (Schwarze Hefte 1942–1948)*. GA. Bd. 97. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 2015, s. 133.

² HEIDEGGER, M.: *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*. GA. Bd. 16. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 2000, s. 425.

³ HEIDEGGER, M.: *Der Deutsche Idealismus*, s. 311.

⁴ SKS 16, 11. Kierkegaardove diela citujeme podľa kritického dánskeho vydania: KIERKEGAARD, S.: *Søren Kierkegaards Skrifter*, zv. 1–28, K1–K28 (komentáre). Niels Jørgen Cappelørn, Joakim Garff, Jette Knudsen, Johnny Kondrup, Alastair McKinnon a Finn Hauberg Mortensen (eds). København: Gads Forlag 199–2013. Na uvedenú skutočnosť upozornil už Thonhauser. Pozri THONHAUSER, G.: *Ein rätselhaftes Zeichen. Zum Verhältnis von Martin Heidegger und Søren Kierkegaard*, s. 457–458.

Reflexia Kierkegaardovho pojmu existencie v kľúčových textoch z roku 1941

V roku 1941 vznikajú tri textové celky, ktoré sú kľúčové pre pochopenie Heideggerovej recepcie. Tento súbor textov obsahuje najkomplexnejšiu a najsystematickejšiu reflexiu Kierkegaardovho myslenia. Heidegger sa v ňom sústreďuje na Kierkegaardov pojem *existencie*, ktorý je stredobodom jeho recepcie.

Najkratším textom je *Môj vzťah ku Kierkegaardovi*¹ z *Čiernych zošitov*, v ktorom Heidegger objasňuje, v čom spočíva základný moment jeho inšpirácie Kierkegaardom. Zároveň sa voči Kierkegaardovi vymedzuje a podčiarkuje originalitu vlastnej myšlienkovvej línie. Ohradzuje sa najmä proti interpretácii, že jeho myslenie – a najmä *Bytie a čas* – je len ateistickou redukciou Kierkegaarda. Upozorňuje, že otázka bytia, ktorú jeho dielo nastoľuje, je celej metafyzike, vrátane Kierkegaarda, neznáma. Uznáva však inšpiráciu Kierkegaardom a objasňuje jej súvislosti: „Prečo sa potom [v diele *Bytie a čas*] vyskytuje ‚Kierkegaard‘ a prečo preberáme jeho terminológiu a ‚existencia‘ je ‚existenciálna‘? – Lebo tu máme v rámci západnej metafyziky, a síce novovekej, pokus bytostne pochopiť *bytie sebou* človeka zo subjektivity.“² Podobne ako v *Bytí a čase* aj tu Heidegger poukazuje na dôležitosť Kierkegaardových *poučných* spisov, ktoré opisujú jedincovo bytie sebou: „‚Filozofický‘, v zmysle otázky bytia, ktorú kladieme, sa môžeme viac naučiť z poučných spisov, lebo v nich spoznávame to, čo je existenciálne, bytie sebou, a nie hegelovskú metafyziku. No Kierkegaardovo bytie sebou čítame v ‚Bytí a čase‘ pôvodnejšie – to znamená: čítame ho existenciálne.“³ Heidegger dodáva, že pre Kierkegaarda je bytie sebou bytostne kresťanskou témou, no on sám k nej pristupuje spôsobom, ktorý nie je „ani kresťanský, ani protikresťanský“.⁴

¹ HEIDEGGER, M.: Mein Verhältnis zu Kierkegaard. In: Heidegger, M.: *Überlegungen XII–XV (Schwarze Hefte 1939–1941)*. GA. Bd. 96. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 2014.

² Tamže, s. 215.

³ Tamže, s. 216.

⁴ Tamže, s. 215–216.

Dielo *Náčrty dejín bytia ako metafyziky* obsahuje najrozsiahlejšiu reflexiu Kierkegaardovho myslenia v rámci vydaných diel. Heidegger v ňom sumarizuje základné charakteristiky Kierkegaardovho pojmu existencie a začleňuje ho do širšieho dejinno-filozofického prehľadu koncepcií existencie od antiky po súčasnosť. Jeho základnou tézou je, že u Kierkegaarda dochádza k radikálnemu „zúženiu“ pojmu existencie.¹ Spomedzi všetkých jestvujúcien sa *existencia* vzťahuje len na človeka, a to len vtedy, keď rozvíja určité vzťahové dynamiky. *Existencia* predpokladá *zaujatosť skutočnosťou* a zdarnú realizáciu dvoch vzťahov: k sebe samému a k Bohu. Týka sa výlučne „jestvujúcna, ktoré ‚je‘ v rozpore časovosti a večnosti: človeka, ktorý chce byť sám sebou. Existovanie ako viera, to znamená: držať sa skutočnosti skutočného, ktorým je vždy sám človek.“² Existencia je totožná s vierou preto, lebo človek sa stáva sám sebou *pred Bohom*. Vzťah k sebe samému a k Bohu sú spojené dynamiky. Viera nie je epistemologický akt uznania pravdivosti určitej náuky, ale interpersonálny vzťahový akt. Prejavuje sa v tom, že človek sa „stáva zjavným pred Bohom“ a vstupuje do vzťahu „k pravdivému ako skutočnému“, s ktorým konkrétne „zrastie“.³ Tento vzťahový akt má kresťanský obsah, pretože náprotivkom človeka je Boh, ktorý sa stal človekom. Existencia ako viera je teda takou sebainterpretáciou a sebaformáciou človeka, ktorá je v súlade s tým, kým je zoči-voči Bohu. Existencia je „bytie kresťanom v zmysle stávania sa kresťanom“.⁴ Podľa Heideggera táto línia uvažovania zužuje pojem existencie na „kresťanskosť bytia kresťanom“.⁵

Najpodrobnejšia reflexia Kierkegaardovho myslenia sa nachádza v druhom cykle prednášok o Schellingovi. Jej východiskom sú dva citáty z Kierkegaardovho diela *Záverčný nevedecký dodatok* a zo zápisní-

¹ Pozri HEIDEGGER, M.: *Entwürfe zur Geschichte des Seins als Metaphysik*, s. 475. Pozri aj s. 476; s. 480.

² Tamže.

³ Tamže, s. 477–478.

⁴ Tamže, s. 475.

⁵ Tamže, s. 480.

kov z roku 1835. Heidegger v nich identifikuje dva protiklady, na základe ktorých vysvetľuje Kierkegaardov pojem existencie: 1. *existovať* a *abstraktne myslieť*; 2. *len tak existovať* a *opravdivo existovať*.¹

V súvislosti s prvým protikladom Heidegger poznamenáva, že *abstraktne myslenie* sa u Kierkegaarda jednoznačne vzťahuje na Hegelovu metafyziku. Tá predpokladá mysliteľa, ktorý *myslí absolútne* a sústreď sa výlučne na to, čo je všeobecné. *Existencia* ako každodenný spôsob myslenia a konania jednotlivého človeka je pre *abstraktne myslenie* triviálnosťou.² Špekulatívna abstrakcia odhliada od aktuálneho jedinca, ktorý je tu a teraz. Jej záber je preto jednostranný: nie je schopná myslieť všeobecné a jednotlivé spolu. Kierkegaardovo myslenie ponúka syntézu jednotlivého a všeobecného prostredníctvom pojmu existencie.

Pojem existencie je diferencovaný a vzťahuje sa na dve protikladné podoby existencie: *len tak existovať* a *opravdivo existovať*. Prvá podoba je základná, takúto *existenciu* „má“ každý človek a uskutočňuje sa „takmer sama od seba“. Je prejavom toho, že „všetci sme ako ‚subjekty‘ určení ‚subjektivitou‘, uvedomeným spôsobom sa vzťahujeme k veciam a sebauvedomeným spôsobom sa vzťahujeme k sebe samým. A práve táto subjektivita je ‚existenciou‘.“³ Druhá podoba predpokladá *zaujatost* existenciou a vzťahuje sa len na určitý existenciálny výkon. Podľa Heideggera takúto *existenciu* charakterizujú štyri momenty: 1. Jednotlivý človek *uvedomeným spôsobom preniká* do svojej existencie. Takýto prienik sa vyznačuje premyslenosťou, svedomitosťou a zodpovednosťou. Človek odhaľuje korene svojho sebauvedomenia a spoznáva svoje zakorenenie. 2. Súčasťou prieniku je prekročenie vlastnej existencie: človek prekračuje časovosť a vniká do *večného*. Vedome predstupuje pred Boha a stojí pred ním. 3. Takéto prekročenie nie je fantastickým únikom z časovosti a jedinec sa nerozplýva v absolútne ako v prípade špekulatívnej abstrakcie. Zostáva prítomný v časovej existencii a udržuje nekonečný rozdiel medzi časom a večnosťou. 4. Prienik do večnosti a zotrvávanie

¹ Podkapitola *Kierkegaardov pojem existencie* sa nachádza v cykle prednášok venovaných Schellingovi. Pozri HEIDEGGER, M.: *Die Metaphysik des deutschen Idealismus*, s. 19–26.

² Porov. tamže, s. 20–21.

³ Tamže, s. 21.

v časovosti – existencia ako syntéza – sa vyznačuje procesualnosťou, *stávaním sa*. Konanie v časovosti je priblížením sa k večnosti.¹

Heidegger zakončuje túto filozoficko-teologickú reflexiu kierkegaardovského pojmu existencie tým, že ju vyjadruje v kresťanských existenciálnych pojmoch: syntéza večnosti a časovosti, nekonečnosti a konečnosti je základom autentického bytia-kresťanom: „...neustále *stávanie-sa-kresťanom*; na základe viery v skutočnosť vtelenia Boha v Kristovi rozumieť sebe samému ako tomu, kto koná pred Bohom – to znamená: ‚opravdivo existovať‘.“²

Heideggerova bilancia Kierkegaardovho pojmu existencie v spisoch z roku 1941, ako aj ďalšie skutočnosti, ktoré predstavíme nižšie, ukazujú, že Heidegger číta Kierkegarda cez prizmu Anti-Climaca – Kierkegaardovho pseudonymu, ktorý reprezentuje autentickú kresťanskú existenciu.³ Túto interpretáciu potvrdzujú nasledujúce skutočnosti: 1. V texte „Môj vzťah ku Kierkegaardovi“ i v *Bytí a čase* Heidegger tvrdí, že z filozofického hľadiska sú preňho najpodstatnejšie Kierkegaardove *poučné* spisy.⁴ Do tejto kategórie spadajú spisy, ktorých témou je *bytie kresťanom*. Väčšinu z nich Kierkegaard vydal pod vlastným menom a pod názvom *Poučné reči*.⁵ Už Thonhauser však poukázal na skutočnosť, že Heidegger na *Poučné reči* nikde vo svojich spisoch neodkazuje.⁶ Opakovane však odkazuje na pseudonymné dielo *Choroba na smrť*, ktorého oficiálnym autorom je Anti-Climacus, a ktorého podtitul je *Kresťanský psychologický výklad na poučenie a prebudenie*.⁷ Anti-Climacus je oficiálnym autorom aj diela *Cvičenie v kresťanstve*, na ktoré Heidegger

¹ Tamže, s. 23–24.

² Tamže, s. 24.

³ Viac podrobností o tomto pseudonyme možno nájsť v tejto štúdii: MAREK, J.: Anti-Climacus: Kierkegaard's „Servant of the Word“. In: *Kierkegaard's Pseudonyms: Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources*, vol. 17. Eds. Nun, K. – Stewart, J. Aldershot: Ashgate 2015, s. 39–50.

⁴ Porov. HEIDEGGER, M.: *Mein Verhältnis zu Kierkegaard*, s. 216; HEIDEGGER, M.: *Sein und Zeit*, s. 313.

⁵ Kierkegaard vydal niekoľko sérií *Poučných rečí* (*Opbyggelige Taler*) v rokoch 1843, 1844, 1847 a 1850.

⁶ Pozri THONHAUSER, G.: *Ein rätselhaftes Zeichen. Zum Verhältnis von Martin Heidegger und Søren Kierkegaard*, s. 160.

⁷ Toto dielo vyšlo v roku 1849. Heidegger pracoval s nemeckým prekladom, ktorý vyšiel v roku 1911 ako ôsmy zväzok edície *Zobraných diel* (*Gesammelte Werke*).

tiež odkazuje. Ani *Záverečný nevedecký dodatok*, ani zápisníky z roku 1935, ktoré Heidegger komentuje v druhom cykle prednášok o Schellingovi, nepatria do kategórie poučných spisov. Oficiálnym autorom prvého je pseudonym Johannes Climacus, ktorý sa nepovažuje za kresťana.¹ Tematicky rôznorodé zápisníky zase nepredstavujú ucelený „spis“. Ani ďalšie pseudonymné diela, na ktoré Heidegger vo svojich textoch odkazuje, nemôžeme zaradiť do kategórie poučných spisov. Buď ich oficiálni pseudonymní autori nereprezentujú autentickú kresťanskú paradigmu (*Filozofické zlomky, Bázeň a chvenie, Bud' – alebo*),² alebo ich Heidegger označuje ako *teoretické spisy (Pojem úzkosti)*.³ 2. Dielo *Choroba na smrť* je dôležité už pre Heideggerovu ranú recepciu, v ktorej z neho čerpá podnety pri uvažovaní o *bytí sebou*. V prednáškovom cykle *Augustín a novoplatonizmus* z letného semestra 1921 sa na viacerých miestach opiera o citáty a parafrázy z tohto diela.⁴ Jaspers venuje tomuto dielu značný priestor v *Psychológii svetonázorov a Referát o Kierkegaardovi* je podrobnou reflexiou Anti-Climacovej koncepcie *bytia sebou*. 3. Hoci v spisoch z roku 1941 Heidegger explicitne neodkazuje na Anti-Climacove diela, v jeho opisoch existencie a bytia sebou vidíme značnú implicitnú recepciu pozícií, ktoré reprezentuje Anti-Climacus. Táto recepcia sa prejavuje v štruktúrnych, tematických a terminologických momentoch: a) Základným štruktúrnym momentom Anti-Climacových antropologických úvah v *Chorobe na smrť* je téza, že človek je bytosť, ktorá je syntézou časovosti a večnosti, konečnosti a nekonečnosti.⁵ Heidegger túto tézu preberá v obidvoch väčších textoch z roku 1941 a v prednáškach o Schellingovi ju používa ako vodidlo pri opise *opravdivej existencie*.⁶ Jaspers rozoberá tento štruktúrny moment hneď v

¹ Viac podrobností o tomto pseudonyme možno nájsť v tejto štúdii: BARRETT, L. C.: Johannes Climacus: Humorist, Dialectician, and Gadfly. In: Kierkegaard's *Pseudonyms: Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources*, vol. 17. Eds. Nun, K. – Stewart, J. Aldershot: Ashgate 2015, s. 117–141.

² Za výnimku môžeme označiť pseudonymného autora poslednej časti *Bud' – alebo*. Ide však o veľmi krátky text.

³ Porov. HEIDEGGER, M.: *Sein und Zeit*, s. 313.

⁴ Porov. HEIDEGGER, M.: *Augustinus und der Neuplatonismus*, s. 178, 192, 248, 264–265.

⁵ Pozri SKS 11, 129.

⁶ Pozri HEIDEGGER, M.: *Entwürfe zur Geschichte des Seins als Metaphysik*, s. 475; HEIDEGGER, M.: *Die Metaphysik des deutschen Idealismus*, s. 24.

úvode *Referátu o Kierkegaardovi*. b) Anti-Climacus poukazuje na skutočnosť, že autentické bytie sebou zahŕňa sebatpotvrdzujúci vôľový akt: *chcieť byť sám sebou*.¹ Heidegger sa tomuto aktu venuje už v prednáškach o Augustínovi a novoplatonizme (1921) a reflektuje ho aj v *Náčrtoch dejín bytia ako metafyziky*.² c) Podľa Anti-Climaca koreluje autentický vzťah k sebe s autentickým vzťahom k Bohu a ich súčinnosť nazýva vierou: človek sa „vzťahuje k sebe samému a chce byť sám sebou, a tak priehľadne spočíva v moci, ktorá ho ustanovila [t. j. v Bohu]. Táto formula... je definíciou viery.“³ Tento opis zodpovedá Heideggerovmu opisu *existencie ako viery* v *Náčrtoch dejín bytia ako metafyziky* i v prednáškach o Schellingovi. d) Keď Heidegger opisuje existenciu ako vieru, zdôrazňuje skutočnosť, že človek sa *stáva zjavným pred Bohom* (*Offenbarwerden vor Gott*).⁴ Táto skutočnosť zohráva významnú úlohu už u Jaspersa, ktorý z nej odvodzuje nadpis celého *Referátu o Kierkegaardovi*.⁵ 4. Heidegger neopisuje existenciu ako vieru len vo všeobecných náboženských intenciách – explicitne odkazuje na jej špecifický kresťanský obsah. Viera je vzťahom k Bohu, ktorý sa stal človekom v Kristovi. Vzťah jedinca k vtelenému Bohu je ústrednou témou druhého Anti-Climacovho diela: *Cvičenia v kresťanstve*. Toto dielo má podobne ako *Choroba na smrť* poučný charakter.

Na základe uvedených skutočností môžeme konštatovať, že Heidegger prezentuje súvislý výklad Anti-Climacovej pozície a interpretuje ju ako Kierkegaardovu vlastnú pozíciu. Z tejto perspektívy prístupuje k pozíciám ďalších Kierkegaardových pseudonymov. Takéto čítanie Kierkegarda je v súlade s jeho sebainterpretáciou ako *náboženského/kresťanského spisovateľa*, s ktorou sa Heidegger stotožňuje. Anti-Climacov rozbor bytia sebou je zásadnou inšpiráciou pre Heideggerovu i Jaspersovu filozofickú reflexiu existencie. Heideggerove neskoršie spisy neprinášajú korekciu alebo alternatívu bilancie Kierkegardovho myslenia v spisoch z roku 1941.

¹ Pozri SKS 11, s. 130.

² Pozri HEIDEGGER, M.: *Augustinus und der Neuplatonismus*, s. 264–265; HEIDEGGER, M.: *Entwürfe zur Geschichte des Seins als Metaphysik*, s. 475.

³ SKS 11, s. 242.

⁴ Pozri HEIDEGGER, M.: *Entwürfe zur Geschichte des Seins als Metaphysik*, s. 475.

⁵ Pozri JASPERS, K.: *Psychologie der Weltanschauungen*, s. 370.

Gerhard Thonhauser upozornil na skutočnosť, že Heidegger sa najintenzívnejšie vyrovnáva s Kierkegaardovým myslením v dvoch obdobiach: v rokoch 1919 – 1923 a 1928 – 1934. Rok 1941 predstavuje pozoruhodnú výnimku, keď Heidegger bilancuje svoj vzťah ku Kierkegaardovi. V nadväznosti na Thonhauserov výskum sme poukázali na viacero dôležitých momentov jeho recepcie: 1. Heidegger sledoval Kierkegaardov „prienik“ do Nemecka už pred kierkegaardovskou renesanciou. Voči tejto renesancii zaujal ambivalentný postoj: kriticky sa vymedzil voči súdobej interpretačnej literatúre s výnimkou Jaspersovho diela. No intenzívne využíval Gottschedove, Schrepfove a Haecckrove preklady. 2. Jaspersovo dielo *Psychológia svetónázorov* malo určujúci vplyv na Heideggerov obraz Kierkegaarda. Jaspers systematicky rozpracoval takmer všetky témy, ktoré tvoria jadro Heideggerovej recepcie. 3. Heideggerove charakteristiky Kierkegaarda ako autora sa vyznačujú rozporuplnosťou a opakovanou sebakorekciou. Heidegger problematizuje, no úplne neodmieta označenia *filozof, teológ a náboženský/kresťanský mysliteľ*. Neproblematizuje iba označenie *náboženský/kresťanský spisovateľ*, ktoré pochádza od samého Kierkegaarda. Heidegger zdôrazňuje jedinečnosť Kierkegaardovej tvorby a nemožnosť jeho začlenenia do štandardných rámcov. 4. Heideggerova bilancia Kierkegaardovho myslenia v roku 1941 sa sústreďuje na pojem existencie. Heidegger označuje tento pojem za dôležitý zdroj inšpirácie diela *Bytie a čas*. Upozorňuje na to, že u Kierkegaarda dochádza k radikálnemu zúženiu pojmu existencie vzhľadom na jeho naviazanie na vzťahové dynamiky jedinca. Heidegger interpretuje tento pojem cez prizmu náuky o bytí sebou, ktorú predstavil Kierkegaardov pseudonym Anti-Climacus. Tento pseudonym reprezentuje paradigmu autentického kresťanstva a jeho spisy majú primárne *poučný*, nie *teoretický* charakter. Hoci hlavným zámerom Kierkegaardových poučných spisov nie je filozofická inovácia, podľa Heideggera predstavujú zásadný zvrät v novovekej metafyzike, na ktorý on sám nadviaže v diele *Bytie a čas*.

Tento príspevok vznikol na Filozofickom ústave SAV v Bratislave ako súčasť riešenia grantovej úlohy VEGA č. 2/0050/14 „Existencia, socialita a étos konania: fenomenologické výzvy a existenciálne súvislosti“.

Schellingov „Spis o slobode“ ako metafyzika zla

Beatrix Susanne Lepis

Od prednášky z roku 1936, v ktorej Heidegger Schellinga vyzdvihuje ako výnimočnú postavu dejín filozofie a zaujíma k jeho mysleniu vyslovene afirmatívny postoj, uplynie päť rokov, kým sa Heidegger k Schellingovi vráti po druhý a zároveň posledný raz. Jeho prístup k Schellingovi vráti po druhý a zároveň posledný raz. Jeho prístup je tentoraz zásadne odlišný. Nielenže sa táto prednáška nesie v podstatne dištancovanejšom tóne, ale aj samotná výstavba a cieľ prednáškového cyklu potvrdzujú výraznú zmenu jeho postoja k Schellingovi. Spis nesie názov *Metafyzika nemeckého idealizmu. K opätovnému výkladu Schellinga: Filozofické skúmania podstaty ľudskej slobody a s tým súvisiacich predmetov (1809)*

Už tu je naznačený istý posun. I keď Heideggerov výklad Schellingovho diela v roku 1936 v žiadnom prípade nebol snahou o neutrálny a verný komentár, predsa len išlo o výklad tohto diela samotného. V druhej prednáške to však neplatí a ako názov napovedá, v centre pozornosti má stáť *metafyzika nemeckého idealizmu*. Postavenie Schellingovho spisu v rámci tohto skúmania Heidegger objasňuje hneď v prvých dvoch vetách prednáškového cyklu, keď konštatuje, že pojednávanie o metafyzike nemeckého idealizmu chce realizovať *prostrednic-*

tvom výkladu *Filozofických skúmaní podstaty ľudskej slobody a s tým súvisiacich predmetov*¹ (ďalej *Spis o slobode*). Tým je jasne určený zmysel výkladu diela a objasňuje sa, prečo je tentoraz zmienené iba v podnadvise prednáškového cyklu.

Druhá konfrontácia so Schellingom

Heideggerova druhá konfrontácia so Schellingom je však v porovnaní s prednáškou z roku 1936 pomerne ťažko prístupná a jej jednotná interpretácia v podstate nie je možná. To súvisí s viacerými zvláštnosťami, ktoré daný prednáškový cyklus poznačili, a ktoré je potrebné na tomto mieste spomenúť, pretože nevyhnutne ovplyvňujú každý pokus o jeho interpretáciu.

Prvou z nich je samotná výstavba cyklu. Heidegger takmer tretinu prednášky venuje novej interpretácii svojho vlastného rozpracovania pojmu existencie v diele *Bytie a čas*. Prominentné postavenie tejto interpretácie v rámci prednáškového cyklu je o to zvláštnejšie, že, odhliadnuc od krátkej úvodnej pasáže, táto časť cyklu predstavuje, v rozpore s názvom, nielen jeho najdlhšiu, ale aj najkoherentnejšiu a najdôkladnejšie rozvinutú časť.²

Tým sa už ponúka prechod k druhej a zároveň najdôležitejšej zvláštnosti cyklu, ktorá sa týka formy, v ktorej sa Heideggerove myšlienky zachovali. Až na krátky úvod a spomínanú reinterpretačnú pojmu existencie z *Bytia a času* totiž väčšina prednášky pozostáva z rôznych náčrtov a útržkovitých poznámok.³ Práve pasáže, ktoré sú expli-

¹ 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 1991, s. 1.

² Günter Figal je dokonca toho názoru, že prednáška je *predovšetkým* objasnením Heideggerovej pozície z *Bytia a času*. Porov. 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, s. 48–49.

³ Ako príklad možno uviesť nasledujúcu pasáž: „1. odkiaľ vôbec zodpovednosť za to, čo je jestvujúco? Z bytia! Ako ale toto? Z najjestvujúcejšieho? A odkiaľ toto? 2. prečo tu »posledná« a »najvyššia« inštancia? a) najvyššia – pretože teraz v každom ohľade prí-

citne venované interpretácii Schellingovho diela, sú z veľkej časti písané formou skíc, jednotlivých slov a nerozvinutých myšlienok, ktorých status často vôbec nie je jasný. Mnohokrát sa nedá rozlíšiť, kde Heidegger len referuje Schellingove myšlienky, kde ich interpretuje, kritizuje a kde vyjadruje vlastnú pozíciu,¹ pretože sú práve uvádzané len formou stručných poznámok, ktoré Heidegger ďalej nerozpracúva. Vydavateľ prednášky v doslove komentuje, že poznámky neboli rozvinuté do ucelených viet ani tam, kde by to bolo bývalo možné, pretože by sa tým Heideggerove myšlienky zúžili do konkrétnej interpretácie, čím by sa mohol sfalšovať zamýšľaný význam.² V konečnom dôsledku však fragmentárne časti spisu pripúšťajú snáď až príliš veľké množstvo rôznych spôsobov interpretácie a sťažujú snahu vypracovať Heideggerov vlastný postoj.³

Treťou zvláštnosťou je skutočnosť, že Heidegger Schellingove myšlienky síce uvádza v kontexte rôznych postáv dejín filozofie, avšak, opäť trochu v rozpore s názvom prednášky, z predstaviteľov nemeckého idealizmu sa v podstate zaoberá iba Hegelom. Fichteho meno sa

tomnenie a trvalosť (všetky »inštancie« jestvujúceho; subjekt-objekt), nielen vyskytujúce sa ako predmetné, ale »subjekt«, jastvo a pre toto. O-a-pre-seba-jestvujúce; to ani jestvujúce, ani ne-jestvujúce, nadjestvujúce; b) posledná – pretože nad ňu už nič; ne-podmienené a zároveň bez-prostredné, ab-solútne, prvé vo všetkom; »istota«. (Už len ostáva, čo Nietzsche potom prináša, prevrat).“ HEIDEGGER, M.: *Die Metaphysik des deutschen Idealismus*, s. 89.

¹ Porov. SOMMER, K.: *Zwischen Metaphysik und Metaphysikkritik. Heidegger, Schelling und Jacobi*. Hamburg: Meiner 2015, s. 249.

² V tomto kontexte je potrebné podotknúť, že preklady v rámci tejto kapitoly sa orientujú podľa originálu a zachovávajú Heideggerov útržkovitý štýl vrátane neúplných vetných konštrukcií, nevyskloňovaných slov a pod. Súhlasíme s vydavateľom prednášky, že iný prístup by mohol viesť k sfalšovaniu Heideggerom mieneného významu. Porov. 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 1991, s. 207–208.

³ Porov. 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, s. 189.

v celej prednáške objavuje iba niekoľkokrát a namiesto toho prekva-
pivo významné pozície zastávajú Leibniz a Nietzsche.¹ Celkovo sa však
tieto konfrontácie uskutočňujú prevažne vo forme rôznych exkurzov
a opakovaní a chýba im jednoznačná argumentačná línia, čo opäť sťa-
žuje, ba možno až znemožňuje snahu podať ucelenú interpretáciu.² Na-
vyššie tým ustupuje do úzadia línia, ktorá je na začiatku načrtnutá ako
centrálna – spojitost' medzi *Spisom o slobode* a metafyzikou nemeckého
idealizmu. Pozornosť sa namiesto toho presúva na jeho vzťah k širšej
oblasti novovekej metafyziky, miestami dokonca na vzťah k západnej
metafyzike ako takej.

Prihliadajúc na tento pomerne problematický charakter prednáško-
vého cyklu, neprítomnosť jednotnej línie a z toho rezultujúcu ne-
prístupnosť textu, by viac-menej chronologické spracovanie textu s cie-
ľom vypracovať centrálnu argumentačnú líniu bolo len ťažko, ak vôbec,
realizovateľné. Orientovať sa výlučne na Heideggerovu interpretáciu
Schellingovho spisu v tomto prípade tiež nie je zmysluplné, pretože
v tomto ohľade prednáška oproti spisu z roku 1936 ponúka málo jed-
noznačných, nových myšlienok a v každom prípade neponúka novú
ucelenú interpretáciu.³

Z toho dôvodu považujeme za vhodnejšie zvoliť viacero čiastko-
vých cieľov. Najskôr bude potrebné načrtnúť základnú úlohu pred-
nášky a tým vyzdvihnúť intencie, s ktorými Heidegger k Schellingovi
od začiatku pristupuje. Na základe tohto náčrtu bude následne možné
vyzdvihnúť rozhodujúce momenty Heideggerovej úlohy, ktoré poslú-
žia ako orientačné body pri nasledujúcom postupe. Našou snahou bude
jednak rekonštrukcia Heideggerovho postupu vo vzťahu k týmto roz-
hodujúcim momentom, a zároveň analýza interpretačných krokov,
ktoré v rámci neho podnikne, a to predovšetkým tých, ktoré značia od-
klon od interpretácie z roku 1936. Vzhľadom na už spomínanú frag-

¹ Porov. SOMMER, K.: *Zwischen Metaphysik und Metaphysikkritik*, s. 248–249.

² Porov. 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, s. 313.

³ Porov. SOMMER, K.: *Zwischen Metaphysik und Metaphysikkritik*, s. 249; FIGAL, G.: *Schelling zwischen Hölderlin und Nietzsche – Heidegger liest Schellings Freiheitsschrift*, s. 49.

mentárnosť prednášky však možno už teraz konštatovať, že z tejto rekonštrukcie nemôže vyplynúť naozaj ucelený obraz Heideggerovho zámeru. V poslednej časti štúdie preto bude tento zámer stručne zhrnutý na základe zasadenia výsledkov rekonštrukcie do širšieho kontextu dejín metafyziky, ako ich Heidegger v roku 1941 prezentuje.

Heideggerova úloha

Vyššie bolo spomenuté, že sa Heideggerov záujem týka predovšetkým *metafyziky nemeckého idealizmu*. Toto zameranie teraz možno ďalej konkretizovať. Heideggerovi ide o metafyziku nemeckého idealizmu ako *jednotný fenomén*, a teda o vyzdvihnutie nemeckého idealizmu ako *jednotného prúdu*.¹ K danej problematike sa pritom chce priblížiť cez konkrétne dielo – *Spis o slobode* – ktoré považuje za paradigmatické pre celú metafyziku nemeckého idealizmu, keďže pre neho zároveň predstavuje jej *vrchol*.²

Už táto základná úloha, ktorú si Heidegger stanovuje, je však sporná a môže vyvolať námietky jednak ohľadom opodstatnenosti načrtnutého postupu ako takého, ale aj konkrétneho diela, ktoré volí ako *paradigmatické*.³ Heidegger dokonca sám uznáva, že jeho prístup je minimálne na prvý pohľad kontroverzný a uvádza tri základné predpoklady, od ktorých podľa neho závisí legitimita celého postupu. Po prvé, že *Spis o slobode* vsutku tvorí završenie metafyziky nemeckého idealizmu. Po druhé, že sú v tomto spise naozaj vyjadrené všetky podstatné charakteristiky nemeckého idealizmu.⁴ A po tretie, že je možné na základe neho „v plnej určenosti“ vypracovať bytostné jadro západnej metafyziky vôbec.⁵ V priebehu prednášky by preto Heidegger mal preukázať pravdivosť týchto troch predpokladov.

¹ Naznačuje to jeho zvýraznenie vo vete: „...die Metaphysik des deutschen Idealismus.“ HEIDEGGER, M.: *Die Metaphysik des deutschen Idealismus*, s. 1.

² Pozri tamže.

³ Porov. napr. FRIEDRICH, H.-J.: *Der Ungrund der Freiheit im Denken von Böhme, Schelling und Heidegger*. Stuttgart: frommann-holzboog 2009, s. 3.

⁴ Pozri HEIDEGGER, M.: *Die Metaphysik des deutschen Idealismus*, s. 1.

⁵ Pozri tamže, s. 2.

Následne na to Heidegger zmiňuje ešte ďalšiu, zásadnejšiu, pochybnosť. Ide o otázku, do akej miery vôbec môže za akýchkoľvek okolností byť legitímne snažiť sa uchopiť metafyziku nemeckého idealizmu cez *jediné* dielo, a či takéto skúmanie, naopak, nevyžaduje *historickú úplnosť*.¹ Ba dokonca, v pochybnostiach možno podľa Heideggera postúpiť ešte ďalej a spýtať sa, aký význam vôbec má takéto skúmanie a či vyrovnávanie sa s nemeckým idealizmom nepredstavuje len *historické skúmanie*, v ktorom sa, takpovediac, „ženie za minulým“.² Na túto otázku Heidegger vzápätí ponúka odpoveď, i keď pomerne váгну. Nejde mu o *historickú* úvahu, ale o *dejinné myslenie*, ktoré má svoju nevyhnutnosť. V súlade s tým aj jeho prístup k *Spisu o slobode* nemá byť historicko-filozofickým a nemá ísť ani o „systematické“ skúmanie.³ Heidegger túto počiatočnú úvahu o potenciálnych problémoch a námietkach uzatvára konštatovaním, že všetky námietky a pochybnosti najskôr necháva bokom, avšak v priebehu prednáškového cyklu chce sledovať, ako sa „v náležitom čase vyriešia a vyjasnia“.⁴

Základná úloha, ktorú si Heidegger stanovuje, je teda pomerne ambiciózna. Nielenže na základe *Spisu o slobode* chce vypracovať všetky podstatné črty metafyziky nemeckého idealizmu, ale dokonca túto úlohu rozširuje na zachytenie *bytošného jadra* celej západnej metafyziky ako takej.

S ohliadnutím na jeho interpretáciu *Spisu o slobode* z roku 1936 možno konštatovať, že voľba tohto spisu ako paradigmatického vyjadrenia metafyziky nemeckého idealizmu je prekvapujúca. I keď sa tu opäť objavuje dôležitý moment z prvého prednáškového cyklu, ktorým je označenie spisu za vrchol nemeckého idealizmu, pripisuje mu Heidegger tentoraz očividne celkom odlišný význam. V roku 1936 vyzdvihoval predovšetkým tie aspekty, v ktorých toto dielo podľa neho prekračovalo tradíciu nemeckého idealizmu, a v ktorých už odkazovalo na *nový počiatok*.⁵ I keď Heidegger bol toho názoru, že Schelling napokon

¹ Pozri tamže.

² Tamže, s. 3.

³ Pozri tamže, s. 5.

⁴ Tamže.

⁵ Pozri HEIDEGGER, M.: *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit*. GA. Bd. 42. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1988, s. 5.

zlyháva a v konečnom dôsledku sa mu nedarí vymaniť z tejto tradície, predsa ho vnímal ako mysliteľa, ktorý nemecký idealizmus „ženie za jeho vlastnú základnú pozíciu“.¹ Z takéhoto pohľadu nie je zrejmé, prečo by *Spis o slobode* mal byť práve dielom, z ktorého možno vypracovať akési jadro nemeckého idealizmu ako jednotného prúdu. Hneď na začiatku prednášky sa teda ukazuje nielen posun Heideggerovho záujmu, ale aj jeho poňatia Schellingovho diela, ktoré bude potrebné v nasledujúcom texte ďalej priblížiť.

Zároveň z tohto stručného načrtnutia cieľa prednášky už vyplývajú konzekvencie pre Heideggerov postup, ktoré budú určovať aj štruktúru tejto kapitoly. Ak Heidegger chce hovoriť o metafyzike nemeckého idealizmu, ba dokonca o západnej metafyzike vôbec ako o fenoméne, ktorý má isté *jednotné* jadro, mali by sa v priebehu prednášky vynoriť isté črty, ktoré takého *jadro* predstavujú. Zároveň by sa malo vyjasniť, v akom zmysle *Spis o slobode* vo vzťahu k tomuto jadrú predstavuje *vrchol* metafyzickej tradície. V ďalšom postupe je teda potrebné vypracovať predovšetkým tieto dva rozhodujúce momenty – Heideggerovo určenie jadra západnej metafyziky a následne vzťah *Spisu o slobode* k tomuto jadrú.

Jadro metafyzickej tradície

Vzhľadom na to, že jadro metafyzickej tradície by zrejme malo vyplývať práve z interpretácie *Spisu o slobode*, si Heidegger v prednáške nekladie za úlohu zvlášť určiť jeho charakter a v súlade s tým ho nikde systematicky nerozpracúva. Opakovane sa však vracia najmä k dvom aspektom západnej metafyziky, ktoré je preto potrebné v tomto kontexte vyzdvihnúť.²

Prvým aspektom je, že metafyzika vždy skúma pravdu „jestvujúcna vcelku: jestvujúcnaosť (bytie) jestvujúcna“.³ Na to potom nadväzuje ďalšie, o čosi presnejšie určenie, ktoré Heidegger v priebehu prednášky opakovane vyzdvihuje. Najjednoduchšia formulácia tohto druhého aspektu sa objavuje na samom konci prednášky, kde Heidegger píše:

¹ Tamže, s. 6.

² Porov. SOMMER, K.: *Zwischen Metaphysik und Metaphysikkritik*, s. 265–266.

³ HEIDEGGER, M.: *Die Metaphysik des deutschen Idealismus*, s. 97.

„...ὕποκειμενον v latinskom preklade: sub-jectum; každé jestvujúčno je ako jestvujúčno subjectum (sub-stans). Táto veta platí pre *všetku* metafyziku od Platona po Nietzscheho. Až z tejto vety však možno tiež pochopiť, do akej miery sa v novovekej metafyzike ‚subjektivita‘ stáva základným metafyzickým pojmom.“¹ Jestvujúcnosť jestvujúcna je podľa Heideggera v celej metafyzike určená ako *subjectum* a práve *subjectum* vystupuje v prednáške z roku 1941 ako ten pojem, ktorý najskôr možno označiť za spoločný bod celej metafyzickej tradície.² Heidegger pritom upozorňuje na vývoj jeho významu od gréckych čias, v ktorých figuroval v podobe ὕποκειμενον,³ až po novovekú metafyziku, kde pod vplyvom Descarta a predovšetkým Leibniza dochádza k jeho transformácii na *subjectum* v zmysle egoity či jastva.⁴

Na tomto mieste možno ďalej špecifikovať Heideggerov zámer a zhrnúť, že mu v kontexte jadra metafyziky ide predovšetkým o určenie jestvujúcnosti jestvujúcna, a to konkrétne ako *subjectum*. V súlade s tým by Heidegger mal v prednáške ukázať, akým spôsobom *Spis o slobode* predstavuje vrchol metafyzickej tradície práve vo vzťahu k tomuto konceptu.

***Spis o slobode* ako súčasť metafyzickej tradície**

Ako už bolo spomenuté, Heideggerovi nejde o historický prístup k Schellingovmu spisu, ani o jeho systematický, ucelený výklad. V prednáške z roku 1941 ho zaujíma predovšetkým jeden moment *Spisu o slobode*, a to rozlíšenie základu a existencie. Paradoxne, toto rozlíšenie v roku 1936 ešte prezentoval práve ako *pôvodnejší koncept bytia*⁵ a vnímal ho ako krok, ktorým sa Schelling dištancuje od predchádzajúcej filozofickej tradície. V druhej prednáške k Schellingovi ho chce, naopak, použiť ako základ svojej explikácie bytostného jadra západnej metafyziky. V súlade s tým konštatuje, že dané rozlíšenie „hovorí o tom,

¹ Tamže, s. 162.

² Pozri tamže, s. 80–82, 90.

³ Pozri tamže, s. 81.

⁴ Pozri tamže, s. 81–82.

⁵ Porov. HEIDEGGER, M.: *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit*, s. 170, 197, 276.

o čom hovorí všetka metafyzika“.¹ A tým je otázka: „čo je jestvujúco?“² V roku 1941 teda očividne dochádza k radikálnemu prehodnoteniu významu tohto rozlíšenia, čo sa okrem iného prejavuje aj tým, že ho už neoznačuje pojmom *Seynsfuge*.

Prvý krok k tomuto prehodnoteniu Heidegger činí v kapitole explicitne venovanej objasneniu pojmov *existencia* a *základ* ako metafyzických „pojmov prebratých z tradície“.³ Tejto kapitole dáva názov *Dejinnno-pojmové objasnenie základu a existencie*, v skutočnosti však ide predovšetkým o vymedzenie Heideggerovho vlastného pojmu existencie voči chápaniu existencie v rámci metafyziky, keďže drvivú väčšinu priestoru tohto *dejinnno-pojmového objasnenia* zaberá vyššie spomenutá interpretácia pojmu existencie z diela *Bytie a čas*. Zachádzať do jej detailov by v rámci tejto kapitoly nemalo význam, keďže Heidegger po uzavretí svojej interpretácie jasne konštatuje, že Schellingov pojem existencie „je potrebné myslieť bez akejkoľvek spojitosti s pojmom existencie v *Bytí a čase*“.⁴ A v tomto vyjadrení práve spočíva váha celého *dejinnno-pojmového objasnenia*, keďže tu nastáva snáď najväčší systematický odklon od interpretácie *Spisu o slobode* z roku 1936. V tejto prvej interpretácii Heidegger výslovne zdôrazňoval, že Schellingov pojem existencie *nemyslí* v bežnom zmysle slova⁵ a jasne ho dával do súvisu s pojmom existencie z diela *Bytie a čas*.⁶

V roku 1941 mu však prisudzuje celkom iné miesto. Okrem svojho vlastného pojmu existencie v rámci *dejinnno-pojmového objasnenia* uvádza ešte dva ďalšie. Prvým z nich je pojem, ktorý Heidegger prezentuje ako klasický metafyzický, postavený na dualizme esencie a existencie. V tomto poňatí existencia, podľa Heideggera, vypovedá, že niečo je ne-

¹ HEIDEGGER, M.: *Die Metaphysik des deutschen Idealismus*, s. 145.

² Tamže.

³ Tamže, s. 147.

⁴ Tamže, s. 75.

⁵ Pozri HEIDEGGER, M.: *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit*, s. 187.

⁶ Porov. 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, s. 173, 179.

jakým spôsobom *prítomné*, teda že to, čo má určitú predmetnosť, zároveň aj skutočne *je*.¹ Druhý spôsob poňatia existencie, na ktorý sa Heidegger sústreďuje, je Kierkegaardov. Tento, na rozdiel od klasického metafyzického pojmu existencie, prislúcha iba človeku a konkrétne ide o samobytie (*Selbstsein*) v zmysle subjektivity.²

Heidegger napokon po dlhom prípravnom explikovaní dejinného vývinu zaraďuje Schellinga niekam *medzi* tradičný metafyzický a Kierkegaardov pojem existencie. Schellingov pojem existencie sa totiž podľa Heideggera týka „samobytia jestvujúceho,“ a teda ním myslí samobytie v zmysle „subjektivity“.³ Na druhej strane sa však tento pojem, na rozdiel od Kierkegaardovho poňatia, nevzťahuje len na človeka, ale na všetko jestvujúce. Tu zas Heidegger vidí spojitosť s tradičným pojmom existencie, čo môže opäť prekvapiť, keďže presne túto spojitosť v roku 1936 ešte jednoznačne popieral.⁴ Na záver už len konštatuje, že Schellingov pojem existencie plne zotráva v „západnej a zároveň novovekej metafyzike,“ a z toho dôvodu nemožno hľadať spojitosť medzi ním a pojmom existencie z diela *Bytie a čas*.⁵ V súvislosti s druhým kľúčovým pojmom Schellingovho rozlíšenia, teda základu, Heidegger uvádza stručný prehľad podôb, v ktorých sa tento pojem objavoval v dejinách západnej metafyziky,⁶ pričom ide práve o vývoj pojmu *subjectum*, ktorý bol spomenutý vyššie. K významu tohto pojmu u Schellinga sa Heidegger napokon nevyjadruje,⁷ avšak už to, že sa k nemu približuje cez podoby pojmu základu v dejinách metafyziky naznačuje, že ho vníma práve vo vzťahu k tejto tradícii.

Prostredníctvom *dejinnopojmového* objasnenia je teda učinенý zásadný krok k zaradeniu Schellinga do metafyzickej tradície. Ak pojmy základ a existencia predstavujú rýdzo metafyzické pojmy prebraté z tradície, tak ani samotné rozlíšenie už nemôže odkazovať na nemetafyzický, *pôvodnejší* pojem bytia. Na základe tohto objasnenia Heideggerovho nového poňatia pozície *Spisu o slobode* teraz možno pristúpiť

¹ Pozri HEIDEGGER, M.: *Die Metaphysik des deutschen Idealismus*, s. 17.

² Pozri tamže, s. 36.

³ Pozri tamže, s. 75.

⁴ Pozri HEIDEGGER, M.: *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit*, s. 187.

⁵ Pozri HEIDEGGER, M.: *Die Metaphysik des deutschen Idealismus*, s. 75.

⁶ Pozri tamže, s. 76–82.

⁷ Pozri tamže, s. 82.

k centrálnej otázke: prečo a v akom zmysle predstavuje *Spis o slobode* v tejto prednáške vrchol západnej metafyziky?

***Spis o slobode* ako vrchol metafyzickej tradície – bytie ako chcenie**

Pre určenie *Spisu o slobode* ako vrcholu metafyziky je kľúčová krátka kapitola prednášky, v ktorej Heidegger hovorí o *koreni rozlíšenia základu a existencie*. Heidegger vychádza z toho, že rozlíšenie základu a existencie určuje každé jestvujúcno ako jestvujúcno.¹ Z toho potom podľa neho vyplýva, že jeho pôvod je potrebné hľadať v *bytí jestvujúcna*, ako ho určuje Schelling. Toto určenie Heidegger následne nachádza v nasledujúcej pasáži: „V poslednej a najvyššej inštancii neexistuje iné bytie ako chcenie. Chcenie je prabytie a len naň sa hodia všetky jeho predikáty: bez-základovosť (*Grundlosigkeit*), večnosť, nezávislosť od času, sebaafirmácia (*Selbstbejahung*). Celá filozofia smeruje len k tomu, nájsť tento najvyšší výraz.“²

Táto pasáž už aj v roku 1936 pre Heideggera zohrávala istú úlohu, v roku 1941 však výrazne vystupuje do popredia. Heidegger prostredníctvom nej chce preukázať dvojaké: jednak, že Schelling určuje bytie ako *chcenie*, a následne, že sa už na základe tejto pasáže odhaľuje jeho spätosť s metafyzickou tradíciou. Jeho interpretácia sugeruje, že Schelling prichádza k záveru, že chcenie zodpovedá „podstate bytia“,³ na základe toho, že predikáty, ktoré tejto podstate možno pripísať, vo výnimočnej miere prislúchajú práve chceniu.⁴

Heidegger následne upozorňuje na to, že Schelling neposkytuje nijaké vysvetlenie, prečo vymenúva práve tieto predikáty ako určujúce podstatu bytia. Táto skutočnosť je podľa neho znamením toho, že sa

¹ Pozri tamže, s. 83.

² SCHELLING, F. W. J.: *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1975, s. 46; SCHELLING, F. W. J.: Filozofické skúmania podstaty ľudskej slobody a s tým súvisiacich predmetov. In: Schelling, F. W. J.: *Filozofia umenia*. Prel. O. Bakoš. Bratislava: Kalligram 2007, s. 153. (V rámci tejto kapitoly bude odkaz na príslušnú stranu slovenského prekladu *Spisu o slobode* uvedený v zátvorke za odkazom na nemecký text.)

³ HEIDEGGER, M.: *Die Metaphysik des deutschen Idealismus*, s. 84.

⁴ Porov. KÖHLER, D.: *Kontinuität und Wandel – Heideggers Schelling-Interpretationen von 1936 und 1941*, s. 171.

Schelling vskutku pohybuje plne v rámci metafyzickej tradície, ktorá považuje „bytie v jeho podstate za rozhodnuté“¹ a svoju pozornosť sústreďuje výlučne na jestvujúcno. Schelling teda, podľa Heideggera, dané predikáty uvádza bez odôvodnenia práve preto, že pre neho sú samozrejmé, a vôbec, – podľa neho nie je potrebné ich odôvodňovať.²

Toto tvrdenie je vo vzťahu k *Spisu o slobode* veľmi významné. Bytie určené ako chcenie má podľa Heideggera tvoriť koreň, z ktorého pramení rozlíšenie základu a existencie. Toto rozlíšenie zas Heidegger označuje za jadro spisu. Heidegger teda danú pasáž prezentuje ako základ, na ktorom stojí samotné jadro *Spisu o slobode*.³ A ak je tento základ skutočne tvorený konceptom, ktorý je výsledkom nereflektovaného preberania metafyzickej tradície, tak sa celý spis nevyhnutne pohybuje v tejto tradícii.

Týmto krokom je Heideggerova snaha prezentovať Schellinga tentoraz ako predstaviteľa metafyzickej tradície, završená. Zároveň je jasne zavrhnutá aj centrálna téza prvej prednášky k Schellingovi, že totiž prostredníctvom *Spisu o slobode* otázka bytia dostáva nový *bytočný popud*.⁴ Kým v roku 1936 Heidegger viackrát zdôrazňoval, že v *Spise o slobode* je už naznačený *pôvodnejší pojem bytia*, poníma Schellingov pojem bytia v druhej prednáške ako „jestvujúce pochopené ab-solútne, zároveň *to jestvujúce (das Seiende)* ako také“⁵ a konštatuje, že ide o bytie v tradičnom metafyzickom zmysle.⁶

Heideggerov nový postoj k Schellingovi je následne ešte zvýraznený vyjadrením, že práve táto *samozrejmosť bytia*, ktorá sa podľa neho prejavuje aj u Schellinga, bola otrášená prostredníctvom diela *Bytie a čas*, avšak v rámci snahy o pochopenie Schellingovho rozlíšenia „v jeho koreni a nevyhnutnosti“⁷ chce nateraz ostať v „schellingovskom myslení“.⁸ Schelling teda už pre neho nie je konverzačným partnerom, v ktorého myslení Heidegger vidí predchytané svoje koncepty,

¹ HEIDEGGER, M.: *Die Metaphysik des deutschen Idealismus*, s. 86.

² Pozri tamže.

³ Porov. SOMMER, K.: *Zwischen Metaphysik und Metaphysikkritik*, s. 261.

⁴ Pozri HEIDEGGER, M.: *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit*, s. 169.

⁵ HEIDEGGER, M.: *Die Metaphysik des deutschen Idealismus*, s. 84.

⁶ Pozri tamže, s. 85.

⁷ Tamže, s. 86.

⁸ Tamže, s. 87.

ale postavou, od ktorej sa, naopak, sám dištancuje a až na základe tejto dištancie vyzdvihuje vlastné myšlienky.

Je potrebné na tomto mieste podotknúť, že Heideggerov interpretačný postup vo vzťahu k citovanej pasáži je problematický. Schelling totiž v *Spise o slobode* hneď v ďalšej vete po vyššie uvedenom odseku explicitne stanovuje, že ide o bod, do ktorého sa dosiaľ prepracoval nemecký idealizmus, a z ktorého on sám musí začať svoje skúmanie.¹ Schelling teda neprichádza, ako tvrdí Heidegger, k záveru, že bytie je chcenie z dôvodu, že chcenie zodpovedá predikátom, ktoré metafyzika tradične pripisuje bytiu.

Akú rolu toto určenie v *Spise o slobode* naozaj zohráva, nie je celkom jasné. Vzhľadom na to, že v kontexte základu a existencie Schelling hovorí o *vôli*, možno predpokladať, že určenie prabytia ako chcenia je pre Schellinga predsa len dôležité. Viacero novších interpretácií sa však prikláňa skôr k názoru, že Schelling v *Spise o slobode* určenie bytia ako chcenia celkom prekonáva prostredníctvom nového určenia slobody ako schopnosti k dobru a zlu.² Pojem bytia ako chcenia sa podľa týchto interpretácií vzťahuje *len* na dovtedajšiu pozíciu nemeckého idealizmu a jeho určenia slobody ako schopnosti sebaurčenia. A práve toto určenie Schelling vzápätí kritizuje ako nepostačujúce, pretože ohľadom „presnejšieho a konkrétnejšieho“ vo veciach slobody neposkytuje nijakú orientáciu a necháva nás „bezradnými“.³ Predovšetkým na základe neho nie je možné vysvetliť realitu zla vo vzťahu k všemocnej božskej bytosti. V tomto kontexte potom Schelling prichádza k záveru, že ak sloboda má byť pozitívnou schopnosťou k dobru a k zlu, tak musí mať „koreň nezávislý od Boha“.⁴ A keďže *mimo* Boha nič nemôže byť,

¹ Pozri SCHELLING, F. W. J.: *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*, s. 46, (153).

² Porov. KÖHLER, D.: *Kontinuität und Wandel – Heideggers Schelling-Interpretationen von 1936 und 1941*, s. 171; FRIEDRICH, H.-J.: *Der Ungrund der Freiheit im Denken von Böhme, Schelling und Heidegger*, s. 11–12; SHIBUYA, R.: *Individualität und Selbstheit. Schellings Weg zur Selbstbildung der Persönlichkeit (1801–1810)*. Paderborn: Ferdinand Schöningh 2005, s. 130.

³ SCHELLING, F. W. J.: *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*, s. 46, (153).

⁴ Tamže, s. 49, (156).

musí *v ňom* byť niečo, čo nie je on sám – a tým má byť základ, takzvaná *príroda v Bohu*.¹

Z hľadiska argumentačnej línie je teda rozlíšenie základu a existencie postavené na Schellingovej snahe vyhnúť sa redukcii zla na číry nedostatok a Heideggerom citovaná pasáž v tomto ohľade vyznačuje iba pozíciu, od ktorej sa Schelling chce odlíšiť. Čo sa však týka samotného stanovenia *nejakého* konceptu chcenia ako *koreňa*, z ktorého rozlíšenie základu a existencie v ontologickej rovine vyplýva, nie je situácia až taká jednoznačná a bude potrebné sa k tomuto problému ešte raz vrátiť.

Nateraz ale možno zhrnúť, že daná pasáž v žiadnom prípade nepredstavuje *výsledok* Schellingovho skúmania, ale iba jeho *východiskový bod*, ktorého vypracovanie Schelling jasne prisudzuje nemeckému idealizmu. V tom zmysle je Heideggerovo zdôraznenie, že Schelling uvedené predikáty bytia preberá z tradície, zvlášť, keďže Schelling túto pasáž sám jasne uvádza práve ako vyjadrenie pozície dovtedajšej tradície. Konzekvence, ktoré z toho Heidegger vyvodzuje, sú, naopak, pochybné a stoja na predpoklade, že daná pasáž už vyjadruje Schellingovo vlastné stanovisko a má pre *Spis o slobode* zásadný význam.² Ako však bolo ukázané, skutočnosť, že Schelling dané predikáty a ich spojenie s pojmom chcenia neodôvodňuje, môže skôr naznačovať, že tejto konkrétnej pasáži v rámci svojho spisu jednoducho neprpisuje veľkú váhu, a že pre jeho ďalší postup nie je dôležitá.³

V tejto súvislosti je zaujímavé, že Heidegger v roku 1936 to, že Schelling v danom odseku uvádza iba *východiskový bod* svojho skúmania, ešte do istej miery reflektoval. Aj tu síce určenie bytia ako chcenia považoval za dôležitú časť *Spisu o slobode*, avšak dôraz kládol predovšetkým na spôsob, akým Schelling následne toto určenie prevzaté z tradície nemeckého idealizmu radikalizuje. Do popredia sa tak dostal predovšetkým *odklon* od nemeckého idealizmu, ktorý v Heideggerovom poňatí spočíval v tom, že Schelling tento pojem bytia označuje za

¹ Pozri tamže, s. 52–53, (161).

² Porov. FRIEDRICH, H.-J.: *Der Ungrund der Freiheit im Denken von Böhme, Schelling und Heidegger*, s. 11; SOMMER, K.: *Zwischen Metaphysik und Metaphysikkritik*, s. 260.

³ Porov. SOMMER, K.: *Zwischen Metaphysik und Metaphysikkritik*, s. 261.

nedostatočne rozpracovaný, keďže sloboda v zmysle slobodného chcenia bola dosiaľ neadekvátne určovaná len ako schopnosť sebaurčenia.¹ V druhej prednáške k Schellingovi však prostredníctvom tohto odseku, naopak, chce preukázať Schellingovu *spätosť* s tradíciou a zároveň jeho postavenie ako vrcholu tejto tradície. Koncept chcenia má práve tvoriť onen *vrchol*, akési „ohnisko metafyzických určení“,² teda koncept, v ktorom sa tieto v najvyššej miere zbiehajú.

S ohľadom na vyššie uvedené problémy a Heideggerovu dezinterpretáciu Schellingovho spisu je celý jeho nasledujúci postup problematický. V záujme rekonštrukcie jeho pozície však v nasledujúcom texte chceme od tejto problematickosti odhliadnuť a sústrediť sa na Heideggerovu argumentačnú líniu.

Ako bolo vyššie uvedené, Heidegger chce prezentovať *Spis o slobode* ako vrchol metafyzickej tradície. A zdá sa, že citovanú pasáž používa práve ako argument v prospech takéhoto pochopenia statusu daného spisu. To však zároveň znamená, že Heidegger by mal prevziať úlohu, ktorú podľa neho Schelling zanedbal, a vysvetliť súvislosti, ktoré v jeho diele ostávajú nevysvetlené. Minimálne by mal preukázať, prečo práve koncept chcenia v najvyššej miere zodpovedá predikátom bytia, ako boli vyššie uvedené, a prečo práve tieto predikáty majú byť považované za výsostne metafyzické.³

Heidegger tieto otázky síce kladie, ale iba aby opäť preukázal, že Schelling na ne neodpovedá.⁴ Určité objasnenie ohľadom otázky, ako vymenované predikáty bytia sám vníma, a prečo ich považuje za dôležitú súčasť metafyzickej tradície, však možno vyčítať z jeho krátkeho vysvetlenia jednotlivých predikátov. Bez-základovosť, večnosť a nezávislosť od času podľa neho „objasňujú *ὑποκειμένον*“⁵ a seba-afirmácia zas odkazuje na „*novoveký* výklad bytia v zmysle leibnizovskej *exigentia*

¹ Porov. HEIDEGGER, M.: *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit*, s. 163–172.

² SOMMER, K.: *Zwischen Metaphysik und Metaphysikkritik*, s. 265.

³ Pozri tamže.

⁴ Pozri HEIDEGGER, M.: *Die Metaphysik des deutschen Idealismus*, s. 87–88.

⁵ Tamže, s. 86.

essentiae“,¹ pričom ju neskôr presnejšie určuje ako „chcieť-seba-sa-mého“, teda priviesť sa k sebe a práve tým byť.² Heidegger teda očividne chce uvedené predikáty bytia, ktoré sú údajne v najvyššej miere zachytené v Schellingovom pojme chcenia, zároveň vzťahovať na pojem, ktorý určuje ako centrálny pre celú metafyziku – *subjectum* – a tým už pripraviť pôdu pre objasnenie vzťahu medzi týmto pojmom a Schellingovým konceptom chcenia.

Spis o slobode ako vrchol metafyzickej tradície – chcenie a subjectum

Heidegger sa následne presúva k otázke, *prečo* chcenie tvorí koreň rozlíšenia základu a existencie. V tejto súvislosti sa púšťa do interpretácie veľmi problematického konceptu zo *Spisu o slobode* – takzvaného nezákladu (*Ungrund*), ktorý Schelling nazýva aj absolútnou indierenciou.³ Z tohto nezákladu má vyplynúť rozlíšenie základu a existencie. Heidegger tento koncept v roku 1941 stručne interpretuje ako „najvyššie jestvujúco, to skutočne existujúce (*das eigentlich Existierende*)“,⁴ ktorým je podľa neho duch, a to konkrétne *duch lásky*. Schellingov koncept lásky Heidegger chápe ako vôľu Boha k sebazjaveniu, na základe ktorej sa nezáklad delí na „dva rovnako večné počiatky“,⁵ teda základ a existenciu. Z toho dôvodu potom Heidegger môže povedať, že *chcenie (vôľa)* je koreňom rozlíšenia základu a existencie. Táto interpretácia je pre Heideggerov zámer kľúčová, avšak, ako bolo vyššie naznačené, nie je nekontroverzná.⁶ Vzhľadom na to, že sa jej presnejšie určenie ukáže až v kontexte prepojenia chcenia s konceptom *subjectum*, budeme sa jej problematickému charakteru venovať po objasnení tohto prepojenia.

¹ Tamže.

² Pozri tamže, s. 88.

³ Pozri SCHELLING, F. W. J.: *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*, s. 98, (212–213).

⁴ Pozri HEIDEGGER, M.: *Die Metaphysik des deutschen Idealismus*, s. 89.

⁵ Tamže.

⁶ Porov. napr. FRIEDRICH, H.-J.: *Der Ungrund der Freiheit im Denken von Böhme, Schelling und Heidegger*, s. 15; SOMMER, K.: *Zwischen Metaphysik und Metaphysikkritik*, s. 277; DAVIS, B. W.: *Heidegger and the Will. On the Way to Gelassenheit*. Evanston: Northwestern University Press 2007, s. 117; KÖHLER, D.: *Kontinuität und Wandel – Heideggers Schelling-Interpretationen von 1936 und 1941*, s. 180–181.

Poňatie chcenia ako koreňa rozlíšenia základu a existencie má podľa Heideggera dvojaký význam. Jednak znamená, že chcenie je *dôvodom* daného rozlíšenia, avšak tiež to, že toto rozlíšenie samotné má *charakter chcenia*. Heidegger v tomto ohľade upozorňuje predovšetkým na to, že Schelling v kontexte daného rozlíšenia hovorí o *vôli základu* a o *vôli rozumu*.¹ Vôľa základu smeruje do seba samej, uzatvára sa v sebe, kým, naopak, vôľa ako rozum je zameraná na „skutočnosť, jednotu (univerzum), prítomnosť“.² Napokon zhrňa, že vôľa je „*subjectum*, keďže, 1. ako *ὑποκείμενον*; ale chcúť, snažiť (ἐξ οὗ); »Báza«; 2. ako egoita, vedomie, duch (εἰς ὃ), »slovo«, *λόγος*“.³ A následne z toho usudzuje: „V bytí ako chcení je subjektový charakter jestvujúca rozvinutý vo všetkých ohľadoch. Keď je jestvujúcnosť vo všetkej metafyzike *subjectum* (grécky a novoveko), keď prabytie ale chcenie, tak musí byť chcenie to skutočné *subjectum*, a to v nepodmienenej podobe: seba-chcenia.“⁴

I keď v tejto útržkovito písanej pasáži je koncept vôle objasnený len čiastočne, vyjasňuje sa jeho spojitosť s konceptom *subjectum*. Jeho dve rôzne poňatia sa na tomto mieste očividne vzťahujú na dve stránky Schellingovho rozlíšenia. *Subjectum* ako *ὑποκείμενον* sa vzťahuje na pojem základu a *subjectum* ako egoita či jastvo⁵ na pojem existencie. Štruktúra vôle u Schellinga teda, podľa Heideggera, v sebe zhrňa tieto dve stránky, to znamená „kombináciu, ktorá vyjadruje moderné určenie *subjectum*, základu jestvujúca ako subjektivity“.⁶

Táto pasáž predstavuje akúsi kulmináciu a centrálny moment Heideggerovej argumentácie v rámci celej prednášky. Problém je v tom, že nie je jasné, čo je stotožnením pojmu *subjectum* a konceptu chcenia skutočne získané.⁷ Heideggerov úsudok, že chcenie musí byť „to skutočné *subjectum*“,⁸ je v konečnom dôsledku cirkulárny,⁹ čo sa zvlášť výrazne

¹ Pozri HEIDEGGER, M.: *Die Metaphysik des deutschen Idealismus*, s. 90.

² Tamže.

³ Tamže.

⁴ Tamže.

⁵ Pozri tamže, s. 97.

⁶ DAVIS, B. W.: *Heidegger and the Will*, s. 114.

⁷ Porov. SOMMER, K.: *Zwischen Metaphysik und Metaphysikkritik*, s. 268.

⁸ HEIDEGGER, M.: *Die Metaphysik des deutschen Idealismus*, s. 90.

⁹ Porov. SOMMER, K.: *Zwischen Metaphysik und Metaphysikkritik*, s. 267.

ukazuje pri prihliadnutí na skutočnosť, že Heidegger Schellingove vyjadrenia o *prabytí* interpretuje práve ako vyjadrenia o určení „podstaty bytia všetkého jestvujúcna“,¹ prípadne „podstaty jestvujúcna ako takého“,² čiže *jestvujúcnosti*, a že teda v rámci tejto prednášky podľa Heideggera pojmy *jestvujúcnosť* a *prabytie* označujú to isté. Heideggerov vyššie citovaný úsudok o tom, že chcenie je *subjectum* v nepodmiene- nom spôsobe seba-chcenia, teda možno zhrnúť nasledovne: Ak sa vo- pred stanoví, že všetka metafyzika určuje jestvujúcnosť ako *subjectum* a zároveň, že sa Schelling plne pohybuje v rámci tejto tradície, a teda v konečnom dôsledku tiež chápe jestvujúcnosť ako *subjectum*, tak jeho určenie jestvujúcnosti ako chcenia znamená určenie *chcenia ako sub- jectum*.

Ani ohľadom obsahu konceptov *subjectum* a chcenie táto pasáž ne- ponúka lepšie porozumenie. Keďže Heidegger vopred pripísal Schel- lingovmu konceptu existencie presne ten význam, ktorý pripisuje aj po- jmu *subjectum* v jeho druhom význame,³ neprináša ich stotožnenie nič nové. A čo sa týka stotožnenia *ὑποκειμένου* a vôle základu, Heidegger dosiaľ v prednáške o Schellingovom koncepte základu nič nepovedal, čiže ani v tomto ohľade pasáž neponúka nové informácie. Miesto toho je v konečnom dôsledku opäť len zdôraznené, že Schelling je podľa Hei- deggera súčasťou metafyzickej tradície.

Posledným problematickým bodom citovanej pasáže je bližšie urče- nie konceptu vôle v zmysle prabytia ako *seba-chcenia*. V tejto súvislosti teraz možno pristúpiť k vyššie spomenutej otázke – či Schellingov kon- cept absolútnej indiferencie, teda nezákľadu, vôbec možno interpreto- vať tak, ako to robí Heidegger. Vzhľadom na to, že koncept nezákľadu je sám osebe veľmi problematický a silne diskutovaný, nie je na tomto mieste možná dôkladná analýza.⁴ Obmedzíme sa preto na rozbor

¹ HEIDEGGER, M.: *Die Metaphysik des deutschen Idealismus*, s. 83.

² Tamže.

³ Porov.: „Odvtedy je v novovekej metafyzike – z hľadiska jej bytostnej charakteristiky – každé jestvujúcno nejaký subjekt, tzn. nejako vzťahnuté na seba samotné, určené svojím samobytím... Toto samobytie poznačuje aj u Schellinga podstatu ‚existencie‘.“ HEI- DEGGER, M.: *Die Metaphysik des deutschen Idealismus*, s. 81–82.

⁴ Pre detailnú analýzu pozri napr. FRIEDRICH, H.-J.: *Der Ungrund der Freiheit im Denken von Böhme, Schelling und Heidegger*; DAVIS, B. W.: *Heidegger and the Will*, s. 117–120.

dvoch určení Heideggerovej interpretácie, ktoré v tomto kontexte považujem za najdôležitejšie. Tým je najskôr stotožnenie nezákľadu a lásky a následne určenie lásky ako seba-chcena.

Schelling sa ku konceptu nezákľadu, ktorý sa delí na „dva rovnako večné počiatky“¹ vyjadruje veľmi hmlisto a len nejasne naznačuje, ako k tomuto deleniu dochádza a ako vôbec z absolútnej indiferencie môže niečo vzniknúť.² Nie je ani jasné, aký vzťah je medzi nezákľadom, indiferenciou a láskou. Schelling o nezákľade najskôr hovorí ako o *absolútnej indiferencii*, ktorá sa vyznačuje iba bezpredikátovosťou.³ Následne stanovuje, že nezákľad sa delí na základ a existenciu *preto*, aby tieto mohli byť láskou zjednotené, teda „aby bol život a milovanie a osobná existencia“.⁴ A o pár riadkov ďalej: „...tak, ako v nezákľade vzniká dualita, vzniká aj láska“, ktorá spája základ a existenciu do tvorivej jednoty.⁵ Následne však hovorí: „Ale nad duchom je počiatkový nezákľad, ktorý už nie je indiferencia..., ale... láska.“⁶ Tieto vyjadrenia najskôr odkazujú na to, že nezákľad v zmysle indiferencie ešte nie je láska, a že nezákľad ako číra, bezpredikátová indiferencia predchádza každé chcenie. Posledné z citovaných vyjadrení však odkazuje k akémusi nezákľadu, ktorý už nie je indiferenciou, a ktorý vskutku možno stotožniť s láskou. Zvláštne v tejto súvislosti pôsobí aj Schellingova formulácia, že sa nezákľad delí na základ a existenciu, *aby* mohol byť život, čo napokon predsa len vzbudzuje zdanie akejsi intencionality, v nezákľade.⁷ Heideggerov výklad sa teda sčasti opiera o Schellingov nejednoznačný text, avšak Heideggerovo jasné stotožnenie lásky, nezákľadu a indiferencie⁸ (a prabytia) je v každom prípade zjednodušujúce.

¹ SCHELLING, F. W. J.: *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*, s. 99, (214).

² Porov. DAVIS, B. W.: *Heidegger and the Will*, s. 119.

³ Pozri SCHELLING, F. W. J.: *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*, s. 98, (213).

⁴ Tamže, s. 99, (215).

⁵ Pozri tamže, s. 100, (215).

⁶ Tamže.

⁷ Porov. DAVIS, B. W.: *Heidegger and the Will*, s. 119.

⁸ „Ona (láska – dopl. aut.) je to najvyššie, pretože láska – »tu«; prítomná: 1. skôr, než z toho základ a skôr než existujúce ako oddelené, 2. ale ešte nie ako láska (406). Ne-zá-

Druhým problematickým bodom je Heideggerovo následné určenie lásky (prabytia) ako *seba-chcenia* nepodmienej subjektivity. Podľa Heideggera je láska vôľou Boha zjaviť sa, teda *prísť k sebe*,¹ z čoho Heidegger usudzuje, že láska je seba-chcením. Opäť nie je jasné, do akej miery takéto určenie zodpovedá Schellingovmu konceptu lásky.² Podstatnejšie však je, že toto určenie práve v kontexte Heideggerovho stožnenia nezákladu (ako absolútnej indiferencie a bezpredikátovosti) a lásky nedáva zmysel, keďže láska ako *seba-chcenie* odporuje konceptu indiferencie aj bezpredikátovosti. Navyše, aj niektoré z Heideggerových vlastných formulácií, ktorými opisuje túto prvú vôľu nezákladu, nie sú v súlade s pochopením lásky ako seba-chceni. ³ Tak hovorí, napríklad, že vôľa ako láska znamená „už nechcieť nič vlastné“⁴ a na inom mieste dokonca: „...vôľa lásky; pripúšťanie pôsobenia základu; už nechcieť nič.“⁵ Interpretáciu pritom opäť sťažuje poznámkový štýl, v ktorom je prednáška zachovaná, keďže jednotlivé spôsoby pochopenia vôle sú väčšinou len zaradom vymenované bez akéhokoľvek komentára.⁶ Nie je teda napokon jasné ani to, ako tieto určenia vôle ako *nechceni* ničoho majú byť zlučiteľné s Heideggerovým tvrdením, že *prabytie* u Schellinga je *seba-chcením*.

Heideggerov zámer v kontexte vývoja metafyziky

Samozrejme, je potrebné prihliadať na to, že analyzované pasáže v rámci Heideggerovej druhej prednášky k Schellingovi predstavujú len načrtnutie prístupu k Schellingovmu spisu, ktoré má teoreticky slúžiť len ako príprava na samotnú analýzu textu realizovanú v druhej časti

klad, absolútna indiferencia; bezpredikátovosť ako jediný predikát – a predsa nie ničotné Nič. Nezáklad sa delí na dva rovnako večné počiatky.“ HEIDEGGER, M.: *Die Metaphysik des deutschen Idealismus*, s. 89.

¹ Pozri tamže, s. 91.

² Porov. COURTINE, J.-F.: Schelling. Das System der Freiheit. Von der absoluten Freiheit zur Metaphysik des Bösen. In: *Schellings Philosophie der Freiheit. Studien zu den Philosophischen Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*. Eds. D. Ferrer, T. Pedro. Würzburg: Ergon 2012, s. 44.

³ Porov. SOMMER, K.: *Zwischen Metaphysik und Metaphysikkritik*, s. 275.

⁴ HEIDEGGER, M.: *Die Metaphysik des deutschen Idealismus*, s. 101.

⁵ Tamže, s. 102.

⁶ Porov. tamže, s. 88, 91, 101, 102.

prednášky. Dalo by sa teda predpokladať, že táto časť vôbec nemá mať dôkazový charakter, ale má predstavovať iba predpoklad, ktorý by sa v priebehu prednášky mal potvrdiť. K tomu však v skutočnosti nedochádza, poprípade takéto vyjasnenie aspoň zo zachovanej podoby Heideggerových myšlienok nie je zrejmé. Zvyšok prednášky je tvorený predovšetkým rôznymi náčrtmi a exkurzmi, ktorým chýba jednotná línia.¹ Heidegger *Spis o slobode* interpretuje ako metafyziku specialis² a na rôznych miestach naznačuje cez rôzne odbočky, poprípade len cez jednotlivé vety, spojitosti medzi *Spisom o slobode* a rôznymi postavami dejín metafyziky, avšak tento postup nie je systematický a zo zachovaných poznámok nevyplýva ucelený obraz.

I keď však z týchto útržkov nevyplýva odôvodnenie Heideggerových téz, je možné z nich vyčítať aspoň Heideggerov celkový zámer. Centrálné tézy už možno zhrnúť na základe predchádzajúcej analýzy. *Spis o slobode* má byť pochopený ako vrchol metafyziky kvôli určeniu bytia ako chcenia, ktoré zásadným spôsobom súvisí s konceptom *subjectum*, ktorý zas predstavuje určenie jestvujúcnosti v celej západnej metafyzike. Preukázalo sa, že podľa Heideggera Schellingovo rozlíšenie zrkadlí dva významy konceptu *subjectum*, avšak nebolo jasné, čo to presne znamená. Heidegger neskôr naznačuje, že dôležitú úlohu tu zohráva tvorivá jednota Schellingovho rozlíšenia, ktorú Heidegger rozpracoval už aj v roku 1936.³ V koncepte rozlíšenia základu a existencie sú podľa Heideggera obe stránky jestvujúcna ako *subjectum* „nielen prevzaté, ale zobraté späť do jednoty rozdelenia, prekonané (*aufgehoben*): základ existencie a existencia základu“.⁴ V súvislosti s touto tvoriou jednotou hovorí: „Bytie – je rozlišovať-sa, a tým patrí k sebe, a preto a tak »identita«.“⁵ Tento koncept tvorivej jednoty je však len naznačený v rámci stručného náčrtu zaberajúceho necelú stranu.

Váhu konceptu chcenia a dôvod, prečo ho Heidegger natoľko vyzdvihuje, však teraz možno stručne objasniť zasadením vypracovaných centrálnych téz do širšieho kontextu a prihliadnutím na *konkrétne*

¹ Porov. KÖHLER, D.: *Von Schelling zu Hitler?*, s. 313.

² Pozri HEIDEGGER, M.: *Die Metaphysik des deutschen Idealismus*, s. 94.

³ Porov. HEIDEGGER, M.: *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit*, s. 129–143.

⁴ HEIDEGGER, M.: *Die Metaphysik des deutschen Idealismus*, s. 97.

⁵ Tamže, s. 98.

miesto, ktoré Heidegger Schellingovi priraduje v rámci dejín metafyziky. V tejto súvislosti je podstatná predovšetkým jedna postava, ktorú Heidegger opakovane kladie do kontrastu so Schellingom, a to práve ohľadom pojmu chcenia – Nietzsche. Kým totiž každé chcenie je podľa Heideggera vždy *seba-chcenie* (*Sich-wollen*), existujú dve základné možnosti, ako sa toto chcenie môže artikulovať. Prvú z nich vidí realizovanú v Schellingovej koncepcii, v ktorej je chcenie pochopené v zmysle „prísť-k-sebe“, teda ako sebazjavenie či láska.¹ Voči tejto koncepcii Heidegger vymedzuje druhú možnosť, ktorú podľa neho zas možno nájsť u Nietzscheho. V nej je chcenie pochopené ako „seba-pre-kračovanie“;² ako „vôľa k moci; seba-chcenie ako zákonodarstvo a jeho uskutočnenie, chcenie ako rozkaz... zmocnenie sa moci“.³

Schellingova koncepcia je cez určenie bytia ako chcenia prezentovaná ako kulminácia západnej metafyziky, od ktorej už je možný iba jeden krok,⁴ nevyhnutné prevrátenie metafyziky, ktoré sa uskutočňuje v podobe Nietzscheho filozofie, a ktoré je charakterizované chápaním chcenia ako *vôle k moci*.⁵ A tento spôsob myslenia sa podľa Heideggera tiahne až do jeho vlastnej doby, pričom Heidegger postuluje spojenie medzi týmto spôsobom myslenia a Hitlerovou snahou o svetovládu: „Myslíme ešte »absolútnejšie«, než táto absolútna metafyzika, ešte »subjektívnejšie«; ešte »chcejúcejšie«. Stupňovanie v Absolútnom – totiž do *protipodstaty* (*Gegenwesen*); *vôľa ako vôľa k moci*; vôľa k moci a nevyhnutnosť nadčloveka. Metafyzika nepodmienenej vôle k moci je vyslovená v troch krátkych vetách, ktoré boli zverejnené na konci úvodníka v istom júnovom vydaní týždenníka »Das Reich«. Tu je ako najkratšia formulácia citovaný výrok berlínskeho taxikára (nie ako »vtip«, ale s plnou vážnosťou súhlasu a nazretia do toho, čo je). Tento výrok znie: »Adolf to vie, Boh to tuší a teba do toho nič nie je.« Tu je vyslovené bezvýhradné zavŕšenie západnej metafyziky specialis. Tieto tri vety sú

¹ Pozri tamže, s. 101.

² Tamže.

³ Tamže, s. 88.

⁴ Pozri tamže, s. 89.

⁵ Porov. KÖHLER, D.: *Von Schelling zu Hitler?*, s. 314.

najskutočnejšou berlínskou interpretáciou Nietzscheho, »Tak riekol Zarathustra«; vyvažujú všetko vypisovanie nietzscheovskej literatúry.“¹

Na záver možno zhrnúť, že Heidegger v konečnom dôsledku nehovorí o metafyzickej tradícii *prostredníctvom* analýzy *Spisu o slobode*, ako na začiatku stanovil. Skôr sa zdá, že sa, naopak, snaží predovšetkým Schellinga zasadiť *do* tejto tradície, ktorá je určená nezávisle od neho, prezentovať ho ako súčasť línie metafyziky vôle smerujúcej k Nietzschemu, jeho koncept lásky ako akýsi predstupeň *vôle k moci*. A zatiaľ čo z určenia základnej úlohy prednášky síce vyplýva, prečo k *Spisu o slobode* nechce pristupovať systematicky a rekonštruovať Schellingov postup, predsa možno vzniesť námietku, že jeho vlastný postup je z veľkej časti založený na dezinterpretácii Schellingovho spisu, pričom viaceré z jeho téz napokon ostávajú len tvrdeniami, ktoré neodôvodňuje.²

Je však stále potrebné prihliadať na to, že kým Heideggerov zámer prezentovať Schellingovu koncepciu ako bod, z ktorého už je možný iba prevrat realizovaný Nietzschem, z prednášky vyplýva pomerne jasne, a rôzne interpretácie sa v tomto bode poväčšine zhodujú,³ ostáva skúmanie jeho konkrétneho postupu problematické, keďže centrálné časti jeho argumentácie sú zachované iba v útržkovitej, heslovitej podobe. Kľúčové koncepty sú často len zaradom vymenované bez komentára,⁴ vysvetlenia iba stručne nadhodené a rozhodujúce súvislosti len nejasne naznačené, a preto, v konečnom dôsledku, text pripúšťa radikálne odlišné spôsoby interpretácie.⁵

¹ HEIDEGGER, M.: *Die Metaphysik des deutschen Idealismus*, s. 122.

² Porov. SOMMER, K.: *Zwischen Metaphysik und Metaphysikkritik*, s. 269.

³ Porov. KÖHLER, D.: *Von Schelling zu Hitler?*, s. 313–314; URBAN, K.: „*Das Wetterleuchten eines neuen Anfangs*“?, s. 191; DAVIS, B. W.: *Heidegger and the Will*, s. 117.

⁴ Ako v prípade definícií vôle. Porov. HEIDEGGER, M.: *Die Metaphysik des deutschen Idealismus*, s. 88, 91, 101, 102.

⁵ Porov. URBAN, K.: „*Das Wetterleuchten eines neuen Anfangs*“?, s. 189.

NESKORÝ HEIDEGGER A HEGEL

Hegel, negativita a Bytie

Vladimír Leško

Heideggerov enormný záujem o Hegelovu filozofiu dostáva *novú podobu* v rokoch 1938–1939 súbežne s jeho koncipovaním *dejín bytia*. Dôležitosť tejto skutočnosti je zdôraznená hneď v úvode jeho traktátu o *negativite* až príliš otvorene: „Hegel pre nás pravdaže nie je svojvoľne zvolený podnet a opora pre filozofickú konfrontáciu. Jeho filozofia *stojí v dejinách myslenia* (kurz. aut.) – alebo, ak chceme: *Bytia (Seyn)* (kurz. aut.) – ako jedinečná a ešte stále neuchopená *požiadavka* konfrontácie s ňou – pre to myslenie, ktoré prichádza po nej alebo chce filozofiu ešte len znovu pripravovať.“¹ Uvedené Heideggerovo stanovisko jednoznačne potvrdzuje, že Hegel je pre *dejiny myslenia*, a teda aj pre *dejiny Bytia* tou osobnosťou, bez ktorej nie je možné riešiť uvedené problémy. Práve v tomto kontexte je veľmi zaujímavé, že Heidegger si *pomáha* Nietzscheho hodnotením Hegela: „*My Nemci sme hegeláni, aj keby Hegela nebolo* (kurz. aut.)...“²

Na prvý pohľad by sa mohlo zdať, že je všetko v poriadku a že Heidegger je v úplnom súlade s Nietzscheho hodnotením Hegela. Ale opak je pravdou. Heidegger si špeciálne vyberá maličký *fragment* z Nietzscheho hodnotenia a to najdôležitejšie úplne ignoruje. Pre našu tému je dôležitejšie práve to, čo Heidegger vo vyššie uvedenej Nietzscheho myšlienke už ďalej necitoval. Tak to teraz urobme za neho: „*My Nemci sme hegeláni, aj keby Hegela nebolo, pretože (v protiklade ku*

¹ HEIDEGGER, M.: *Hegel*. GA. Bd. 68. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1993, s. 3.

² NIETZSCHE, F.: *Radostná veda*. V. Koubová. Praha: Československý spisovatel 1992, s. 225.

všetkým latinským národom) *prisudzujeme vznikaniu a vývoju* (kurz. aut.) inštinktívne hlbší zmysel a vyššiu hodnotu než tomu, čo ‚je‘ – ťažko veríme v oprávnenosť pojmu ‚bytie‘ – a tiež preto, že nie sme ochotní priznať svojej ľudskej logike, že je logikou osebe, jediným druhom logiky (radšej by sme sa chceli prihovoriť, že je len špeciálnym prípadom a možno jedným z najčudnejších a najhlúpejších –).“¹ Tu sme sa ocitli v epicentre toho, čo nám Hegel svojou filozofiou vlastne odkázal. Vrcholný predstaviteľ *nemeckého idealizmu* prisudzoval neporovnateľne hlbší zmysel a hodnotu *vývoju*, než Heidegger.

Základný princíp filozofie – negativita

Heideggerova *konfrontácia* s Hegelom nemá nič spoločné s nejakou *kritikou*, či nebudaj výpočtom nesprávností, ktoré by bol našiel v jeho dielach. Čo je pre túto konfrontáciu určujúce, ako je to už pre Heideggera typické od roku 1922, je *vloženie vlastného interpretačného zreteľa*,² len vďaka ktorému je vôbec možné priviesť *minulosť* k slovu. Heideggerov *vložený interpretačný zreteľ* sa teraz sústreďí na odlíšenie svojho chápania *Bytia* (Seyn) od Hegelovho chápania *Čistého bytia* (Sein).

Heideggerovi imponuje základný princíp Hegelovej filozofie, ktorý preniká a je predstavený vo všetkých oblastiach našej skutočnosti – v prírode, umení, práve, štáte, náboženstve i dejinách. Tento princíp sa musí ukázať *v jestvujúcne ako celku*. Heidegger tvrdí, že týmto základným určením je *negativita*. Skôr však než prejde k bližšej charakteristike Hegelovho chápania *negativity*, chce vysvetliť pochybnosti ohľadom hodnoty takejto *konfrontácie*, ustanoviť jej pojmový jazyk a zároveň predstaviť predbežnú charakteristiku *uhla pohľadu* a *princípu* Hegelovej filozofie.

V prípade vyvolávania dobových pochybností ohľadom zmysluplnosti filozofickej *konfrontácie* s Hegelom, Heidegger konštatuje, že sa vo vtedajších nemeckých podmienkach stretáva s rozšíreným názorom, „že Hegelova filozofia a nemecký idealizmus vôbec zostávajú stále premrštenou špekuláciou akýchsi fantastických hláv, a tak stoja ‚mimo‘

¹ Tamže.

² Pozri HEIDEGGER, M.: *Rozvrh fenomenologické interpretace Aristotela*. Prel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené 2008, s. 10.

menovaného „života“.¹ Heidegger je jeden z mála nemeckých filozofov, ktorý správne vníma dejinnú skutočnosť, „že nemecký idealizmus a Hegelova filozofia zvlášť rozvinuli *dejinne pôsobiacu silu* (kurz. aut.), ktorej rozsah a hranice my dnešní ešte vôbec nenahliadame, pretože sme ňou zo všetkých strán pohltení bez toho, aby sme ju ako takú rozpoznali. Pôsobenie filozofie v sebe obsahuje ono záhadné, že filozofia, pôsobiac na svoju ‚dobu‘, vyvoláva práve protiklad seba samej a núti k povstaniu proti nej. Stručne: bez nemeckého idealizmu a zvlášť bez Hegelovej metafyziky by pozitivizmus 19. storočia a našej súčasnosti nikdy nemohol dosiahnuť pevnosť a samozrejmosť, ktorá mu náleží“.² Hegelova filozofia vyvolávala v 19. storočí obrovský *protiklad seba samej*, ako o tom svedčia najmä filozofické učenia Schopenhauera, Feuerbacha, Marxa, Kierkegaarda a Nietzscheho.

Heideggerovi pri hodnotení Hegela nejde v žiadnom prípade o hľadanie nejakej nadčasovej platnosti jeho filozofických názorov. Na myslí má predovšetkým to, „že táto filozofia je – že tu to, čo treba vo filozofii myslieť, vo význačnom zmysle myslené, je; že sa tu deje niečo, čo neprebíha mimo ‚čas‘, ale má svoj vlastný čas, v ktorom ju toto niečo za každým pôvodne zakladá“.³ S týmto stanoviskom možno takmer bez výhrad súhlasiť. Už trochu menej je to v prípade Heideggerových tvrdení, že nikdy nesmieme posudzovať *dejinné* bytie filozofie kritériami *histórie*. Čím filozofia a ako *dejinne* je, nemožno nikdy rozhodnúť historickými úvahami a zvažovaním. Tie totiž majú prevažne doxograficko-informačný charakter. Hodnota tej či inej filozofie musí byť vždy zakúsená jedine v samotnom filozofickom myslení. To je stanovisko, ktoré chce jasne vykázať historicko-filozofické skúmania do veľmi úzkych priestorov filozofického záujmu a všetko hlavné potom sústrediť len na *filozofovanie samé*. V tomto prípade je zrejmé, že všetko úsilie sa sústreďí už nielen na *pýtanie sa na otázku bytia* (Sein), ale hlavne na *otázku Bytia* (Seyn).

Bytie je v istom zmysle *základným slovom* tak Hegelovej, ako aj Heideggerovej filozofie. Je však zrejmé, že hneď od začiatku musíme dôsledne odlišovať, ako je pochopené *bytie* u Hegela a ako u Heideggera.

¹ HEIDEGGER, M.: *Hegel*, s. 7.

² Tamže, s. 8.

³ Tamže, s. 9.

Bytie (Sein) u Hegela znamená podľa Heideggera *skutočnosť* (Wirklichkeit).¹ Už hneď v týchto prvých klasifikačných určeníach Hegelovho chápania *bytia* Heidegger vyjadruje zásadný rozdiel medzi svojím a Hegelovým chápaním: „Čo ...označuje ‚bytím‘ Hegel, tomu *my* dávame názov *predmetnosť* (kurz. aut.), pomenovanie, ktoré úplne vyjadruje to, čo mieni aj Hegel sám.“²

Heidegger nezabúda správne pripomenúť, že Hegelov pojem *skutočnosti* je v *Logike* vyjadrený ako *Absolútna idea*, vo *Fenomenológii ducha* zasa ako *Absolútne vedenie*, či *bytie*, ale v podstate sa na *veci samej* nič nemení. Možno to vyjadriť aj takto: „*Skutočnosť*: jestvujúcnosť ako predstavenosť absolútneho rozumu. Rozum ako absolútne vedenie – nepodmienené pred-stavujúce si pred-stavovanie a jeho predstavenosť.“³

Hegel sám azda najstručnejšie vyjadril *úlohu filozofie* takto: „Úlohou filozofie je pochopiť to, čo je, lebo to, čo je, je rozum.“⁴ Len keď si toto dostatočne hlboko uvedomíme, tvrdí Heidegger, až potom môžeme porozumieť Hegelovým často citovaným, a preda málokedy pochopeným slovám:

„Čo je rozumné, to je skutočné;
a čo je skutočné, to je rozumné.“⁵

Heidegger oprávnene upozorňuje, že uvedené slová sa zvrátia do svojho protikladu, keď nimi budeme pod *skutočným* rozumieť *bežné skutočné* a *rozumom* zasa *náhodný intelekt* teda to, čo je v bežnom myslení samozrejmé. Hegelov výrok znamená neporovnateľne viac: „*Bytie je predstavenosťou nepodmienené si predstavujúceho predstavovania (myslenia) – vnímavosťou (Vernommenheit) rozumu* (kurz. aut.).“⁶ Pre Hegela je *bytie suis generis* špecifickým zamyslením sa nad jestvujúcim ako takým. S týmto hodnotením možno bez výhrad súhlasiť. Heidegger však zároveň upozorňuje, že pri *konfrontácii* s Hegelom si musíme veľmi dobre uvedomovať, či chceme uvažovať o Hegelovom pojme *bytia*, alebo

¹ Pozri tamže, s. 10.

² Tamže.

³ Tamže.

⁴ HEGEL, G. W. F.: *Základy filozofie práva*. Prel. V. Špalek. Praha: Academia 1922, s. 31.

⁵ Tamže, s. 30.

⁶ HEIDEGGER, M.: *Hegel*, s. 11.

chceme skúmať aj *bytosťný pojem bytia*. Keď si tento rozdiel dobre uvedomíme, v tomto momente sa ocitáme pred tým najdôležitejším, vyjadrením chápania bytia v Hegelovom a Heideggerovom učení. Heidegger to vyjadruje takto: „Pri konfrontácii s Hegelom je preto vždy potrebné myslieť na to, či ide o *Hegelov* pojem bytia alebo o *bytosťný* pojem bytia. To má svoju ďalekosiahlu dôležitosť do tej miery, do akej Hegel ‚Nič‘, ktoré obvykle platí za popretie jestvujúcna vôbec a vcelku, uvádza do rozhodujúcej súvislosti s ‚bytím‘ uchopeným v *obmedzenom* zmysle. Že tu v otázke ide o celkom iné ako len terminologické rozlíšenie, nevyžaduje žiadne ďalšie zdôraznenie.“¹

S Heideggerom možno súhlasiť, že v tomto prípade si to naozaj nevyžaduje žiadne ďalšie zdôraznenie, ale určite potrebuje ďalšie vysvetlenie. Všetko rozhodujúce je teraz totiž zviazané s chápaním *Nič* v Hegelovej a Heideggerovej koncepcii. Možno to vyjadriť aj paradoxnejšie: *Nič* nám teraz zásadne oddeľuje Heideggera od Hegela.

V Heideggerovej prednáške *Čo je metafyzika?* nachádzame tvrdenie, že Hegelova hlavná ontologická veta („Čisté bytie a čisté nič je teda to isté“) je *plne oprávnená*. *Bytie* a *Nič* sú neoddeliteľné, patria k sebe. Potiaľ sa obidvaja filozofi zhodujú. Rozdiel začína tým, keď Heidegger tvrdí, že „z hľadiska Hegelovho pojmu myslenia – je oboje rovnako neurčené a bezprostredné, ale nie preto, že *bytie samé* (kurz. aut.) je vo svojom *bytovaní konečné* a len v transcencii pobytu, ktorý ho drží vyklonený do Ničoho, sa stáva zrejším.“² Heidegger v *Traktáte o negativite* už o žiadnom *vyklonení do Ničoho* neuvažuje. Dôraz teraz kladie na dôsledné diferencovanie *Nič* a *negativity*. To okrem iného jasne potvrdzuje, že Heideggerov rozchod s projektom *fundamentálnej ontológie* či *metafyziky pobytu* je definitívny, aj keď isté drobné pozostatky sa ešte kde-tu objavujú, ale už to má len marginálny charakter, že si to ani nemusíme všímať.

Hegelovo základné *stanovisko* je stanoviskom *absolútneho idealizmu*. Heidegger ho vo všeobecnosti považuje za hľadisko *vedomia*. „Bytie je pred-stavovanie a pred-stavenosť pred-stavovania; nepodmienená

¹ Tamže, s. 11–12.

² HEIDEGGER, M.: *Co je metafyzika?* In: Heidegger, M.: *Básnický bydlí člověk*. Prel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené 2006, s. 71.

subjektivita.“¹ Potom aj Hegelov základný princíp identifikuje Heidegger správne: *substancia je subjekt*. Pokiaľ to domýšľa do konca vo vzťahu k *bytiu v bytostnom zmysle*, nemôže urobiť nič iné iba konštatovať, že *bytie* (Sein) je *dianím*. Tým sa zdá, že sa plne rešpektuje Hegelovo určenie, že hlavná ontologická veta teraz vyzerá takto: „*Pravdou nie je ani bytie, ani nič, ale to, že bytie – neprechádza –, ale prešlo do ničoho a nič do bytia... Ich pravdou je teda tento pohyb* (kurz. aut.)...“² Hegel sa tým jasne posúva na pozíciu, ktorá vyjadruje *pohyb* od *neurčeného bytia* k *určenému bytiu*. Jestvujúcno je „určené bytie, jeho určenosť je jestvujúcou určenosťou, *kvalitou*“.³ Ale to nie je *cesta*, ktorá by Heideggera zaujímala. Teraz sa ukazuje, že pochopiť *bytie* (Sein) ako *Bytie* (Seyn), t. j. v jeho *bytostnom zmysle* predpokladá nájsť pre *negativitu* jej *pevnú zem pod nohami*.

Základný smer ďalšieho Heideggerovho posunu v hľadaní odpovede na otázku *Bytia* (Seyn) bude spočívať v *preukázaní* obmedzení, v ktorých sa nachádza Hegelova základná ontologická pozícia. Heidegger ju nachádza v určení Hegelovho *princípu*, že *substancialita je subjektivita*, že *bytie* nie je vlastne ničím iným, len *dianím* absolútneho vedenia. Potom aj Hegelovo chápanie *nič* vôbec nezakladá *negativitu*, lebo „*Nič* je to isté ako *bytie* – obe nie ako rozlíšené: tu ešte nie je žiadny rozdiel, žiadna *negativita*“.⁴

Heidegger si preto myslí, že Hegelov pojem *bytia* vznikol z *od-stavby* (*Ab-bau*) absolútnej skutočnosti. Táto, pochopená ako *bytie* v širšom zmysle z *od-rieknutia* (*Ab-sage*), mieri *proti zdôvodneniu rozdielu bytia a jestvujúcna*. Hegelovo *nedostatočné* vnímanie *rozdielu* medzi *bytím* a *jestvujúcnom* má potom za dôsledok aj nesprávne chápanie *negativity*. Hegel vlastne úplne *rozpustil* *negativitu* do *pozitivity absolútnej*. „*Negativita* je ‚energiou‘ nepodmieneného myslenia, pretože už od počiatku vydala všetko negatívne a záporné. Otázka pôvodu ‚negativity‘ nemá zmysel ani základ. *Negativita* je to nesporné: *negativita* ako *bytnosť subjektivity*. *Negativita* ako *popretie popretia* je založená v *Áno* voči

¹ HEIDEGGER, M.: *Hegel*, s. 12.

² HEGEL, G. W. F.: *Logika ako veda I*, s. 91–92.

³ Tamže, s. 119.

⁴ HEIDEGGER, M.: *Hegel*, s. 13.

nepodmienenenému *sebauvedomeniu* – absolútnej istote ako ‚pravde‘ (t. j. jestvujúcnosti jestvujúcna).“¹

Keďže Heideggerovi ide hlavne o to, aby ukázal, že *Bytie* (*Seyn*) je rozdielne voči *jestvujúcnu*, potom nemôže nechať *negativitu*, aby bola pohltenu v *pozitivite*. To sa podľa neho deje len v metafyzickom myslení. Skutočne *myslieť* Nič potom „znamená: pýtať sa na pravdu *Bytia* a zakúšať núdzu *jestvujúcna* vcelku. *Myslieť* Nič nie je nihilizmus. *Bytnosť* nihilizmu spočíva v tom, že Nič je zabudnuté v stratenosti v manipulácii *jestvujúcna*“.² V tejto súvislosti podrobuje Heidegger veľmi tvrdej kritike nielen Hegelovu, ale aj Nietzscheho filozofickú pozíciu: „Panstvo manipulácie *jestvujúcna* sa najistejšie ukazuje v tom, že metafyzika ako základ tejto manipulácie vo svojom završení zosadzuje ‚bytie‘ na úroveň prázdnej ničotnosti. *Hegel*: ‚Nič‘ ako číra neurčenosť a nesprostredkovanosť – bezmyšlienkovitosť ako taká. *Nietzsche*: posledný dym vyparenej reality.“³ Do akej miery je či nie je táto kritika filozoficky opodstatnená, nechajme zatiaľ otvorenou otázkou. Pred Heideggerom je ešte dlhé obdobie filozofického vývoja, aby si mohol sám dostatočne jasne uvedomiť, že mnohé, čo teraz adresoval Hegelovi a Nietzschemu sa mu vráti ako bumerang: *Bytie* (*Seyn*) ako *prázdna ničotnosť* či *posledný dym vyparenej reality*.

Heidegger sa neustále vracia k základnému motívu svojho *Traktátu*, že *negativita* by mala byť zachytená vo svojej *najčistejšej* a *najrozhodujúcejšej* forme na *Ničom*. Ale pokiaľ by to tak bolo, stále ostáva až príliš otvorenou otázkou, ako má byť pritom pochopené samotné *Nič*. Heideggerov hlavný argument je neodvolateľný: „Pretože Nič nie je ničím *rozlíšeným*, negácia je však ‚rozdielom‘, preto práve na ‚*Ničom*‘ nemožno objasniť *negativitu*. Ale na *byti* snáď áno? To je však *tým istým*, preto naopak: t. j. z *negativity* sa objasní bytie, s ktorým je Nič to isté. A pritom sa možno objaví ‚bytnosť‘ *negativity*.“⁴ To je hlavná hypotéza neskorého Heideggera, ktorý sa ju pokúsi úspešne riešiť. Ale ukáže sa, či je vôbec možné nejaké úspešné vyriešenie práve takto postavenej hypotézy.

¹ Tamže, s. 14.

² Tamže, s. 15.

³ Tamže.

⁴ Tamže, s. 17.

Heidegger to veľmi presne vystihne už v skúmanom *Traktáte*: „Myslenie ,vraví‘ o jestvujúcne to, čím vždy a ako zakaždým je. Myslenie udržiava smerodajný vzťah k bytiu *jestvujúcna* (kurz. aut.). Myslenie preto aj a už vopred poskytuje *poukázanie na zorné pole*, v rámci ktorého sa určuje *bytie ako také* (kurz. aut.). Myslenie teda nie je len spôsobom výkonu predstavujúceho určenia príslušného *jestvujúcna*, ale je zároveň záberom zorného poľa bytostného stanovenia bytia. Bytie je pre vnímanie a vo vnímaní ukrytá prítomnosť a stálosť (Bestandigkeit). Pokiaľ sa vnímanie (νοῦς) určuje ako myslenie (λόγος – ratio, rozum), je bytie myslenosť, – určenie bytia, ktoré *vopred spočíva v základe* tak ,idealistického‘, ako aj ,realistického‘ výkladu vzťahu k *jestvujúcnu*. Samozrejmosť myslenia preto v základe znamená nespornosť toho, že myslenie je smerodajným a zorné pole dávajúcim vzťahom k bytiu.“¹

Heidegger vidí obrovskú *problematickosť* myslenia v jeho bytnosti, v jeho úlohe vysvetliť *bytie* (Sein) a *Bytie* (Seyn). Myslenie sa až príliš *drží* toho, čo je späté s *jestvujúcnom*, preto ani objavenie diferencie *bytia a jestvujúcna* nie je problémom, skôr naopak, každá otázka bytnosti a základu ontologickej diferencie ostáva skôr v „ríši celkom ľahostajného a neznámeho“.² Heidegger sa preto právom pýta: „Čo potom znamená metafyzická nespornosť negativity ako nespornosť bytnosti a úlohy myslenia? Že zostáva nerozhodnutým: 1. vzťah človeka k bytiu; 2. rozdiel medzi bytím a *jestvujúcnom*. Toto zdvojené rozlíšenie tvorí spolu jednotu, jednotu jedinej otázky: Odkiaľ, ak nikdy nie z *jestvujúcna*, má bytie zakaždým svoju pravdu a ako ju založiť. Ako je to s Bytím, ak nie ,je‘ *jestvujúcnom* a nie je tým naj*jestvujúcejším*, ale nie je ani nejakým dodatkom k *jestvujúcnu*.“³

To sú problémy, ktorých riešenie ešte len pred Heideggerom stojí a on si to až príliš dobre uvedomuje. Čo je však pre jeho rozhodujúci myšlienkový pohyb dopredu v tejto problematike signifikantné, je stále pretrvávajúce kladenie hlavného dôrazu na neodmysliteľný význam *ontologickej diferencie*. Diferencia *bytia a jestvujúcna* ostáva s Heideggerom až do posledných chvíľ jeho tvorby jeho hlavnou principiálnou pozíciou. Pochopiteľne, preto do jeho neskorých mysliteľských úvah bude

¹ Tamže, s. 39–40.

² Tamže, s. 40.

³ Tamže, s. 41.

stále vážnejšie vstupovať *medzihra*: svetlina – bezdno – nič. Na určenie *svetliny* mu imponuje najmä to, že ju nemožno vysvetliť z *jestvujúcna*, preto sa veľmi často utieka k určeniu *svetliny* ako *Bytia*. „Svetlina je bezdno ako základ, ničujúce voči všetkému *jestvujúcnu*, a teda *tým najzávažnejším* (*Gewichtigste*), a teda nie je ‚príručné‘, ale ‚základ‘, ktorý nikdy nie je po ruke, ale vždy sa odopiera v ničovaní ako vo svetline – v nesúco-zriaďujúcom, rozhodujúcom, v u-vlastňujúcom – u-dalosť.“¹ V tomto duchu sa bude niesť najmä neskorá Heideggerova tvorba, ktorú azda najviac reprezentuje prednáška z roku 1962 *Čas a Bytie*.²

V Heideggerovom *Traktáte o negativite* je vari najdôležitejším miestom charakteristika *bytia* (Sein) ako *bez-dna* (Ab-grund). Tento problém má svoje korene už v predchádzajúcej Heideggerovej tvorbe. V prednáške *Európa a nemecká filozofia* z roku 1936 uviedol, že vo filozofii od čias Anaximandra sa pýtame „na to, odkiaľ *jestvujúcno* pochádza a kam sa vracia – pýtame sa na *dno a bezdno bytia*.“³ Z uvedeného je zrejmé, že vo filozofii väzba medzi *jestvujúcnom* a *bytím* je neodmysliteľná, a to platí aj pre Hegela. Rozdiel medzi nimi, ako to vníma, spočíva v tom, že *bytie* považuje za *neurčené bezprostredno* a *jestvujúcno* je potom *určené bezprostredno*. Heidegger s týmto určením v *Traktáte o negativite* nesúhlasí a pokúša sa o nový prístup do skúsenosti človeka z jeho priradenia k ‚bytiu‘ (Sein). Lenže teraz už mu nejde o to, aby špecifikoval *bytie* ako *jestvujúcnosť jestvujúna*, ale aby sa konečne dostal do *voľného poľa*, kde už práve táto *jestvujúcnosť* nie je nazeraná so zreteľom na *bytie* (Sein), ale vzhľadom na *roztváranie sa Bytiu* (Seyn), „ktoré samo nie je ‚predmetom‘, ale ‚je‘ práve už týmto všetkým, totiž týmto otvoreným poľom, *bezo-dným* a *predsa zakladajúcim*. *Základ ako bez-dno* (a zároveň odopretie!). Artikulované ako Tu a ako Tuosť (Daheit), v naliehavosti človeka, ktorá nie je vlastnosťou ‚na‘ človeku, ale je pre neho *bytošným základom* (genitivus essentialis)“.⁴

¹ Tamže, s. 45–46.

² Pozri HEIDEGGER, M.: Zeit und Sein. In: Heidegger, M.: *Zur Sache des Denkens*. GA. Bd. 14. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 2007, s. 3–30.

³ HEIDEGGER, M.: Evropa a německá filosofie. In: *Filosofický časopis*, roč. 44, 1996, č. 1, s. 78 (preklad čiastočne upravený).

⁴ HEIDEGGER, M.: *Hegel*, s. 46.

Heidegger môže teraz ponúknuť iné riešenie vzťahu *bytia* a *Nič*, než to urobil Hegel. Určujúcou už nebude väzba *jednoty čistého bytia a čistého nič* s dôrazom na *dianie*. V dejinách metafyziky, a v tomto prípade to platí aj pre Hegela, je určujúce podľa Heideggera chápanie *bytia ako jestvujúcnosti*, preto aj *Nič* je potom už len svojráznym dodatkom k *jestvujúcnu*, je už len dodatkom k *bytiu*. Alebo inak vyjadrené, vždy, keď uchopujeme *jestvujúcnosť*, určí sa aj *Nič*. Heidegger začína byť stále viac presvedčený, že *Nič* nie je nikdy to *ničotné* v zmysle čisto nepríručného, nepôsobivého, nehodnotného, ne-jestvujúceho (Un-seienden), ale je bytovaním *Bytia samého* ako *bezo-dne-priepastne* (*ab-gründig-abgrundhaft*) *ničujúceho*.¹ To má svoje ďalekosiahle dôsledky, ktoré sa najvýraznejšie preukážu v chápaní *Bytia* (*Seyn*) a *Nič*: „*Bytie (Seyn) ako bezdno je Nič* (kurz. aut.). *Nič* je ten najkrajnejší protiklad voči všetkému ničotnému. *Nič* ničuje a umožňuje rozvrh *Ne...*“² Na základe tejto pozície je potom až príliš pochopiteľné ostré dištancovanie sa Heideggera od chápania *negativity* v Hegelovom učení: „*Hegelova negativita* nie je žiadnou negativitou, pretože nikdy neberie vážne *Ne* a ničovanie...“³ Hegelovo chápanie *bytia* a *nič* sa tak stáva podľa Heideggera jednostranne abstraktné. S týmto hodnotením však nemožno súhlasiť. Hegelovo učenie o bytí je pokusom o zachytenie *dynamiky* skutočnosti, jej procesuálneho charakteru prostredníctvom dimenzie *stávania, diania* (Werden).⁴ Heidegger sa bude svojím chápaním *Bytia* (*Seyn*) stále viac potvrdzovať *parmenidovskú stálosť – nepohnutosť*.⁵ Ale nielen to. Otázku *Bytia* začne až neuveriteľne spájať s *politikou*.

¹ Tamže, s. 46.

² Tamže, s. 48.

³ Tamže, s. 47.

⁴ Pozri SOBOTKA, M.: K Hegelově logice. In: Hegel, G. W. F.: *Malá logika*. Prel. J. Loužil. Praha: Nakladatelství Svoboda 1992, s. 8.

⁵ Podrobnejšie pozri LEŠKO, V. – STOJKA, R. a kol.: *Heidegger, metafyzika a Gréci*. Košice: Vydavateľstvo UPJŠ 2016, s. 325 a n.

Hegel, politika a dejiny Bytia

Heidegger identifikuje príčinu odchodu Hegela z Heidelbergu na univerzitu do Berlína (1818) v roku 1933 v tom zmysle, že to neboli *filozofické* dôvody, ale len *politické*, ktoré ho k tomu viedli.¹ Tvrdí, že Hegel už vtedy chce naplňať len politické pôsobenie a „na obyčajné prednášanie nemá žiadnu chuť. Jeho filozofia dosiahla mimoriadne pozoruhodný vplyv na zmýšľanie o štáte.“² Tým chce Heidegger nepriamo povedať, že sa jeho najbližšie aktivity budú niesť v tom istom duchu, ako ich naznačil pri Hegelovi. Preukáže nadmieru aktívne hľadanie miesta pre *politické* pôsobenie filozofie v prepojení na dobovú politickú situáciu. Filozofia, či presnejšie jeho filozofia má Nemcom ukázať, aké je ich miesto v dejinách a aké si najmä musia vydobyť v budúcnosti.

Rok 1933 predstavuje pre Nemcov veľmi nešťastný rok a to isté platí aj pre Heideggerovu tvorbu. V letnom semestri 1933 realizuje už vyššie uvedené freiburské prednášky, ktoré v jeho súbornom diele dostali pomenovanie *Základná otázka filozofie*.³ Už prvé úvodné slová vyjadrujú Heideggerovu neuveriteľne premotivovanú *angažovanosť* spojenia základnej filozofickej otázky – *otázky bytia* – so základným *dianím* nemeckých dejín. V úvode svojich prednášok to vyjadruje veľmi presne: *duchovno-politické poslanie ako rozhodnutie k základnej otázke*. Heidegger si tu kladie otázku, čo sa vlastne deje vo *velkosti* dejinného okamihu, ktorý práve v roku 1933 nastal po nástupe Hitlera k moci. A odpovedá si na túto otázku pozoruhodne otvorene: „Celý nemecký ľud prichádza k sebe, to znamená, že našiel svoje vedenie.“⁴ Teraz ide o to, aby národ *prebral svoj osud* do vlastných rúk a vybojoval si svoje nové *duchovné poslanie* medzi národmi, a tým si vytvoril svoje vlastné dejiny. Nastal čas začať sa pripravovať na nové úlohy, ktoré stoja pred nemeckým národom, k „*duchovno-politickému vodcovstvu medzi národmi* (kurz. aut.)...“⁵ To je rozhodujúca myšlienka, ktorá sa stáva pre Heideggera ústrednou

¹ Pozri HEIDEGGER, M.: Die Grundfrage der Philosophie. In: Heidegger, M.: *Sein und Wahrheit*. GA. Bd. 36/37. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 2001, s. 19.

² Tamže.

³ Pozri tamže, s. 3–80.

⁴ Tamže, s. 3. Podrobnejšie pozri HABERMAS, J.: Heidegger – dílo a světový názor. In: *Filosofický časopis*, roč. 40, 1992, s. 355–380.

⁵ HEIDEGGER, M.: *Die Grundfrage der Philosophie*, s. 3.

v roku 1933 aj v jeho rektorskej inauguračnej reči, keď vyjadruje postoj o *neúprosnosti* „duchovného poslania, ktoré pečatí osud nemeckého národa v rámci jeho dejín“.¹

V dejinách filozofického myslenia nájdeme len veľmi málo príkladov angažovania sa *filozofa* v prospech naplňovania rozhodujúcich sociálno-politických premien svojej doby a zároveň je Heidegger presvedčený, že filozofia, resp. presnejšie vyjadrené, jeho vlastné filozofické učenie je tým rozhodujúcim *návodom* pre realizáciu týchto zmien. *Postplatónsky syrakuzský syndróm* v Heideggerovom naplnení je očividne najväčším *problémom* v jeho filozofickom vývoji a ako taký je stále predmetom neustálych veľmi kontroverzných hodnotení.² Pohybujú sa od absolútneho zatratenia až po takmer nepochopiteľné podceňovanie významu jeho príklonu k národno-socialistickému programu. Dôležitosť *problému* spočíva v tom, že Heidegger je presvedčený nielen v polovici 30. rokov 20. storočia, že filozofia má *zmeniť svet*, ale takmer celý svoj život. Až v roku 1967 sa vo svojom rozhovore pre časopis Spiegel rezignovane rozchádza s touto myšlienkou: „...filozofia nebude môcť spôsobiť žiadnu bezprostrednú zmenu terajšieho stavu sveta.“³

Poznanie *duchovno-politického poslania* nemeckého ľudu si podľa Heideggera vyžaduje „vedenie o niečom, čo musí byť uprednostnené *pred* všetkým ostatným, ale najmä *nad* všetko ostatné, keď národ má vyrásť vo svojej veľkosti“.⁴ Heideggera teraz zaujíma len *nemecké bytie*, ktoré začína byť veľmi *nepokojnou štruktúrou* nového hľadania, preto sa musí *pýtanie Nemcov* nevyhnutne orientovať na to, kým sú. „*Kto je tento ľud týchto dejín a tento osud v základe jeho bytia* (kurz. aut.)?“⁵ To by samo osebe na prvý pohľad nemuselo vyvolávať nejakú kriticko-negatívnu reakciu. To, že prišlo k tejto *reakcii* je pochopiteľné najmä preto, že

¹ HEIDEGGER, M.: Sebeurčení německé university. In: *Filosofický časopis*, roč. 44, 1996, č. 1, s. 45.

² Pozri KISIEL, Th.: On the Purported Platonism of Heidegger's Rectoral Address. In: *Heidegger and Plato*. Eds. C. Partenie – T. Rockmore. Evanston-Illionois: Northwestern University Press 2005, s. 3–21.

³ HEIDEGGER, M.: „*Už jenom nějaký bůh nás může zachránit.*“ Prel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené s. 33.

⁴ HEIDEGGER, M.: *Die Grundfrage der Philosophie*, s. 4.

⁵ Tamže.

všetky tieto otázky sú formulované v dejinnom kontexte *národno-socialistickej revolúcie*,¹ ktorú Nemcom ponúkol A. Hitler. A Heidegger to predkladá študentom v roku 1933 v tejto jednoznačnej verzii: „*Pravidlá vášho bytia nech nie sú poučky a idey. Vodca a jedine Vodca je dnešná a budúca nemecká skutočnosť a jej zákon* (kurz. aut.).“²

Politika vstupuje do Heideggerovho filozofovania tak výrazne, že je to neodškriepiteľné. Už v roku 1932 si vo svojich *Čiernych zošitoch* zapisuje myšlienku, ktorá sa mu stane v istom zmysle osudovou: „*Metafyzika ako meta-politika*.“³ Aké možné filozoficko-politické dôsledky táto veta má, nebudeme teraz podrobnejšie skúmať. Je však skutočnosťou, že Heidegger sa v rámci hľadania novej koncepcie *dejín Bytia* bude veľmi strategicky spájať s *politikou*. A čo azda najviac prekvapuje v rámci jeho nového *myslenia dejín Bytia* je vyvodenie zmyslu *politického myslenia*, v ktorom je atributívnou zložkou *primitívny nacionalizmus*: „*Prostredníctvom pýtania sa vydrží náš ľud nebezpečenstvo a preniesie sa až k veľkosti svojho poslania, takéto pýtanie sa je jeho filozofovaním, jeho filozofiou*.“⁴

Potom je zrejmé, že Heideggerovi už nestojí nič v ceste, aby mohol aj filozofiu zredukovať na *otázku o zákone a štruktúre nemeckého bytia*. Preto sa bez akýchkoľvek pochybností vyjadruje, že nechce len uvažovať o filozofických otázkach, ale ide mu najmä o *uskutočnenie* filozofie. Je načase opustiť neplodnú a zbytočnú *akademickú filozofiu*, „ktorá slúži ‚nezaloženému a bezmocnému mysleniu‘, z jeho elitárskeho pochopenia nemeckej univerzity celkom v duchu mandarínskej tradície, z nespútaného fetišizovania ducha a misionárskeho sebaoceňovania, ktoré dovoľovalo vidieť úlohu vlastného filozofovania už len v súvislostiach eschatologického svetového údely. Ide pravda zrejme o špecifickú *profesorskú pochabosť* (kurz. aut.), ktorej Heidegger vnukol ideu *chcieť viesť vodcu* (kurz. aut.).“⁵

¹ Pozri tamže, s. 7.

² HEIDEGGER, M.: „*Už jenom nějaký bůh nás může zachránit*“, s. 11.

³ HEIDEGGER, M.: *Überlegungen II–VI (Schwarze Hefte 1931–1938)*. GA. Bd. 94. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 2014, s. 116.

⁴ HEIDEGGER, M.: *Die Grundfrage der Philosophie*, s. 4.

⁵ HABERMAS, J.: *Heidegger – dílo a světový názor*, s. 367.

Čo môže Heideggerova filozofia ponúknuť *vodcovi*? Najmä poznanie, že základná filozofická otázka bola vyjadrená už v začiatku západnej filozofie u starých Grékov. Ich *poeticko – zmysľajúce* otázky pripravili *počiatok filozofie* ako *neopísateľný dejinný boj otázok o bytnosti a bytí jestvujúcna*. Čo sa však vtedy udialo, nie je stále doriešené. *Počiatok* ešte stále *trvá*, nezmizol a ani nezmizne. Dôvod, prečo je to tak, je pre Heideggera viac ako pochopiteľný. Stal sa totiž západoeurópskym údelom v riešení *otázky bytia jestvujúcna*, a tým je zviazaný aj s *nemeckým osudom*. Heidegger plamenne vyzýva Nemcov na vnútorné *pochopenie* a zároveň *uchopenie* súdobej zmeny nemeckých dejín. Ide o to, aby sa osmelili utvoriť si vlastný začiatok a veľkú budúcnosť *nemeckému dejinnému pobytu* ako národa na základe svojho *poslania*.

Počiatok gréckej filozofie už rieši v *poeticko-mysliacej podobe* to, čo má určovať aj súdobý *nemecký pobyt* (Dasein). Spojenie starých Grékov a Nemcov je priam osudové. Keďže filozofia sa stáva už v dejinách gréckeho myslenia *neopísateľne pýtavým bojom o bytnosť a bytie jestvujúcna*, výsledkom tohto *boja* v súčasnosti je vytvorenie človeka ako *nového pobytu*.¹ Všetko podstatné v západných duchovných dejinách po Grékoch je podľa Heideggera sústredené v Hegelovej filozofii. Odtiaľ pramení Heideggerovo hodnotenie Hegela ako *posledného veľkého Gréka*: „Jeho filozofia je spätným završením dejín západoeurópskej filozofie, zároveň je aj napredovaním, priamym aj nepriamym východiskom pre súperenie veľkých vyzývatelov a priekopníkov 19. storočia: Kierkegaarda a Nietzscheho.“²

Hegel je pre Heideggera teraz taký dôležitý, lebo sa ním delia celé západoeurópske duchovné dejiny na *dejiny pred ním* a *dejiny po ňom*. V *dejinných rozhovoroch* potom nachádza späťne v základnom dani vlastné dejiny Nemcov, ale aj *ukrytú cestu* budúceho duchovného konania. Pýtanie sa na základnú filozofickú otázku, teda na otázku o *bytí jestvujúcna*, sa mu potom stáva ako najvyššia námaha práve tohto konania. Heidegger to vyjadruje takto: „Chceme sa nájsť v základnej filozofickej otázke, a tým aj v základnom dani našich dejín, za účelom získania, vystavania a uistenia cesty nášho *duchovného národného osudu*“

¹ Pozri HEIDEGGER, M.: *Die Grundfrage der Philosophie*, s. 8.

² Tamže, s. 13.

(kurz. aut.). To sa môže stať jedine prostredníctvom *dejinného vysporiadania sa s Hegelom*.“¹

V tom sa však Heidegger až príliš vzdďaľuje od Hegela, ktorý vôbec nie je presvedčený, že riešenie otázky *bytia jestvujúcna* môže určovať ďalší dejinný proces. Hegel to jasne vyjadril v *Základoch filozofie práva* keď píše, že úlohou filozofie je pochopiť to, čo je a to čo je, potom určuje ako rozum. Filozofia je síce *svojou dobou uchopenou v myšlienkach*, ale to ešte vôbec neznamená, že môže ísť za *hranice svojho prítomného sveta* a že môže určovať *budúce dejiny*. Hegel to vypovie takto filozoficky brilantne: „Keď filozofia maľuje svojou šedivou šedou, potom zostarla jedna podoba života a šedivou šedou ju nemožno omladiť, ale len poznať; Minervina sova začína lietať až za súmraku.“² Heidegger chce *prinútiť* lietať Minervinu sovu už za raného úsvitu. Ale to nie je možné!

Heideggerovo úsilie vyjadriť základné ontologické problémy po nástupe Hitlera k moci v silnom spojení s *politickým kontextom* národnosocialistického hnutia je stále predmetom kontroverzných interpretácií.³ 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“.⁴ Mohli by sme to dokumentovať 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*.⁵ Ale vzhľadom na hlavné problémy, ktoré sú predmetom tejto kapitoly, sústredíme sa len na text,

¹ Tamže, s. 14.

² HEGEL, G. W. F.: *Základy filozofie práva*, s. 32.

³ Pozri *Heidegger und der Nationalsozialismus II*. Heidegger-Jahrbuch 5. Herg. 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.

⁴ PÖGGELER, O.: *Der Denkweg M. Heideggers*. Pfullingen: Neske Verlag 1983, s. 335.

⁵ Podrobnejšie pozri LEŠKO, V. – STOJKA, R. a kol.: *Heidegger, Gréci a metafyzika*, s. 325 a n.

ktorý bol spracovaný v tom istom období ako *Traktát o negativite* a dostal názov *Dejiny Bytia*.¹ V tomto pojednaní Heidegger naplňa *syntetický metafyzicko-politický prístup* tak otvorene, ako možno v žiadnom inom.

Dejiny Bytia a komunizmus

V Heideggerovej tvorbe je *myslenie bytia* od polovice 30. rokov minulého storočia zviazané najmä s konceptom *dejín Bytia*. Objavuje sa najprv v jeho práci *Príspevky k filozofii* (1936–1938),² a pokračuje vo veľmi intenzívnej podobe až do 50. rokov minulého storočia.³ *Myslenie Bytia (Sejn) priamo z Bytia (Sejn)* je *myslením počiatku* (Anfang), ktorému ide o zachytenie celkového *bytovania* Bytia (Sejn). 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 mu má poslúžiť aj jeho koncept *dejín Bytia* najmä 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“*,⁴ a zároveň ešte dodáva, že stojí mimo každého vzťahu k vedám, umeniu, politike. Ale vzápätí akoby na to úplne zabudol a prechádza do celkom opačnej pozície.

Práve teraz však začína veľký problém. Heidegger zrazu začína ohlasovať *koniec novoveku v dejinách Bytia*. Spôsob jeho *ohlasovania* je takmer neuveriteľný: „Metafyzickou udalosťou zavŕšenia novoveku je

¹ Pozri HEIDEGGER, M.: *Die Geschichte des Seyns*. GA. Bd. 69. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1998.

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

³ Pozri HEIDEGGER, M.: *Die Geschichte des Seyns*. GA. Bd. 69. 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.

⁴ HEIDEGGER, M.: *Die Geschichte des Seyns*, s. 87.

zmocnenie sa *komunizmu* (kurz. aut.) dejinného rozpoloženia doby dokonanej nezmyselnosti.¹ Vzájomne pospájať *metafyziku, novovek a komunizmus* je tak prekvapujúce, že pochopiť, čo tým všetkým chcel tvorca tejto myšlienky vlastne vyjadriť, nie je nijakou jednoduchou záležitosťou.

S Heideggerom možno súhlasiť najmä v tom, keď chápe novovek ako dobu, v ktorej *technika* zohráva takú úlohu, akú nemala v žiadnej predchádzajúcej dobe. Bytie jestvujúca sa v každodennej existencii človeka premieňa na jeho kalkulujúce a riadiace ovládanie, čo sa najvýraznejšie premieňa do *zhotoviteľnosti* a *manipulácie* s jestvujúcim a ešte viac sa zabúda na *svetlinu* bytia a určenie jeho samého i jeho *pravdy*. Túto situáciu Heidegger charakterizuje tak, že *bytie opúšťa jestvujúco*. Táto *opustenosť* vedie k tomu, že človek si svoju *bytnosť* zväzuje len so *zhotoviteľnosťou* jestvujúca. Potom sa aj *kultúra* a *technika* v novovekometafyzickom poňatí dostávajú do pozície, ktorú Heidegger charakterizuje ako *bytnostný dôsledok nepravdivosti Bytia*. „Bytie opúšťa jestvujúco, pokiaľ sa práve aktuálne jestvujúco ponúka vo svojej zhotoviteľnosti (*Machbarkeit*) a ľudskému zhotovovaniu dáva rozhodujúcu prednosť, pričom však človek neuvažuje nad zhotoviteľnosťou jestvujúca v jej bytnosti a nad jej bytnostným zakladaním, a tak jestvujúco predsa opäť zostáva ako zhotoviteľnosť všetkého zapustené do prirodzene neznámej a nezdôvodnenej svetliny bytia.“²

Aby sa však Heideggerovi úplne nestratila väzba *bytia a jestvujúca* pokúša sa ukázať, že v *opustenosti* to *opustené* nie je úplne oddelené od opúšťajúceho, ale istým spôsobom je mu práve priradené. Neustále sa totiž na neho *spolieha*, „a to dokonca aj vtedy, keď opustené zabudne opúšťajúce, ako aj vlastnú opustenosť. V opustenosti Bytím je ním ale jestvujúco uvoľnené, lebo v nevidenom svetle zhotoviteľnosti jestvujúca platí práve len to jestvujúco a ‚bytie‘ je ponížené len na obyčajné znenia slova“.³ Toto všetko je však iba *zdanie*, ktoré je „nevyhnutne vyvolané opustenosťou bytia. Tiež v opustenosti bytia jestvujúca bytuje ešte Bytie“.⁴ Heidegger upozorňuje, že práve v dobe, keď sa završuje

¹ Tamže, s. 37.

² Tamže, s. 38.

³ Tamže.

⁴ Tamže.

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 završenej nezmyselnosti.“¹

V takomto kontexte sa potom objavuje Heideggerova otázka, ktorá na prvý pohľad nemusí vzbudzovať silné negatívne ohlasy, ale tie sú tu plne na mieste. Ide o túto otázku: „Do akej miery je ale komunizmus dejinným rozpoložením doby završenej nezmyselnosti (kurz. aut.)?“ 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.“² 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 završenie novoveku svoju záverečnú etapu (kurz. aut.)“³

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.⁴ Za tým všetkým sa skrýva konfrontácia ruského a nemeckého 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

¹ Tamže, s. 39.

² Tamže.

³ Tamže, s. 206.

⁴ K problematike Heideggerovho vzťahu k Marxovi pozri: HEMMING, L. P.: *Heidegger and Marx*. Evanston-Illinois: Northwestern University Press 2013, s. 61 a n.

sa musíme aj celkom inak pozeráť 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 o *oslobodenie* jeho *bytnosti*.¹ 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‘“.² 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 nemectvo *privádzame o ich dejiny*.“³ Na prvý pohľad sa môže zdať, akoby sa Heidegger k *rustvu* vzťahoval pozitívne, akoby o neho mal starosť. Ale nie je to 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.).“⁴ Bolševizmus chápe Heidegger ako *organizované prepočítaný súčet nepodmienenej 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 technický svet.“⁵ 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 to Heidegger myslí vážne, že prienik „do metafyzickej bytnosti techniky sa stáva pre nás dejinne nevyhnutným, keď má byť zachránená bytnosť západného dejinného človeka“,⁶ potom by mal začať od najvyspelejších

¹ Pozri HEIDEGGER, M.: *Die Geschichte des Seyns*, s. 119.

² Tamže, s. 120.

³ Tamže.

⁴ HEIDEGGER, M.: *Parmenides*. GA. Bd. 54. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1992, s. 127.

⁵ Tamže.

⁶ Tamže.

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 prví Nemci prebudili do svetlého bodu rozhodnutia medzi pravdou Bytia a na púšť zmenenou prioritou jestvujúcna* (kurz. aut.).¹ 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.).“² Svetodejinné poslanie *Nemcov* je tak vyjadrené explicitne a nekompromisne v čase 2. svetovej vojny.

Heidegger sa však aj po druhej svetovej vojne v známom *Liste o humanizme* (1946) vyjadruje z pozície svojej koncepcie *dejín bytia o komunizme* takmer v tom istom zmysle: „K učeniu komunizmu a jeho základom môžeme zaujímať rôzne stanoviská. Z pohľadu *dejín bytia* (kurz. aut.) však zostáva isté, že sa v ňom objavuje elementárna skúsenosť toho, čo je *svetodejinné* (kurz. aut.). Kto chápe ‚komunizmus‘ len ako ‚stranu‘ alebo ako ‚svetový názor‘, myslí rovnako nedostatočne ako ten, kto pod názvom ‚amerikanizmus‘ mieni len, a to navyiac pohrdavo, zvláštny životný štýl.“³

Povojnová Európa pokračuje podľa Heideggera v nesprávnom smerovaní, ktoré predstavuje *nebezpečie*, že v jej *myslení*, teda najmä v *metafyzike*, nie je možné dosiahnuť svoj údel. V čom vidí Heidegger tento údel? Odpoveď je jednoznačná: „Vzhľadom k bytostnému bezdomovstvu človeka sa *budúci údel* ukazuje *mysleniu dejín bytia* (kurz. aut.) tak, že *smeruje k pravde bytia a dáva sa na cestu tohto smerovania* (kurz. aut.).“⁴ Myslenie *dejín bytia* nás má priviesť k *pravde bytia*. Ale to nie je to hlavné. Heideggerovi nejde o to, aby sme začali hovoriť o *pravde bytia* alebo o *dejinách bytia*, ale o to, aby *prehovorila pravda bytia a myslenie dospelo k tejto reči*.⁵

¹ Pozri HEIDEGGER, M.: *Die Geschichte des Seyns*, s. 86.

² Tamže, s. 108.

³ HEIDEGGER, M.: *O humanismu*. Prel. P. Kurka. Praha: Ježek 2000, s. 31.

⁴ Tamže, s. 32 – preklad upravený.

⁵ Tamže, s. 34.

Skutočný priebeh dejín západného sveta v druhej polovici 20. storočia až doteraz však už dosť presvedčivo preukázal, že v riešení reálnych problémov sveta, a nielen západného, *myslenie dejín bytia* nemalo a nemá žiadny reálny vplyv a vôbec nás neprivedlo k tomu, aby sme počuli *prehovorenie pravdy bytia*. Je to len Heideggerovo *želanie*, ktoré sa nemohlo nikdy naplniť. Ale nemecký filozof sa nevzdáva a stále najmä koncom 50. a v 60. rokoch minulého storočia sa o to pokúša s neobyčajnou intenzitou. Žiaden filozof v 20. storočí tak urputne nebojoval za *pravdivosť* svojho *mysliteľského údelu* ako práve Heidegger. O tom nemusíme pochybovať. O čom je však potrebné pochybovať, je to, do akej miery sa jeho mysliteľské aktivity dokázali naplniť a priniesť so sebou skutočne nové filozofické poznanie a do akej miery je to skôr výsledok, ktorý ukazuje na *slepé uličky* práve heideggerovského spôsobu filozofovania. Od roku 1946 do roku 1967, teda plných dvadsať rokov, Heidegger podniká jeden pokus za druhým, aby sa nakoniec prepracoval až k *rozčarovaniu* a z neho vyplývajúcej *rezignácii* na všetky svoje dovtedajšie aktivity, ako to verejne a otvorene priznáva v rozhovore pre časopis Spiegel.¹ Ale nepredbiehajme. To najdôležitejšie máme ešte stále len pred sebou. A tým je okrem iného aj čoraz intenzívnejšie pokračujúci *mysliteľský rozhovor* s Hegelom, aby odhalil *bytnosť* novovekej metafyziky.

¹ HEIDEGGER, M.: „Už jenom nějaký bůh nás může zachránit, s. 33 a n.

Úvod do Fenomenológie ducha

Milan Sobotka

Keď porovnáme Hegelov text s Heideggerovým výkladom, hneď nám zide na um, že je tu istý nepomer medzi Heideggerovým *slávnostným tónom*, ktorým hovorí: *prostredníctvom mňa k vám hovorí bytie samo*, a Hegelovou relatívne *triezvou dikciou*,¹ ktorá je primeraná k tomu, že *sa nehovorí priamo o absolútne, ale o poznávacom prístupe k nemu*. Hegel hovorí, že je prirodzenou predstavou, že skôr, než pristúpime k tomu, čo je pravdou, musíme sa oboznámiť s povahou poznania samého. To je považované za nástroj alebo za médium, ktorým sa k nám dostáva absolútne, a preto je najprv nutné oboznámiť sa s povahou tohto prostredníka. Hegel má na mysli predovšetkým Kanta, i keď myšlienka, že skôr, než začneme poznávať, mali by sme vyskúmať, ktoré predmety sú k poznaniu vhodné, je hneď na začiatku Lockovej *Eseje o ľudskom rozume*. Avšak Hegel sa v *Dejinách filozofie* o tomto motíve u Locka nezmieňuje. V tom istom Lockovom úvodnom slove k čitateľovi je ďalej reč o tom, že za svoje myšlienky vďačíme buď svojej dôvere v druhých, alebo sú to naše pôvodné myšlienky, čo je cennejšie.² Tento motív sa potom objaví v šiestom odstavci Hegelovho *Úvodu*. Hegelovo médium pripo-

¹ Pozri RIPALDA, J. M.: Anmerkungen zu Heideggers Kommentar der „*Einleitung*“ zur *Phänomenologie des Geistes*. In: *Hegels Einleitung in die Phänomenologie des Geistes*. Eds. J. Karásek – J. Kuneš – I. Landa. Würzburg: Königshausen und Neumann 2006, s. 239 a n.

² Pozri LOCKE, J.: *Esej o lidském rozumu*. Prel. A. Dokulilová, Praha: Svoboda 1984, s. 29–30.

mína ďalej v tej dobe bežné a Hegelovi známe prirovnanie našej zmyslovosti k „optickému sklu“,¹ ktoré láme svetelné lúče. Hegel pritom hovorí o lúči pravdy.

Bola síce vznesená pochybnosť aj o Kantovi,² ale o prirovnaní poznania k nástroju (a média ku Kantovej zmyslovosti) možno sotva pochybovať. V *Dejinách filozofie* Hegel hovorí, že „účelom kritickej filozofie je kritika poznávacej mohutnosti, lebo pred poznaním musíme najprv skúmať poznávacie mohutnosti. Poznanie je pritom predstavované ako nejaký nástroj (Instrument), ako spôsob ako sa zmocniť pravdy. Teda skôr, než môžeme prikročiť k pravde, musíme poznať povahu a činnosť tohoto nástroja“.³

Zmyslovosť a rozum

Keď Hegel povie, že „bez presnejšieho určenia povahy a hranice tohto poznania uchopíme namiesto neba pravdy oblaky omylu“,⁴ potom robí narážku na Kanta, ktorý hovorí o nebezpečí „temnôt a rozporov“, ktorému je filozofia bez predchádzajúcej kritiky vystavená.⁵ Hegel pokračuje rozborom kritizovaného stanoviska poznania pred poznaním. Zdalo by sa, že zmienenej deformácii by sa dalo *odpomôcť* tým, že by sme od výsledku odpočítali pôsobenie nástroja alebo média, ale to nie je možné. Skutočne: ako odrátať pôsobenie našej zmyslovosti alebo nášho rozumu bez toho, aby sme tým zrušili poznanie samo? Hegel potom uvádza ešte jeden argument, ktorý je zaujímavý – pravdivé poznanie nemožno vykúzlif ani tak, ako keď vtáčnik chytí vtáka na lep. Aj keď je vedomie autonómne, aj tak by sa mohol nájsť argument zaručujúci zhodu nášho poznania s tým, čo je *v pravde*. To je narážka na *Beyträge* K. L. Reinholda, v ktorých prvom zošite je pravdivosť nášho

¹ SCHELLING, F. W. J.: Ideje k filosofii přírody. In: Schelling, F. W. J.: *Výbor z díla. Rané spisy*. Prel. J. Patočka, M. Petříček. Praha: Svoboda 1990, s. 111.

² Pozri SIEP, L.: *Der Weg der Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2000, s. 74.

³ HEGEL, G. W. F.: *Dějiny filozofie*. Prel. J. Bednář, J. Husák. Praha: Academia 1974, s. 396.

⁴ HEGEL, G. W. F.: *Fenomenológia ducha*. Prel. P. Elexová. Bratislava: Kalligram 2015, s. 61.

⁵ Pozri KANT, I.: *Kritika čistého rozumu*. Prel. J. Loužil, J. Chotaš, I. Chvatík. Praha: Oikúmené 2001, s. 10.

poznania, riadiaceho sa princípmi nášho rozumu, odôvodnená odkazom na Descartov argument Božej pravdivosti (nie úplne zhodne s Descartom). V idey Boha ako vzoru rozumového poznania sa nemôžem klamať, pretože je to Boh sám, ktorý sa vo mne myslí.¹ To má Hegel (ktorý kritizuje Reinholdove *Beyträge* vo svojom prvom spise, v *Diferencii Fichteho a Schellingovho filozofického systému*)² na myslí, keď hovorí o chytaní vtáka na lep.

Po tomto odmietnutí *prirodzenej predstavy* o poznaní a trivializovaní Reinholdovej interpretácie Descarta vysloví Hegel vlastný argument pre *vec filozofie*, ktorá je poznaním toho, čo je *v pravde* (was in Wahrheit ist). Je to odkaz na absolútne, ktoré „osebe a pre seba“ chce byť „pri nás...“³ V zbytku odstavca sa Hegel vracia k prirovnaniu poznania k médiu, ktoré ukazuje, že Hegelovi bola známa metafora optického skla, v ktorom sa lámu svetelné lúče. Poznanie však podľa Hegela nie je lomom lúčov, ale lúčom samotným, ktorým sa nás dotýka pravda.

Ak cituje Heidegger v prvej vete svojho výkladu zo štvrtej knihy *Metafyziky* 1003a 21, že filozofia nahliada prítomné (Aristotelovo τὸ ὄν – dopl. aut.) ako prítomné a nahliada tak to, čo na ňom (prítomnom – dopl. aut.) skrz neho vyniká (vorherrscht), potom tým chce predstaviť Aristotelovu nadčasovú verziu veci filozofie. Ale tým začínajú problémy Heideggerovej interpretácie. Hegelovo absolútne nie je nedejinné. Zároveň tým dáva najavo, že nebude doslovne interpretovať Hegelov text, ale že mu pôjde o filozofickú paralelu k Hegelovmu textu.

V preklade toho, čo je „vecou filozofie“ u Aristotela, sa Heidegger dopúšťa odchýlky od doslovného prekladu. Aristoteles hovorí, že „je veda, ktorá skúma jestvujúcno ako jestvujúcno, a to čo mu osebe prináleží“.⁴ Pritom je to, čo mu skrz neho samé prináleží, plurálom (τὰ ὑπάρχοντα), ktorý sa podľa významu obvykle prekladá ako singular. Preklad by mal správne znieť: „...skúma jestvujúcno ako jestvujúcno a tie (určenia), ktoré mu skrz neho samé prináležia“. Tak to tiež prekladá

¹ Pozri REINHOLD, C. L.: *Beyträge zur leichtern Übersicht des Zustandes der Philosophie beym Anfang des 19 Jahrhunderts*. Heft 1. Hamburg: Perthes 1801, s. 16.

² Pozri HEGEL, G. W. F.: *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*. In: Hegel, G. W. F.: *Jenaer kritische Schriften*. Gesammelte Werke, sv. 4. Eds. H. Buchner - O. Pöggeler. Hamburg: Meiner 1968, s. 9 a n.

³ HEGEL, G. W. F.: *Fenomenológia ducha*, s. 62.

⁴ ARISTOTELES: *Metafyzika*. Prel. A. Kříž. Praha: Jan Laichter 1946, s. 96.

A. Lasson vo svojom preklade *Metafyziky* z r. 1924.¹ Určenia, ktoré patria „jestvujúcnu ako jestvujúcnu skrz neho samé“, sú kategórie. Keby Heidegger rešpektoval plurál, nemohol by preložiť, že filozofia nahliada prítomné ako prítomné a nahliada tak to, čo na ňom vďaka nemu samému vyniká. Heideggerovi pritom záleží na myšlienke, že „vynikanie“ je „prichádzanie do zjavu v neskrýtosťi“.²

Vzťah poznania k absolútnu

Heidegger vysvetľuje myšlienku poznania pred poznaním takto: filozofia dnes (na rozdiel od Aristotela) „sídlí v krajine sebauvedomenia“,³ t. j. v krajine ego cogito me cogitare,⁴ a preto vyžaduje, aby si „bola vedomá svojho princípu“.⁵ Potom vysvetľuje, že Descartes zvolil medzi rôznymi druhmi predstavovania ten, ktorý je jediný vhodný k absolútnemu poznaniu (t. j. rozumové vyvodenie). Potom bolo nutné preskúmať zvolenú *zem poznania* podľa jej hraníc – to urobil Kant, čím sa však zmenila povaha poznania samého. Kant už nezdieľa Descartovo zjednotenie poznania s absolútnom a chápe poznanie ako autonómnu sféru subjektu obdareného zmyslosťou a vyznačujúceho sa transcendentálnou. Vzťah poznania k absolútnu možno teraz vyjadriť ako vzťah „prostriedku“ (Mittel).⁶ Len čo je poznanie pochopené takto, či už myslíme na transcendentálnu umu („nástroj“), alebo na zmyslovošť („médiu“), stane sa každá snaha o poznanie nezmyselným konaním. K tomu pristupuje, že takému skúšaniu záleží na skúšaní nástroja viac než na absolútnu. To sa zdá byť výstižné – Kantov transcendentálny už nemá ambíciu byť poznaním absolútna. Keď Hegel odmietne toto všetko ako nenáležité úsilie vzhľadom na povahu absolútna, neupadá tým do nekritickej postoja, do akéhosi „dogmatizmu bytia“? Podľa

¹ Pozri ARISTOTELES: *Metaphysik*. Prel. A. Lasson, Jena: Diederichs 1924, s. 58.

² HEIDEGGER, M.: *Hegels Begriff der Erfahrung*. In: Heidegger, M.: *Holzwege*. GA. Bd. 5. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1977, s. 124.

³ Tamže, s. 125.

⁴ Pozri HEIDEGGER, M.: *Erläuterungen der „Einleitung“ zu Hegels „Phänomenologie des Geistes“*. In: Heidegger, M.: *Hegel*. GA. Bd. 68. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1993, s. 76.

⁵ HEIDEGGER, M.: *Hegels Begriff der Erfahrung*, s. 125.

⁶ Tamže.

Heideggera „prvý krok prípravy (pravého chápania poznania – dopl. aut.) spočíva v tom, že sa vzdáme obvyklej predstavy o poznaní“.¹

Hegel hovorí podľa Heideggera toto: „...bytie absolútne v nás (παρουσία) je v sebe už spôsobom, ako svetlo pravdy, absolútne samo nás svojim lúčom zasahuje. Poznanie absolútne stojí v lúči svetla, odráža ho späť, vyžaruje ho a je tak vo svojej bytnosti lúčom samým, nie len čírym prostredím, do ktorého by sa lúč musel až vpraviť“.² „Toto bytovanie u nás, παρουσία, patrí absolútne osebe a pre seba.“³

Heidegger hovorí oprávnene dvojje: prvý krok skutočného skúmania a skúšania (Prüfen) poznania spočíva v tom, že sa vzdáme obvyklých predstáv. Potom je tu ukazovateľ k pozitívnemu riešeniu: poznanie nie je lomom lúčov, ale lúčom samotným.

Prvým motívom druhého, relatívne krátkeho odstavca Hegelovho *Úvodu*, je nedôvera voči nedôvere, skepsa voči skepse.⁴ Je to motív, ktorý je založený v dejinách filozofie – podľa Sexta Empirika je nutné skeptický postoj aplikovať aj vzhľadom na skepsu samotnú.⁵ Podľa Hegelovho *Predhovoru* je táto filozofická konzekvencia zrejماً v naladení jeho doby. Gesto vzdoru proti „dogmatizmu bytia“ sa vyčerpáva. Hegel v *Predhovore* hovorí nielen o strate substanciálneho života ducha (to je stará metafyzika), ale aj o odvrate od tohto odvratu, t. j. od novovekého subjektivismu. Po úvodnom motíve skepsy voči skepse sa Hegel obracia k podrobnejšej charakteristike novovekej reflexie ducha do seba samého. Nejde len o chápanie poznania ako nástroja a média, ale i o to, že poznanie je oddelené od nás samých ako psychofyzických bytostí, a že poznanie je tu a absolútne tam, v transcendentne, kam nemožno dohliadnuť. Kritikou uvedeného druhého predpokladu Hegel naznačuje, že pre neho je človek ako psychofyzická bytosť vtiahnutý do procesu poznávania. Poznávajúce sa neodohráva v pracovniach filozofov, ale v reálnych dejinách ľudstva. Je to základný motív *Fenomenológie*: vlastným subjektom poznania je síce absolútne, ktoré chce dôjsť k

¹ Tamže, s. 127.

² Tamže.

³ Tamže.

⁴ HEGEL, G. W. F.: *Fenomenológia ducha*, s. 62.

⁵ Pozri tamže, s. 14.

svojmu sebapoznaniu, ale nositeľom tohto procesu je ľudstvo vo svojom „vzdelávaní“ (Bildung). Keď uvážime, že teória o poznaní pred poznaním na tieto motívy zabúda, môžeme ju nazvať nie strachom pred omylom, ale skôr strachom pred pravdou.

Heidegger túto problematiku posúva o niečo späť, pretože rozbor strachu z omylu predvádza na Descartovi. Obava z omylu je oprávnená, ak považujeme poznanie za prostriedok (Mittel), ktorý sprostredkuje medzi nami a absolútnom, a ak kladieme poznanie na jednu stranu a absolútno na druhú. Ak však analyzuje Heidegger situáciu strachu pred omylom u Descarta, potom nezvolil najlepší príklad. Descartes, podľa Heideggera, kladiet poznanie na jednu stranu a absolútno na druhú. Lenže je filozofom zhody nášho poznania s poriadkom vecí, i keď je táto zhoda dosiahnutá „zadnými dvierkami“ (dôkazom Božej existencie), ako hovorí Heidegger.¹ Ale Hegel nemá na mysli Descarta, podľa ktorého – koniec koncov – existuje zhoda medzi poriadkom vecí a poriadkom nášho poznania, ale skôr filozofov po Descartovi, Locka (ako sa domnievame), predovšetkým však Kanta.

Vo svojom rozbere druhého odstavca kladiet Heidegger dôraz na to, že Hegel prestáva hovoriť o „filozofii“ a hovorí miesto toho o „vede“.² Podľa Heideggera sa za touto premenou skrýva Hegelova poplatnosť novovekému chápaniu bytia, v ktorom miesto τὸ ὄν nastupuje sebauvedomená sebaistota vedomia v zmysle „nepodmieneného vedenia osebe ako jestvujúcosti (οὐσία) subjektu“.³

Filozofia ako veda

Hegelova zmena v chápaní absolútna oproti antike nie je spôsobená tým, že myslitelia (Heidegger uvádza Leibniza) zmenili svoj názor na bytie, ale tým, že bytie samo sa stalo vzťahom sebauvedomenia k sebe v jeho „predstavujúcom vzťahu“ (vorstellende Beziehung) k objektu. „Predstavovanie prezentuje objekt, keď ho subjektu reprezentuje, pričom sa v tejto reprezentácii prezentuje subjekt sám ako taký.“⁴ Alebo

¹ Pozri HEIDEGGER, M.: *Hegels Begriff der Erfahrung*, s. 130.

² Tamže, s. 128.

³ Tamže, s. 129.

⁴ Tamže, s. 128.

inak: „Prezentácia je základný rys vedenia v zmysle sebauvedomenia subjektu.“¹ Z toho vyplýva, že bytie „subjektu subjektom, t. j. subjekt-objektový vzťah“, pri ktorom si je subjekt vedomý sám seba, „je subjektivita subjektu... Subjektivita subjektu je ako absolútna sebaistota vedou.“² Podľa Heideggera to Hegel zachytáva myšlienkou, že filozofia sa stala „vedou“. Smerodajná pre poznanie už nie je pravda (verum), ale sebaistota poznávajúceho vedomia. To robí filozofiu „vedou“.³ Heideggerovi ide o to, že novoveká veda odstraňuje z poznania zmyslový názor vecí ako smerodajný pre poznanie, z ktorého vychádzalo poznanie v staroveku a v stredoveku (reprezentácia vecí) a pracuje len s ich pojmovými určeniami „more geometrico“. Pri pojmovom určovaní vecí a ich vzťahov je ja implicitne prítomné (keď myslím, uvedomujem si, že som), pri východisku z nazerania však nie. To všetko je veľmi dôležité a vyjadruje to rozdiel poznania v starej dobe a v novovekej vede, ale nie je to to, čo podľa Hegela robí filozofiu „vedou“. Heidegger sa domnieva, že Hegelov pojem filozofie ako vedy zodpovedá novovekému poňatiu vedy ako istého poznania.

Lenže pre Hegela má obrat „filozofia ako veda“ celkom iný zmysel. K tomu, aby sme tento zmysel odhalili, musíme vyjsť z Hegelovej prvotiny *Diferencia Fichteho a Schellingovho filozofického systému* (1801) a z Hegelovho článku *Úvod. O podstate filozofickej kritiky vôbec a o jejím vzťahu k súčasnému stavu filozofie zvlášť z prvého čísla Schellingovho a Hegelovho Kritického filozofického žurnálu* (1802-1803). V *Diferencii* kladie Hegel dôraz na to, že filozofia nie je „znalosťou“,⁴ ako filozofiu podľa Hegela chápe Reinhold, ale prejavom „žijúceho“ nadosobného ducha, vďaka ktorému sa rozum dvíha k sebe samému, a vďaka ktorému „si rozum zo staviva (svojej – dopl. aut.) zvláštnej doby zorganizoval (svoju – dopl. aut.) podobu“.⁵ V *Úvode* k prvému číslu *Kritického filozofického žurnálu* hovorí Hegel o rozdieli medzi tými, ktorí majú „ideu

¹ Tamže.

² Tamže, s. 129.

³ Tamže, s. 128.

⁴ HEGEL, G. W. F.: *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*, s. 9.

⁵ Tamže, s. 12.

filozofie“ (že je seba utváraním rozumu) a medzi len nominálnymi filozofmi, predstaviteľmi „filozofického neporiadku“ (Unphilosophie), ktorí majú niektoré filozofické alebo akoby filozofické myšlienky. Tí predstavujú „jav filozofie“. Ale aj tí, ktorí majú „ideu filozofie“, ktorí reprezentujú „žijúcu podobu“ rozumu, sú považovaní pri svojom vystúpení len za „jav filozofie“.¹

Keď Hegel hovorí o „vedeckom systéme filozofie“,² potom používa pre filozofiu slovo „veda“, ale nie vo význame, ktorý mu pripisuje Heidegger. Filozofia je vedou, keď vychádza z „idey filozofie“, z „čistej idey filozofie“,³ tak ako vedecký posudzovateľ umenia musí poznať ideu umenia, aby mohol posúdiť umelecké dielo. To, že sa filozofia stala vedou, bolo zásluhou Kanta, a predovšetkým Fichteho.⁴ „Za nami je doba, keď sa filozofia prezentovala v podobe rozličných filozofických myšlienok o tom či onom predmete, napr. v pojednaniach pre akadémie.“⁵ Citujeme obsiahlejšie, pretože z týchto riadkov je zrejmé, že Hegelov pojem filozofie ako „vedy“ nemá nič spoločné s významom, ktorý mu pripisuje Heidegger. Filozofia ako veda predpokladá pochopenie „vnútorného života“ rozumu, ktorý dospeje, až je na čase, k „vonkajšej podobe“ (Gestalt) v originalite „génia“.⁶

Na rozdiel od Heideggera pripisuje Hegel filozofii charakter „vedy“, pokiaľ je verná chápaniu (neosobného) rozumu ako „pravdy“, ktorú zachytáva. Tým Hegel proklamuje idealistický panteizmus. Hegel tento význam filozofie ako „vedy“ odtieňuje proti filozofiám „skutočností vedomí“ (Tatsachen des Bewusstseins) s explicitnou polemikou s Reinholdom. O nich platí, že „o také konečné istoty nemôže filozofii ísť“.⁷ Odtiaľ Hegel sleduje filozofické úsilie o prekonanie „toho obmedzeného“, prostredníctvom ktorého je absolútne pozdvihnuté „k najvyššej idej, len zároveň nie k jedinému bytiu“⁸ – to sú Kant

¹ HEGEL, G. W. F.: Úvod. O podstate filozofickej kritiky vôbec a o jejím vzťahu k súčasnému stavu filozofie zvlášť. In: *Filozofický časopis*, 2003, č. 2, s. 300.

² Tamže, s. 301.

³ Tamže, s. 300.

⁴ Pozri tamže, s. 302.

⁵ Tamže.

⁶ Tamže.

⁷ Tamže, s. 305.

⁸ Tamže.

a Jacobi. Kant a Jacobi síce považujú „absolútne za najvyššiu ideu, ale ešte nie za jediné bytie“, pretože „to, čo ju (ideu – dopl. aut.) myslí, a ona sama, sú kladené ako oddelené“. To je narážka na filozofický dualizmus Jacobiho a Kanta, proti ktorým Hegel stavia svoju ideu monistického absolútneho. V nasledujúcej vete je povedané, že odtiaľ, totiž z toho, že „absolútne je jediné bytie“ (ktoré do seba integruje to obmedzené, totiž poznávajúci subjekt), „začína až veda filozofie“.¹ Tu je výslovne povedané, čo znamená, že filozofia je „vedou“.

Môžeme sa pýtať, ako je možné, že tak prenikavý filozof sa mýli v interpretácii toho, čo podľa Hegela znamená, že filozofia je „vedou“. Odpoveď na to je vlastne už obsiahnutá v tom, čo bolo povedané. Heidegger nesleduje pôvod označenia filozofie ako vedy u Hegela, ignoruje Hegelove spisy pred *Fenomenológiou*, a naopak, pripravuje si cestu k svojmu výkladu Hegela ako filozofa cesty vedomia k otvorenosti pre pravdu, ktorú Hegel zachytil metafyzicky.

Ako centrálnu myšlienku štvrtého odstavca označuje Heidegger vetu: „No veda tým, že vystupuje, je sama javom.“² Jeho rozbor nie je nesprávny, ale je abstraktný. Miesto toho aby povedal, že voči filozofiám, ktoré nemajú ani zdanie o ideji filozofie, sa javí pravá filozofia rovnako ako jav, ale že ide o to, aby sa preukázala nielen ako jav, Heidegger povie, že „veda je skôr v sebe už javom v tom jedinom zmysle, že absolútne poznanie je lúč, ktorý nám absolútne, svetlo pravdy samej, osvetľuje“.³ Heidegger teda rozvíja metafyzickú problematiku absolútneho, ktoré je pri nás.

Podľa Hegela sa musí filozofia – veda oslobodiť od zdania, že je len javom filozofie medzi inými javmi filozofie. To môže len tak, že sa proti nemu obráti. To urobí Hegel vo *Fenomenológii ducha*. Pritom nemôže iné javy filozofie (ktoré nie sú poznaním pravdy) len zavrhnúť a uisťovať sa, že ona je úplne iným vedením. Rovnako sa nemôže odvolávať na tušenie lepšieho vedenia v onom nepravdivom vedení. Keby sa presadzovala uisťovaním, že je „celkom iným poznaním“,⁴ potom „by vy-

¹ Tamže.

² HEIDEGGER, M.: *Hegels Begriff der Erfahrung*, s. 135.

³ Tamže, s. 137.

⁴ HEGEL, G. W. F.: *Fenomenológia ducha*, s. 64.

hlasovala svoje bytie za svoju silu“, t. j. preukazovala by sa svojou čistou faktickosťou. Lenže „nepravdivé vedenie“ také je, a preto sa môže postaviť proti nej. „Jedno holé uistenie platí práve tak ako druhé“.¹ Z toho dôvodu sa môže pravá filozofia legitimovať len tým, že ukáže, že „javiace sa vedenie“ postupuje samo svojím vnútorným pohybom k vedeniu pravdy. To vyžaduje, aby „nepravdivé vedenie“ nebolo len nepravdivým vedením, ale aby bolo „javom vedenia“, čo podľa Hegela vyplýva z povahy pravdy, mimo ktorej žiadne vedomie nestojí. Po druhé je to poukázanie na to, že keď veda vystúpi, nejde o vedu rozvinutú do jej plnosti. Keď konfrontujeme toto miesto s *Predhovorom*, ukáže sa, že Hegel má na mysli Schellinga, ktorý aplikuje na rôznych, predovšetkým prírodovedný materiál tie isté schémy potencií, severu a juhu atď., namiesto toho, aby sledoval vlastné „utváranie“ svojho predmetu.²

Že „rozvinutie“ filozofie je dvojaké, Heidegger nezaznamenal. Hegel tu hovorí, že výklad, ktorý poskytne *Fenomenológia*, nie je „slobodnou“ vedou (tou bude nepochybne *Logika*). Neslobodná, ale napriek tomu rozvinutá filozofická veda bude spočívať v tom, že sa ukáže, že „prirodzené“ vedomie postupuje k pravdivému vedeniu. Pritom sa ukáže, že „prirodzené vedomie je iba pojmom vedenia“.³ Pojem vedenia tu znamená zárodočné vedenie. Hegel nezastáva pozíciu, že prirodzené vedomie musí byť zavrhnuté. Naopak, v prirodzenom vedomí je obsiahnutý zárodok pravého vedenia, ktorý však musí byť rozvinutý. To je cesta, ktorou sa *Fenomenológia ducha* legitimuje. Ale samému prirodzenému vedomiu pripadá táto cesta, ktorou nutne, ale skôr proti svojej vôli, prechádza, ako strata a násilné vyhánanie z každého dosiahnutého stanoviska, „pretože na tejto ceste (...) stráca svoju pravdu“.⁴ Hegel vysvetľuje dialektický pojem negácie. Táto cesta nezáleží na tom, že by sa prekonala pôvodná pravda „rozkolísanie“ (*Rütteln*), po ktorom by sa vedomie vrátilo k svojej pôvodnej pozícii – to je počínanie bežného skepticizmu, ktorý číha, akú pravdu by mohol vyvrátiť, a vra-

¹ Tamže.

² Tamže, s. 19.

³ Tamže, s. 64.

⁴ Tamže, s. 65.

cia sa potom vždy k svojmu nihilistickému, ale márnivému stanovisku.¹ Na ceste prirodzeného vedomia k absolútnemu vedeniu nedochádza k tomu, že by sa vedomie vracalo späť k svojmu stanovisku, ale prekonáva ho. Neprekonáva ho, však, „predsavzatím nepodrobiť sa“ autorite a ísť za vlastným presvedčením² – to nemusí byť hodnotnejšie než stanovisko dôvery v autoritu. Odstavec je nutné doplniť o odstavec siedmy, v ktorom Hegel dialektiku prekonávania skoršieho stanoviska vysvetľuje. Zatiaľ čo skepticizmus „vo výsledku vidí vždy iba čisté nič“,³ potom „završujúci sa skepticizmus“ (der sich vollbringende Skeptizismus)⁴ sa riadi tým (podľa siedmeho odstavca), že „nič“ je „ničota toho, z čoho pochádza, t. j. že je následkom toho niečím určitým a má obsah“.⁵ To je nutné doplniť ešte o konfrontáciu zániku prírodného jestvujúcna s duchovným jestvujúcnom z ôsmeho odstavca. „Čo je obmedzené na prírodný život, to samo zo seba nie je schopné prekročiť svoje bezprostredné jestvovanie“.⁶ Ale to neplatí pre život ducha, v ktorom každé následné stanovisko vedomia, je prežitá smrť jeho skoršieho postoja.

Ôsmy odstavec končí kritikou Fichteho, proti ktorému sa Hegel teraz zameriava, tak ako sa v úvodných odstavcoch zameril na Reinholda (strach pred pravdou, ktorý sa maskuje horlivosťou pre pravdu, prejavujúci sa rozborom filozofických pojmov, ako sú absolútno, poznanie, subjektívne – objektívne – štvrtý odstavec). Hegel teraz zdôrazňuje „márnivosť“, „ktorá sa vyzná v tom, ako zmárniť každú pravdu“ a „popása sa na tomto svojom vlastnom ume“.⁷

Heidegger si sťažil cestu k tomuto výkladu Hegelovho chápania svojou interpretáciou „prirodzeného vedomia“. Pri „prirodzenom vedomí“ odkazuje zbytočne na prírodu. Robí tak preto, aby mohol spojiť „prirodzené vedomie“ s „metafyzikou“. O tejto ontologickej intencii Heideggerovej interpretácie sme sa už zmienili. Heidegger na tomto

¹ Tamže, s. 67.

² Tamže, s. 65.

³ Tamže, s. 66.

⁴ Tamže, s. 65.

⁵ Tamže, s. 66.

⁶ Tamže.

⁷ Tamže, s. 67.

mieste uvádza: „Avšak Hegel nepopiera, že príroda je niečím skutočným; ukazuje však, že nemôže byť skutočnosťou, bytím jestvujúceho.“¹ „Príroda“, „realita“ sú pojmy, ktoré Hegel používa len ako charakteristiky vedomia: prirodzené vedomie je „iba pojmom vedenia čiže nie je reálnym vedením“.² Čo je pre Hegela prirodzeným vedomím, môžeme odvodiť z ďalšieho priebehu *Fenomenológie ducha*. Ak je „zmyslová istota“ skôr konštrukciou, ktorá sa snaží zo stanoviska zmyslového vnímania odvodiť pôvodné stanovisko vedomia, je „vnímanie“ prirodzeným stanoviskom, z ktorého je vedomie vyhnané stanoviskom novovekého umového myslenia usilujúceho sa nájsť v prírode zákon a silu.

Prirodzené vedomie a metafyzika

Heidegger zdôrazňuje, že „prirodzené vedomie“ sa vzťahuje k „metafyzike“, ktorá sa prejavuje ako „moderný technický svet vo svojom nepodmienenom nároku“.³ „Prirodzené vedomie sa v ňom uskutočňuje spôsobom svojho mienenia („mienenie“ je výraz z nadpisu oddielu o zmyslovej istote – dopl. aut.) nepodmienenou, seba samú zaisťujúcou zhotoviteľnosťou všetkého jestvujúceho v nezadržateľnom spredmetňovaní všetkého a každej jednej veci.“⁴ Hegel podľa Heideggera nestojí vo vnútri tejto metafyziky, ale je predstaviteľom „absolútnej metafyziky“. „Prirodzené vedomie žije vo všetkých útvaroch, oživuje každý z nich svojím spôsobom, a tiež a práve útvar absolútneho vedenia, ktorý sa stáva udalosťou osvojenia (ereignet) ako absolútna metafyzika, zrejme, a to čas od času, len máloktorým mysliacim.“⁵

Ako sa ukáže,⁶ Heidegger považuje Hegelov výklad „skúsenosti vedomia“ za „nivelizáciu“⁷ dvoch pólov vedomia, medzi ktorými prebieha sebaskúmanie vedomia, pokiaľ ide o jeho vedenie. K tomu, čo Heidegger myslí ich „nivelizáciou“, sa ešte vrátíme. Najprv musíme

¹ HEIDEGGER, M.: *Hegels Begriff der Erfahrung*, s. 143.

² Tamže, s. 64.

³ Tamže, s. 145.

⁴ Tamže.

⁵ Tamže.

⁶ Pozri tamže, s. 170.

⁷ Tamže.

podotknúť, že Hegelov výklad je pre čitateľov zložitý tiež z toho dôvodu, že Hegel dvakrát uvádza až v nasledujúcom odstavci dôvod toho, čo vyvodzuje.

Základným predpokladom skúmania „skúsenosti vedomia“ je Hegelova pozícia obrátená proti Kantovi, ale i proti tzv. „zdravému rozumu“, ktorá je vysvetlená v trinástom odstavci: „Zdá sa tak povediac nemožné preniknúť za to, aký je predmet nie pre toto vedomie, ale osebe...“¹ Podľa koncepcie filozofie ako skúmania poznania pred poznaním, ktorá považuje poznanie za nástroj alebo za prostredie, je vylúčené poznať, či a do akej miery je naše poznanie pravdivé. Hegel však upozorňuje na to, že naše poznanie, či už je pravdivé alebo nie, má vždy dvojčlennú štruktúru, že je totiž vedením niečoho. „Ibaže práve tým, že vedomie o predmete vôbec vie, je daný rozdiel, že niečo je mu ‚osebe‘, no iný moment je vedením, čiže bytím predmetu *pre* vedomie.“ Na tomto celkom formálnom charaktere vedomia je vystavaná Hegelova teória skúsenosti vedomia. Vedomie porovnáva oba tieto momenty (bytie predmetu *pre* vedomie a bytie predmetu ako „bytie osebe“ či „pravdu“ – (das Wahre), pričom predmet, ako napovedá charakteristika „das Wahre“, je v porovnaní určujúci. To, o čom vedomie vie, tým nie je stanovené ako niečo jestvujúce, ale ako ideálny význam: vo vedomí je moment jeho samého a moment toho, o čom vie. Podľa Hegela má toto porovnávanie svoje dejiny. „Rad podôb vedomia, ktorými vedomie prechádza na tejto ceste, je skôr podrobnými dejinami *vzdelávania* vedomia samého na vedu.“² V týchto dejinách vzdelávania sa premieňa „bytie pre“, teda vedenie, aj predmet, čiže „bytie osebe“, „pravda“, až sa dosiahne to stanovisko, že sa oba momenty kryjú. Vedomie už nie je schopné dosiahnuť iné vedenie o predmete, pretože jeho vedenie o predmete a predmet samotný sa celkom kryjú.

To, že proces porovnávaní vedomia s predmetom je ukončený, znamená podľa Hegela, že skúmanie prešlo z oblasti noetickej do oblasti ontologickej. Ak sa nemôže vedomie už pohybovať, znamená to, že dosiahlo pravdu v ontologickom zmysle. To je Hegelova odpoveď na zdánlivo neriešiteľný problém, že vedomie si nemôže „zajst“ za seba a presvedčiť sa, aký je predmet „osebe“. „Predmet“ (v zmysle člena

¹ HEGEL, G. W. F.: *Fenomenológia ducha*, s. 69.

² Tamže, s. 65.

vzťahu) má pritom funkciu meradla, takže Hegel môže prehlásiť, že „kritérium (...) nastoľuje ono (vedomie – dopl. aut.) samo“.¹

Druhým predpokladom Hegelovej teórie je zvláštny charakter predmetu nášho skúmania, ktorým je vedenie samo. Keď skúmame vedenie, potom momenty „pre nás“ a „osebe“ splývajú. Vedenie ako predmet skúmania neumožňuje, aby sme stanovili rozdiel medzi našim vedením o predmete a týmto predmetom samým. Chceme predsa skúmať, čím je vedenie (ako predmet) „pre nás“ (pre naše vedenie). Tu sa momenty nemôžu rozostúpiť. „No povaha predmetu, ktorý skúmame, odstraňuje túto oddelenosť alebo zdanie oddelenosti a predpokladu.“² Vedenie možno skúmať len tak, že zrekonštruujeme vývoj porovnávania vedenia s jeho predmetom, pričom len prihliadame (zusehen)³ na to, ako sa vedenie samo skúma. Osnovu vedenia tvorí, ako vieme, rozdiel medzi vedením vedomia o predmete pre nás a týmto predmetom samým. Hegel navrhuje, aby sme vedenie nazvali „pojmom“ a druhý moment „predmetom“ či „jestvujúcim osebe“ či „pravdou“ (pravdou preto, že týmto momentom meriame svoje vedenie). „Ak vedenie nazveme *pojmom* a podstatu či *pravdivé* jestvujúcnom alebo *predmetom*, overenie spočíva v tom, že sa pozrieme na to, či pojem zodpovedá predmetu.“⁴ Ale Hegel dáva najavo, že v rozlíšení medzi „vedením“ a „predmetom“ nevychádzame z vedomia samého, neprekračujeme ho. Dáva to najavo zámenou terminológie: „Ak však podstatu či ono, osebe' *predmetu* nazveme *pojmom*, a naopak, *predmetom* rozumieme (...) *predmet*, totiž, ako je (...) *pre iné* (t. j. pre nás – dopl. aut.), tak skúška spočíva v tom, že sa pozrieme na to, či predmet zodpovedá svojmu pojmu (preklad upravený – dopl. aut.).“⁵

Z toho možno pochopiť, prečo Hegel hovorí, že „vedomie si samo poskytuje svoje meradlo“.⁶ Heidegger sa oproti tomu púšťa do zložitého výkladu, prečo Hegel nepovie, že vedomie má svoje meradlo „osebe“. Jeho výklad vyúsťuje do Hegelovej tézy: „vedomie je však

¹ Tamže, s. 69.

² Tamže, s. 68.

³ Tamže, s. 69.

⁴ Tamže.

⁵ Tamže (preklad upravený).

⁶ Tamže, s. 68.

samo pre seba svojím *pojmom*...“¹ Ale táto veta má predsa ten zmysel, že vedomie môže (na rozdiel od prírodného jestvujúcna) prekročiť svoje obmedzenie na to, či ono stanovisko.

Ako dochádza k tomu, že vedenie nezodpovedá svojmu predmetu? Hegel sťažil čitateľom porozumenie svojej teórie tým, že nepodáva žiadny príklad. Ten musíme hľadať až v prvej kapitole *Fenomenológie*, v kapitole „Zmyslová istota“. Sledujme Hegelov výklad: „Konkrétny obsah *zmyslovej istoty* spôsobuje, že táto istota sa bezprostredne javí ako *najbohatšie* poznanie ... Zmyslová istota sa okrem toho javí ako *najpravdivejšia*; z predmetu totiž ešte nič nevynechala, ale ho má pred sebou v celej jeho úplnosti.“² Ale jednoduché príklady zmyslovej istoty ukazujú, že to tak nie je. Otočíme sa, uplynie nejaká doba a to, čo sme považovali za predmet, javí sa úplne inak. Vedomie z toho vyvodí, že nepoznávalo správne, ak považovalo za predmet zmyslové jednotlivo, a vyvodí pozitívne, že vedenie je vedením všeobecného. „Svoj nárok na pravdivé poznanie môže vedomie uchovať len vtedy, keď bude jeho predmet zodpovedať tejto novej forme svojho ‚bytia pre iné‘, t. j. bytia pre vedenie.“³

Preto môže Hegel prehlásiť: „Keďže teda na svojom predmete nachádza svoje vedenie ako nezodpovedajúce predmetu, nevydrží ani predmet sám; čiže, meradlo overovania sa mení, ak to, čoho malo byť meradlom, v overovaní neobstojí; a overovanie je overovaním nielen vedenia, ale aj svojho meradla.“⁴ Tu je dôležité: „...nevydrží ani predmet sám“. To znamená, že zmena ide od pólu „vedenia“.

Heidegger komentuje proces merania vedomia sebou samým spôsobom, o ktorom sa domnievame, že je v ňom vložené viac, než je obsiahnuté v Hegelovom texte. Heidegger totiž hovorí: „Keď sa vedenie nazýva pojmom, je pochopenie (*Begreifen*) predstavovaním niečoho ako niečoho. Slovo pojem je použité v zmysle tradičnej logiky. Keď nazveme, oproti tomu, to pravdivé predstavované vo vedomí pojmom,

¹ HEIDEGGER, M.: *Hegels Begriff der Erfahrung*, s. 165; HEGEL, G. W. F.: *Fenomenológia ducha*, s. 66.

² HEGEL, G. W. F.: *Fenomenológia ducha*, s. 73.

³ KOCH, A. F.: Die Prüfung des Wissens als Prüfung ihres Maßstabs. Zur Methode der *Phänomenologie des Geistes*. In: *Hegels Einleitung in die Phänomenologie des Geistes*. Eds. J. Karásek - J. Kuneš - I. Landa. Würzburg: Königshausen und Neumann 2006, s. 1.

⁴ HEGEL, G. W. F.: *Fenomenológia ducha*, s. 70.

na ktorom je merané vedenie ako predmet pre nás, potom je pojem pravdou pravdivého (*Wahrheit des Wahren*), javením, v ktorom je javiace sa vedomie privádzané k sebe samému.¹ Heidegger tým smeruje k výkladu, podľa ktorého rozdiel termínov „pojem“ a „predmet“ má hlbší význam ako ukázať, že vedomie vo svojom skúmaní seba samého neopúšťa svoju vlastnú pôdu. Heidegger pripisuje porovnávaní vedomia so sebou už význam cesty do hlbín pravdy, ktorá nie je len pravdou pre skúmajúce sa vedomie, ale pravdou v ontologickom zmysle. Je moment „pravdy“ pravdou preto, že je v premeriavaní vedomia tým určujúcim (ako je povedané v Hegelovom texte), alebo preto, že je, ako mieni Heidegger, zostupom k pravde v ontologickom zmysle?

Heidegger sám o tom hovorí rozhodujúce slovo, keď komentuje Hegelovu myšlienku, že vedomie sa nemôže zaobísť samo bez seba: „Avšak vedomie je vlastne skúšanie vždy len tak, že mu najprv vzniká (*wird*), či vedenie predmetu zodpovedá, a tak je v pravde predmetom (v zmysle predmetu poznania – *dopl. aut.*), či vedenie predmetu zodpovedá, čo vedenie v zásade (*im Grunde*) vie. Skúšanie sa deje iba vtedy, keď také vznikanie vedomia nastáva. Takéto vznikanie sa rozohráva vo vedomí, keď zachádza za to, čo je v pravde to, čo platí bezprostredne ako pravda; keď zachádza za to, čo potom iste vie, pokiaľ predmet predstavuje v jeho predmetnosti. Podľa toho je pre vedomie, ako za predmetom, tak tiež za jeho bezprostredným predstavovaním predmetu (moment vedenia – *dopl. aut.*) niečo, kam musí prísť, voči čomu sa musí otvoriť. Otvoriť sa znamená zároveň: otvoriť sa pre... a: vydať sa na cestu k...“²

V ďalšom odstavci vysvetľuje Heidegger, že „pojem“ a „predmet“ nie sú len relačné termíny označujúce momenty vo vnútri vedomia pomocou slova „ako“ (*als*). Prirodzené vedomie má všeobecnú predstavu o svojom predmete ako predmete, rovnako tak ako o svojom vedení, ako vedení. Avšak do tohto „ako“ (*als*) sa vedomie nepúšťa, pretože necháva platiť len to bezprostredne predstavované, aj keď vždy len pomocou tohto „ako“. Pretože v súhlase s tým, čo je jeho vlastným zmyslom, sa do tohto „ako“ nepúšťa, nejde vo svojej svojvôli k tomu, čo má ako svoje pozadie podivným spôsobom pred sebou. Tak je vedomie

¹ HEIDEGGER, M.: *Hegel Begriff der Erfahrung*, s. 167.

² Tamže, s. 169.

porovnávanie, a zároveň nie je. Vedomie je vo svojom predstavovaní predmetu podľa svojej prirodzenosti rozlišovaním medzi ‚byť osebe‘ a ‚byť pre neho‘, medzi pravdou a vedením. Heidegger oproti tomu hovorí: „Vedomie nie je len rozlišovaním, ktoré žiadnym rozlišovaním nie je, ale zároveň s tým porovnávaním predmetu s jeho predmetnosťou, vedenie s jeho vedenosťou.“¹ Toto porovnávanie však prirodzené vedomie neuskutočňuje.²

Podľa Heideggera Hegel zobrazuje tento postup prirodzeného vedomia bez toho, aby ukazoval, k čomu prirodzené vedomie nevlastným spôsobom smeruje, totiž k otvorenosti „pre“ a „k“. Preto Heidegger vyčíta Hegelovi *nivelizáciu* oboch momentov vedomia. Heidegger chápe „skúsenosť“ vedomia ako porovnávanie medzi onticko-predontologickým a ontologickým vedením.³ Vedomie je pohybom, ako ukazuje Hegel, ale pohybom k ontologickému vedeniu. „Ono“ (predontologické vedenie) „požaduje toto“ (ontologické vedenie). „Toto vznáša voči onomu ten nárok, že je jeho pravdou.“⁴ Rozumie sa, pravdou v ontologickom zmysle.

Hegel, podľa Heideggera, uchoпил správne „obširne dejiny *vzdelávania* vedomia samého na vedu.“⁵ To prebiehalo podľa Hegelovho vzorca, ako porovnávanie vedenia s jeho predmetom. To je najvyššia pocta, akú môže Hegelovi vyjadriť Heidegger. Viac-menej, Hegel nemohol „obširne dejiny“ utvárania vedomia zachytiť adekvátne, pretože sám je poplatný metafyzike. Heidegger však zachytil snáď najpodstatnejšiu stánku dejín poznania, ktoré vyúsťuje do otvorenosti pre pravdu bytia, a nie v Hegelovo absolútne poznanie idey. Pretože Heideggerovi ide o tento uhol pohľadu, môžu sa mu javiť pripomienky z hľadiska všeobecnejších dejín nemeckej filozofie i vlastného Hegelovho filozofického vývoja ako nepodstatné. Nemôže však zabrániť tomu, aby čitatelia nevnímali jeho prácu aj ako prácu dejinno-filozofickú, zvlášť keď

¹ Tamže, s. 170.

² Pozri tamže.

³ Pozri tamže, s. 179.

⁴ Tamže.

⁵ Tamže, s. 65.

začína rozborom pohnutej histórie názvu *Fenomenológie ducha*. V tom sa Heidegger nevyhol istej dvojznačnosti. Heidegger ju vedome riskuje.

Nietzscheho výrok „Boh je mŕtvy“

Dušan Hruška

Na interpretáciu Nietzscheho diela sa Heidegger, ako je známe, zameriaval vo svojich univerzitných prednáškach z rokov 1936 – 1946. Text týchto prednášok vyšiel až v roku 1961 a to spolu s pojednaniaми venovanými Nietzschemu v rokoch 1940 – 1946. To všetko zhrnul do dvojzväzkového diela s názvom *Nietzsche*, ktoré dnes tvorí šiesty zväzok kritického vydania Heideggerových spisov.¹ Pre našu tému je rovnako dôležité evidovať Heideggerove *Holzwege*, ktoré sú jeho prvou spisbou vydanou po druhej svetovej vojne a predstavujú hlavné *silo-čiar*y jeho neskoršej filozofie, teda filozofie *po obrate*. Heideggerova esež *Nietzscheho slovo »Boh je mŕtvy«*² z roku 1943 istým spôsobom v danom čase sumarizuje jeho nietzscheánske prednášky a interpretácie.

Heidegger vo všetkých prednáškach zdôrazňuje metafyzickú povahu Nietzscheho filozofie, pričom pod metafyzikou má na mysli myslenie jestvujúcna vcelku.³ Čo to znamená vyplynie z toho, ako Heidegger Nietzscheho myslenie vníma – vyvrcholením sú posledné roky pred Nietzscheho zrútením – napriek tomu, že posledným, na čom Nietzsche pracoval, bolo nedokončené dielo *Vôľa k moci*, je Heidegger presvedčený, že spôsob, akým bola v Nietzscheho archíve spracovaná jeho rukopisná pozostalosť, zvädza výklad jeho filozofie nesprávnym

¹ HEIDEGGER, M.: *Nietzsche I. (1936–1939)*. GA. Bd. 6.1. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1996; HEIDEGGER, M.: *Nietzsche II. (1939–1946)*. GA. Bd. 6.2. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1997.

² HEIDEGGER, M.: Nietzsche's Wort »Gott ist tot«. In: Heidegger, M.: *Holzwege*. GA. Bd. 5. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1977, s. 209–267.

³ Porov. tamže, s. 210.

smerom.¹ Nesprávny smer pre Heideggera ale nespočíva v dodatkoch, o ktorých dnes vieme, že nepochádzali od Nietzscheho,² ale hlavne v spôsobe, akým sa na základe ľubovoľného výberu z Nietzscheho záznamov z rokov 1884 – 1888 pracovalo s myšlienkou vôle k moci, ktorá tak vystupovala do popredia vždy len na určitý čas.³

To, čo v tejto súvislosti Heideggerovi prekáža, je *zabudnutosť* učenia o *večnom návrate* v kontexte *vôle k moci*. Ak dochádza k prílišnej exponovanosti *vôle k moci* a zároveň preto k odsúvaniu myšlienky *večného návratu*, vystavujeme sa riziku nepochopenia neskorej Nietzscheho tvorby. Heidegger je totiž presvedčený, že práve myšlienka *večného návratu* je vlastným a jediným základom *vôle k moci* a Nietzscheho charakteristika jestvujúcna ako vôle k moci je pochopiteľná výlučne z predchádzajúceho a pôvodného rozvrhu jestvujúcna ako večného návratu toho istého.⁴

Ak bude Nietzscheho rozlišovanie medzi aktívnym a reaktívnym zakladať jeho chápanie aristokratickej morálky, potom práve v myšlienke *večného návratu* bude Heidegger vidieť prekonanie protikladu medzi aktívnym a reaktívnym, pretože podľa neho práve v tom chce Nietzsche myslieť bytie a dianie, akciu a reakciu v pôvodnej jednote.⁵ Heidegger v tejto súvislosti cituje Nietzscheho asi zo začiatku roku 1886, keď Nietzsche chce vtlačiť daniu charakter bytia a práve to vníma ako najvyššiu voľu k moci.⁶

Prekonanie protikladu medzi dianím a bytím podľa Heideggera pre Nietzscheho nič nemení na tom, že zo samotného charakteru diania vyplýva spochybnenie pravdy, pretože pre Nietzscheho je pravdivé to, čo

¹ Tento Heideggerov názor je dodnes plne oprávnený, keďže pracujeme s kritickým vydaním Nietzscheho spisov - COLLI, C. – MONTINARI, M. (eds.): *Kritische Studienausgabe: F. Nietzsche, Sämtliche Werke*. Bd. 15. München – Berlin – New York: De Gruyter 1980.

² Pozri COLLI, C. – MONTINARI, M. (eds.): *Kritische Studienausgabe: F. Nietzsche, Sämtliche Werke*. Bd. 15.

³ Porov. HEIDEGGER, M.: *Nietzsche II.*, s. 370.

⁴ Porov. *tamže*, s. 371, 382.

⁵ Porov. *tamže*, s. 138.

⁶ Porov. *tamže*, s. 418.

je v stálom prúde a zmene dejúceho sa pevne stanovené a na čo sa ľudia musia, a vlastne aj chcú, spoľahnúť.¹

A práve v tomto bode a na základe jeho ďalšieho rozvinutia dochádza k Heideggerovej (dez)interpretácii Nietzscheho ako zavrhovateľa novekej metafyziky. Ak metafyzika myslí jestvujúcno vcelku a toto jestvujúcno vcelku je pre Nietzscheho chaotické, vyjadruje tak vo svojej podstate, domnieva sa Heidegger, že je tým, o čom nemôžeme vypovedať. V tomto určení Heidegger odhaľuje negatívnu teológiu bez kresťanského Boha a je potom presvedčený, že naozaj metafyzické myslenie v takomto najkrajnejšom odbožštení tuší cestu, na ktorej jedine môže dôjsť k stretnutiu s bohmi, pokiaľ sa tak vôbec ešte môže stať v dejinách človeka.²

V tejto chvíli nepôjde len o zápas o to, či Nietzsche je posledným metafyzikom (Heidegger) alebo (ako ešte ukážeme) o možnosť hovoriť o Bohu po smrti jeho metafyzickej podoby (Vattimo), ale skôr o to, do akej miery ide o zámerné (ne)pochopenie Nietzscheho zo strany Heideggerovej (dez)interpretácie.

Morálka alebo ontológia?

Dominantným znakom európskej duchovnej tradície je presvedčenie o jednoznačnom rozlíšení medzi pravdivým a nepravdivým. Táto (platonka) diferenciacia³ je podmienkou cesty k uchopeniu a pochopeniu zmyslu sveta, ktorý má takto možnosť ukázať sa (byť uchopený a pochopený) vo svojej celkovosti. To je pozícia, ktorú reflektuje v tejto nietzscheánskej verzii aj Heidegger.⁴

Diferencia medzi pravdivým a nepravdivým má aj svoj (praktický) dôsledok – morálku,⁵ ktorá vychádza a čerpá z variability praktických

¹ Porov. tamže, s. 347–348.

² Porov. tamže, s. 315.

³ Nietzsche v tejto súvislosti pracuje s termínom *dialektika*. Je jasné, že platonsky pochopená *dialektika* bude mať svoj začiatok v sokratovskom dialógu.

⁴ Porov. HEIDEGGER, M.: *Nietzsches Wort »Gott ist tot«*, s. 212.

⁵ U Nietzscheho bude mať morálka špecifický status – pôjde o diferenciu medzi morálkou panskou a morálkou otrockou (Porov. NIETZSCHE, F.: *Genealogie morálky*. Prel. V. Kubová. Praha: Aurora 2002, s. 16–40).

postojov, ale cez premyslenie platonskou diferenciou postuluje protikladnosť hodnôt – a týmto pohybom sa stane metafyzikou. Práve v tomto bode ide Heideggerova interpretácia Nietzscheho metafyziky (nie kritiky Nietzscheho metafyziky) iným smerom ako to, o čom Nietzsche hovorí a hlavne, ako o tom hovorí. Heidegger chce Nietzscheho vidieť ako zavŕšiteľa západnej (európskej) metafyziky,¹ ako mysliteľa vyhrotenej metafyziky subjektivity, ktorej zakladateľom je René Descartes a hlavne, chce Nietzscheho „čítať“ v kontexte ontologickej diferencie² – chce Nietzscheho ukázať ako zavŕšiteľa metafyzickej zabudnosti bytia, teda ako mysliteľa, ktorý ontologickú diferenciu (z podstaty veci, teda z optiky metafyziky subjektivity) vidieť nemôže.³ Ako ešte ukážeme, problémom je, že Nietzsche nie je mysliteľom ontologickým, ale mysliteľom „morálnym“ – kritika morálneho videnia sveta, ktoré je fundované metafyzicky, v žiadnom prípade nie je problémom ontologickým aj napriek tomu, že istým spôsobom „funduje“ novú ontologickú dispozíciu.

Predpokladom pre naplnenie morálnej ambície je podľa Nietzscheho schopnosť metafyziky teoreticky fundovať zmysel sveta. Na tejto ambícii je podľa neho vybudovaná celá naša duchovná tradícia. Ak by sme sa teda pokúsili o celkovú charakteristiku Nietzscheho filozofie, môžeme skonštatovať, že ide o kritiku morálky. Kritika morálky predpokladá kritiku metafyziky, teda kritiku nášho spôsobu myslenia, nášho spôsobu rozumenia svetu a seba samému. Je zrejmé, že takto formulovaná kritika bude mať potom oveľa hlbší a rozsiahlejší nárok, než len nárok etický, resp. mravný. Zavŕšením takto koncipovanej kritiky bude nihilácia platonského (teda metafyzického) (po)rozumenia človeku.

Ako môžeme čítať už v *Radostnej vede*, človek môže, domnieva sa Nietzsche, vidieť chaotické jestvujúcno vcelku vždy výhradne len z určitého miesta, a teda z určitej perspektívy.⁴ Naše pochopenie vyplývajúce z tejto perspektívnosti sa potom môže ukazovať ako ohrozenie

¹ Porov. HEIDEGGER, M.: *Nietzsches Wort »Gott ist tot«*, s. 217.

² Porov. tamže, s. 210.

³ Porov. tamže.

⁴ Porov. NIETZSCHE, F.: *Radostná veda*. Prel. V. Koubová. Praha: Český spisovatel 1992, s. 370.

pravdy, pokiaľ sa od základu nanovo nepoloží a nezodpovie otázka o bytnosti pravdy a o bytí človeka. Táto nebezpečnosť sa stráca v tej miere, v akej je človek spôsobilý zaujať svoje vymedzené miesto spôsobom, ktorým poznáva a zakladá tu-bytie (Da-sein) ako také.¹ Heidegger si myslí, že túto bytostnú podobu bytia-tu Nietzsche vidí a môže vidieť tak málo, ako všetká metafyzika pred ním.² Aký dôvod Heidegger uvádza a ako sa celé dejiny metafyziky „dejú“?

Smrť Boha ako zavŕšenie dejín metafyziky alebo morálneho výkladu sveta?

Celé stáročia žil (do)terajší človek starými (na metafyzickej fundácii sveta vybudovanými) hodnotami a oni mu určovali miesto vo svete. S pádom týchto hodnôt je podľa Heideggera spojený Nietzscheho výrok (zvestovanie) „Boh je mŕtvy“.³ Týmto výrokom sa stráca bezpečnosť a istota, v pomere k vonkajšiemu svetu aj v pomere k mysleniu ako k niečomu, čo bytostne patrí k svetu vnútornému.

Ten, kto ako prvý vyslovuje myšlienku smrti Boha, myšlienku jeho konca, a tým samozrejme aj konca starých hodnôt, je vrah. Okrem toho, ak vezmeme do úvahy vládnuci tradicionalizmus, je tiež pomätencom. (Morálni) priaznivci kresťanského Boha nechápu, že s Bohom kresťanstva umiera aj celý morálny výklad sveta, a že bolesť, ktorá smrť Boha sprevádza, nevyplynie z následnej nemožnosti oceniť klady a zápory života. Táto bolesť je zakotvená v tom, že tento svet smrťou Boha ostáva bez ťažiska, teda, a to si presne všíma Heidegger, absentuje tak jeho zmysel a cieľ.⁴

Samotnú skutočnosť straty zmyslu a cieľa sveta však Nietzsche, na rozdiel od Heideggera, vidí v optike morálneho výkladu a tematizuje ju dvojako. Na jednej strane smrť Boha má konzekvencie pre kresťanskú tradíciu v zmysle jej primátu morálky. „Kresťanstvo je sústava, uvážený a celkový názor na veci. Ak z neho vylomíme hlavný pojem, vieru v boha, roztrieštíme tým aj celok: nezostane nám už nič nutné v

¹ Porov. HEIDEGGER, M.: *Nietzsche II.*, s. 339–340.

² Porov. tamže, s. 517.

³ Porov. HEIDEGGER, M.: *Nietzsches Wort »Gott ist tot«*, s. 213.

⁴ Porov. tamže, s. 217.

prstoch. Kresťanstvo predpokladá, že človek nevie a vedieť nemôže, čo je pre neho dobré, čo zlé: verí v boha, ktorý samojediný to vie. Kresťanská morálka je rozkaz; jej pôvod je transcendentný, je mimo všetkej kritiky a akéhokoľvek práva na kritiku: pravdu má len vtedy, ak je pravdou boh, – s vierou v boha stojí a padá.“¹

Morálny výklad padá súčasne s výkladom náboženským. Fink v tejto súvislosti píše: „Tým, že Nietzsche proklamoval smrť Boha, akoby sa celkom zamerlal na človeka, na jeho doposiaľ neodhalené potencie, skladá hymnus na neho a na jeho tvorivý elán. Táto analógia človeka... robí... obrat od metafyziky, ktorá človeka podriaďuje hierarchickému usporiadaniu vecí a určuje jeho status vzťahom k vyššej, božskej podstate. Od tejto chvíle sa človek vracia k sebe samému, stáva sa absolútnom.“² Ako sa ďalej ukáže, táto situácia nebude platiť pre všetkých. To je jedna rovina.

O druhej rovine smrti Boha píše Nietzsche v súvislosti s tými, ktorí v Boha neveria. Čím menej sú pobožní, tým viac sa zubami-nechtami inštinktívne držia morálnych hodnotení. „Zbavili sa kresťanského boha a teraz sa domnievajú, že tým viac musia upevniť kresťanskú morálku... Ak si... skutočne myslia, že sami od seba, ‚intuitívne‘ vedia, čo je dobré a zlé, teda ak sa domnievajú, že kresťanstvo už nie je potrebné mať ako nutnú garanciu morálky, potom je to tiež iba *dôsledok* nadvlády kresťanského hodnotenia a výrazu *sily a hĺbky* tohto panstva...“³

Podstatným momentom tematizácie smrti Boha je samotný termín *smrť*. Kresťanský Boh bol podľa Nietzscheho zabitý. Koniec dvojtisícročného odcudzenia človeka je teda ľudským činom. Okamih jeho zániku sa stáva dobou najvyššieho zúfalstva, zároveň však aj najvyššej nádeje. Stáva sa okamihom, keď sa o človeku rozhodne, respektíve okamihom, keď sa človek o sebe rozhodne sám.

Táto voľba nie je jednoduchá ani samozrejmá, práve naopak, je mäťúca, a práve preto hlása smrť Boha pomätený človek – chce tým vyburcovať k voľbe, k rozhodnutiu. „Nepočuli ste o onom pomätenom človeku, ktorý počas jasného dopoludnia rozsvietil lampáš, bežal na trh a

¹ NIETZSCHE, F.: „Soumrak búžků aneb jak filosofovat kladivem.“ In: Nietzsche, F.: *Ecce Homo*. Prel. L. Benyovszky. Praha: Naše vojsko 1993, s. 57–58.

² FINK, E.: *Nietzsches Philosophie*. Stuttgart: W. Kohlhammer 1960, s. 158–159.

³ NIETZSCHE, F.: „Soumrak búžků aneb jak filosofovat kladivem“, s. 57–58.

bez prestania vykrikoval: „Hľadám Boha! Hľadám Boha!“ ... Kam sa po-
del Boh? vykrikoval, ja vám to poviem! *My sme ho zabili*, – vy a ja! My
všetci sme jeho vrahovia!... Boh je mŕtvy! Boh zostane mŕtvy! A my sme
ho zabili!... Nie je na nás veľkosť tohto činu príliš veľká? Nemusíme sa
sami stať bohmi, len aby sme jej boli hodní?... Tu sa pomätenec odmlčal
a vzhliadol opäť na svojich poslucháčov: aj oni mlčali a hľadeli na neho
s údivom. Nakoniec hodil svoj lampáš o zem, takže sa roztrieštil a zha-
sol. „Prichádzam príliš skoro, povedal potom, ešte nenastal môj čas.
Táto nesmierna udalosť je ešte na ceste a putuje, ešte neprenikla k ušiam
ľudí. Blesk a hrom potrebujú čas, svetlo hviezd potrebuje čas, skutky
potrebujú čas aj potom, čo sú vykonané, aby boli videné a počuté. Tento
skutok je pre nich ešte stále vzdialenejší než najvzdialenejšie súhvezdie
– a predsa je to ich skutok!“¹

Ohlasovateľ *smrti Boha* je pre Nietzscheho pomätený z hľadiska
kresťanskej morálky; ako ohlasovateľ je prvý, ktorý oznamuje niečo,
o čom doposiaľ nikto „nepočul“, nikto si to doposiaľ neuvedomoval,
nikdy o tom neuvažoval preto (ako ďalej ukáže Nietzsche), lebo o tom
uvažovať nechcel. Pomätenec teda prichádza predčasne.

Toto vyjadrenie situácie bude podľa Nietzscheho znamenať koniec
sebauspokojovania z možnosti zachovania náboženstva (ako garanta
morálky) bez živého Boha. Myšlienku smrti Boha je preto nutné hlásať
práve ľuďom, ktorí už v Boha neveria. Pomätenec ju nakoniec hlása
hlavne neveriacim, lebo „...tam práve stálo veľa z tých, ktorí v Boha
neverili...“²

Nietzscheho primárnym zámerom teda nebude postulovať zmenu
od viery k neviere. Tento moment akcentuje rovnako Heidegger,³ no,
ako ešte uvidíme, s inými dôsledkami. Ak vnímame myšlienku smrti
Boha ako súčasť Nietzscheho kritiky morálky, je pochopiteľné, prečo
pomätenec adresuje svoju správu práve ľuďom, ktorí už v Boha neve-
ria. G. Vattimo vo svojej práci *Po kresťanstve* v tejto súvislosti upozor-
ňuje, že „...pokiaľ si filozofia uvedomila... že Boh je mŕtvy..., a teda ne-

¹ NIETZSCHE, F.: *Radostná veda*, s. 123–125.

² Tamže, s. 123.

³ Porov. HEIDEGGER, M.: *Nietzsches Wort »Gott ist tot«*, s. 219–220.

môžeme s istotou uchopiť fundament všetkých vecí, potom už filozofický ateizmus nie je nevyhnutný. Iba absolútna filozofia môže považovať za nutné dokazovať nesprávnosť náboženskej skúsenosti...“¹

Naplno prežiť smrť Boha znamená predovšetkým od tohto momentu vidieť doterajšie dejiny myslenia ako dejiny omylu.

Na čom sa Nietzsche a Heideggerova interpretácia Nietzscheho zhodnú je, že Boh neznamena iba náboženskú moc, projekciu ľudských bytostných síl do ideálu. Boh je pre Nietzscheho ontologicko-moralistickou koncepciou ľudského života, je vyvrcholením celej platonskej tendencie európskeho myslenia, vulgárnou formou metafyziky.²

Na čom sa Nietzscheho ďalší program a jeho Heideggerova interpretácia nezhodnú, je predstava antikresťanstva ako prevrátenej podoby platonizmu, v ktorej potom pôjde o nové hodnotenie doterajšieho vývoja myslenia, o nové hodnotenie metafyziky, o nový výklad a prístup k bytiu všetkého jestvujúceho.

Heideggerova interpretácia nihilizmu a o Nietzscheho (praktickom) nepochopení posledných ľudí

Smrťou Boha padá najvyššia autorita a s ňou padajú aj všetky doterajšie hodnoty, ktoré sa o ňu opierali. Po strate skutočného života po smrti absentuje v živote človeka aj zakotvenie v pozemskom svete. Svet ostáva bez ťažiska. Tisícročný pohyb myslenia sa ukazuje ako nihilistický v zmysle, v ktorom ostal ľudský svet bez hodnoty života a smrti.

Kresťan na tomto svete nemal domov, bol iba pútnikom za večnosťou, za večným životom. Po smrti Boha človek nie je doma ani v tomto zmyslovom svete. G. Marcel v tejto súvislosti konštatuje, že človek sa prestáva porovnávať s Bohom, ktorý je (bol) jeho pôvodcom a v tomto zmysle sa človek stáva sám sebe otázkou bez odpovedí.³

¹ VATTIMO, G.: *After Christianity*. Prel. L. D'Isanto. New York: Columbia University Press 2002, s. 5.

² Porov. HEIDEGGER, M.: *Nietzsches Wort »Gott ist tot«*, s. 221.

³ Porov. MARCEL, G.: „Člověk jako problém.“ Prel. P. Bendlová. In: Bendlová, P.: *Hodnoty v existenciální filosofii Gabriela Marcela*. Praha: Academia 2003, s. 92 a n.

Nietzscheho nihilizmus je nihilizmom hodnôt. Rovnako ako Heidegger, aj Deleuze v tejto súvislosti píše: „Slovo nihil vo výraze nihilizmus neznamena ne-bytie, ale predovšetkým určitú hodnotu ničoty. Život dostáva hodnotu ničoty v tej miere, v akej je popieraný a znevažovaný. Znevažovanie vždy predpokladá fikciu... Život ako celok sa teda stáva nereálnym... Hodnoty nadradené životu nie sú oddelené od svojich účinkov: od znevažovania života a negácie tohto sveta.“¹

Začiatkom procesu, v ktorom zo života vyprchali všetky doterajšie hodnoty, všetok cieľ a zmysel, je smrť Boha. Po smrti Boha sa začína (a ostáva) otázka nihilizmu, ktorá je odozvou na stav, ktorý po tejto udalosti bezprostredne nastal.² „Čo znamená nihilizmus? - Že sa najvyššie hodnoty odhodnocujú. Chýba cieľ, chýba odpoveď na *Prečo!*“³ Nájdenie (dočasného) zmyslu vo svete bolo iba dôsledkom určitej interpretácie sveta človekom. „My *sami* sme si vybásnili príčiny, následnosť, vzájomnosť, relativitu, nutnosť, číslo, zákony, slobodu, dôvody, účel...“⁴

V tejto situácii „príde čas človeka, ktorý si zasluhuje najväčšie pohrdanie...“⁵ píše Nietzsche v *Zarathustrovi*, pretože „...sám sebou už nevie pohrdať“.⁶

Je to situácia „...posledného človeka“.⁷ Situácia, v ktorej *Zarathustra* davu zvestuje *nadčloveka* ako opak posledného človeka a, podobne ako pred ním pomätenec zvestujúci na trhu v *Radostnej vede* smrť Boha, pred davom neobstojí.

Prekonať človeka, keď vieme čo je to šťastie? – pýtajú sa *Zarathustru* tí, ktorým boli predstavení poslední ľudia, ktorí „...vynašli šťastie“.⁸

Tí istí (poslední) ľudia predtým v *Radostnej vede* nepochopili situáciu vyplývajúcu zo smrti Boha, a to napriek tomu, že ide o ich čin!

¹ DELEUZE, G.: *Nietzsche a filosofie*. Prel. Č. Pelikán a J. Fulka. Praha: Herrmann & synové 2004, s. 255.

² Porov. HEIDEGGER, M.: *Nietzsches Wort »Gott ist tot«*, s. 217–218.

³ KRÖNER, A. (ed.): *Nietzsches Werke*. (Bd. 82). Leipzig, Kröners Taschenausgabe 1930, s. 10.

⁴ NIETZSCHE, F.: *Mimo dobro a zlo*. Prel. V. Koubová. Praha: Aurora 1998, s. 26.

⁵ NIETZSCHE, F.: *Tak pravil Zarathustra*. Prel. O. Fischer. Olomouc: Votobia 1995, s. 13.

⁶ Tamže.

⁷ Tamže.

⁸ Tamže, s. 14.

V tejto situácii sa teda dobre bavia – „Snáď sa (Boh – dopl. aut.) nestratil?... Čo sa zabehol ako dieťa?... Alebo sa schoval? Bojí sa nás? Odišiel na loď? Vysťahoval sa?“¹

Smrť Boha totiž pre nich znamená zmiznutie tyranského otca, ktorého mravné nároky im len sťažovali život. Nechápu, že bremeno (morálnych) nárokov prechádza na nich. Ten istý prechod nárokov v Zarathustrom zvestovanom nadčloveku sa stane predmetom nepochopenia davu v jeho krikú – „Daj nám toho posledného človeka, ó Zarathustra!..., urob nás tými poslednými ľuďmi! A nadčloveka ti darujeme!“² „Odchod“ Boha v *Radostnej vede* chápu (poslední) ľudia ako zbavenie záväzkov a povinností. Morálne apely a imperatívy stratili transcendentný základ. Všetko je relatívne a všetko je dovolené.

U posledných ľudí (ako v *Radostnej vede*, tak aj v *Zarathustrovi*) zjavne víťazí túžba po slasti. Poslednému človeku pôjde už len o kvantitu – o maximalizáciu dĺžky života a akumulovanie čo najväčšieho objemu slasti.³ Spoločnosť posledných ľudí tak bude masou atomizovaných a konformných individualistov, ktorých jedinou starosťou bude predlžovanie života a hromadenie statkov.

Kresťanský Boh je ale iba najvyššou podobou pravého sveta, dvoj-svetovej koncepcie platonizmu. Preto nihilizmus v dejinnom čase, i vo vtedajšej európskej situácii, prekračuje hranice kresťanstva. Historicky siaha ďaleko za kresťanstvo, až k Platonovi. Nájdenie (dočasného) zmyslu vo svete bolo teda iba dôsledkom určitej interpretácie sveta človekom.

Základ nihilistického myslenia netkvie len v samom fenoméne dvoch svetov – ten je výrazom dekadencie, úpadku života. Nietzsche označuje nihilizmom aj úsilie o negáciu života, znehodnotenie existencie – „Boh formulou pre každé hanobenie ‚tohto sveta‘, pre každú lož o ‚onom svete‘! V bohu zbožtené Nič, svätorečená vôľa k Ničomu!...“⁴ Kresťanstvo urobilo človeka hodným opovrhnutia a z toho čerpalo silu pre svoju ďalšiu existenciu.

¹ NIETZSCHE, F.: *Radostná veda*, s. 123–124.

² NIETZSCHE, F.: *Tak pravil Zarathustra*, s. 14.

³ Porov. HEIDEGGER, M.: *Nietzsches Wort »Gott ist tot«*, s. 222.

⁴ NIETZSCHE, F.: *Antikrist*. Prel. J. Fischer. Olomouc: Votobia 1995, s. 38.

Práve z tohto dôvodu bude Nietzsche nihilizmus spájať s duchom odplaty. Nihilizmus sa tak v jeho myslení nebude redukovať na psychologické určenia a už vôbec nie na historické udalosti či ideologické prúdy. Aj Heidegger zdôrazňuje práve tieto aspekty Nietzscheho chápania nihilizmu – „Nihilizmus hýbe dejinami na spôsob sotva poznateľného základného procesu v údele západných národov. Preto nihilizmus nie je len jedným dejinným javom medzi inými, ani duchovným prúdom, ktorý sa... v rámci západných dejín vyskytuje mimo iného po boku iných prúdov...“¹ Duch odplaty sa stáva princípom, na ktorom je založená naša psychológia. Resentiment nevychádza zo psychológie, ale celá naša psychológia je na resentimente založená a pramení z neho. Ako je možné, že dekadentná morálka slabých a bezmocných mohla takú dlhú dobu triumfovať nad silným životom?

Keď Nietzsche ukazuje, že kresťanstvo je plné resentimentu, neznamená to, že nihilizmus sa stane historickou udalosťou. Z nihilizmu sa skôr stáva *zmysel dejín*.² Heidegger to vidí správne, keď identifikuje, že tento *zmysel* Nietzsche našiel v platonizme a neskôr v kresťanstve svoj najadekvátnejší prejav. Keď teda, podľa Heideggera, Nietzsche kritizuje platonickú metafyziku, ukazuje nihilizmus ako jej predpoklad. Znehodnocovanie (nihilácia) života sa v metafyzickom myslení usku-točňuje v mene nadzmyslového sveta.

V tejto súvislosti Nietzsche píše, že Boha zabili nielen tí, ktorí v neho neveria, ale, zdanlivo paradoxne, aj tí, ktorí v neho veria. Vattimo to interpretuje tak, že veriaci, ktorí sa z Božieho príkazu naučili neklamať, nakoniec pochopili, že aj sám Boh (ako metafyzický konštrukt) je zbytočným klamstvom. Ak Nietzsche vyhlasuje, že Boh je mŕtvy, neznamená to, že Boh neexistuje, pretože tvrdiť, že Boh neexistuje (tak, ako to robia poslední ľudia) implikuje opäť metafyzickú tézu o štruktúre spoločnosti (dôsledky, ktoré si poslední ľudia odmietajú uvedomiť).³ Vattimo to interpretuje v Heideggerovom duchu, pretože už Heidegger si práve tento rozmer *smrti Boha* všimol a upozornil na neho.⁴

¹ Porov. HEIDEGGER, M.: *Nietzsches Wort »Gott ist tot«*, s. 223.

² Porov. tamže.

³ Porov. VATTIMO, G.: *After Christianity*, s. 29. Tiež RORTY, R., VATTIMO, G., ZABALA, S.: *Budoucnost náboženství*. Prel. L. Johnová. Praha: Karolinum, 2007, s. 67.

⁴ Porov. HEIDEGGER, M.: *Nietzsche Wort »Gott ist tot«*, s. 220–221.

Heideggerova reč o Bohu, upozorňuje G. Figal, je myslená filozoficky vážne. 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 seba porozumenia aj vtedy, keď už v nich neveríme. Keby sme chceli brať *smrť Boha* pri seba utvrdzovaní človeka vážne, tak by toto seba utvrdzovanie stratilo pôdu pod nohami už tým, že by ostalo viazané na niečo, k čomu sa už nechce vzťahovať.¹ 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).

Obraz nemá objašňovať, 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 žiadnymi alternatívami, ktoré by mohli nastať. Zmiznutie samo je spôsobom príchodu.

Poslední ľudia totiž neporozumeli dôležitej možnosti Nietzscheho posolstva – ako upozorňuje G. Vattimo – práve preto, lebo Boha už nemôžeme považovať za posledný základ všetkých vecí, za absolútnu metafyzickú štruktúru, je opäť možné v neho veriť! Samozrejme, podobýka Vattimo, už to nie je Boh, ktorého sme poznali v rámci myslenia metafyziky. Bude to biblický Boh, Boh Písma, ten, ktorého absolutistická metafyzika nezničila.² Ale to nebude nič pre posledných ľudí.

Porozumieť takto vymedzenej situácii bude znamenať, pamätať na to, že každá interpretácia je odkazom na optiku, perspektívu, v rámci ktorej sa realizuje. Rozhodujúca situácia ľudstva spočíva v tom, že si vedome, zo slobody nihilizmu ako vedenia o nebožskom pôvode hodnôt, môže samo postulovať vlastné hodnoty. Fink v tejto súvislosti píše: „Tým, že Nietzsche proklamoval smrť Boha, akoby sa celkom zamerail na človeka, na jeho doposiaľ neodhalené potencie, skladá hymnus na neho a na jeho tvorivý elán.“³

¹ Porov. FIGAL, G.: *Úvod do Heideggera*. Prel. V. Zátka. Praha: Academia 2007, s. 140–142.

² Porov. VATTIMO, G.: *After Christianity*, s. 29.

³ FINK, E.: *Nietzsches Philosophie*, s. 158–159.

Heideggerove konzekvencie po smrti Boha

Od metafyziky podmienenej subjektivity (Descartes) sa Heidegger dostáva k metafyzike nepodmienenej subjektivity (Nietzsche). Práve vo výroku *Boh je mŕtvy* vidí Heidegger osud európskych dejín za posledných dvetisíc rokov.

Keď sa rozum u Descarta nechal presvedčiť o existencii Boha, mohol ho však pochopiť výlučne ako abstraktný pojem Boha. Ten je od osobného Boha (zjaveného Bohočloveka) diametrálne odlišný. Povaha Boha metafyziky sa teda ukazuje (odhaľuje) ako vopred určená na základe myšlienkového procesu, v ktorom vzniká.

O rozsudku smrti je rozhodnuté vo chvíli, keď sa Boh stal najvyšším jestvujúcim, jestvujúceho sa môže človek zmocniť ako objektu svojho myslenia, takýmto spôsobom ho môže celkom ovládnuť a rozpustiť v žieravine svojej subjektivity.

Nihilizmus teda nie je rozpadom metafyzických ideí, ale procesom, ktorý počíta a začína ich vznikom, nihilizmus sa teda od počiatku ukazuje ako bytostné jadro metafyziky. V tomto popise mechanizmu vzniku nihilizmu je dôležité si uvedomiť, že Heideggerova interpretácia Nietzscheho ďalej výrazne prekračuje rámec nietzscheánskej identity kritiky morálky a stáva sa súčasťou širšieho konceptu Heideggerových dejín bytia. Heidegger o tom vie a, ako je známe z jeho ďalších prednášok a predhovorov, aj v *Holzwege*, v eseji *Nietzscheho slovo »Boh je mŕtvy«*, dôvodí prednosť ontológie pred všetkými ďalšími rozmermi Nietzscheho myslenia: „Každé metafyzické myslenie je Onto-lógiou alebo celkom ničím.“¹

Určujúcim znakom metafyziky sa pre Heideggera stáva spôsob, akým je pochopená diferenciacia medzi jestvujúcim a bytím – metafyzika toto rozlíšenie prevádza, nahliada zakotvenosť jestvujúcna v bytí, avšak samo bytie je pre ňu rovnako jestvujúce. V *Holzwege*, v eseji venovanej Nietzschemu, táto úvaha znamená, že všetky jestvujúcna ako

¹ HEIDEGGER, M.: *Nietzsches Wort »Gott ist tot«*, s. 210.

fenomény reprezentujú konzekvencie a efekty nihilizmu ako ich logiky.¹ Metafyzické myslenie sa potom odohráva ako rozlišovanie medzi týmto naozaj jestvujúcim (v našom prípade Bohom) a ostatným, od neho odvodeným jestvujúcnom. Metafyzika je teda dejinami pravdy jestvujúcna, dejinami neskrytosti jestvujúcna ako takého, čo ale zároveň znamená dejinami „odtiahnutia sa“, skrytosti a zabudnutosti bytia samého. Metafyzika myslí jestvujúcno z bytia, ale nemyslí bytie v jeho odlišnosti (diferencii) od jestvujúcna, bytie samo chýba, skrýva sa a ako ničota jestvujúcna ostáva nemyslené. Konkrétne sa nemyslenie bytia odohráva ako ničota, ktorá je ignorovaná.² Ak podľa Nietzscheho dnes dochádza k otvorenému prepuknutiu nihilizmu, teda najvyššie hodnoty metafyzickej tradície sa znehodnocujú – platonské ideály v ich náboženskom prevleku boli nahradené metafyzikou subjektivity, teda spolu s nimi stráca hodnotu všetko ostatné jestvujúcno, vzniká pocit celkovej nezmyselnosti.³

Až od smrti Boha, teda od zániku idealistického zásvätia, sa môže rozvinúť myšlienka vôle k moci ako výbava života. Ak premýšľame čas ako vôľu k moci, môže sa ukázať večný návrat a tým aj nadčlovek ako ľudstvo, ktoré existuje v tragickej pravde.

To, čo stálo najvyššie, je zničené – ostáva nám *prehodnotenie všetkých hodnôt*. To, čo subjekt zažíva sám v sebe, to sa mu stáva podstatou všetkého jestvujúceho. Všetko je teda *vôľou k moci*.

Heidegger interpretuje vôľu k moci z podstaty substancie, teda tak, ako ju myslí novovek. V jeho pohľade potom Nietzsche svojím učením o vôle k moci završuje novovekú metafyziku, ktorá myslí substanciu ako silu a svojskosť.

Nadčlovek je potom človek chcený vôľou k moci, nie je teda niečím, čo by mohlo prísť ako celkom nový spôsob existencie, ale je niečím, čo je založené naším ľudstvom nepodmienenej subjektivity.

Ak je každá hodnota bytostne vzťahovaná k človeku (fundovaná človekom), potom prehodnotenie všetkých hodnôt, prostredníctvom ktorého človek dospieva k porozumeniu sebe samému ako vykonávate-

¹ Porov. tamže, s. 222.

² Porov. tamže, s. 218.

³ Porov. tamže, s. 222.

Iovi nepodmienenej vôle k moci, ide o posledný krok na ceste novovekej emancipácie subjektu – subjekt sa snaží nájsť istotu samého seba prostredníctvom bezpodmienečného panstva nad zemou, teda nad jestvujúcim vcelku. Základ nového hodnotenia, vôľu k moci, potom Heidegger pochopí ako metafyzický princíp vyhrotenej subjektivity.¹

Zmysel Nietzscheho deštrukcie metafyziky ako morálneho videnia sveta

Snaha o inštalovanie pevného mravného poriadku do nášho sveta nám ukazuje na existenciu poznateľnej mravnej perspektívy. Tento moment od základu skresľuje bytostnú povahu sveta, ktorý, ako Nietzsche naznačil, nestelesňuje rozumnosť. Svet pre všetky časy, naopak, predstavuje chaos a musíme mať odvahu priznať si, že svet, v ktorom žijeme, božskú povahu nevykazuje. Sklon projektovať do ľudského sveta svoje predstavy a ciele, nás zvádza zdefinovať svet ako potvrdenie ľudských ilúzií. Práve tento moment človeka oslabuje a znemožňuje mu, aby identifikoval príležitosť skutočnej tvorby.

V Nietzscheho chápaní Dionýzov princíp (tvorba, umenie, tragický prístup k svetu), odporuje princípu kresťanskému (Boh, rozumnosť, dvojaká realita). Nietzschemu teda pôjde o odstránenie symbolu náboženstva – o odstránenie Boha – „tým (sme – dopl. aut.) sa dostali k... úžasnému pojmu ‚boh‘. To posledné, najrozplizlejšie, najprázdnejšie sa kladie ako prvé, ako príčina osebe, ako ens realissimum...“² V tejto súvislosti Nietzsche píše o zámene posledných vecí s prvými – „najvyššie pojmy“, tzn. tie najvšeobecnejšie, najprázdnejšie pojmy, posledný dym vyparujúcej sa reality, (kladú sa – dopl. aut.) na počiatok ako počiatok“.³

Definitívny rozchod s kresťanským Bohom nie je iba otázkou popretia samotného kresťanstva, ale bude znamenať nový horizont myslenia v živote človeka. Nietzsche chce postulovať nevinu nastávania, t. j. urobiť krok od kresťanského Boha k Dionýzovi. To znamená prijať život ako pohyb a čas, s rodením života prijať aj jeho zánik, chápať ho nie ako

¹ Porov. tamže, s. 231–232.

² NIETZSCHE, F.: „*Soumrak bůžků aneb jak filosofovat kladivem*“, s. 34.

³ Tamže.

vôľu, ktorá končí, ale ako večné (seba)presahovanie vôle. To ale vyžaduje, aby základným nástrojom vstupu do toku nastávania, nebolo pojmové, logické poznanie, ktoré slúži na fixáciu a zastavenie pohybu života. Tomuto poznávaniu ako poznaniu priznávame hodnotu slúžiacu, sekundárnu.

„Čo v nás chce vlastne ‚k pravde‘?“¹ – pýta sa Nietzsche. „Dajme tomu, že chceme pravdu: *prečo nie radšej* nepravdu? A neistotu? Dokonca nevedomosť?“² Primárnym postojom človeka bude postoj tragický, múzický, postoj inšpirácie. Pôjde o fluktuáciu vo vnútri stavby bytia. Rozdelenie ľudského sveta na dva svety – vyhlásenie jedného za pravý a druhého za zdanlivý – má príčinu v oblasti rozumu. Rozum sa rozhoduje sám pre seba a nie pre životný inštinkt.

Táto formulácia však nemá základ v samotnom rozume, ale práve v inštinkte, v inštinkte života. Ten nechce voliť sám seba, nechce svoje vlastné rozhodovanie o hodnotách, nechce svoj rast a vzostup.

Novému mysleniu pôjde nielen o celkom inú podobu, ale tiež o postulovanie úplne nových východísk. Nepôjde o kladenie nových hodnôt, pôjde o *nový spôsob kladenia hodnôt*. Pôjde o nový spôsob existenciálnej zakotvenosti človeka, o jeho nový postoj k sebe samému, aj o jeho nový postoj k vlastnému mysleniu.

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).

¹ NIETZSCHE, F.: *Mimo dobro a zlo*, s. 9.

² Tamže.

Pravda sa teda stáva výsledkom procesu tvorby (Nietzscheho dôraz na umenie)¹, pozitívne poznanie sa ukazuje ako bytostne antropomorfne (Nietzscheho kritika vedy)², 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 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 pojmami – 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.³ 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

¹ Pozri napr. NIETZSCHE, F.: *Zrod tragédie z ducha hudby. Prípady Wagner. Nietzsche proti Wagnerovi*. Prel. O. Bakoš. Bratislava: Národné divadelné centrum 1998, s. 25; 38.

² Porov. tamže, s. 18.

³ Porov. NIETZSCHE, F.: *O pravde a lži ve smyslu nikoli morálním*. Prel. V. Koubová. Praha: Oikúmené 2007, s. 12–15.

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.¹

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*.

Nietzsche skúmal metafyzické teórie po stránke ich genézy, resp. genealógie. Chcel ukázať, ako metafyzické pojmy a súdy vznikli, aké motívy sú za nimi, akým potrebám vychádzajú v ústrety a na akých nedorozumeniach spočívajú. Nietzsche bol presvedčený, že metafyzické predpoklady sa stanú vratkými v okamihu, keď sa ukáže, že motívy, ktoré sú ich základom, vychádzajú z pudov a inštinktov, a majú teda iracionálny ráz. Je ale zrejmé, že odhalenie pôvodu metafyzických predstáv nebude to isté, ako ich vyvrátenie. Heidegger sa v tejto súvislosti domnieva, že metafyzika by bola celkom prekonaná až v situácii, keď nebudeme odmietať len určité (metafyzické) odpovede, ale zmeníme spôsob pýtania sa.

Byť v zhode so svojou epochou (dejinnou situáciou) znamená nechať prehovoriť udalosť – tú udalosť, ktorú Nietzsche nazýva nihilizmom, a ktorá pre Heideggera predstavuje koniec metafyziky. Pokiaľ myslíme s Heideggerom bytnosť nihilizmu ako skrytosť bytia samého, potom nihilizmus prekonať nemôžeme. Metafyzickému mysleniu je bytnosť nihilizmu z podstaty veci neprístupná, pretože u Heideggera skrytosť bytia samého znamená, že bytie samo sa skrylo v odkrytosti

¹ Porov. DELEUZE, G.: *Nietzsche a filozofie*, s. 12–13.

jestvujúcna ako takého. Rubom neskrytosti prítomného jestvujúcna je skrytosť prítomnosti bytia.

Nietzsche sa od metafyzickej tradície (a od jej kritika Heideggera) líši práve tým, že od filozofie už nič podstatné neočakáva. Neočakáva, že by sme sa prostredníctvom filozofického myslenia dokázali dostať k samotnému bytiu (raný Heidegger), ani že by prostredníctvom tohto myslenia mohlo prehovárať samotné bytie (neskorý Heidegger). Ak ale podľa Heideggera bytie nie je jestvujúcnom, je niečím úplne iným, je ničím, potom bytie nie je ničím iným, než rôznymi spôsobmi zjavnosti jestvujúcna – bytie samo osebe nie je ničím. Nihilistické konzekvencie vlastnej koncepcie bytia Heidegger odmieta prijať – odmieta nahliadnuť, že bytie samo nie je nič iné než to, čo sa udialo (stalo), teda nie je ničím iným, len rôznymi podobami a formami zjavnosti jestvujúcna. A v tomto zmysle je bytie vždy len stopou, ktorú zanechala otvorená hra meniacej sa zjavnosti jestvujúcna. Je to to, čo Nietzsche označuje vždy len ako nevyhnutný omyl.

Hegelov pojem skúsenosti

Kristína Bosáková

Peter Trawny si vo svojej štúdií *Heidegger a nemecký idealizmus* všíma nielen význam Hegelovej filozofie pre vývoj Heideggerovho vlastného myslenia, ale aj zanietenosť, s akou sa Heidegger neustále vracia k Hegelovým textom. Heidegger je na dlhé roky kritickým a veľmi húževnatým čitateľom Hegela: „Nemecký idealizmus je pre Heideggera primárne myslenie Hegela a Schellinga, lokácia jeho dejín bytia je *absolútno* v jeho vzťahu k *subjektivite*... Heideggerovo zaoberanie sa Hegelom začína skoro a končí neskoro. Heidegger sa pravdepodobne so žiadnym iným filozofom nezaoberal tak kontinuálne ako s Hegelom.“¹ Trawny zároveň upozorňuje na skutočnosť, že Heidegger najskôr radí nestotožňovať Hegelovu dialektiku so samotnou *Fenomenológiou ducha* a neskôr ich dokonca dôrazne rozlišuje.²

Preto sa Heidegger pri interpretácii Hegelovej *Fenomenológie ducha* sústreďí predovšetkým na podtitul spisu, teda na podrobný výklad toho, čo podľa neho znamená *Veda o skúsenosti vedomia* (*Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins*), ktorý sa v tomto znení po prvýkrát vyskytuje vo vydaní z roku 1807. Heidegger to zdôvodňuje aj tým, že pojem skúsenosť sa v tomto vydaní nachádza v strede slovného spojenia, a navyše je napísaný tučným písmom. Fenomenológia je pre Heideggera synonymom skúsenosti, avšak skúsenosti v špecifickom vý-

¹ TRAWNY, P.: Heidegger and German Idealism. In: *The Bloomsbury Companion to Heidegger*. Eds. F. Raffoul – E. S. Nelson. London-New York: Bloomsbury Publishing Plc 2013, s. 113.

² Pozri tamže, s. 114.

zname slova. Heidegger si preto kladie otázku, aké je Hegelovo chápanie pojmu skúsenosť, a prečo Hegel práve skúsenosť označil v podnadvise tučným písmom. Odpoveď sa podľa neho ukrýva v predslove k *Systému vedy*.¹

Heidegger tu cituje z prvého vydania Hegelovej *Fenomenológie ducha*: „Alebo keď skúmaním poznávania, ktoré si predstavujeme ako *médium*, spoznáme zákon, akým sa v médiu lomí lúče, opäť nám nepomôže, ak lom vo výsledku odčítame; poznávanie totiž nie je lom lúčov, ale sám lúč, ktorým sa nás dotýka pravda, ak by sme ho odčítali, mali by sme vyznačený iba čistý smer či prázdne miesto. Ibaže, ak obava pred upadnutím do omylu vnáša nedôveru do vedy, ktorá sa bez takýchto podozrení púšťa do diela samého a skutočne poznáva, ešte z toho nevidno, prečo, naopak, do tejto nedôvery nemá byť vložená nedôvera k nedôvere, a prečo sa neobávať toho, že už tento strach z omylu je omylom sám. Táto obava fakticky predpokladá čosi, a to mnohé, ako pravdu a opiera svoje pochybnosti a dôsledky o to, čo samo treba najprv preskúmať, či je to pravda. Predpokladá totiž *predstavy o poznávaní* ako o *nástroji* a médiu, ako aj *odlišnosť nás samých od tohto poznávania*; predovšetkým však predpokladá, že absolútne stojí na *jednej strane* a na *druhej* stojí *poznávanie* pre seba a oddelené od absolútneho, predsa však ako čosi reálne alebo teda, že poznávanie je pravdivé napriek tomu, že ako stojace mimo absolútneho je zaiste aj mimo pravdy, čo je domnienka, ktorou v tom, čo sa nazýva strachom z omylu, možno rozpoznať skôr strach z pravdy.

Tento dôsledok vyplýva z toho, že iba absolútne je pravdivé, alebo že iba pravda je absolútne. Možno ho odmietnuť odvolávajúc sa na rozlíšenie, že aj poznávanie, ktoré nepoznáva absolútne, ako to chce veda, predsa môže byť pravdivé; a že poznávanie vôbec, aj keď je neschopné uchopiť absolútne, predsa môže byť schopné inej pravdy. Nakoniec

¹ Pozri HEIDEGGER, M.: Hegels Begriff der Erfahrung (1942/43). In: Heidegger, M.: *Holzwege*. GA. Bd. 5. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1977, s. 115.

však vidíme, že takéto reči vedú iba k nejasnému rozdielu medzi absolútne pravdivým, a že slová ako absolútne, poznávanie atď. predpokladajú význam, ku ktorému treba najprv dospieť.“¹

Heideggerova analýza Hegelovho pojmu skúsenosti začína otázkou, v akej miere sa veda dokáže podieľať na absolútnom vedení. Cieľom nie je vynechať vedecké, subjektovo-objektové poznanie, ale prekročiť ho smerom k vyššiemu, absolútnemu poznaniu. Absolútne poznanie je poznaním pravdy. Veda nemôže priniesť univerzálne poznanie o javoch, ktoré skúma, lebo sama je iba javom, jedným z mnohých. Veda poznáva len javy (Erscheinungen) a nie bytie samo, preto je jej poznanie len zdánlivé (scheinbar). Vedecké poznanie je prostriedkom, nie cieľom, veda môže byť len cestou, alebo časťou cesty duše smerom k skutočnému cieľu poznania, k absolútnemu poznaniu, ktoré je zároveň poznaním pravdy.

¹ HEGEL, G. W. F.: *Fenomenológia ducha*. Prel. P. Elexová. Bratislava: Kalligram 2015, s. 62–63. Patočka prekladá danú stať takto: „Anebo naučí-li nás výzkum poznávání, představovaného jako *prostředí*, zákonu lomu svých paprsků, pak není stejně k ničemu, odečteme-li jej od výsledku; neboť poznání není lom paprsku, nýbrž paprsek sám, jímž se nás dotýká pravda, a odečteme-li ten, pak by nám to označovalo pouze ryzí prázdné místo. Leč když obava, aby se neupadlo v omyl, má nedůvěru k vědě, která bez takových skrupulí přikračuje přímo k dílu a skutečně poznává, nelze nahlédnouti, proč naopak nemít nedůvěru k této nedůvěře a proč se neobávat, že tento strach před omylem jest již sám omyl. Tato obava vskutku něco předpokládá, a to mnohé, jako pravdivé, a staví své úvahy a závěry na tom, co samo třeba napřed prozkoumat, zdali je to pravda. Předpokládá totiž *představy o poznání* jako jakémsi *nástroji a prostředí*, také *rozdíl nás samých od tohto poznávání*; především však to, že absolutno *stojí na jedné straně*, a že *poznání na druhé straně*, pro sebe a odděleno od absolutna, je přece něco reálného, nebo jinými slovy, že poznání, které, jsouc mimo absolutno, je zajisté též mimo pravdu, přece je opravdivé: předpoklad, kterým se to, co se nazývá srachem z omylu, dává poznat spíše jako strach z pravdy. Tento důsledek vyplývá z toho, že jedině absolutno je pravdivé, čili že jediná pravda je absolutní. Může být odmítán s odvoláním na rozlišení, že poznání, které sice nepoznává absolutno, jak to chce věda, může přece být pravdivé, a že poznání vůbec, ač není schopno pojmuti absolutno, může přece být schopno jiné pravdy. Ale pozorujeme ihned, že takové mluvení kolem věci se redukuje na nějaký rozdíl mezi absolutní pravdou a jakousi jinou pravdou, a že absolutno, poznání atd. jsou slova předpokládající význam, o jehož dosažení teprve běží.“ Pozri HEGEL, G. W. F.: *Fenomenologie ducha*. Prel. J. Patočka. Praha: Vydavatelství Československé akademie věd 1960, s. 96.

Heidegger a Hegelovo chápanie skúsenosti

Prirodzené vedomie (das natürliche Bewußtsein) je cestou pochybovania (Zweifeln), pohybom od jednej zdanlivej pravdy k druhej a jeho výsledkom nie je poznanie ale zúfalstvo (Verzweifelung). Prirodzené vedomie je vedomým náhľadom do nepravdy zdanlivého poznania. Je jedno, či sa vo vede podriaďujeme názorom autorít alebo sa snažíme ísť vlastnou cestou, stále sa pohybujeme v oblasti vedeckého skúmania, a preto sa náplň, obsah nášho vedomia nemení, a tak zostávame stále v tom istom. Negácia má u Hegela výsostne pozitívny charakter, vyjadruje dynamiku dialektického pohybu, je procesom vyjdenia zo seba a vykročením vpred, smerom k vyššiemu štádiu poznania. Proces negácie a v ňom zahrnutý pokrok je pre poznanie a vedenie rovnako dôležitý ako jeho samotný cieľ. V poslednom štádiu vedenia zodpovedá predmet pojmu a pojem predmetu.

Smrť a posmrtný život tak nie je ničím iným ako prekročením a prekonaním časovo ohraničeného prirodzeného života s jeho rovnako obmedzeným vedomím. Strach zo smrti je potom iba strachom pred pravdou. Vedenie (vedecké poznanie) je vzťahovaním sa vedomia k niečomu, čo je (Sein von etwas), poznanie pravdy nie je vzťahom, je poznáním bytia osebe (Ansichsein), bytnosti (Wesen). Vedecké poznanie sa nám ponúka a ukazuje samo, preto nie je potrebné ho ďalej skúmať. Hegela zaujíma druhý typ poznania, poznanie podstaty. Pri druhom type poznania si nikdy nemôžeme byť istí, či poznáme pravdu (vec pre seba), lebo aj podstata danej veci sa nám ukazuje ako kantovská vec pre nás. Pravdu však možno nájsť vo vedomí v momente konfrontácie predmetu a pojmu, v procese zisťovania, či označujúci pojem zodpovedá označovanému predmetu.

„Teda v tom, čo vedomie vyhlási za *osebe* alebo za *pravdivé* v rámci seba, máme kritérium, ktoré nastoľuje ono samo, aby ním meralo svoje vedenie. Ak *vedenie* nazveme *pojmom* a podstatu či *pravdivé* súcnom alebo *predmetom*, overenie spočíva v tom, že sa pozrieme na to, či pojem zodpovedá predmetu. Ak však podstatou či oným *osebe predmetu* nazveme *pojem*, a naopak *predmetom* rozumieme pojem ako *predmet*, totiž, ako je pojem *pre iné*, tak skúška spočíva v tom, že sa pozrieme na to, či predmet zodpovedá svojmu pojmu. Vidíme, isteže, že obidvoje je to isté; podstatné však je, aby sme sa počas celého skúmania pridržali

toho, že obidva tieto momenty, *pojmem a predmet*, čiže bytie *pre iné* a bytie *osebe*, spadajú do vedenia samého, ktoré skúmame, takže si nemusíme ani priniesť meradlá, ani pri skúmaní aplikovať *naše* nápady a myšlienky; tým, že ich vynecháme, dosiahneme preskúmanie veci takej, aká je sama *osebe a pre seba*.“¹

Takéto poznanie nepotrebuje žiaden vedecký dôkaz, vedomie si overí len seba samé formou priameho nazerania, lebo každé vedomie je vedomím predmetu, a zároveň vedomím seba samého (sebauvedomením). Predmet osebe musí súhlasíť s predmetom pre vedomie, a ak nesúhlasí, musí sa zmeniť nielen vedenie o predmete, ale aj kritériá na uplatňovanie tohto vedenia. Zároveň s vedením sa ale mení aj predmet (Gegenstand) sám. „Tento *dialektický* pohyb, ktorý vedomie vykonáva samo v sebe, tak vo svojom vedení ako vo svojom predmete, je – *keďže mu z toho plynie nový pravdivý predmet* – vlastne tým, čo sa nazýva *skúsenosťou*.“²

Poznanie nie je statickým, jednorazovým procesom, ale naopak dialektickým pohybom poznávania, je negáciou poznaného a v pozadí tohto dynamického procesu, kde vedomie nachádza stále nové obrazy podstaty daného predmetu, aby ich vzápätí na to mohlo znegovať ako nepravdivé, sa nachádza jeden jediný pravdivý obraz predmetu, ktorý je výsledkom tejto dialekticky koncipovanej poznávacej skúsenosti,

¹ HEGEL, G. W. F.: *Fenomenológia ducha*, s. 69. Patočkov preklad je nasledovný: „V tomtedy, čo vedomí uvnitř sebe prohlašuje za *bytí* o *sobě* či za *pravdu*, máme měřítko, které vedomí samo vytyčuje, aby jím měřilo své vedení. Nazveme-li vědění *pojmem*, bytnost čili *pravdu* však jsoucnem čili předmětem, pak záleží výzkum v tom, že přihlížíme k tomu, zdali pojem odpovídá předmětu. Nazveme-li však *bytnost* čili bytí předmětu o sobě *pojmem* a rozumíme-li naopak pod předmětem toto bytí o sobě jakožto předmět, totiž jak jest *pro jiné*, pak záleží výzkum v tom, že přihlížíme k tomu, zda předmět odpovídá svému pojmu. Vidíme zajisté, že obojí je totéž; bytnostně důležité je však, abychom se drželi po celou dobu zkoumání toho, že oba tyto momenty-*pojmem* a předmět, *bytí pro jiné* a *bytí* o sobě spadají do samotného vědění, které zkoumáme, a že následkem toho nemáme zapotřebí přinášeti měřítko zvenčí a aplikovat při tom zkoumání naše nápady a myšlenky; tím, že je vypustíme, dosáhneme toho, že pozorujeme věc tak, jak je o sobě a *pro sebe* samu.“ Pozri HEGEL, G. W. F.: *Fenomenologie ducha*, s. 101.

² HEGEL, G. W. F.: *Fenomenológia ducha*, s. 70. Patočka: „Tento *dialektický* pohyb, který vedomí vykonává na sobě samém, právě tak na svém vědění jako na svém předmětu, *pokud mu z něho vzniká nový pravdivý předmět*, je vlastně to, co se nazývá *zkušenost*«. Pozri HEGEL, G. W. F.: *Fenomenologie ducha*, s. 102.

a ktorý vytvára dialektickú jednotu mnohosti čiastkových právd a neprávd. Prostredníctvom takéhoto dialektického zjednotenia protikladov spája Hegel poznanie veci osebe, podstaty, s poznaním veci pre nás. V tomto absolútnom poznaní je vystihnutá podstata vedy o duchu, kde jav a podstata javu, kde predmet a pojem, ktorý ho označuje, sú vždy jedným, pretože si navzájom zodpovedajú. „Prostredníctvom tejto nevyhnutnosti je táto cesta k vede už sama *vedou*, a svojím obsahom je teda *vedou o skúsenosti vedomia*.“¹

Heideggerova interpretácia *Fenomenológie ducha*

Až v tomto momente sa začína Heideggerova vlastná interpretácia Hegelovej *Fenomenológie ducha*. Podstata Hegelovho ducha spočíva podľa Heideggera v sebauvedomení. „Táto prevaha sa týka vychádzania v neskrýtości (das Zum-Vorschein-Kommen in der Unverborgenheit). Filozofia prehliada prítomné v jeho prítomnení (das Anwesende in seinem Anwesen). To prehliadanie sa pozerá na prítomné. Snaží sa oň tak, že prítomné nahliada iba ako také. Filozofia nahliada: prítomné so zreteľom na jeho autoritu (das Anwesende auf sein Ansehen). V prehliadke tohto prehliadania sa neskrýva žiaden hlbší zmysel.“² V novoveku sa filozofia prostredníctvom istoty vedomia poznávacieho subjektu, t. j. sebauvedomenia, dostala do vytúženej krajiny absolútneho poznania. Napriek skutočnosti, že táto krajina je zárukou istoty, pevnej pôdy pod nohami, musí byť obsadzovaná postupne a pomaly, a pritom má byť neustále vymeriavaná. Descartes zabezpečí správny spôsob poznávania, Kant vymedzí jeho hranice. Napriek tomu sa všetky prostriedky poznania absolútneho a jeho uznania ako absolútneho poznania javia ako nedostatočné.

Heidegger tu hovorí o *prostriedkoch* (*Mittel*) poznania alebo o poznávacích prostriedkoch, ktoré sa delia na *náradie* (*Werkzeug*) a *médium* (*Medium*). Žiaden prostriedok nedokáže sprostredkovať absolútne po-

¹ HEGEL, G. W. F.: *Fenomenológia ducha*, s. 72. Patočka: „Pro tuto nutnost je tato cesta k vědě již sama *vědou* a podle svého obsahu je tedy *vědou o zkušenosti vědomí*.“ Pozri HEGEL, G. W. F.: *Fenomenologie ducha*, s. 103.

² HEIDEGGER, M.: *Hegels Begriff der Erfahrung*, s. 128.

znanie v jeho podstate. Akákoľvek skúška, akékoľvek overovanie spohľadlivosti poznania sa viac zaoberá preskúšavaním nariadenia, než skutočným poznaním absolútna. Absolútne je lepšie poznávať *bezprostredne (unmittelbar)*, pričom samo absolútne je od poznania natoľko vzdialené, že je potrebná obrovská námaha, aby bolo možné sa k nemu vôbec priblížiť. Podľa Heideggera sa ale absolútne nachádza u Hegela v blízkosti človeka: „Len mimochodom a tak, že to schováva do vedľajšej vety, hovorí Hegel predsa len toto: Absolútne je už osebe a pre seba pri nás a chce byť pri nás. Toto bytie-pri-nás (Bei-uns-sein, παρουσία) je už v sebe spôsobom, akým nás osvetľuje svetlo pravdy, absolútne samé. Poznávanie absolútna stojí v lúči svetla, odráža ho, znovu ho vyžaruje a je tak vo svojej podstate lúčom samým, nie iba médiom, cez ktoré by lúč musel prechádzať. Prvý krok, ktorý musí urobiť poznávanie absolútna, spočíva v tom, že absolútne v jeho absolútnosti, t. j. v jeho bytí-pri-nás, jednoducho strpí a prijme. Toto prí-tomnenie-pri nás (Beiuns-an-wesen), parousia, patrí k absolútnu osebe a pre seba. Ak filozofia vážne spoznáva absolútne, čím je poznaním ako takým, potom je už skutočným poznaním, ktoré predstavuje to, čo je skutočné samo, v jeho pravde.“¹

Podľa Heideggera išlo Hegelovi o to, aby poukázal na *prítomnosť (parousia)* absolútneho, t. j. bytia, v blízkosti človeka. Človek sa po celý svoj život nachádza akosi prirodzene v prítomnosti absolútna. Hegel takto podľa Heideggera sponchybňuje tradičné novoveké, vedecky overiteľné poznanie tým, že poznanie nepovažuje za prostriedok (Mittel), ktorého úlohou je sprostredkovať (vermitteln) pravdu. Heideggerov Hegel nemení len definíciu poznania, ale spôsob, akým je možné pravdivosť poznania overiť, teda samotnú podstatu overovania. Hegel potom už nehovorí o filozofii, ale o vede. „Filozofia je teraz bezpodmienečným vedením v rámci vedenia sebaistoty (Selbstgewißheit). Filozofia sa úplne udomácnila vo vedení ako takom. Celková bytnosť filozofie je charakterizovaná prostredníctvom bezpodmienečného sebavedenia vedenia.“²

To však podľa Heideggera neznamená, že filozofia len slepo kopíruje príklad moderných prírodných vied. Filozofia je u Hegela *vedou*

¹ Tamže, s. 130–131.

² Tamže, s. 132.

(die Wissenschaft) v najširšom zmysle slova, je postavená na sebauvedomení subjektu ako poznávajúceho všetko objektívne jestvujúce. Filozofia vychádza zo subjektivity subjektu, avšak bez namysleného egoizmu a prostredníctvom samozrejmeho poznania podstaty, *οὐσία* subjektu, ktorý sa automaticky vzťahuje k jestvujúcnu, *τὸ ὄν*, predstavuje absolútne poznanie, t. j. poznanie vôle absolútneho. Skutočné poznanie je preto sebauváraním subjektu. Z týchto Heideggerových úvah nie je ale zrejmé, či má pri pojme subjektu na mysli človeka alebo takzvaný absolútny subjekt, ktorý u Hegela predstavuje spojenie subjektívneho s objektívnym a zodpovedá jeho predstave Boha. Aj napriek tejto nejasnosti je pre Heideggera, rovnako ako pre Hegela, filozofia vedou (die Wissenschaft), lebo jej ide o ten najušľachtilejší cieľ, o poznanie vlastnej bytnosti.

Ak absolútne stojí v protiklade k poznaniu, nie je skutočným absolútnom. Filozofia sa vo svojom skúmaní môže myliť, ale samotný fakt, že je absolútnym poznaním, nemožno spochybňovať. V tom je rozdiel medzi Hegelovou filozofiou ako vedou a modernými prírodnými vedami. Absolútne v skutočnosti nestojí oddelene od poznania, je vždy imanentne prítomné (*Präsenz, parousia*). „Iba absolútne samo je pravdivé. Iba pravdivé samo je absolútne. Vety sú kladené bez zdôvodnenia. Nedajú sa zdôvodniť, lebo žiadne zdôvodnenie (*Begründung*) nesiahajú na ich dno (*Grund*). Nikdy nedosiahne ich dno, lebo sa ako snaha o odôvodnenie vždy pohybuje preč od ich dna. Vety nie sú zdôvodnené, ale nie sú svojvoľné v zmysle ľubovoľného tvrdenia. Vety sú neodôvodniteľné. Stanovili to, čo až samo zakladá (*gründet*). V nich hovorí vôľa absolútneho, ktorá už osebe a pre seba chce byť pri nás.“¹

Pravda v novovekej filozofii už nie je zhodou predstavy s jestvujúcnu, ale predstavovaním samým. „Oslobodzuje sa od jednostrannej väzby na predmety a od ich čistého predstavovania. Bezpodmienečná sebaistota je tak absolúciou (*die Absolution*) seba samej. Jednota absolúcie (oslobodenia sa zo vzťahu) /*Die Einheit von Absolvanz (Loslösung aus der Relation)*/, absolvovania (úplnosť oslobodenia) /*Absolvieren (Vollständigkeit des Loslösens)*/ a absolúcie (oslobodenie sa

¹ Tamže, s. 135.

od úplnosti) /Absolution (Freispruch aus der Vollständigkeit)/ vyznačujú absolútnosť absolútneho (Absolutheit des Absoluten). Všetky tieto momenty absolútneho majú charakter reprezentácie. V nich spočíva parousia absolútneho. Pravdivé v zmysle bezpodmienečnej sebaistoty je samo absolútnom. Vyznačená absolútnosť sebaпредstavovania je sama pravdivá.“¹

Akokoľvek svojvoľné a nepodložené sa zdajú byť Hegelove vyjadrenia, podľa Heideggera nimi Hegel sleduje jasný a prísne logický zámer. Vždy, keď objavujeme a vyslovujeme niečo pravdivé, čiastkovú pravdu konkrétneho jestvujúcna, dotykame sa tým zároveň celkovej pravdy absolútna, teda absolútnej pravdy. Pravdy filozofie ako absolútnej vedy sú preto východiskovými pozíciami pre všetky pravdy jednotlivých vied. Absolútne pravdy filozofie sa nedajú dokázať metódami prírodných vied, filozofia si potrebuje stanoviť vlastné spôsoby dokazovania, kritériá na základe *parousie*. Nevstupujeme smerom do *parousie*, my v nej už sme, a našou úlohou je, nájsť si k nej vzťah. Nie namáhavé, kritické preskúmavanie pravdivosti, ale prítomnenie (Anwesen), prirodzene a bez väčšej námahy obsiahnuté v *parousii* je zárukou pravdivého poznania.² To pravdivé však nesmie byť len predmetom tušenia. Absolútna veda je absolútnou v každej svojej fáze, napriek tomu sa nikdy neukazuje v celku svojej absolútnosti, ale vždy len prostredníctvom javiaceho sa (erscheinend) vedenia. Zjavuje sa nám prostredníctvom vedenia o javoch.

„Pritom sa to javí ako nepravdivé, t. j. ako ešte nie pravdivé vedenie v rámci pravdy absolútneho vedenia. Znázornenie javiaceho sa vedenia sa v jeho javení sa, ktoré sa vytvára ako veda, musí obrátiť proti zdaniu vedenia, avšak zmierujúcim spôsobom, ktorý dokonca aj v úplnom zdaní necháva zažiariť čistý lesk lúča (im bloßen Schein das reine Scheinen des Strahls zum Leuchten bringt). Ak je naproti tomu úplné zdanie odmietnuté iba ako nesprávne, potom nie je vnímané ani len vo svojom zdaní. V každom prípade nespočíva rozvíjajúce sa vystupovanie vedy nikdy v tom, aby toto zdanie iba prekonala. Takto by pravdivé ostalo v otroctve nepravdivého... Veda nie je iba javom v tom zmysle slova ako je javom prázdne javenie sa nepravdivého vedenia, pokiaľ sa

¹ Tamže, s. 136.

² Pozri tamže, s. 139.

vôbec ukazuje. Veda je omnoho viac javom už v tom jedinom zmysle, že ako absolútne poznanie je lúčom, ktorým nás osvetľuje absolútne samo svetlo pravdy. Zjavovanie sa z tohto žiarenia lúča znamená: prítomnenie (Anwesen) v plnom lesku seba prezentujúcej sa reprezentácie. Javenie sa je vlastným prítomnením: parousiou absolútneho.“¹

Vystupovanie absolútnej vedy spočíva v tom, že krok za krokom ukazuje a dokazuje, čím je. Robí to tak, že postupne prechádza množstvom rôznorodých javov (Erscheinungen)² a fenoménov. Zároveň počas tohto prechodu zhadzuje z každého javu to, čo sa len javí a krok za krokom sa tak dostáva ku skutočnému, absolútnemu poznaniu. Cesta k absolútnemu poznaniu je zároveň cestou smerom k duchu. Popis tejto cesty, prechod od jedného javu k druhému, cestu za prekonávaním ich zdanlivosti, nazýva Heidegger, v súlade s Hegelom, skúsenosťou. Skúsenosť je potom v procese poznávania prvoradá, má prednosť pred konštrukciou a dedukciou. „Znázornenie javiaceho sa vedenia, fenomenológia, sa pridŕža fenoménov. Ide cestou skúsenosti. Vedie prirodzené predstavovanie krok za krokom do oblasti vedy filozofie.“³

Skutočné poznanie sa neskrýva za javmi. Veda je vedou už vtedy, keď ukazuje, ako sa javy javia, aj keď ešte nemá všetky atribúty absolútnej vedy. Hegel podľa Heideggera spája vedomie (Bewußtsein) s vedením (Wissen). Prirodzené vedomie ale skutočného vedenia nie je schopné. „Byť-si-vedomý (Bewußt-sein) hovorí: byť v stave vedenia.“⁴ Vedieť znamená vidieť, nazrieť do niečoho. Vedomie (Bewußt-sein) znamená pre Heideggera tiež bytie (Sein). Skutočnosť skutočného je subjektivita subjektu, a to je zjavovanie sa (Erscheinen) samo, je to ontológia sebauvedomenia. Heidegger zastáva názor, že podľa Hegela nie je príroda ničím nereálnym, neskutočným, ale že aj tak nemôže predstavovať skutočnosť, t. j. bytie jestvujúcna. Príroda je skutočná, ale nie je vyjadrením skutočnosti. Pojem vedenia (der Begriff des Wissens) neodzrkadľuje skutočné vedenie.

¹ Tamže, s. 141.

² Pojmy *Erscheinung*, *erscheinen*, *das Erscheinede*, možno do slovenčiny prekladať rôzne, čo sťažuje čítanie Heideggerových, na mnohovýznamovosti jedného a toho istého pojmu, založených textov. U Heideggera je *jav* a *zjav* jedným a tým istým pojmom, podobne ako *javenie* a *zjavovanie sa*.

³ HEIDEGGER, M.: *Hegels Begriff der Erfahrung*, s. 143.

⁴ Tamže, s. 145.

„To, čo Hegel nazýva prirodzeným vedomím, sa v žiadnom prípade nekryje so zmyslovým vedomím.“¹ Prirodzené vedomie neodzrkadľuje zmyslové vnemy, ale je chápané fenomenologicky, teda ako to, čo vedomiu priamo napadne a je v ňom bezprostredne prítomné. Prirodzené vedomie tak neobsahuje len zmyslové (sinnlich) vnemy, ale aj to nezmyslové a nezmyselné (unsinnlich) z rozumu a logiky, ako aj to nadzmyslové (übersinnlich) duchovného charakteru. Prirodzené vedomie tak stojí v úplne inom svetle (Licht), samo však nie je svetlom poznania, teda tým, čo osvetľuje. Samotný jav (Erscheinung) tak nie je považovaný za nepravdivý a prekonaný, ale za ešte nie pravdivý.² Prirodzené vedomie je potom podľa Heideggera podobné reálnemu vedeniu, vedomiu reality reálneho, aj keď oba nie sú jedným a tým istým. Prirodzené vedomie pracuje ešte s javmi, skutočné vedenie s pojmami. *Prirodzené vedomie na svojej ceste pochybuje (zweifelt) a zúfa si (verzweifelt), pretože nikdy nedosiahne skutočné vedenie. Heidegger upozorňuje, že na rozdiel od Descarta, Hegelova cesta k pravdivému vedeniu nevedie cez pochybovanie, preto je podľa neho aj pojem skepsy potrebné chápať u Hegela úplne inak, než je to u Descarta.*

Dejiny prirodzeného vedomia a reálneho poznania sú dejinami *skepsis* (σκήψις), dejinami náhľadu a vhladu do procesu zjavovania sa, prichádzania a odchádzania rôznych fenoménov. „Na rozdiel od Hegelovho jazykového úzu, používame názov »bytie« (»Sein«) tak pre to, čo Hegel spolu s Kantom nazýva predmetnosť a objektivita, ako aj pre to, čo predstavuje ako pravdivo skutočné a čo nazýva skutočnosťou ducha. To εἶναι, bytie Grékov, nevysvetľujeme ako Hegel z jeho pohľadu ako predmetnosť bezprostredného predstavovania subjektivity, ktorá ešte neprišla k sebe, t. j. nie z nej, ale z gréckej ἀλήθεια ako prítomenia (Anwesen) z a do neskrýtości. Ale prítomnosť (Präsens), ktorá sa odohráva v reprezentácii skepsy vedomia, je spôsobom prítomnosti (Anwesenheit), ktorá rovnako ako οὐσία Grékov vychádza (west) z ešte nemyslenej bytnosti (Wesen) skrytého času. Jestvujúcnosť jestvujúceho, ktorá sa ako pravda jestvujúcna odohrávala od počiatku gréckeho myslenia až po Nietzscheho učenie o večnom návrate toho istého, je pre nás

¹ Tamže, s. 150.

² Heidegger tu pojem *pravdy* (Wahrheit) dáva do súvislosti s pojmom *verwahren*, teda so zabezpečovaním a uschovávaním.

len jeden, aj keď rozhodujúci spôsob bytia, ktoré sa v žiadnom prípade nezjavuje nutne len ako prítomnenie prítomného (Anwesenheit des Anwesenden).“¹

Podľa Heideggera potom môže vyznieť zavádzajúco, ak Hegel používa pojem byť (Sein) v súvislosti so sebauvedomením ducha alebo ak bytím (Sein) nazýva absolútnosť absolútneho, či javenie sa javu. Hegel však, tvrdí Heidegger, nezavádza, lebo nepoužíva prísne vedeckú terminológiu, ale jazyk myslenia, ktoré vzišlo z vlastného údely (Geschick), z dejín utvárania vedomia, počas ktorých si prirodzené vedomie musí prejsť všetkými svojimi formami. Prirodzené vedomie je vo svojej podstate jednostranné, no svoju jednostrannosť si neuvedomuje a často ju zamieňa za celok poznania. Prirodzené vedomie nachádza na svojej ceste za poznaním iba jestvujúcno (Seiendes) a jav (Erscheinendes), a preto nakoniec vždy upadá do ničoty (Nichtigkeit). Ničota u Hegela nie je prázdnotou, ale tým, z čoho javy pochádzajú, pričom nepokoj vedomia samého je hybnou silou dejín. Vedomie sa pred týmto nepokojom snaží uniknúť, no práve tým sa k nemu ešte viac pripútava. Takto vzniká snaha o neustály pokrok v oblasti poznania, snaha, ktorá sa nepohybuje smerom k svojmu cieľu, ale vychádza priamo z neho a tento cieľ je prítomný v každom jej ďalšom kroku.

Vedomie je preto neustále v pohybe, sústavne priťahované svojím cieľom. Až vytrhnutie prirodzeného vedomia smerom k reálnemu vedeniu ukáže prirodzenému vedomiu, že sa pokúšalo udržať neudržateľné. Tento proces prebieha vždy pomocou násilia a znamená neustále sa opakujúcu smrť prirodzeného vedomia, pričom smrť a násilie sú u Heideggera chápané výsostne pozitívne, o čom svedčí aj nasledujúci citát: „Prirodzené vedomie utrpí v tomto vytrhnutí násilím. A predsa toto prichádza z vedomia samého. Násilie (Gewalt) je vládou (Walten) nepokoja vo vedomí samom. Táto vláda je vôľou absolútna, ktoré chce byť vo svojej absolútnosti, osebe a pre seba, pri nás, ktorí sa spôsobom prirodzeného vedomia neustále zdržiavame uprostred jestvujúcna.“² Týmto procesom násilného vytrhnutia sa z prirodzeného vedomia,

¹ HEIDEGGER, M.: *Hegels Begriff der Erfahrung*, s. 154–155.

² Tamže, s. 161.

ktoré je len pojmom, sa stáva vedomie samo, teda vedomie, ktoré pochopilo seba samé. *Tak vedomie nachádza seba samé vo svojom pojme.*¹

Prirodzené vedomie nie je nepravdivým, ani omylom, je ešte nie pravdivým, ktoré cíti, že musí byť zdolané (überwältigt) pomocou násilia (Gewalt) a má preto strach (Angst). S prirodzeným vedomím je úzko spojené takzvané *suché Ja (das trockene Ich)*, sebecky chápané Ego, ktoré ale Heidegger nespája s individuom ako protikladom k *my (wir)*, ale naopak, so skupinovou identitou, neosobným *man*, ktoré necháva každé individuálne, prostredníctvom skepsy dosiahnuté vedenie, skryté za dogmatikou verejnej mienky (das Meinen). Prirodzené vedomie Heidegger spája s poznaním modernej vedy, pričom zdôrazňuje, že filozofia takéto poznanie nikdy nezatraca, ale akceptuje ho v jeho obmedzenej pravdivosti, keď popri ňom prechádza a ono samo sa jej otáča chrbtom, aby tak nechala ešte zreteľnejšie vyznieť pravdu vedomia.

Absolútne poznanie tak prestáva byť prostriedkom a jeho pravdivosť nepotrebuje byť nijakým spôsobom dokazovaná. Absolútne poznanie je bezprostredným zobrazením javiaceho sa (Darstellung des Erscheinenden). Ako sa však dostať od absolútneho poznania k absolútnu samému, pýta sa Heidegger. Ak sa nám Hegelova argumentácia nezdá byť dostatočne logická a racionálna, je to podľa Heideggera preto, lebo my sami ju posudzujeme z pohľadu prirodzeného vedomia. Hegelovo zobrazenie celého procesu pohybu vedomia preto nemusí vyznievať prísne logicky, no napriek tomu je pravdivé. Hegel, tvrdí Heidegger, uznáva dve základné črty vedomia, vedenie a pravdu. Vedenie je bytím pre (Sein-für), lebo je najmä vecou vzťahu, a pravda, keďže je prakticky nezávislá, je bytím osebe (Ansichsein). Oba pojmy, vedenie a pravda, sú podľa Heideggera dvojznačné, pretože sú poznačené dvojznačnosťou vedomia a spôsobu, akým sa vo vedomí veci zobrazujú.

Keďže vedenie je bytím pre vedomie, pokúša sa vedomie posúdiť pravdivosť vedenia ako pravdivosť seba samého. Vedomie tak samo vytvára kritériá pre posudzovanie svojej vlastnej pravdivosti. Ako sa potom zbaviť takejto dvojznačnosti, pýta sa Heidegger a vzápätí si aj

¹ Pozri tamže, s. 162.

odpovedá: „Tá podstatná dvojznačnosť vedomia, že je odlišením predstavovania a jeho predstavovanie zároveň nie je odlišením, poukazuje na podvojnú v prirodzenosti vedomia. V tom spočíva možnosť byť, v podstate, zároveň jedným i druhým: mierou a meraným. Ak túto dvojznačnosť nebudeme brať ako nedostatok jednoznačnosti, ale ako znak jednotnosti jeho vlastnej podstaty, potom vedomie ukazuje v rozdvojenom spolupatričnosť pôvodne oddelene predstavovaných určení, vedenia a pravdy. Z prirodzenosti vedomia vzniká možnosť merania a miery.“¹

Predstavy vo vedomí však nie sú pre neho samé, teda pre nás, ale pre samo predstavované. Pravda je potom predmetom a poznanie pojmom, ale môže to byť aj opačne, dôležité je, aby pojem vždy zodpovedal predmetu a predmet pojmu. „Vecnosť veci, realita reálneho je javenie sa samo. Zjavujúce sa vedomie je samo osebe meraným a meradlom.“² Pritom ale musíme vynechať všetky vlastné náhľady, predstavy a mienenia, aj keď Heidegger pripúšťa, že vedomie musí byť nutne spojené s nejakou osobou, t. j. s nami samými. Heidegger tu okrem toho nadväzuje na kantovský model poznania, založený na veci osebe a veci pre nás, pričom vec osebe Heidegger zamieňa za vec pre ono (für es), t. j. pre vedomie.

„Ak sa to pravdivé, čo je vo vedomí predstavované, nazýva predmetom, potom je tento predmet »pre ono« (»für es«), pre prirodzené vedomie. Ak je ale predmetom nazývané vedenie, potom je vedenie ako to zjavujúce sa predmetom »pre nás« (»für uns«), ktorí to javiace sa pozorujeme smerom k zjavovaniu. Ak sa vedenie, prostredníctvom ktorého si prirodzené vedomie predstavuje to vedené, nazýva pojmom (Begriff), potom je to ponímanie (Begreifen) predstavovaním niečoho ako niečoho. Slovo »pojmem« (»Begriff«) berieme v zmysle tradičnej logiky. Ak naproti tomu nazveme pojmom to pravdivé, na ktorom sa pomeriava vedenie ako predmet pre nás, potom je pojem pravdou pravdivého, zjavovaním, v ktorom je javiace sa vedenie privedené k sebe samému.“³

¹ Tamže, s. 168–169.

² Tamže, s. 171.

³ Tamže, s. 171–172.

Pravdivé (das Wahre) je pre ono (für es), a zároveň tým, čo vedomie považuje za osebe (Ansich), pravda je pre nás (für uns). Vo vedomí sa vždy spája kritérium preskúšavania a preverovania pravdivosti spolu s preverovaním samotným. Vedomie má vždy nejaké vedenie o pravdivom, a zároveň si je vedomé tohto svojho vedenia, preto máme kritériá preverovania pravdivosti vždy k dispozícii. Otázkou však je, hovorí Heidegger, pokiaľ je tento proces automatický a do akej miery si vyžaduje naše vlastné pričinenie. Vedomie vždy preveruje a preskúšava seba samé. Ak sa chceme dostať k takémuto vedomiu, musíme sa najprv dostať za prirodzené vedomie, ktoré nie je ešte schopné porovnávania vedenia s vedeným, predmetu s jeho predmetnosťou, lebo dokáže len priamo nahliadnuť to zjavné každého javu. Heidegger tu okrem prirodzeného vedomia (das natürliche Bewußtsein) hovorí o vedomí vo svojej prirodzenosti (das Bewußtsein in seiner Natur), teda o vedomí, ktoré stojí za prirodzeným vedomím a predstavuje jeho vyššie štádium.

Táto argumentácia nie je podľa Heideggera dôsledkom metafyzického rázu Hegelovej filozofie, ale spočíva v podstate metafyziky ako takej. Prirodzené vedomie je možné podľa neho nazývať aj *ontickým* vedomím. „Výraz ontický, ktorý sa opiera o grécke τὸ ὄν, jestvujúcno, znamená to, čo sa týka jestvujúcna. Ale grécke ὄν, »jestvujúcno« (»Seiendes«), v sebe skrýva vlastnú podstatu jestvujúcnosti (οὐσία), ktorá v priebehu dejín nezostáva v žiadnom prípade rovnaká. Ak mysliac používame slová ὄν a »jestvujúcno«, je prvotným predpokladom to, že myslíme, t. j. že dávame pozor na to, do akej miery sa zakaždým mení význam a ako je vždy dejinne ukotvený. Ak sa jestvujúcno zjavuje ako predmet, pokiaľ bola jestvujúcnosť osvetlená ako predmetnosť, a ak následne oslovujeme bytie ako ne-predmetné, potom už toto spočíva v onej ontológii, prostredníctvom ktorej je ὄν ako ὑποκείμενον, toto ako to subjectum, ktorého bytie bolo určené zo subjektivity vedomia. Keďže ὄν znamená presne tak »jestvujúce« (»Seiendes«) ako aj »jestvujúc« (»Seiend«), môže byť ὄν ako to »jestvujúce« (»Seiende«) zhromaž-

ďované (λέγειν) smerom k svojmu »jestvujúc« (»Seiend«). To ōv je dokonca zhromaždené podľa svojej dvojznačnosti ako jestvujúce na jestvujúcnosť (als Seiendes auf Seiendheit). Je ontologické.“¹

Zatiaľ čo ontické vedomie pracuje na úrovni δόξα, skutočné poznanie prítomnosti vo svojom prítomnení (des Anwesenden in seinem Anwesen) sa deje iba na úrovni ontologickej, prostredníctvom νοεῖν. Pojem ōv je potom podľa vzoru Grékov tiež dvojznačným pojmom, pojmom, ktorý pomenúva tak bytie, ako aj jestvujúco. Kým je bytie spojené s jestvujúcnom, spadá pre Heideggera vznik metafyziky do obdobia počiatkov západného myslenia, ak sa však metafyzika začína až oddelením nadzmyslového bytia (Anwesen) od zmyslami vnímateľného jestvujúcna (das Anwesende), potom možno vznik metafyziky datovať až do sokratovsko-platonského myslenia. Heidegger sa nazdáva, že sokratovsko-platonské myslenie iba nesprávne interpretovalo pôvodnú jednotu bytia s jestvujúcnom, čím výrazne zmenilo bytnosť (Wesen) metafyziky, pričom práve táto, pôvodne drobná dezinterpretácia, dorástla v priebehu dejín do obludných rozmerov a urobila z metafyziky akýsi zvláštny druh netvora (Unwesen). Ontologická diferenciacia je síce v dejinách bytia vždy imanentne prítomná, nie je však explicitne mysliteľná. Bytie ako podstata sa vždy ukazuje iba prostredníctvom neskrytosti (Unverborgenheit) jestvujúcna.

„Vedomie je vo svojom bezprostrednom predstavovaní jestvujúcna ontickým vedomím. Preto je jestvujúcno predmetom. Ale predstavovanie predmetu predstavuje, aj keď nevedome, predmet ako predmet. Zhromaždilo už predmet v jeho predmetnosti, a preto je ontologickým vedomím. Ale preto, lebo nemyslí predmetnosť ako takú, aj keď ju zároveň predstavuje, je prirodzené vedomie ontologickým, a zároveň ním ešte nie je. Hovoríme, že ontické vedomie je predontologické. Ako toto je prirodzené, onticko-predontologické vedomie latentne rozlíšením onticky pravdivého a ontologickej pravdy. Lebo vedomie (Bewußt-sein) znamená: *byť* týmto rozlíšením, preto je vedomie zo svojej prirodzenosti porovnaním onticky a ontologicky predstavovaného. Ako porovnanie je v procese overovania. V sebe samom je jeho predstavovanie prirodzeným seba-overovaním.“²

¹ Tamže, s. 175–176.

² Tamže, s. 177–178.

Heidegger kritizuje filozofiu, pretože sa podľa jeho názoru drží iba v oblasti prirodzeného vedomia a nikdy nejde za neho. Filozofia si nekladie naozaj kľúčové otázky a nehľadá skutočné odpovede na ne, ale zdržiava sa preventívne a zo zvyku vo všeobecne rozšírenej verejnej mienke, odpovedá na bežné otázky rutinným spôsobom, aby nemusela prekročiť svoje medze. Filozofiu nezaujíma predmetnosť predmetu, ale iba to nepredmetné, resp. bezpredmetné. Filozofia formuluje patetickým spôsobom triviálne, nepodstatné veci a iba prikrášľuje bezduché, verejnou mienkou bežne zaužívané klišé. Filozofia pre Heideggera nie je skutočným poznaním, absolútnym poznaním absolútna, nie je ontológiou, ale je len pokornou slúžkou verejnej mienky.

Pojem skúsenosti znamená u Hegela dialektický pohyb, to prvotné poznanie predmetu spoločne so sebauvedomením, ktoré následne mení pohľad na poznávaný predmet, a tým aj predmet sám. Skúsenosť u Hegela, hovorí Heidegger, je bytie jestvujúcna (*das Sein des Seienden*). Skúsenosť je to, čo sa zjavuje priamo, to *ὄν ἢ ὄν*, pričom práve *ἦ* vo význame ako (*als, qua*), najviac vystihuje pojem skúsenosti. Skúsenosť takto prestáva byť poznávacím prostriedkom a dostáva celkom nový, *ontologický význam*. „Bytnosťou zjavovania (*des Erscheinens*) je skúsenosť.“¹ Spoľahlivo definovať Hegelovu dialektiku, je podľa Heideggera rovnako ťažké, ako hľadať prameň v stojatých kalných vodách.² Napriek tomu to nesmieme vzdať, lebo ten čistý prameň tam niekde je, aj keď my sami nevieme, ako ďaleko. Spoľahlivo možno podľa neho Hegelovu dialektiku definovať najmä ako dialóg medzi onticko-predontologickým a ontologickým vedením. Tento dialóg nie je statický, ale prechádza jednotlivými formami (*Gestalten*) vedomia.

„Hegel nechápe skúsenosť dialekticky, ale myslí to dialektické z bytnosti skúsenosti. Táto je jestvujúcnosťou jestvujúcna, ktoré sa ako subiectum určuje zo subjektivity. Ten rozhodujúci podstatný moment skúsenosti spočíva v tom, že v nej vedomiu zodpovedá nový, pravdivý predmet. Záleží na vznikaní nového predmetu ako vznikaní pravdy, nie na tom, že nejaký predmet je braný ako protiklad k poznaniu. Predmet teraz vôbec netreba myslieť ako protiklad k predstavovaniu, ale ako to, čo oproti starému predmetu v zmysle ešte nie pravdivého

¹ Tamže, s. 181.

² Pozri tamže, s. 182.

vzniká ako pravda vedomia. Zakúšanie (das Erfahren) je spôsobom, akým vedomie, pokiaľ ním je, vychádza (ausfährt) za svojím pojmom, ktorým po pravde je... Zakúšanie je dostačujúco-dosahujúce dostávanie sa (das auslangend-erlangende Gelangen). *Zakúšanie je spôsobom prítomnosti (des Anwesens), t. j. bytia (des Seins)*. Prostredníctvom skúsenosti pobýva (west an) zjavené vedomie ako javiace sa vo svojej bytnosti pri sebe. Skúsenosť zbiera vedomie do zhromaždenia jeho bytnosti (seines Wesens)... Skúsenosť je spôsob prítomnosti prítomného, ktorá spočíva (west) v seba-pred-stavovaní (im Sich-vor-stellen). Predmet, ktorý vedomiu v dejinách jeho utvárania vzniká vždy nový, nie je nejaké pravdivé a jestvujúce, ale pravda pravdivého, bytie jestvujúca, zjavovanie javiace sa, skúsenosť. Nový predmet nie je podľa poslednej vety štrnásteho odseku nič iné ako skúsenosť sama.“¹

Skúsenosť je bytím sebauvedomenia (Sein des Selbstbewußtseins), je subjektivitou absolútneho subjektu, prítomným (Anwesen), ktoré sa zjavuje. Heidegger tu hovorí o skúsenosti (Erfahrung, Präsentation) a jej zobrazení, predstave (Darstellung, Repräsentation). Zobrazenie tu nepredstavuje protiklad skúsenosti, ale v skutočnosti patrí k bytnosti (Wesen) skúsenosti samej. Skúsenosť je jestvujúcna jestvujúca (Seiendheit des Seienden), ktorá vychádza na svetlo. „Pokiaľ zjavovanie javiaceho sa vychádza najavo, vzdalo sa už vedomie istým spôsobom obvyklého predstavovania a obrátilo sa od javiaceho sa k späť k javeniu.“² Skúsenosť je obrátením (Umkehrung) vedomia od zamerania sa na seba, k tomu, čo je tu pre nás, obrat od jestvujúca k bytiu jestvujúca, k εἶδος.

Obrátením vedomia sa dostávame za prirodzené vedomie, takpovediac poza jeho chrbát.³ Obrátenie vyvyšuje filozofiu na úroveň vedy, a to vedy o ὄν ἢ ὄν, pričom tento proces neprebehne sám od seba, ale my sa oň musíme pričiniť. Táto aktivita je však prirodzená, vychádza zo skúsenosti, navracia nás späť k našej bytnosti (Wesen) a jej výsledkom je čisté prizieranie sa (Zusehen) na to, čo sa zjavuje obrátenému vedomiu. „V predchádzajúcom odseku Hegel hovorí, že skúsenosť je pohybom, ktorý vedomie vykonáva na sebe samom. To vykonávanie je

¹ Tamže, s. 184–185.

² Tamže, s. 188.

³ Pozri tamže, s. 189.

vládnutím násilia, pri ktorom vôľa absolútna chce, aby vo svojej absolútnosti pobývalo pri nás. Vôľa, ktorá je absolútnom, vládne po spôsobe skúsenosti.“¹ Podľa Heideggera patrí preto *naša bytnosť (Wesen) sama k parousii absolútneho*.² Tým, že skúsenosť vychádza zo seba, a zároveň sa navracia k sebe samej, dosahuje a zaisťuje stabilitu prítomnenia (Anwesen), pričom Heidegger tu rozlišuje medzi bytnosťou konkrétneho jestvujúcna (Wesen) a prítomnením, teda bytnosťou v najvšeobecnejšom zmysle slova (Anwesen), ktorú stotožňuje s bytím jestvujúcna.

Cesta k vede je dialektickým pohybom skúsenosti, je nazeraním videného, *vidi, skepsis*. Cesta k vede je zároveň sama už vedou, je vedou o skúsenosti vedomia, je fenomenológiou ducha, hovorí Hegel. „Skúsenosť je zjavovaním sa javiaceho vedenia ako javiaceho sa. Veda o skúsenosti vedomia predstavuje zjavujúce sa ako javiace sa (das Erscheinende als Erscheinendes). Zjavujúce sa je ōv, jestvujúce v zmysle vedomia.“³ Tento Hegelov pojem vedy podľa Heideggera korešponduje s Aristotelovým chápaním *ἐπιστήμη*, ako vedenia prítomnenia prítomného (des Anwesens des Anwesenden). Kým filozofiu možno ešte stále označiť za *ἐπιστήμη*, čiastkové, najmä prírodné vedy patria do oblasti *τέχνη*, a to aj napriek tomu, že pochádzajú práve z filozofie.

Preto Hegel, tvrdí Heidegger, nehovorí o konkrétnej vede o skúsenosti vedomia (die Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins), ale o vede o skúsenosti vedomia (Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins), aby tak zdôraznil, že ide o *ἐπιστήμη*, o *ontológiu pravdivo jestvujúceho v jeho pobyte (Dasein)*⁴ a nie o nejakú konkrétnu *τέχνη*. Prvá filozofia je onto-teológiou, je skúmaním jestvujúcna ako jestvujúcna so zreteľom na najvyššie jestvujúcno. Dejiny filozofie od Platona a Aristotela až po Nietzscheho sa podľa Heideggera nesú v znamení boja o dominanciu medzi filozofiou a teológiou, pričom ani jeden z mysliteľov neberie do úvahy onto-teologický aspekt ako filozofie, tak teológie. Kým mnohosť javiacich sa jestvujúcien, *τὰ ὄντα*, ako prítomného (Anwesende) náleží primárne do oblasti *δόξα*, kde je priamo prijímaná prostredníctvom zmyslového vnímania, pričom Heidegger zdôrazňuje, že

¹ Tamže, s. 190.

² Pozri tamže, s. 191.

³ Tamže, s. 193–194.

⁴ Tamže, s. 195.

nevnímame, lebo máme zmysly, ale že zmysly existujú práve na základe vnímania javov, tak bytie, *ὄν*, ako prítomnenie prítomného (Anwesen des Anwesenden), je bytím jestvujúcna, a preto má vzťah k obom, k *δόξα* rovnako ako k *νοεῖν*.

„Zjavovanie javiaceho sa vedenia je bezprostredným prítomnením (Anwesen) vedomia. Ale toto prítomnenie spočíva v spôsobe skúsenosti (west in der Weise der Erfahrung). S ňou sa absolútne, duch, dostáva do rozvinutej »celej ríše svojej pravdy«. A predsa sú momenty jeho pravdy formami vedomia, ktoré v priebehu skúsenosti odložilo všetko, čo sa zakaždým zdá byť pravdivým len pre prirodzené vedomie, pokiaľ je vo svojich dejinách len pre ono (nur für es). Ak je naproti tomu dokonaná skúsenosť, dostalo sa zjavovanie sa javiaceho do čistého schematizovania, ktoré ako absolútne spočíva absolútne pri sebe samom a je bytnosťou (Wesen) samou. Z tohto čistého zdania (Scheinen¹) vládne násilie, ktoré na vedomí samom vykonáva pohyb skúsenosti... V tomto bode spadá čisté zjavovanie sa absolútneho do svojej podstaty.“²

Týmto bodom je *parousia* a tou najvlastnejšou vedou je *Logika ako veda*, ktorá prekračuje vedu o skúsenosti vedomia, *Fenomenológiu ducha*, pretože nepredstavuje *parousiu* absolútneho, ale absolútne vo svojej *parousii*. *Fenomenológia ducha* tak nie je skutočnou vedou, je iba sprostredkovateľom medzi vedomím a vedou. Pôvodne zvolený titul a neskorší podtitul, *Fenomenológia ducha* pod názvom *Veda o skúsenosti vedomia*, je formulovaný v dialekticko-špekulatívnom genitíve, ktorý je subjektívnym a objektívnym zároveň. Skúsenosť tak nestojí v strede náhodne, jej úlohou je vzťahovať sa rovnako k vede ako k vedomiu, je medzistupienkom umožňujúcim pohyb vpred aj vzad. *Dialektická skepsa* je podstatou *špekulatívnej filozofie*.³ Vedomie je subjektom skúsenosti, zatiaľ čo skúsenosť je subjektom vedy, a to všetko sa deje v procese obrátenia vedomia späť k sebe samému.

¹ Pojem *zdanie*, *Scheinen*, môže mať aj význam *svietenia* alebo *vyžarovania* a Heidegger má v kontexte tohto citátu na mysli všetky tri.

² HEIDEGGER, M.: *Hegels Begriff der Erfahrung*, s. 196.

³ Pozri tamže, s. 198.

„Veda je v sebe absolútnou organizáciou absolútnosti absolútneho. Subjektivita subjektu pobýva tak (west so), že sa, vediac seba samú, zoraďuje do úplnosti svojej štruktúry. Toto zoraďovanie sa je spôsobom bytia, v ktorom je subjektivita. »Systém« je schádzaním sa absolútna, ktoré sa zhromažďuje vo svojej absolútnosti a prostredníctvom tohto zjednotenia je ustálené do svojej vlastnej prítomnosti. Veda, a nie jej objekt, je subjektom systému. Ale je subjektom tak, že veda, patriac do subjektivity, spoluvytvára absolútnosť absolútna. Veda je pre Hegela v čase prvého vydania Fenomenológie ducha onto-theologickým¹ vedením pravdivo jestvujúceho ako jestvujúca.“²

Veda sa u Hegela ďalej rozvíja ako *Veda o fenomenológii ducha* a ako *Veda o logike*, pričom tá druhá je podľa Heideggera absolútnou teiológiou a nie *onto-teológiou* alebo *ontoteiológiou*. Fenomenológia je prvou vedou, logika je skutočnou vedou v rámci prvej filozofie. Heidegger si kladie otázku, prečo Hegel nenechal pôvodný názov svojho diela a nakoniec ho zmenil. Heidegger predpokladá, že sa Hegel čiastočne zľakol pojmu skúsenosti. No ani fenomenológia nie je pre Hegela nejakou vedou disciplínou alebo metódou poznávania ducha ako predmetu, duch nie je objektom fenomenológie, ale jej subjektom. *Fenomenológia ducha* je dvojakým, často dialekticky protirečivým prehováraním ducha k jeho *parousii*. Fenomenológia je tak vedou ducha, nachádza sa niekde medzi antropológiou a psychológiou.

„Čím je ale *Fenomenológia ducha*, ak je skúsenosťou vedomia? Je zavrhujúcim sa skepticizmom. Skúsenosť je rozhovor medzi prirodzeným vedomím a absolútnym vedením. Prirodzené vedomie je duch, ktorý je tu vždy vo svojom čase dejinne prítomný (der geschichtlich daseiende Geist). Ale tento duch nie je žiadnou ideológiou. Ako subjektivita je

¹ Heidegger tu schválne používa výraz *theologický* (*theologisch*), aby odlišil Hegelovo chápanie ducha od klasickej teológie alebo od tradičnej metafyziky ako *onto-teológie*. Na strane 200 Heidegger hovorí, že Hegelova *Logika ako veda* nie je ontológiou, ale *absolútnou teiológiou*. K problému onto-teologického charakteru metafyziky pozri tiež DE BOER, K.: *Thinking in the Light of Time. Heidegger's Encounter with Hegel*. Albany: State University of New York Press 2000, s. 294–297, a LEŠKO, V.: *Metafyzika. Heidegger verzus Hegel*. Košice: Vydavateľstvo UPJŠ 2015, s. 116–124.

² HEIDEGGER, M.: *Hegels Begriff der Erfahrung*, s. 199–200.

skutočnosťou skutočného¹... Spejúci priebeh rozhovoru je cestou zúfania, na ktorej vedomie zakaždým stráca svoje ešte-nie-pravdivé a obetuje ho zjavovaniu pravdy. V naplnení rozhovoru »završujúceho sa skepticizmu« padne výrok: je to završené. Padne na mieste cesty, na ktorej vedomie samo umiera svojou smrťou, do ktorej je vytrhnuté násilím absolútna. Hegel na konci diela nazýva *Fenomenológiu ducha* »popraviskom absolútneho ducha« (»die Schädelstätte² des absoluten Geistes«).³

Tento proces usmrtenia prirodzeného vedomia je zároveň smrťou Boha, nie však dôkazom jeho neexistencie. Je smrťou ľudskej a špecifickej kresťanskej predstavy Boha, predstavy, ktorú nám prináša kresťanská teológia, teda metafyzika. Zároveň tento proces, ktorý je do istej miery aj sekularizáciou teológie, predstavuje návrat do obdobia pred stvorením, teda do oblasti ontológie, kde bytie je ešte čistým, neohraničeným pojmom a nie bytím Bohom stvoreného jestvujúcna. Absolútne musí byť zároveň vždy *pri nás*, zjavuje sa nám, je *parousiou*, inak by bolo iba osamelým, a preto prázdny pojmom. Bytie jestvujúcna dokáže človek skutočne oceniť (achten) len tak, že sa naň bude pozerať (beachten) so *skepsis*. „Absolútne potrebuje vo svojej absolútnosti trón ako výsosti, na ktoré sa usadí (niederläßt) bez toho, aby sa ponížilo (erniedrigen).“⁴ Sobotka, na rozdiel od Heideggera, nehovorí na tomto mieste o sekularizácii náboženstva, ale o Hegelovej kritike protestantizmu,

¹ Takéto chápanie *prirodzeného vedomia ako dejinného ducha bez ideológie* korešponduje do istej miery s Gadamerovým chápaním *pôsobiaceho dejinného vedomia (wirkungsgeschichtliches Bewußtsein)*, ako niečoho, čo je potrebné najskôr zohľadniť, a potom prekročiť smerom ku splynutiu horizontov.

² V slovenskom preklade *Fenomenológie ducha* je výraz *Schädelstätte* preložený ako *Golgota*, teda ako miesto ukrižovania Krista (aramejsky Golgatha). Pozri HEGEL, G. W. F.: *Fenomenológia ducha*, s. 547. Pojem *Golgota* používa vo svojom preklade aj Patočka. Pozri HEGEL, G. W. F.: *Fenomenologie ducha*, s. 488. Tento pojem sa tradične naozaj používa na pomenovanie *Golgoty*, v tomto texte sa však javil vhodnejší pojem *popravisko*, ktorý má o niečo širší a menej náboženský význam. V prospech takéhoto významu svedčí aj skutočnosť, že v stredoveku sa pojem *Schädelstätte* tradične používal vo význame popraviška situovaného mimo mestských hradieb.

³ HEIDEGGER, M.: *Hegels Begriff der Erfahrung*, s. 203.

⁴ Tamže, s. 204.

ktorý sa vyznačuje túžbou po zjednotení s absolútnom, ktoré si zároveň odopiera ako nepatričné.¹

Robert Sinnerbrink považuje vo svojej štúdii, *Bytie a duch: Heideggerova konfrontácia s Hegelovou Fenomenológiou*, Heideggerovu interpretáciu Hegelovej *Fenomenológie ducha* za nedokončenú a celkovo nedostačnú. „Heideggerova interpretácia *Fenomenológie ducha* je typickým príkladom karteziánsko-fichteovskej metafyziky subjektu, ktorá skúma obzvlášť otázku fenomenologického ‚my‘ v Heideggerovom čítaní; a Heideggerove neskoré reflexie Hegelovej *Fenomenológie* ako artikulácie novovekej metafyziky ‚subjektivity‘ [*Subjektivität*], ktorá kulminuje v modernej technike. Musím tvrdiť, že Heidegger zabudol na tie aspekty Hegelovej filozofie, ktoré z neho robia nášho filozofického súčasníka: Hegelovo myslenie intersubjektivity a uznania, jeho myslenie historicity skúsenosti ducha a jeho pokus o spochybnenie novovekej metafyziky subjektu, ktorý je zároveň kritikou novoveku.“²

V prirodzenom vedomí je absolútne len ako jedno z mnohých jestvujúcien. Človek sa väčšinou zdržiava iba v oblasti jestvujúcna, aj keď sa cíti byť priťahovaný bytím. *Fenomenológia ducha* tak vyjadruje skúsenosť vedomia, ktoré uskutočňuje obrat smerom k bytiu, k absolútnemu poznaniu, a tým aj k sebe samému. Podľa Heideggera nie je celá *Fenomenológia ducha* ničím iným ako vysvetľovaním jej nadpisu, či skôr podnadpisu, teda pôvodného titulu, ktorý ju nazýva vedou o skúsenosti vedomia. Táto skúsenosť nás učí, že aj keď žijeme vo sfére jestvujúcna, bytie je vždy tým najstarším a najpôvodnejším spôsobom pri nás (anwesend bei dem Anwesenden). Takto končí Heidegger svoje úvahy o Hegelovom pojme skúsenosti a čitateľ pritom môže dať za pravdu Sinnerbrinkovmu presvedčeniu o tom, že niečo by skutočne malo ešte nasledovať.³ Čitateľ sa však žiadneho pokračovania nedočká a koniec, ako často u Heideggera, ostáva stále otvorený.

¹ Pozri SOBOTKA, M.: *Studie k německé klasické filozofii*. Praha: Nakladatelství Karolinum 2001, s. 130.

² 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, 2007, č. 2-3, s. 133.

³ Pozri tamže.

Leibnizova veta o základe (dôvode) a metafyzika

Zuzana Molnárová

Tretia časť textu venovaná vzťahu dvoch veľkých postáv dejín filozofie, Heideggera a Leibniza, bude opäť oscilovať okolo problému základu (dôvodu) (*Grund*), ale teraz vo svojej najúdernejšej sile. Je potrebné pripomenúť, že Heidegger sa významne venuje Leibnizovi v rokoch 1928 – 1929 najprv v prednáškovom kurze *Metafyzické základy logiky s východiskom u Leibniza*¹ a v krátkej eseji *O bytnosti základu (dôvodu)*,² a potom sa k nemu vracia v rokoch 1955 – 1956 vo svojom prednáškovom kurze *Veta o základe (dôvode)*.³ Tento návrat k Leibnizovi po rokoch nie je náhodný a v mnohom dopĺňa Heideggerovo myšlienkové rozpoloženie, v ktorom sa v tom čase nachádzal. Kým v rokoch 1928 – 1929 sa zaoberá Leibnizovou náukou o súde, substancialitou subjektu, monádou, ktorá pre neho predstavuje pudenie, otázkou pravdy ako *veritas*, pravdy umiestnenej v rámci tvrdenia, postupne svoj záujem oklieštuje z viacerých tém na jedinú, a tou je Leibnizov *princíp dostatočného dôvodu*. Heidegger však nepokračuje v objasňovaní princípu v leibnizovských stopách, ale, takpovediac, berie si len jeho hlavnú myšlienku, podľa ktorej nič nie je bez dôvodu (*Nihil est sine ratione*) alebo, lepšie povedané, len jeho znenie, ktorému načúva a snaží sa počuť ho odlišným spôsobom,

¹ HEIDEGGER, M.: *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*. GA. Bd. 26. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 2007.

² HEIDEGGER, M.: *Vom Wesen des Grundes*. In: Heidegger, M.: *Wegmarken (1919-1961)*. GA. Bd. 9. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 2004.

³ HEIDEGGER, M.: *Der Satz vom Grund (1955-1956)*. GA. Bd. 10. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1997. Za odbornú pomoc pri preklade textu ďakujem M. Bajlovi.

odlišnou *tóninou*, ku ktorej nemôže preniknúť nikto iný *len on sám* celoživotne opantaný otázkou bytia (*Seinsfrage*). Základ (dôvod) a bytie teda spolu súvisia. Tento súvis však Heidegger vidí inak v rokoch 1928 – 1929 a inak v rokoch 1955 – 1956. Našou úlohou je preto 1) preskúmať zmeny v Heideggerovom myslení v rámci vytýčeného časového horizontu a pokúsiť sa tieto zmeny vysvetliť vzhľadom na celok Heideggerovho filozofického odkazu, 2) vysvetliť Heideggerov neskorý prístup k Leibnizovmu princípu o dôvode (ranému prístupu k princípu sme sa venovali v 6. kapitole tejto práce) a 3) poukázať na závery, ktoré pre Heideggera vyplývajú z Leibnizovho princípu a tiež na jeho vlastné závery, ktoré stoja v centre smerovania západného myslenia a ľudstva.

Obrat a nový pohľad na problém základu (dôvodu)

Pripomeňme si najprv, aký bol Heideggerov *raný* pohľad na problém základu (dôvodu), a od toho môžeme potom rozvíjať svoje úvahy ďalej. Tento pohľad bol bezvýhradne spojený s pobytom (*Dasein*) a jeho transcenciou, s pobytom ako slobodným bytím-vo-svete, v ktorom ide o odkrývanie jestvujúcna (pravdy) a jeho vzťahu k bytiu. V období pred obratom¹ (*Kehre*) bol teda rozhodujúci človek – pobyt a skrz neho Heidegger pristupoval aj k problému základu (dôvodu), pretože pobyt, vďaka svojej transcencii, bol spojivom medzi jestvujúcno a bytím. Táto vízia bola tiež potvrdením ontologickej diferencie, t. j. odlišením bytia od jestvujúcna. Bytie bolo v tom čase myslené vždy ako bytie určitého jestvujúcna, t. j. že jestvujúcno nikdy nemôže byť bez bytia. Bytnosť základu (dôvodu) bola pretransformovaná na aktivitu zakladania, ktorá tiež spočívala na transcencii pobytu. V polovici 30. rokov minulého storočia však v Heideggerovom myslení nastal obrat, ktorý nanovo definoval vzťah človeka a bytia. Ide o zmenu „*postavenia človeka vo vzťahu k bytiu*“.² Táto zmena sa bezvýhradne dotkla aj ďalšieho re-

¹ K téme Heideggerovho obratu pozri napr. SHEEHAN, T.: The turn: All three of them. In: *The Bloomsbury Companion to Heidegger*. Eds. F. Raffoul – E. S. Nelson. London – New York: Bloomsbury Publishing 20013, s. 31–38.

² STOJKA, R.: Heideggerov obrat v kontexte vzťahu človeka a bytia. In: *Studia Philosophica*, roč. 62, 2015, č. 1, s. 41.

cipovania leibnizovského princípu o dôvode, a preto je nevyhnutné venovať jej niekoľko základných myšlienok. Podstatným sa nestáva len fakt, že Heidegger uchopil princíp o dôvode inak ako Leibniz, že ho postavil na iné základy, ale tiež že jeho raný a neskorý prístup sa diametrálne líšia. Kým prvý prístup dáva pobytu dostatočný priestor, analýza princípu stojí na jeho základoch, v druhom prístupe už o pobyte a jeho transcendentii nezačujeme ani jediné slovo. Aktivita pobytu sa z problému základu (dôvodu) vytratila a necháva prehovárať samotné bytie. Tento fakt sa však netýka len jednej témy, len jedného problému, konkrétne princípu o dôvode, ale je prerastený celým Heideggerovým obratom a ambicióznou snahou začať premýšľať bytie bez jestvujúcna.

Obdobie pred obratom je myšlienkovy napojené najmä na prácu *Bytie a čas* (1927), v ktorej človeka substituuje spomínaný pobyt (*Dasein*, *bytie-tu*), ktorý sa vyznačuje najmä svojou konečnosťou. Táto konečnosť je prejavom porozumenia vlastnému konečnému bytiu a odlišuje ho od ostatných jestvujúcien vo svete. Človek je tým jestvujúcnom, ktorému v jeho bytí ide o toto bytie samotné. Konečnosť človeka je prepojená s jeho časovosťou, na základe ktorej sa môže reflektovať ako dejinná bytosť. Heidegger tiež hovorí o neautentickom mode bytia, v ktorom sa človek rodí a väčšina ľudí v ňom aj pretrváva, a autentickom mode bytia, ktorý je získaným na základe vzťahovania sa pobytu k sebe samému ako jestvujúcnu a zároveň k bytiu.

Mostom medzi vzťahom pobytu k jestvujúcnu ako k celku, a tým pádom aj k bytiu, je už spomenutá transcendencia, s ktorou pre Heideggera úzko súvisí aj hľadanie bytnosti základu (dôvodu) v rokoch 1928 – 1929. Transcendencia je *výkonom* pobytu, ktorý je tu v pozícii subjektu (transcendencie) a uskutočňuje možné metafyzické prekročenie jestvujúcna v celku k jeho bytiu. Človek má preto (pred obratom) vo väzbe k bytiu rozhodujúcu úlohu. Je miestom porozumenia bytiu. „Pobyt je tu prvkom jednoznačne *aktívnym*, tým, ktorý *rozumie bytiu* (a jestvujúcnu, teda aj sebe samému) v možnosti transcendencie, a tým ho vlastne *spoluurčuje*.“¹ Bytie je teda len tam, kde existuje aj pobyt, a rovnako, bytie a jestvujúcno sú ešte nerozlučne spojené.

¹ STOJKA, R.: *Heideggerov obrat v kontexte vzťahu človeka a bytia*, s. 43.

Kým pred obratom sa svojou aktivitou vyznačoval pobyt, po obrate sa pre Heideggera stáva nadradeným bytie, ktoré sa človeku samovoľne skrýva alebo odkrýva. Heidegger opúšťa existenciálnu analýzu pobytu smerom k mysleniu bytia a dejín bytia, a otázka bytia už nie je kladená z perspektívy pobytu a jeho transcendencie. Heideggera už viac nezaujíma človek, už „nejde o *antropologický výskum človeka*. Hlavná Heideggerova otázka nie je otázkou *kto je človek*, ale *čo je bytie*“.¹ Čo z týchto základných úvah o Heideggerovej filozofii pred a po obrate môžeme zväziť aj my pri recepcii leibnizovského princípu dostatočného dôvodu? Naznačená perspektíva je jednoznačná a jednoznačne aplikovateľná na všetky problémy Heideggerovho myslenia po obrate. Princíp dostatočného dôvodu už viac (v rokoch 1955 – 1956) nezaznieva pretavený do podoby transcendencie pobytu umožňujúcej cez jestvujúcno prikročiť k bytiu. Otáznym sa stáva už len to, ako v princípe dostatočného dôvodu zaznieva samotné bytie (bez pobytu).

Heidegger nám k tejto téme ponúka trinásť samostatných prednášok zhrnutých do cyklu *Veta o základe (dôvode)*, v ktorých sa najprv venuje Leibnizovmu princípu tak, ako ho poznáme napr. aj z práce *Monadológia*, v ktorej Leibniz uvádza: „Naše úsudky sú založené na dvoch veľkých princípoch, a to na princípe kontradikcie, na základe ktorého súdime, že nepravdivé je to, v čom je (protirečenie) obsiahnuté, a že pravdivé je to, čo je protikladom alebo protirečením *nepravdivého*. A na princípe dostatočného dôvodu, na základe ktorého súdime, že nijaký fakt nemôže byť pravdivý alebo existujúci, nijaká výpoveď pravdivá bez toho, aby nemala dostatočný dôvod, prečo je to tak a nie inak. To platí, aj keď nám tieto (dôvody) veľmi často nemôžu byť vôbec známe.“² Heidegger sa však snaží prostredníctvom Leibniza poukázať na to, že na princíp o dôvode sa môžeme, ale v jeho interpretácii skôr *musíme* pozeráť inak, *musíme* ho *počuť* inak, aby sme v konečnom dôsledku zachránili západné myslenie aj samotné ľudstvo. *Musíme* si zvoliť inú cestu, akú preddefinoval Leibniz.

¹ MAYEROVÁ, K.: *Rorty, Heidegger a metafyzika*. Košice: UPJŠ 2014, s. 111.

² LEIBNIZ, G. W.: *Monadológia*. In: Várossová, E. (zost.): *Antológia z diel filozofov. Novoveká racionalistická filozofia*. Bratislava 1970, s. 343.

Inkubačná doba a vymedzenie princípu o dôvode

Heidegger hovorí priamo o inkubačnej dobe princípu, čím má na mysli obdobie, kým princíp o dôvode nebol privedený na svetlo v 17. storočí G. W. Leibnizom, t. j. kým nebol priamo ním verbalizovaný, a teda podľa Heideggera spal. Týmto Leibnizovým krokom princíp o dôvode zaznel vo filozofii a zaznel v podobe: *Nihil est sine ratione. Nič nie je bez dôvodu*. V tomto jednoduchom princípe, zdá sa, netkvie nič, čo by potrebovalo vysvetlenie. Heidegger hovorí, že sme s týmto princípom vysporiadaní tak skoro, ako ho počujeme. A predsa je to (podľa neho) jeden z najtajomnejších princípov, a preto je potrebné sa ním zaoberať pozornejšie, ako to bolo doteraz. To, čo stanovuje a ako to stanovuje – spôsob, akým je princípom – ho robí neporovnateľným k iným vetám, ako napr. Každý strom má svoje korene. Päť a sedem je dvanásť.

Princíp o dôvode nie je iba tvrdením, t. j. deklaruje stav vecí, ktorý nevyhnutne je spôsobom, akým je: *každé jestvujúcno (nevyhnutne) má dôvod*. Princíp hovorí niečo, čomu sa nemôžeme vyhnúť, hovorí niečo bezvýhradné, niečo fundamentálne. Preto je podľa Heideggera fundamentálnym princípom. Nie je však len jedným medzi mnohými, ale skôr najvyšším, ktorý je prvý medzi ostatnými základnými princípmi. Zaujímavé je to, že sa nezaobera dôvodom ako takým, iba hovorí, že každé jestvujúcno (nevyhnutne) má dôvod. Predpokladá, že to, čo je dôvod, už bolo určené, že už je zrejmé, kde spočíva bytnosť dôvodu. Princíp nám teda vôbec nepomôže, ak chceme pátrať po bytnosti dôvodu. Tým, že je princípom všetkých princípov, je pre ostatné princípy základom (dôvodom), t. j. princíp o dôvode je základom (dôvodom) iného princípu. Je to zvláštny vzťah, ktorý však mätie naše poznanie. Leibniz menuje princíp o dôvode latinsky *principium rationis*. *Principium* je teda to, čo obsahuje v sebe *ratio* (dôvod) pre niečo iné. Teda *principium* potom nie je nič iné ako *ratio rationis*: dôvod dôvodu.¹ Tak nás aj latinský názov vrhá do rovnakého zmätku. Nemecký názov *Der Satz vom Grund* (Veta o dôvode) je potom doslovným prekladom *principium rationis*, aj keď podľa Heideggera by bolo vhodnejšie povedať *Grundsatz des Grund* namiesto *Satz vom Grund*.

¹ Pozri HEIDEGGER, M.: *Der Satz vom Grund*, s. 21.

Heidegger konštatuje, že pre Leibniza *principium rationis* je *principium reddendae rationis*,¹ ktorý hovorí, že pre každú pravdu, t. j. pre každé pravdivé tvrdenie, musí byť poskytnutý dôvod (*quod omnis veritas reddi ratio potest*). Je to striktná formulácia princípu. Všima si tiež, že prvé spomenutie princípu o dôvode je v Leibnizovom traktáte *Theoria motus abstracti* z roku 1671, v ktorom Leibniz predpokladá, že tradičná formulácia princípu je poznaná a akceptovaná a pripisuje princípu neobyčajnú, vznešenú úlohu. Princíp o dôvode je *principium nobilissimum*, je to najušľachtilejší princíp. Hovorí, že nič neexistuje, čomu nemôže byť poskytnutý dôvod na existovanie. Tento dôvod musí byť poskytnutý a musí byť dostatočný. Na pozadí dostatočnosti Leibniz rozvíja ideu *perfectio* – ideu kompletnosti, úplnosti. Len v úplnosti podmienok pre možnosť, len v úplnosti dôvodov, je status objektu bezpečne zriadený, dokonalý. Dôvod, ktorý sa vzťahuje k účinku a k príčine, musí byť sám dostatočný (*sufficere*). Táto dostatočnosť je dosiahnutá skrz *perfectio* objektu. Teda názov princípu pre Heideggera znie presne: *principium reddendae rationis sufficientis* a predstavuje fundamentálny princíp poskytujúci dostatočné dôvody.

Leibnizovo myslenie vďaka formulácii princípu podporuje a formuje vedúcu tendenciu toho, čo Heidegger nazýva metafyzikou modernej doby. Práve preto pre neho meno Leibniz nezaznieva ako prívlastok pre dávno minulý systém filozofie. Leibniz pomenováva prítomnosť myslenia, ktorého sila ešte nebola zakúšaná, prítomnosť, ktorá stále čaká na to, aby sme sa s ňou stretli, aby sme na ňu narazili. Heidegger si myslí, že len pozeraním sa späť na to, čo myslel Leibniz, môžeme charakterizovať súčasný vek, ktorý nazýva atómovým vekom, ktorý je posilnený práve všadeprítomnou silou *principium reddendae rationis sufficientis*. K problémom spojeným s týmto takmer až *obvoinením* sa vrátíme v závere nášho textu, teraz nechajme ďalej znieť princíp o dôvode.

Heidegger si pri plynutí svojho uvažovania o Leibnizovom princípe pomáha niekoľkými veršami Angela Silesia:

Die Rose ist ohne Warum. Ruža je bez prečo.

Sie blühet, weil sie blühet. Kvitne, pretože kvitne.

¹ Pozri tamže, s. 37.

*Sie achtet nicht ihrer selbst. Nevšíma si seba.
Fragt nicht, ob man sie siehet. Nepýta sa, či je videná.*

Naráža tu na jednoducho čitateľný problém. Podľa Leibniza musí mať všetko svoj dôvod, t. j. nič nie je bez *prečo*. Heidegger však poukazuje na niekoľko jednoduchých veršov, kde jeden z nich hovorí: *Ruža je bez prečo*. Znamená to, že preto, aby ruža kvitla, nepotrebuje dôvody, na ktorých je založené jej kvitnutie. Ruža je ružou bez *reddere rationem*, bez poskytnutia dôvodov patriacich k tomu, byť ružou. Ale na druhej strane, ruža nikdy nie je bez základu (dôvodu) (*Grund*), takže jej vzťah k princípu dostatočného dôvodu je, zdá sa, dvojité a hovorí, že ruža je skutočne bez *prečo*, ale nie je bez základu (dôvodu).

Principium reddendae rationis zdá sa neplatiť pre ružu a pre všetko, čo jestvuje takým spôsobom, ako ona. Ruža jestvuje bez poskytovania dôvodov, na základe ktorých kvitne. Kvitne, pretože kvitne. Ale súčasne hovoríme, že *principium reddendae rationis* pre ružu platí, pretože sa stáva objektom nášho poznania, a tak vyžadujeme pre seba informáciu o tom, za akých podmienok a dôvodov môže byť ruža ružou. Princíp teda pre ňu platí aj neplatí, a pre Heideggera je to jasný signál jeho neprehľadnosti. Stručne povedané, ruža sama pre seba je ružou, nepotrebuje *prečo*, my však potrebujeme vedieť, na akom základe je ružou. T. j. je bez *prečo*, ale nie je bez základu (dôvodu). Heidegger dodáva: „Ako je teraz zrejmé, ani pokus pevne sa držať znenia vety o základe (dôvode) nám nič neobjasňuje. Pritom sme sa vzdali otázky, či v zmysle striktného Leibnizovho znenia nie je tiež zásadné uchopenie základnej vety o základe (dôvode), ak nie dokonca to absolútne pravdivé.“¹

Heidegger sa zamýšľa nad tým, odkiaľ pramení žiadosť o základ (dôvod)? Kto vytvára žiadosť poskytnúť dôvody pre všetko poznanie? Sme to my, ľudia, ktorí jediní žiadame, aby naše poznanie v každom prípade poskytovalo dôvody? Ako môže dôvod vytvoriť žiadosť (po dôvode)? Tieto otázky pre neho vedú jediným smerom, musíme poznať bytnosť základu (dôvodu). Princíp o dôvode však nehovorí nič o dôvode, netvrdí nič o bytnosti základu (dôvodu).

¹ Tamže, s. 59.

Aby sme sa vrátili k nášmu prípadu s ružou. Ruža je bez prečo; kvitne, pretože kvitne. Bez ›prečo‹ hovorí, že ruža nemá žiaden dôvod; ›pretože‹, naopak, hovorí, že má dôvod. Z toho vyplýva, že ruža súčasne má a nemá dôvod. Podstatné sú tu práve výrazy ›prečo‹ a ›pretože‹, ktoré hovoria o vzťahu nášho poznania k dôvodom. Pri prvom sa na dôvody pýtame, t. j. vzdďaľujeme sa od nich, pri druhom dôvody získavame, približujeme sa k nim. ›Bez‹ znamená, že ruža je bez reprezentačného vzťahu k dôvodu, ktorý je, naopak, bežný pre ľudí. To znamená, že len my, ľudia, ako *animal rationale* môžeme vo svojich reprezentáciách priniesť pred seba dôvod ako dôvod; len my máme vzťah k *ratio* ako ku dôvodu. Iné pozemské jestvujúcna žijú vzhľadom na dôvody, ale nikdy nie v závislosti od dôvodov. T. j. ruža nežije v závislosti od dôvodov, žije bez prečo, ale žije vzhľadom na dôvody. Kvitne, pretože slnko žiari, a pretože ju určuje mnoho iných vecí.

Heidegger pokračuje v skúmaní a princíp o dôvode k nemu tentokrát *intonuje* v dvoch rozdielnych tóninách: 1) *Nihil est sine ratione*. Nič nie je *bez* dôvodu a 2) *Nihil est sine ratione*. Nič nie je bez *dôvodu*. V kladnej forme: Každé jestvujúcno ako jestvujúcno má dôvod. Teraz sa pýta, čo je subjektom a čo predikátom vo vete: Nič nie je bez *dôvodu*. Každé jestvujúcno má dôvod. Podľa Heideggera subjektom princípu o dôvode nie je dôvod, ale ›každé jestvujúcno‹, ktoré má dôvod. Heidegger tu prichádza k prvej svojej odbočke na ceste za Leibnizovým princípom, keď tvrdí: „*Veta o základe (dôvode) nie je, ako pochopená obvyklým spôsobom, žiadnou výpoveďou o základe (dôvode), ale o jestvujúcne, pokiaľ je práve jestvujúcnom.*“¹ Nie je to zvláštne prekrútenie Leibnizovej myšlienky? Máme len tak uveriť Heideggerovi, keď hovorí, že stáročia platný princíp hovoriaci o dostatočnom dôvode (pre pravdivé tvrdenie) nie je o dôvode, ale o jestvujúcne? *Len tak* to, samozrejme, nebude a Heidegger si je toho vedomý, keď hovorí o tom, že tento *prechmat* je v podstate nebezpečný krok: „*Výkon náhľadu, že veta o základe (dôvode) bezprostredne nevypovedá nič o základe (dôvode), ale o jestvujúcne, je nebezpečným krokom. Vedie do kritickej zóny myslenia.*“² Tu začína princíp o dôvode získavať úplne iný charakter, s ktorým by, dovoľme si tvrdiť, nesúhlasil ani jeho objaviteľ.

¹ Tamže, s. 66.

² Pozri tamže, s. 67.

Bezprostredne po tomto prechmate nám však Heidegger dáva najavo, že sme vo vete „Nič nie je bez dôvodu“ na niečo zabudli. Veta teraz intonuje: *Nič nie je bez dôvodu*. Čo toto ›je‹ znamená? Z pohľadu gramatiky ›je‹ prináleží k ›byť‹. „›Je‹ vždy pomenováva *bytie* nejakého jestvujúcna.“¹ Takže princíp o dôvode, ktorý je tvrdením o jestvujúcne, (podľa Heideggera) hovorí: „*K bytiu patrí niečo ako základ (dôvod)*. *Bytie je na spôsob základu, základové*. Veta: ‚Bytie je základové‘ teda v žiadnom prípade neznamená: ‚Bytie má základ‘, ale tvrdí: *Bytie bytuje v sebe* ako zakladajúce.“²

Heidegger uvádza veci na pravú mieru, keď vysvetľuje, že princíp (k nemu) nehovorí explicitne, ale to, čo hovorí ostáva nevy povedané, neprichádza to k jazyku. Princíp o dôvode *je vyslovením bytia*, ale skrytým spôsobom. Skryté však nie je len to, čo je povedané, ale aj to, že vôbec hovorí o bytí. A my dodávame, že princíp hovorí o bytí len vďaka Heideggerovi, pretože on je tým, ktorý to jediný počuje a vyslovuje, vďaka komu prichádza táto myšlienka k jazyku. Je tým, ktorý načúva hlasu bytia a počuje ho tam, kde ho iní nepočujú. V tom spočíva jeho filozofické majstrovstvo, počuť a vyjadriť problém inak, pátrať po jeho základoch a v prípade princípu o dôvode to (podľa Heideggera) znamená aj určiť iné smerovanie ľudstva a západného myslenia, t. j. vidieť dôsledky leibnizovského princípu a poskytnúť k nim alternatívu.

Nová tónina teda odhaľuje princíp o dôvode ako *princíp o bytí*. Pohybujeme sa s ňou v oblasti ›otázky bytia‹. Približujeme sa tým tiež aj k otázke o bytnosti základu (dôvodu). Najprv však musíme vedieť, v akom zmysle základ (dôvod) prináleží k bytnosti bytia. Je zrejmé, že bytie a základ (dôvod) patria k sebe. Základ (dôvod) preto dostáva svoju bytnosť z toho, že spolu-prináleží s bytím ako bytím. Základ (dôvod) a bytie „sú“ rovnaké, nie však ekvivalentné, čo vyjadruje aj rozdiel medzi menami ›bytie‹ a ›základ (dôvod)‹. Heidegger dodáva: „Bytie ›je‹ v bytnosti: základ (dôvod).“³ *Sein* a *Grund* „sú *das Selbe*, sú to isté, ale nie sú rovné. Sú prepletené v nenarušiteľnom spolu-prináležaní

¹ Tamže, s. 73.

² Tamže.

³ Tamže, s. 76.

k sebe, ale nemôžu sa navzájom nahradiť, ako by boli jedna vec“.¹ Preto nemôžeme povedať, že bytie má najprv základ (dôvod), ktorý by ho založil. Základ (dôvod) je od bytia oddelený. Bytie je *Ab-grund* (bez-dno, odopretý základ) v zmysle oddelenia základu (dôvodu) od bytia. Bytie preto nespadá do sféry princípu o dôvode, ale len jestvujúcno. Heidegger svoje úvahy nakoniec konzervuje do podoby: bytie a základ (dôvod): rovnaké. Bytie: *Ab-grund*.

Heidegger využíva svoju siedmu prednášku na zosumarizovanie hlavných bodov, ku ktorým sa počas svojho skúmania dopracoval. Pokračujme teda spolu s ním a pripomeňme si rozhodujúce úvahy. Prvou je inkubačné obdobie princípu o dôvode, pri ktorom teraz Heidegger vysvetľuje, že to, čo princíp tvrdí, nejakým spôsobom vždy zaznievalo v západnom myslení a bolo potrebných 2 300 rokov, kým princíp prišiel na svetlo a stal sa základným. Otázka, ktorá vyvstáva je, kde tak dlho princíp spal. V zmysle počúvania primárne druhej tóniny, ktorá hovorí, že princíp o dôvode je princípom o bytí, to pre Heideggera znamená, že inkubácia je spojená s tým, že bytie je stále spiace. Bytie ako také ešte nebolo prebudené, ak však ale zakúšame princíp ako *skok* do bytia, potom vidíme inú perspektívu. Inkubačné obdobie princípu touto novou optikou odhaľuje obdobie, v ktorom bytie ako bytie ustupuje, odťahuje sa. Jednoducho, zostáva skrytým a v tomto seba-skrývaní svojej bytnosti nám ponúka seba v jestvujúcne. Z tohto dávania seba prichádza *údel*² (*Geschick*) bytia, vďaka ktorému je možná samotná inkubácia princípu o dôvode.³

Druhým momentom je striktná formulácia princípu o dôvode ako *principium reddendae rationis sufficientis*. Inkubácia princípu sa deje na základe údela bytia, v ktorom sa bytie ako bytie odťahuje, ustupuje. Ak inkubácia princípu končí formuláciou princípu ako jedného z najvyšších základných princípov, potom tento stav musel nastať preto, že údel bytia zmenil smer v tom zmysle, že bytie ako také sa vzbudilo

¹ CRISTIN, R.: *Heidegger and Leibniz: Reason and the Path*. Dordrecht: Springer Science+Business Media 1998, s. 45.

² K pojmu *Geschick* bližšie pozri LOSCERBO, J.: *Being and Technology: A Study in the Philosophy of Martin Heidegger*. Hague-Boston-London: Martinus Nijhoff Publishers 1981, s. 157 a n. a tiež s. 209–212.

³ Pozri HEIDEGGER, M.: *Der Satz vom Grund*, s. 81.

a prešlo do popredia záujmu. To znamená, že skrývanie bytia panuje len takým spôsobom, že to, čo sa skrýva, súčasne a priamo zostáva vo vyžarovaní. Vyžarovanie sa pretavuje do takej podoby, že bytie prichádza žiariť v predmetnosti predmetov, rozširuje sa do vzťahu medzi poznaním a subjektom. Ide tu však o bytie jestvujúcna a nie o bytie ako také. Bytie tak adaptuje seba k predmetnosti predmetov, ale vo svojej bytnosti sa ako bytie v dôsledku toho skrýva. „Takže musíme povedať: S ukončením inkubačnej doby vety o základe (dôvode) prostredníctvom leibnizovského myslenia sa síce končí inkubácia v budúcnosti známej vety o základe (dôvode), ale v žiadnom prípade inkubácia vety o základe (dôvode) ako vety o bytí. Je to skôr tak, že inkubácia vety sa navracia, a to tým spôsobom, že veta o základe (dôvode) ako základná veta, ako principium reddendae rationis sufficientis, sa dostáva k panstvu takmer v ešte hlbšom spánku a ešte v rozhodnejšom odvrate bytia ako takého.“¹

Ďalším signálom pre Heideggera bol verš Angela Silesia, ktorý hovorí, že ruža je bez ›prečo‹, ale nie je bez základu (dôvodu). Verš: *Ruža je bez prečo* nepopiera princíp o dôvode, skôr princíp o dôvode zaznieva takým spôsobom, že základ (dôvod) môže byť privedený k videniu ako bytie a bytie ako základ (dôvod). Táto rezonancia však ostáva nepočutou v prospech *principium grande*. Je to rovnako spojené s údelom bytia, ktorý prevláda tak, že bytie ešte rozhodujúcejšie ustupuje.

Najvýraznejším medzníkom je však rozličná tónina princípu, ktorá určuje samotnú cestu. Princíp sa stáva úplne novým princípom a je na mieste klásť si otázku, či ešte vôbec je princípom alebo sa stal vetou (*Satz*) v zmysle gramatiky a logiky.

Princíp (veta) o bytí a údel bytia

Skok do bytia prenáša myslenie mimo oblasť princípu o dôvode a je klenbou od fundamentálneho princípu o dôvode ako princípu o jestvujúcne k hovoreniu bytia ako bytia. Toto hovorenie sa deje vo svetle *údelu bytia*. V tomto svetle dejiny bytia nie sú myslené v zmysle diania

¹ Tamže, s. 83.

charakterizovaného priebehom a pominutím, skôr bytnosť dejín je určená na základe údela bytia, bytia ako údela, kedy bytie ponúka seba nám vo svojom ustupovaní. Je naozaj zvláštne, že bytie sa nám ponúka, kým súčasne odstraňuje svoju bytnosť, skrýva túto bytnosť vo svojom ustupovaní. Vďaka tomu sa Heidegger môže vrátiť na začiatok dejín západného myslenia ku Herakleitovi, ktorý hovorí: Φύσις κρύπτεισθαι φιλεῖ (Bytie sa rado skrýva). Teda už Herakleitos hovorí, že k bytiu prináleží seba-skrývanie. Dnes však hovoríme (Heideggerovými slovami) niečo iné, že bytie sa nám ponúka, ale takým spôsobom, že vo svojej bytnosti súčasne ustupuje.

Na začiatku nášho textu sme naznačili Heideggerovu ambíciu začať po obrate premýšľať bytie bez jestvujúcna. Teraz je ten správny moment, aby sme si túto ambíciu pripomenuli priamo na princípe o dôvode. Môžeme ho počuť dvoma spôsobmi: na jednej strane ako najvyšší základný princíp o jestvujúcne (tak ho počuje Leibniz), a na druhej strane ako princíp (vetu) o bytí (tak ho počuje Heidegger). V druhom prípade ide o myslenie základu (dôvodu) ako myslenie bytia a myslenie bytia ako základu (dôvodu). Heidegger sám hovorí v deviatej prednáške v rokoch 1955 – 1956: „V takom prípade začíname s pokusom: myslieť bytie ako bytie. To znamená: *Neovsvetľovať viac bytie prostredníctvom niečoho jestvujúceho.*“¹ Len pokus povedať bytie ako bytie môže ukázať, ako ďaleko takýto začiatok môže ísť a k akým obmedzeniam smeruje. Cesta k takémuto počúvaniu vedie len cez princíp o dôvode ako princíp bytia.

Heidegger predpokladá vzťah medzi údelom bytia a dejinami myslenia. Základnou črtou pobytu je chápanie bytia. Ľudia sú mysliace bytosti len preto, že stoja v objasňovaní a osvetľovaní bytia. Tým sa osvetľuje aj to, ako dejiny myslenia stoja vo vzťahu k údelu bytia. Dejiny myslenia sú udelením bytnosti ľudstva prostredníctvom údela bytia. Bytnosť ľudstva je udelená s cieľom priniesť k jazyku jestvujúcno v jeho bytí. Údel bytia zostáva dejinami bytnosti západnej humanity, pretože dejinná humanita sa zaoberá osvetľovaním a objavovaním bytia. Bytie je vo vzťahu k bytnosti humanity. Neznamená to však, že by bytie bolo týmto vzťahom antropomorfizované, skôr naopak, cez tento vzťah

¹ Tamže, s. 100.

môže bytnosť ľudstva prebývať v oblasti bytia. *Geschick* – údel je ako konjunkcia bytia a ľudskej povahy. Na základe údelu bytia všetko ľudstvo hovorí, pretože náš jazyk hovorí dejinne.

Jazyk je domovom bytia. Dejinné hovorenie jazyka je orientované údelom bytia. V zmysle bytnosti jazyka to znamená, že hovorí jazyk, nie ľudia. Ľudia hovoria len preto, že odpovedajú jazyku na základe údelu bytia a je to náš spôsob, akým patríme do osvetľovania a objasňovania bytia. Hovorením jazyka sme my sami zasiahnutí bytím.

Heidegger sa púšťa do samotnej analýzy slova *Grund*, ktoré hovorí ako preklad slova *ratio*. *Grundsatz vom Grund* je skráteným prekladom *principium reddendae rationis sufficientis*. Preklad však nie je len interpretáciou, ale aj dedičstvom/ odkazom. Ako dedičstvo prináleží k najvnútornejšiemu pohybu dejín. To znamená, že v akomkoľvek období údelu bytia preklad odpovedá na spôsob, akým jazyk hovorí v tomto údele bytia. *Grund* hovorí ako preklad slova *ratio*. Kantov pojem ›rozum‹ (*Vernunft*) hovorí rovnako ako preklad slova *ratio*. Pre Heideggera to znamená, že v dejinnom zmysle je kritika čistého rozumu myslením, ktoré myslí vo svetle princípu dostatočného dôvodu, vo svetle pojmu *ratio*. Ak by *ratio* nehovorilo ako rozum a základ (dôvod), potom by nebola ani Kantova *Kritika*. *Ratio* je tiež spojené s počítaním od slova *reor*, počítať, kalkulovať.

Ak Heidegger stavia na tom, že bytie a *Grund* sú rovnaké a ak v slove *Grund* hovorí slovo *ratio*, potom sa nevyhnutne musí opýtať, ako sú rovnaké bytie a *ratio*? Táto otázka môže byť zodpovedaná len v zmysle údelu bytia, ktorý však zakúšame len v prekročení dejín západného myslenia orientovaného na *ratio* v zmysle kalkulovania. Začiatok údelu bytia začína myslením Grékov od Anaximandra po Aristotela. Musíme sa teda pýtať gréckym spôsobom a nie latinským, resp. latinské slovo musíme nechať hovoriť gréckym spôsobom. V slove *ratio* potom hovorí grécke slovo λόγος.¹ „V súlade s tým počujeme vetu o základe (dôvode) v druhej tónine ako určenú údelom bytia, a to zároveň počiatocne, ak tému vety vyslovíme po grécky: τὸ αὐτό (ἔστιν)

¹ Bližšie pozri GREGORY, T. W.: *Heidegger Path to Language*. Lanham: Lexington Books 2016, s. 3 a n.

εἶναι τε καὶ λόγος: εἶναι a λόγος (je) to isté.¹ Grécke slovo εἶναι (bytie) znamená *prichádzanie do prítomnosti*. Akým spôsobom takto bytie prináleží ku *Grund* a *ratio*? Akým spôsobom prichádzanie do prítomnosti prináleží k λόγος?

Λόγος myslené gréckym spôsobom prináleží k slovu λέγειν, ktoré znamená zhromažďovať, položiť jedno vedľa druhého. Λόγος môže znamenať ekvivalent latinského slova *relatio* – vzťah. Λέγειν znamená aj niečo základnejšie ako zhromažďovať, a to hovoriť. Hovoriť znamená gréckym spôsobom *priniesť na svetlo, nechať objaviť vo svojom vzhlade*. Umožňuje stať sa prítomným, prísť do prítomnosti samo vo svojom prítomnení. Λόγος ako λεγόμενον, to povedané, t. j. to ukázané, čo leží v prítomnosti ako také, čo prichádza do prítomnosti vo svojom prítomnení. „Λόγος pomenováva bytie.“² Ale ako to, čo je prítomné, je aj tým, na čom je niečo iné založené, je základom. Λόγος je súčasne sprítomňujúce a zakladajúce. Bytie a základ (dôvod) teda patria k sebe v λόγος. Ale λόγος je súčasne slovom, ktoré zakrýva a neumožňuje spolu-prináležanie bytia a základu (dôvodu) priviesť do popredia. Bytie a základ (dôvod) „sú“ to isté, ale ich spolu-prináležanie k sebe ostáva zabudnuté, t. j. pochopené gréckym spôsobom, je skryté.³

Bytie teda skrýva seba ako bytie a skrýva aj svoje spolu-prináležanie k základu (dôvodu). Tým, že sa skrýva, umožňuje vyjsť do popredia niečomu inému, a to základom (dôvodom) v tvare ἀρχαί, αἰτίαι, *rationes, causae, Ursachen*. V ustupovaní bytie necháva za sebou tieto tvary, ktorých pôvod je nerozpoznatelný. Heidegger však chce nasledovať druhú tóninu, ktorá nemyslí bytie ako *ratio, Ursache*, ako racionálny dôvod a rozum, ale skôr ako sprítomňovanie, ktoré zhromažďuje.

Dostávame sa nakoniec k trojitému určeniu bytia: 1) bytie ako základ (dôvod) (*Grund*), 2) bytie ako *ratio*, 3) bytie ako λόγος. Platí: bytie a základ (dôvod): rovnaké. Simultánne bytie: *Ab-grund*. Bytie nemá žiaden základ, ako také ostáva bez základu. Takže bytie na jednej strane je ako základ (dôvod), ale na druhej strane je bez základu (dôvodu). Ako tomu rozumieť? Bytie už viac nemôže byť základom (dôvodom)

¹ HEIDEGGER, M.: *Der Satz vom Grund*, s. 158.

² Tamže, s. 161.

³ Pozri tamže, s. 162.

v zmysle jestvujúcna a je finálne myslené ako bytie. Heideggera neza-
ujíma *ratio* v zmysle kalkulovania, ale výhradne *λόγος*, ktoré v ňom
prehovára, a ktoré menuje spolu-prináležanie bytia a základu (dô-
vodu), ale tiež ho skrýva.

Heidegger sa v závere prednášok odvoláva na Herakleitov zlomok
B 52, ktorý hovorí: „Vek je hrajúci sa chlapec, sem a tam kladúci ka-
mienky – chlapčenské kráľovstvo.“¹ Kráľovstvo znamená *arche* – *princi-
pium* – princípiálnu, ktorá poskytuje pravidlo pre spôsob, akým bytie
panuje v tom-ktorom období. Bytie sa deje znova a znova, v každom
období inak, ako *eidōs*, *ousia*, *esse*, *Geist*, *Wille* atď. Ale čo je *arche* *archai*,
jednotou rôznorodých zmyslov bytia, pravidlo, ktoré vládne nad dia-
ním bytia? Je to chlapec. *Seinsgeschick* (údel bytia) je dieťa, ktoré sa hrá,
›pretože‹ sa hrá.² Hra je rovnako ako ruža bez ›prečo‹. Hrá sa, kým sa
hrá; ruža kvitne, pretože kvitne. Nič však nie je bez základu (dôvodu).
Bytie a základ (dôvod): rovnaké. Bytie ako to, čo zakladá, nemá žiaden
základ, ako *Abgrund* je súčasťou hry, ktorú hrá *údel* (bytia).

Dôsledky Leibnizovho princípu o dôvode

Nič nie je bez dôvodu – princíp hovorí, že každá vec na to, aby sa mohla
počítať ako existujúca, musí mať *dôvod* na svoje jestvovanie a len tak
môže byť *počítateľná* ako objekt pre poznanie. *Principium rationis* tak
podľa Heideggera natoľko ovládol ľudské poznanie, že sa stal jeho zá-
kladným a najvyšším princípom. Pod jeho vládou sa všetko poznanie
stalo nepochybne racionálnym a ovládnutým rozumom. *Ratio* tiež zna-
mená preukázať správnosť, potvrdiť niečo ako správne. Princíp o dô-
vode sa stal základným princípom rozumu, pretože rozum skrz *ratio*
najprv plne rozvíja svoju bytnosť cez princíp. V dejinách ľudstva auto-
rita princípu o dôvode silnela, čím viac princíp určoval všetko pozna-
nie a správanie. Obdobie modernity sa podľa Heideggera vyznačuje
tým, že moderné ľudstvo počúva tvrdenie princípu znejúce v prvej tó-
nine, počúva ho rozhodujúcim spôsobom do takej miery, že sa voči prin-

¹ KRATOCHVÍL, Z.: *Řeč o povaze bytí*. Praha: Hermann a synové 1993, s. 74.

² Pozri CAPUTO, D. J.: *Against Ethics: Contributions to a Poetics of Obligation with Constant Reference to Deconstruction*. Bloomington: Indiana University Press 1993, s. 228.

cípu stáva otrockým.¹ Moderná technológia² tlačí k najväčšej možnej dokonalosti, ktorá je založená na kalkulovateľnosti objektov. Tá vychádza z neobmedzenej platnosti princípu o dôvode. Týmto spôsobom princíp určuje bytnosť moderného, technologického veku.

Ludstvo vstupuje do atómového veku, keď prvýkrát vo svojich dejinách interpretuje svoju existenciu na základe chamtivosti a podmanenia si prírodnej energie. Existencia humanity je formovaná atómovou energiou.³ Znamená to nepopierateľnú dominanciu materializmu a dominanciu moderných prírodných vied, ktoré ešte jasnejšie ukazujú, že majú normatívnu funkciu a formujú bytnosť modernej techniky. Ľudský jazyk sa stáva inštrumentom informácií, cez ktoré všemocný princíp vládne nad všetkým poznaním, čím definuje aktuálnu svetovú epochu ako obdobie závislé na poskytovaní atómovej energie. Formuje sa nový vzťah človeka ku svetu a jeho miesta v ňom. Príroda sa stáva energetickým zdrojom pre modernú techniku a priemysel. Vzťah človeka ku svetu sa stáva technickým, človek je zviazaný silou techniky.

Heidegger si však uvedomuje aj to, že zariadenia techniky sú nenahradiateľné: „Dôležité pritom je to, že Heideggerovi nešlo o vykreslenie techniky ako moderného démona, ktorý ovládol západnú civilizáciu, skôr premýšľal o tom, ako technika podstatne ovplyvňuje náš vzťah ku skutočnosti, ako skutočnosť samu vytvára, ako sa stáva mocou, ktorej je vydaný nakoniec aj človek, a teda či vôbec možno nájsť adekvátny postoj k tejto situácii, čo by malo byť úlohou nového myslenia.“⁴ Bolo by preto nerozumné a krátkozraké pozeráť sa na techniku takto slepo. Sme závislí na technických zariadeniach, pretože nás vyzývajú k ďalšiemu pokroku. Stále však nemusíme padnúť do ich otroctva, ale môžeme konať inak. Môžeme využívať techniku správne, čím môžeme

¹ Pozri HEIDEGGER, M.: *Der Satz vom Grund*, s. 176.

² K otázke techniky pozri HEIDEGGER, M.: *Věda, technika a zamyšlení*. Prel. I. Chvatík, J. Michálek a J. Kružíková. Praha: Oikúmené 2009. Pozri tiež 27. kapitulu tejto práce: STOJKA, R.: *Bytnosť novovekej metafyziky a technika*; URBAN, J.: Co Martin Heidegger rozumie pod pojemom „technika“? Na ile jest ona poddana roszczeniu zasady, że wszystko ma swoją przyczynę? In: *Studia Redemptorystowskie*, 2004, č. 2, s. 163–172.

³ Pozri HEIDEGGER, M.: *Der Satz vom Grund*, s. 178.

⁴ TOMAŠOVIČOVÁ, J.: Výzva techniky len pre Martina Heideggera? In: *Filozofia*, roč. 57, 2002, č. 5, s. 335–336. Pozri tiež TOMAŠOVIČOVÁ, J.: Človek vo veku techniky. In: *Filozofia*, roč. 59, 2004, č. 8, s. 580–587.

ostať od nej slobodní. Bude to správanie sa voči technike, ktoré súčasne vyjadruje „áno“ aj „nie“, bude to *uvoľnenie smerom k veciam*. Necháme technické zariadenia vstupovať do nášho života a súčasne ich odstránime, keď ich necháme ako veci, ktoré závisia na niečom vyššom.

Heidegger primárne upozorňuje na to, že nedostatočne premýšľame o tom, čo princíp hovorí, a nepočujeme to, ako to hovorí. Počujeme *Nič* nie je *bez* dôvodu. Neprikladáme žiaden význam slovu *je*, ktoré má pre nás význam. Princíp je tvrdením o jestvujúcne, ale recipujeme ho ako jestvujúcno, len keď venujeme pozornosť faktu, že *je*. *Je* je to rozhodujúce, ktoré všetko naladí. Vďaka tomu princíp zrazu intonuje odlišne: Nič nie je *bez dôvodu*. Slovo *je* menuje bytie jestvujúcna. Ale do tejto intonácie patrí aj *dôvod*. Bytie a dôvod tak znejú súčasne.¹ Princíp o dôvode teraz hovorí o bytí. Nehovorí však, že bytie má dôvod (základ), pretože ten má iba jestvujúcno. Bytie, pretože je samo základom (dôvodom), ostáva bez základ (dôvodu). Umožňuje jestvujúcnu byť jestvujúcnom.

Oproti kalkulujúcemu mysleniu založenému na všadeprítomnosti princípu o dôvode znejúcom v prvej tónine, ktoré raz môže ovládnuť celý svet, čo znamená hrozbu veľkého nebezpečenstva, Heidegger stavia meditatívne myslenie, uvažujúce myslenie, pretože človek je vo svojej vlastnej prirodzenosti meditatívnou bytosťou. Úlohou pre ľudstvo, ktorú sám vytýčil, je zachrániť túto bytnosť človeka. Znamená to ponechať meditatívne myslenie živým, myslieť a premýšľať o bytí.

Heidegger nepopiera doterajšie myslenie, snaží sa ho oslobodiť, aby mohlo preniknúť k základu, k bytiu, ktoré nespadá do sféry princípu o dôvode, a preto si vyžaduje inú formu myslenia, nie myslenie kalkulujúce, ale meditatívne. Toto myslenie, najhlbšia vrstva myslenia, bude uvoľnená od ľudskej vôle a chcenia. Práve naopak, oproti chceniu vyzdvihne ne-čcenie (*das Nicht-Wollen*)² v zmysle vytesnenia vôle, odopretia chcenia, pretože v *novom spôsobe* myslenia musíme odhliadnuť od chcenia a predstavovania. Musíme nechať jestvujúcno tak, ako je, musíme *nechcieť* ho uchopiť. Musíme sa zdržať vlastnej vôle, čo Heidegger nazýva pojmom *ponechanosť* (*Gelassenheit*). „Myslenie, ktorého

¹ Pozri HEIDEGGER, M.: *Der Satz vom Grund*, s. 183.

² Pozri TOMAŠOVIČOVÁ, J.: Heideggerova analýza moderného myslenia a biovedecký výskum. In: *Filozofia*, roč. 70, 2015, č. 9.

jadrom je ponechanie, nie je kalkulujúcim, plánujúcim, zmocňujúcim sa myslením, ale naopak, otvára cestu hlbavému zamysleniu a odkrývaniu zmyslu. Heidegger v ňom vidí východisko možného prístupu k bytiu.¹ Myslenie v podobe ponechanosti je vstúpením do otvorenosti a je myslením, ktoré je rozvrhované vo vzťahu k bytiu. „Človek je prítahovaný bytím, ktoré sa mu dáva – či už je alebo nie je schopný to postrehnúť. Až v dotyku s dávajúcim sa bytím sa vychýľuje jeho centrické postavenie a ponechaný bytiu nachádza v jeho blízkosti svoje miesto.“²

Heidegger sa snaží ukázať ľudstvu inú, novú cestu, ktorá by ho zbavila otrockého vzťahu k technike, zmiernila by opantanosť ľudskej mysle od sily princípu o dôvode, ale za akú cenu? Nebol by človek nachádzajúci svoje miesto v blízkosti bytia opäť len otrokom samotného (myslenia) bytia? Nie je napokon Heidegger sám prototypom neúspechu takejto cesty? Najmä v zmysle filozofického neúspechu jednoznačne diferencovať bytie od jestvujúcna, ktorým je postihnutý aj prednáškový kurz *Veta o základe (dôvode)*. Heidegger neskôr v štúdiu *Kantova téza o bytí* (1961) píše: „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‹, 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?“³ A pokračuje: „Bytie nemôže byť. Keby bolo, nebolo by už bytím, ale bolo by jestvujúcnom. 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 *ἔστι* zdôraznené o *εἶναι* povedané prítomnenie hovorí: *nechávať prítomniť*. Bytie – v skutočnosti: to, čo poskytuje prítomnenie.“⁴ Nie je Heidegger nakoniec sám

¹ Tamže, s. 708-709.

² Tamže, s. 710.

³ HEIDEGGER, M.: Kants These über das Sein (1961). In: Heidegger, M.: *Wegmarken*. GA. Bd. 9. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1976, s. 479. Pozri tiež LEŠKO, V.: Heidegger a grécki myslitelia. In: *Filozofia*, roč. 68, 2013, č. 3, s. 194–203.

⁴ Tamže.

chytený do pasce (uvažujúceho) myslenia (o bytí bez jestvujúcna), ktorej výsledkom je jeho rezignácia a nakoniec aj výpoveď z roku 1966 pre časopis *Spiegel*: „Už iba nejaký boh nás môže zachrániť.“¹

Problémom modernej doby nie je výhradne technika a jej otrocký vplyv na človeka, ale aj človek sám, ktorý sa ocitá v tzv. existenciálnom vákuu, o ktorom hovorí rakúsky psychiater V. E. Frankl: „Na rozdiel od zvierat nepovedia človeku žiadne inštinkty, čo robiť musí; človeku dneška už nepovedia žiadne tradície, čo robiť má; a často sa zdá, že ani nevie, čo vlastne chce. O to viac sa ženie za tým, buď len chcieť to, čo robia iní, alebo robiť len to, čo iní chcú...“²

Leibniz však svojím princípom o dôvode, o ktorom je tu pôvodne reč, nemal záujem nejako redefinovať postavenie a smerovanie človeka, niečomu ho podriadiť alebo, naopak, nadradiť, rovnako nemal záujem zvýrazniť moc techniky nad ľudstvom, jeho cieľom bolo ustanoviť metafyzický princíp, ktorý v prvom rade umožní dosiahnuť pravdu v tvrdení obsahujúcom subjekt a predikát. Až Heideggerovo načúvanie princípu v druhej tónine poukázalo na to, že pôvodne v princípe o dôvode nejde o dôvod, ale o bytie, ktoré sa síce dáva, ale súčasne aj skrýva, a že Leibnizova myšlienka stojí ideovo na pozadí takých problémov ľudstva akými sú nadvláda nad prírodným bohatstvom, využívanie atómovej energie, či technizácia sveta. Heidegger opäť raz počul viac alebo niečo iné ako my ostatní, a stal sa zvestovateľom nového príchodu bytia: „Profesor ustupuje, objavuje sa prorok.“³ Stal sa *hovorcom bytia* a vo svojej poslednej mysliteľskej fáze nakoniec aj *hovorcom nejakého boha*⁴ a Leibnizov princíp o dostatočnom dôvode (pre tvrdenie), bol pre neho len čiastkovým zamyslením sa na ceste za jeho celoživotným ambicióznym cieľom.

¹ HEIDEGGER, M.: Už jenom nějaký Bůh nás může zachrániť. In: *Filosofický časopis*, roč. 43, 1995, č. 1.

² FRANKL, V. E.: *Vůle ke smyslu*. Brno: Cesta 1994, s. 7–8.

³ NOVOSÁD, F.: *Pozvanie k Heideggerovi*. Bratislava: Archa 1995, s. 9.

⁴ Pozri LEŠKO, V.: Heidegger a dejiny filozofie. In: *Filozofia*, roč. 65, 2010, č. 2, s. 116.

Onto-teo-lógia a Hegel

Vladimír Leško

Heidegger si kladie od roku 1940 stále intenzívnejšie otázku v akej miere Hegel pripravuje a spoluvytvára zavŕšenie metafyziky?¹ Táto otázka je formulovaná najprv v období Heideggerovho pozitívneho vzťahovania sa k *metafyzike*. Keď sa pokúša o fundovanú odpoveď na túto otázku v polovici 50. rokov minulého storočia, už stojí na druhej strane *barikády*, t. j. je už *kritikom* metafyziky.² V tejto súvislosti je pochopiteľné, že sa Heidegger potrebuje dostatočne presvedčivo vysporiadať s Hegelovým chápaním metafyziky a najmä s otázkou bytia. Dokladajú to jeho dve najvýznamnejšie prednášky. Prvá bola prednesená 24. 7. 1957 na seminári k Hegelovej *Logike ako vede v Todtnaubergu* a nesie názov *Onto-teo-logická štruktúra metafyziky*.³ Druhá odznela na zasadnutí Heidelbergskej akadémie vied 26. 7. 1958 pod názvom *Hegel a Gréci*.⁴ Heideggerov *mysliaci rozhovor* s Hegelom sa tak dostáva do svojej vrcholnej fázy.

¹ Pozri HEIDEGGER, M.: *Die Geschichte des Seyns*. GA. Bd. 69. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1998, s. 35.

² Pozri tiež KUNEŠ, J.: K dvojímu pojmu metafyziky u Heideggera a Patočky. In: *Hegel v kontextoch Heideggerovej a Patočkovej filozofie*. Eds. V. Leško – P. Tholt. Košice: UPJŠ 2010, s. 83 a n.

³ Pozri HEIDEGGER, M.: Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik. In: Heidegger, M.: *Identität und Differenz*. GA. Bd. 11. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 2006, s. 51–79.

⁴ Pozri HEIDEGGER, M.: Hegel und die Griechen. In: Heidegger, M.: *Wegmarken*. GA. Bd. 9. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1976, s. 247–444.

Ontologická diferencia

V doterajších bádateľských aktivitách sa stále častejšie objavuje hodnotenie, že *onto-teo-lógia* je *klúčom* k Heideggerovmu neskorému mysleniu.¹ Nie sme presvedčení o správnosti tohto hodnotenia. *Kľúč* k neskorému Heideggerovi je potrebné hľadať v postupnom radikalizovaní chápania *ontologickej diferencie*. O mimoriadnej dôležitosti ontologickej diferencie v jeho učení nemožno vôbec pochybovať. 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 slovko. 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 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.«² Výraz *ontologická diferencia* ostal teda v pozícii *čarovného slovka* 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 limitované. 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 nejakého jestvujúcna* (kurz. aut.)“³ Ním sa vlastne len potvrdzuje zá-

¹ Pozri 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.

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

³ HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*. Prel. I. Chvatík, P. Kouba, M. Petříček jr., J. Němec. Praha: Oikúmené 2008, s. 25.

kladná ontologická pozícia, ktorú poznáme od čias Aristotela až k Hegelovi, a s ktorou možno ešte aj dnes plne súhlasí. Druhé tvrdenie však predstavuje veľký problém a práve okolo neho sa sústreďí celá neskorá Heideggerova tvorba: „...bytie nikdy nemožno vysvetliť z *jestvujúcna*... (kurz. aut.)“¹ Jeho prvé embryonálne rozvinutie predstavuje už prednáškový cyklus *Základné problémy fenomenológie* z letného semestra roku 1927. V ňom Heidegger vypovedá: „Tvrdíme: Bytie je pravá a jediná téma filozofie. 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.)“² 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 Grécku 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 spája vznik *ontologickej diferencie* neuveriteľne už s Tálesom: „Keď Táles odpovedá na otázku čo je *jestvujúce*, že je to voda, tak vysvetľuje *jestvujúco* z *jestvujúcna*, hoci hľadá dôvod vysvetlenia toho, čo je *jestvujúco ako jestvujúco*.“³ A k tomu zaujímavo pridáva, že v otázke sa má na mysli *bytie*, ale v odpovedi sa to nakoniec vysvetlí ako *jestvujúco*. 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 mysli *bytie*, je azda toho pravým dôkazom. Je však tiež pravdou, že uvedené tvrdenie už v žiadnej ďalšej práci Heidegger viackrát

¹ Tamže, s. 243.

² HEIDEGGER, M.: *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. GA. Bd. 24. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1975, s. 15.

³ Tamže, s. 453.

nezopakuje. Aj to je samo osebe dostatočne presvedčivé, že Táles vo svojej otázke určite nemyslel na bytie, ale ani myslieť nemohol. *Prvenstvo* pýtania sa na bytie v dejinách raného gréckeho myslenia po roku 1927 Heidegger posunie najprv k Anaximandrovi¹ a až po ňom k Parmenidovi² a nakoniec aj k Herakleitovi.³

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*.⁴ V mnohom to však platí aj pre Heideggera samého. Možno najviac pre samotnú otázku bytia, o ktorej v ranej fáze svojho filozofického vývoja tvrdí, že je *klúčovou otázkou metafyziky*,⁵ ale v neskoršej fáze to dá na správnu mieru: „*Metafyzika myslí jestvujúcno ako 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.)*.“⁶

V Heideggerovom diele je fascinujúco zakódované ako váha, doslova *zápasí* s otázkou diferencie 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*.“⁷ Tu sme pri koreni problému. *Môže bytie*

¹ HEIDEGGER, M.: *Der Anfang der abendländischen Philosophie. (Anaximandros und Parmenides)*. GA. Bd. 35. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 2012.

² HEIDEGGER, M.: *Parmenides*. GA. Bd. 54. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1992.

³ HEIDEGGER, M.: *Heraklit*. GA. Bd. 55. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1994.

⁴ Pozri HEIDEGGER, M.: *Aristotelova Metafyzika IX, 1–3*. Prel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené 2001, s. 21.

⁵ Pozri HEIDEGGER, M.: *Co je metafyzika?* In: Heidegger, M.: *Básnický bydlí člověk*. Prel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené 2006, s. 71.

⁶ HEIDEGGER, M.: *Konec filosofie a úkol myšlení*. In: Heidegger, M.: *Básnický bydlí člověk*. Prel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené 2006, s. 7.

⁷ HEIDEGGER, M.: *Co je metafyzika?*, s. 83.

bytovať bez jestvujúcna? Domyslieť ontologickú diferenciu do konca znamená prijať takýto záver. A Heidegger to vo svojom neskorom období aj urobil! A tým začína naozaj veľký problém, ktorý sa nedá filozoficky ustáť.

Ale aby sme nepredbiehali, je potrebné ešte pripomenúť, že vo svojej práci *Nietzsche II.*, ktorú písal v rokoch 1939–1946, venuje programovo veľmi koncentrovanú pozornosť aj problematike ontologickej diferencie.¹ 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 vzťahnutosť k bytiu? Alebo táto vzťahnutosť k bytiu zjednáva bytnosť človeka? Pokiaľ áno, akej bytnosti »je« potom človek, ak sa jeho bytnosť určuje z tejto vzťahnutosti? Bola bytnosť človeka z tejto vzťahnutosti k bytiu vždy už určená? Ak áno, prečo je pre nás táto vzťahnutosť tak neuchopiteľná, nezrozumiteľná a nepoznatelná ako bytie samo?“²

Na vzťahnutosť 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 *nepretrhnutá 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 vzťahnutosť k bytiu a nesie vzťah k jestvujúcnu.“³ Heidegger je ešte stále presvedčený, že najmä pohľad na metafyziku a jej dejiny nás učí, že rozlíšenie jestvujúcna a bytia dáva vznik me-

¹ Pozri HEIDEGGER, M.: *Nietzsche*. GA. Bd. 6.2. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1997, s. 203–256.

² Pozri tamže, s. 207.

³ Tamže.

tafyzike, ale zároveň metafyzike táto *diferencia* 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; oslovovanie 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 »onto-lógia«.“¹

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 onto-lógie, a tým každej metafyziky. *Pomenovanie ontologickej diferencie má avizovať, že prichádza dejinný okamih, v ktorom je potrebné a nevyhnutné pýtať sa na bytnosť a fundament »onto-lógie«* (kurz. aut.).“²

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.“³ Heidegger sa nemýli keď tvrdí, že môžeme a aj rozprávame o *byti*, 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

¹ Tamže, s. 208.

² Tamže.

³ Tamže, s. 246

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.“¹

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* 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.“² V tomto momente sa však Heidegger neočakávane, možno lepšie vyjadrené neprozreteľne obráti na Parmenidov výrok „*Ved’ bytie je*“ a tvrdí, že v tomto ranom gréckom slove sa skrýva *počiatočné tajomstvo* všetkého myslenia. A vzápätí k tomu dodáva: „*Snád’ môže byť ono ‚je‘ primerane vyslovené len bytím, takže všetko jestvujúcno vlastne ‚nie je‘.*“³ Takže, čo vlastne je a čo nie je. 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 samé. Toto ‚dáva‘ však pomenováva ono dávajúce, vlastnú pravdu poskytujúcu bytnosť bytia. Toto vydávanie sa (Sichgeben) do otvoreného poľa (Offene) spolu s týmto poľom samým je bytie samé* (kurz. aut.).“⁴

To Heidegger znovu a ešte dôraznejšie potvrdí o 15 rokov 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.

¹ Tamže, s. 247.

² HEIDEGGER, M.: *List o humanizme*. Prel. P. Kurka. Praha: Ježek 2000, s. 25–26.

³ Tamže, s. 26.

⁴ Tamže, s. 25.

aut.).“¹ Závěrečné Heideggerovo domýšľanie ontologickej diferencie medzi *Bytím* a *jestvujúcnom* nachádzame v jeho prednáške (1962) *Čas a Bytie*, kde programovo odsunie metafyziku (t. j. problematiku jestvujúca) a chce sa už výslovne zamerať len na *Bytie samé*, teda na *Ono samé*, ktoré sa dáva.

Parmenidov výrok „*Ved’ bytie je*“ je podľa Heideggera ešte stále v dejinách filozofie až do súčasnosti nie *dosť premyslený*. Táto jeho kritika do radov filozofov však v plnej miere padá aj na neho samého. Keď ho nakoniec aj sám Heidegger neskôr *dosť premyslí* zistí, že Parmenides vôbec nemyslí na *Bytie samé*, ako o tom vypovedá vo všetkých svojich veľkých parmenidovských skúmaníach,² ale musí otvorene priznať, že Parmenides ako prvý výslovne uvažoval len „o *byti jestvujúca* (kurz. aut.)“.³ Myslenie však má dôjsť k tomu, aby vyslovovalo *Bytie samé*.

Metafyzika ako *onto-teo-lógia*

Pojem *ontoteológie* sa objavuje po prvýkrát v dejinách filozofie v Kantovej *Kritike čistého rozumu* a vyjadruje kritiku každej teológie budujúcej na špekulatívnych princípoch rozumu. Kant to vymedzuje takto: „Transcendentálna teológia alebo mieni odvodiť existenciu *prabytosti* (kurz. aut.) zo skúsenosti vôbec (bez bližšieho určenia sveta, ku ktorému patrí) a nazýva sa *kozmeteológiou*, alebo sa domnieva, že jej existenciu spozná čírymi pojmi bez pomoci akejkoľvek skúsenosti, a nazýva sa *ontoteológiou*.“⁴ 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.

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

² Pozri LEŠKO, V. – STOJKA, R.: *Heidegger, Gréci a metafyzika*. Košice: Vydavateľstvo UPJŠ 2016, s. 325–354, 561–638.

³ HEIDEGGER, M.: *Konec filozofie a úkol myšlení*, s. 29.

⁴ KANT, I.: *Kritika čistého rozumu*. Prel. T. Münz. Bratislava: Nakladateľstvo Pravda 1979, s. 391.

Základný problém, ktorý pred 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, 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 *teologiky*, t. j. ako *logiky systému absolútneho sebauvedomenia boha*.¹

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*² 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 „len absolútna idea je sama *bytím*, nepominuteľným životom, o sebe *vediacou pravdou*, a to *všetkou pravdou*“.³ 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*“.⁴

Až teraz a tu sme v epicentre nášho problému. 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 („*ved' myslenie a bytie je to isté*“), potom je zrejmé, že je to hegelovské čítanie Parmenida a Heidegger ho zjavne preberá. Celý

¹ Pozri HEIDEGGER, M.: Grundfrage der Philosophie. In: Heidegger, M.: *Sein und Wahrheit*. GA. Bd. 36/37. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, s. 70 a n.

² Pozri 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.

³ HEGEL, G. W. F.: *Logika ako veda II*. Prel. T. Münz. Bratislava: Pravda 1985, s. 478.

⁴ HEIDEGGER, M.: *Die onto-teo-logische Verfassung der Metaphysik*, s. 53.

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 hlavné si všima 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.“¹

Hegelovi z toho vyplynulo základné zdôvodnenie jeho *logiky*, ktoré si tak vážne osvojil Heidegger a považuje ho za nepochybniteľnú filozofickú pozíciu takmer celú svoju tvorbu: „Čisté bytie a čisté nič je teda to isté.“² Spôsob Heideggerovho veľmi *výberového* čítania diel svojich predchodcov je tu nepochybniteľný. Heidegger si ale vôbec nevšima 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.“³

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. Pre neho 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.

¹ HEGEL, G. W. F.: *Logika ako veda I*. Prel. T. Münz. Bratislava: Pravda 1985, s. 90–91.

² Tamže, s. 91. Pozri tiež HEIDEGGER, M.: *Co je metafyzika?*, s. 71. Pozri tiež SOBOTKA, M.: K Hegelově logice. In: Hegel, G. W. F.: *Logika*. Prel. J. Loužil. Praha: Svoboda 1992, s. 20 a n.

³ HEGEL, G. W. F.: *Logika ako veda I*, s. 91–92.

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 sústredíme iba na prvú otázku o *veci myslenia*. Ďalšie dve otázky budú predmetom skúmania v nasledujúcej kapitole. Heideggerova odpoveď na prvú otázku je ukázkou 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 predbežne 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 neskoršej fáze jeho myšlienkového vývoja. *Diferencia* bytia a *jestvujúcna* je tým *filozofickým problémom*, ktorý vedie to ohromné Heideggerovo filozofické úsilie priamo a neodvolateľne k svojmu zavŕšeniu, 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 teda z tohto nového *úvodu* to najhlavnejšie. Podľa Heideggera *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 (*οὐσία* tohto *ὄν*).“² V tomto momente však vzniká podľa Heideggera problém, lebo práve uvedená *jestvujúcno jestvujúceho* sa v *metafyzike* začína pred-

¹ Tamže, s. 56.

² HEIDEGGER, M.: *Co je metafyzika?*, s. 31.

stavovať *dvojakým spôsobom*. V prvom rade ide o chápanie *jestvujúcnosti jestvujúceho* ako celku v zmysle jeho najvšeobecnejších rysov. V druhom prípade ide o hľadanie *najvyššieho jestvujúceho* v rámci tohto celku jestvujúceho. Aristotelova metafyzika ako najklasickejší 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 jestvujúceho a v zmysle najvyššieho jestvujúceho. Vo svojej bytnosti je zároveň *ontológiou* (kurz. aut.) v užšom zmysle a *teológiou*.“¹

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 zrejmý 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 *pokľaknúť*, 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 celé dejiny metafyziky sú skrz-naskrz *onto-teo-logické* a aj ich završenie, ktoré predstavuje Hegeľova *logika* je tiež len najdokonalejšia podoba tejto *onto-teo-logiky*.

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 jestvujúceho ako zakladajúco-odôvodňujúceho od seba a pri sebe sa zdržiavajúceho, ktoré vykonáva preberanie výsledku*.“² Pochopiteľne, tento argument predpokladá najprv *uveriť* a potom už len *prijatť vládu* dife-

¹ HEIDEGGER, M.: *Die onto-teo-logische Verfassung der Metaphysik*, s. 56.

² Tamže, s. 76.

rencie. 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. V tejto súvislosti je 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-teológiou, 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 zřejmé 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.“¹

Súhlasíme s Heideggerom, že Hegel bol verný tradícii, teda *filozofickej tradícii*, ktorá je spojená najmä s menami dvoch veľikánov novovekého myslenia – Spinozom a Fichtem. Hegel až príliš otvorene deklaruje vo svojich geniálnych *Prednáškach o dejinách filozofie*, že „podstatný počiatok každého filozofovania“² 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*

¹ Tamže, s. 57.

² Pozri HEGEL, G. W. F.: *Dějiny filozofie III*. Prel. J. Bednář, J. Husák. Praha: Academia 1974, s. 263.

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.“¹

Hegel vo svojej *Logike ako vede* v jej východiskovej náuke, *nauke 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.)“.² 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.“³ 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 hlavné sa sústreďí na *jestvujúcno*, čiže podľa Hegela na *určené bytie*.⁴ V tejto filozofickej pozícii je azda najrepresentatívnejšie 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 prejavuje 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, naj-

¹ Tamže.

² HEGEL, G. W. F.: *Logika ako veda I*, s. 87.

³ Tamže, s. 90 (preklad čiastočne upravený).

⁴ Pozri tamže, s. 119.

vyššieho nad všetkým“,¹ platí to v istej miere pre prehegelovskú metafyziku, ale nie Hegelovu. Heidegger chce vyššie myšlienku využiť pre vyjadrenie základných pojmov ako sú *ontológia*, *teológia* a *onto-teológia*, 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 nejde 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 na 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 ale 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 bytia a jestvujúcna je teda ako rozdiel medzi prechodom a príchodom. Medzitým sa pokúsime diferenciu ako takú uvážiť, nedovolíme jej zaniknúť,*

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

² Tamže, s. 70.

³ Tamže, s. 71.

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 si 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 vysvetliť.¹

V Hegelovom chápaní metafyziky však zásadne absentuje chápanie *jestvujúcna ako takého* 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 obchode kúpiť ovocie. Žiada si ovocie. Predavač mu ponúka jablká, hrušky, broskyne, čerešne, hrozno... Ale kupujúci to ponúkané odmieta. On chce za každú cenu mať iba „ovocie“. Nuž, zakaždým je ponúknuté 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 existuje vždy a stále len v takejto podobe, t. j. *bytie sa definuje samé zo spôsobu, keď sa objasňuje, odôvodňuje jestvujúcno ako jestvujúcno bytia*. No veď práve, *len ako bytie jestvujúcna*. Ďalší krok Heideggera v pochopení ontologickej diferencie však bude priamo mieriť na domyslenie ontologickej diferencie do konca, tzn. *premýšľať Bytie bez jestvujúcna*. A to je prekročenie hranice zmysuplného ontologického uvažovania v Heideggerovom učení.

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

¹ Tamže, s. 72.

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 sama*, 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 centra pozornosti. Tu si treba uvedomiť, upozorňuje Heidegger, že pokiaľ sa ju pokúsime vymedziť, môžeme ľahko skĺznuť, 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 svojim spôsobom vychádzajú.

Ešte raz predpokladajme, že diferencia je potrebou našej predstavy, potom sa musíme pýtať, potrebou 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 (priniesť) 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, nedovolíme jej zaniknúť, ale nasledujeme ju

¹ Tamže, s. 67.

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. V posledných vetách svojej prednášky nezabúda zdôrazniť význam slovíčka *je*: „Malé slovíčko *je*, hovoríace v našej reči a hovoríace 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 údol bytia.“² Veľký 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 *bezdna*, do ontologickej *čiernej diery*, z ktorej už niet cesty späť do našej reality.

¹ Tamže, s. 70.

² Tamže, s. 79.

Kant a hermeneutická ontológia

Ivan Blecha

Immanuel Kant bol pre Edmunda Husserla, zakladateľa fenomenológie, vždy kľúčovou postavou. Popri René Descartovi, ku ktorému sa tiež často vracal, bol zrejme tým filozofom, s ktorým sa musel Husserl vyrovnávať najdôkladnejšie. Už letný pohľad na fenomenológiu a na terminológiu, ktorá sa v nej používa, sugeruje, ako bol pre ňu Kant inšpiratívny. Niet divu, že Husserl mal ku Kantovi hlbokú úctu. V prednáške, ktorú predniesol v máji v roku 1924 na univerzite vo Freiburgu, pri príležitosti dvojstého výročia Kantovho narodenia, úplne jasne deklaruje, že „v zásadnom pokroku, aký fenomenológia v mojej životnej práci zaznamenala, v jej vývojovom posune od novovytvorenej metódy pre najzákladnejšie analýzy (napríklad v prvom náčrte v *Logických skúmaniach*) k novej a v prísnom zmysle samostatnej vede (k čistej alebo transcendentálnej fenomenológii mojich *Ideí*), sa jasne dokázala zásadná príbuznosť tejto fenomenológie a Kantovej transcendentálnej filozofie“.¹ Je jednoznačne potrebné pokračovať v myšlienkovvej revolúcii, ktorú začal Kant, a tou je radikálny obrat „k poznávajúcej subjektivite ako originálnemu pôvodu všetkých objektívnych útvarov zmyslu a platnosti bytia“.² Husserl si však zároveň bol vedomý toho, že táto revolúcia nebola dosť dôsledná, takže Kant nebol jej zavrhovateľom, ale priekopníkom.³ Aj napriek tomu, že sa Kant obracal proti empirizmu,

¹ HUSSERL, E.: *Erste Philosophie (1923/1924). Erster Teil: Kritische Ideengeschichte*. Nijhoff (*Hua VII*): Den Haag 1956, s. 230.

² HUSSERL, E.: *Krise europäischen Vöden a transcendentální fenomenologie*. Prel. O. Kuba. Praha: Nakladatelství Československé akademie věd 1972, s. 122.

³ Pozri HUSSERL, E.: *Erste Philosophie (1923/1924). Erster Teil: Kritische Ideengeschichte*, s. 286.

Husserlovi prekážalo to, že zostával „svojím chápaním duše a úlohu psychológie v zajatí toho istého empirizmu, a preto sa pozerá na dušu ako na naturalizovanú dušu, ako na komponent psychofyzického človeka“.¹ Preto bude potrebné správne odhaliť a popísať oblasť pôvodnej subjektivity.

Tak Husserl ako aj jeho žiaci, následne konštatovali, že fenomenológia v tomto ohľade rozvinula Kantovo dedičstvo predovšetkým vďaka trom novinkám. Sú to: znovuoobjavenie intencionality, zavedenie tzv. materiálneho či konkrétneho a priori a rozpracovanie problému tzv. kategoriálneho nazerania. Keď sa Martin Heidegger vyrovnával s Husserlovou fenomenológiou a keď pritom hľadal vlastnú cestu, uviedol, že tieto tri objavy, formované explicitným či implicitným vyrovnávaním sa s Kantovým dedičstvom, považuje dokonca za hlavné piliere celej Husserlovej fenomenológie.² V dôležitej sérii prednášok, ktoré mal koncom 20. rokov, a ktoré následne vyšli pod názvom *Základné problémy fenomenológie*,³ sa potom Heidegger kriticky zaoberá týmto pilierom a ťaží z neho dve veci: jednak svoju vlastnú kritiku Kanta, ale zároveň aj svoju kritiku Husserlovej verzie fenomenológie. Táto ambivalencia je nielen zaujímavá, ale aj dôležitá pre vývoj vlastného Heideggerovho myslenia.

Podrobnejší rozbor všetkých uvedených súvislostí a paralel by nás zaviedol príliš ďaleko a vyžadoval by si prácu, na ktorú v jej úplnosti nie sme pripravení.⁴ Sústreďme sa preto zatiaľ len na prvý okruh otázok: na Heideggerovu výčitku, že Kant nevedel pracovať s pojmom intencionality. Považujeme za veľmi pozoruhodné, že túto kritiku je možné nájsť najprehľadnejšie v textoch, v ktorých Heidegger analyzuje pomerne detailný problém z Kantovej filozofie, totiž jeho *kritiku ontologického dôkazu božej existencie*.

¹ HUSSERL, E.: *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie*, s. 136.

² Pozri HEIDEGGER, M.: *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. GA. Bd. 20. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1979, s. 34.

³ Porov. HEIDEGGER, M.: *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. GA. Bd. 24. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1975.

⁴ Z rôznych hľadísk sa tejto téme venuje kniha: *Kant v kontextoch Husserlovej a Heideggerovej filozofie*. Eds. Leško, V. – Plašienková, Z. Košice: UPJŠ 2009.

Heidegger sa zoberal touto kritikou a jej filozofickými konzekvenciami hlavne v dvoch textoch. Po prvýkrát v spomínaných prednáškach *Základné problémy fenomenológie* v letnom semestri z r. 1927, ktoré rozvíjal, okrem iného, v dobe, kedy napísal prácu *Bytie a čas*, takže byvajú považované za pokus o jej „druhý diel“, teda o jej dopracovanie.¹ Po druhýkrát sa Kantovou argumentáciou ohľadne ontologického dôkazu božej existencie Heidegger zaoberal v stati *Kantova téza o bytí*, ktorá však pochádza až z roku 1961 a vyšla v súbore štúdií pod názvom *Wegmarken* (v rámci súborného vydania ako zväzok 9).²

Kantova kritika ontologického dôkazu božej existencie

Heideggera priťahuje Kantova kritika ontologického dôkazu božej existencie, ak to tak môžeme povedať, zo zisťných dôvodov. Hneď na začiatku svojej kritiky upozorňuje, že ho nezaujíma teologický aspekt celej veci, ale skôr to, čo u Kanta vyvstáva takmer mimovoľne, totiž zvláštne ponímanie bytia. Heidegger si je vedomý toho, že Kantov záujem o ontologický dôkaz božej existencie a s ním spojený záujem o problém bytia, je epizodický.³ Rozhodne nestojí v centre pozornosti a zdá sa, že je len jednou z menších zložiek Kantovej kritiky dogmatickej metafyziky. Heidegger však tvrdí, že Kantovo ponímanie bytia, ktoré je možné odrátať od tohto dôkazu, je symptomatické pre celú jeho filozofiu, a že sa v ňom prezrádza závislosť na metafyzickej tradícii, čím sa celá Kantova kritická pozícia nanajvýš problematizuje.

To Heideggerovi dovoľuje dve veci: zaradiť si Kanta na určité dôležité a typické miesto v dejinách metafyziky a odraziť sa od neho k vlastnému ponímaniu. V tomto ohľade slúži Heideggerovi Kant ako katalyzátor jeho vlastných pozícií, jeho prístupu k otázke bytia. Heidegger dokonca pripustil, že mu práve Kant pomohol v jeho vývoji oveľa viac ako diskusia nad Husserlovou fenomenológiou. V prednáške zo zimného semestra 1927 – 1928 hovorí: „Keď som pred niekoľkými rokmi

¹ V tejto súvislosti pozri 7. kapitolu tejto práce KUNĚŠ, J.: *Základné problémy fenomenológie – dokončenie Bytia a času*.

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

³ Pozri tamže, s. 447.

znovu študoval *Kritiku čistého rozumu* a čítal ju v súvislosti s Husserlovou fenomenológiou, akoby sa mi rozjasnilo a Kant sa mi stal dôležitým potvrdením správnosti cesty, na ktorej som pátral.¹

To má pre nás, samozrejme, isté závažné dôsledky: je takmer nepochybné, že Heideggerova kritika Kanta nie je nezaujatá. Heidegger potrebuje dostať Kanta do polohy, v ktorej sa ľahšie preukáže užitočnosť jeho vlastnej koncepcie. Z toho tiež vyplýva, že sa to, čo spoločne s Heideggerom povieme o Kantovi a o jeho ponímaní bytia, odborníkom na Kanta nemusí páčiť. Pretože však sledujeme skôr Heideggera ako Kanta, nemusí nás táto okolnosť rušiť. Snáď nás môže utešiť aspoň to, že napokon ani pre znalcov Kanta nemusí byť náš príspevok nezaujímavý: to v prípade, že mal Heidegger navzdory svojvôli, s ktorou tak rád interpretoval dejiny filozofie, predsa len v niečom zaujímavú intuíciu.

Kantova kritická poznámka k ontologickému dôkazu božej existencie v rozsahu, ktorý zaujímal Heideggera, znie nasledovne: „*Bytie* zrejme nie je reálny predikát, t. j. pojem niečoho, čo môže pristúpiť k pojmu nejakej veci. Je to iba stanovenie nejakej veci alebo určitých určení samých osebe.“² Heidegger upozorňuje, že sa tu Kant, aj keď len

¹ HEIDEGGER, M.: *Fenomenologická interpretace Kantovy Kritiky čistého rozumu*. Prel. J. Kuneš. Praha: Oikúmené 2004, s. 339–340.

² KANT, I.: *Kritika čistého rozumu*. Prel. T. Münz. Bratislava: Pravda 1979, s. 374, B 626. V nemeckom origináli: Sein ist offenbar kein reales Prädikat, d. i. ein Begriff von irgend etwas, was zu dem Begriffe eines Dinges hinzukommen könne. Es ist bloß die Position eines Dinges oder gewisser Bestimmungen an sich selbst (KANT, I.: *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg: Verlag von Felix Meiner 1956, s. 572). – Pri tejto príležitosti je potrebné spolu s Heideggerom zaviesť jedno terminologické spresnenie, aby sa odstránili prípadné zmätky práve pri čítaní Heideggera. Kant formuluje svoju vyššie uvedenú tézu v kapitole nazvanej *Von der Unmöglichkeit eines ontologischen Beweises vom Dasein Gottes*. Pojem „Dasein“ spadá v tejto súvislosti do dobového úzu a je vlastne nemeckým prekladom latinského pojmu „*existentia*“. Z nášho hľadiska je to stav, keď nejaká vec získala „bytie“ (Sein), a tak sa „fakticky vyskytuje, teda existuje“. Pokiaľ preto Heidegger hovorí o Kantovi a používa pritom pojem Dasein, myslí tým dobové nemecké označenie pre „*existenciu*“ či „*skutočnosť*“. Sám Heidegger však používa pojem Dasein (zvlášť v ranom období) s výslovným upozornením, že v rámci jeho fundamentálnej ontológie znamená výlučne „*ľudskú existenciu*“. V textoch, ktoré teraz sledujeme, Heidegger predpokladá, že vyplynie z kontextu, kedy mieni Dasein „kantovsky“ a kedy po

okrajovo a možno i nechcene, vyznáva z čohosi významného, totiž zo svojho ponímania bytia. V uvedenej ukážke sa potom Kantovými ústami hovorí o bytí raz v negatívnom a raz v pozitívnom zmysle.

V prvom rade: bytie nie je žiaden reálny predikát. Aby sme podľa Heideggera pochopili, čo Kant touto formuláciou mieni, bude potrebné sústrediť sa na to, čo Kant chápal pod pojmom „reálny“. Ukazuje sa, že to rozhodne nie je to, čo sa pod pojmom „reálny“ myslí dnes. Reálne je pre nás to, čo je skutočné, fakticky jestvujúce, čo sa vyskytuje v čase a na nejakom mieste. Avšak, Kant bol odchovancom metafyziky svojej doby, hlavne wolffovskej školy, a zrejme aj sám vyučoval podľa Baumgartenovej učebnice *Metaphysica* z roku 1739. V tejto tradícii znamená „reálny“ to isté, čo náležiaci nejakej veci, vecný. Slovo „reálny“ je teda doslova odvodené od *res*. Byť reálnym predikátom by potom znamenalo byť tým, čo pomáha vymedziť pojem nejakej veci, jej určenie, a to bez ohľadu na to, či fakticky existuje. „Reálne je to, čo náleží nejakej veci, jej vecnosti, vecnému obsahu. K veci ‚dom‘ náležia: základy, strecha, dvere, veľkosť, rozloha, farba, t. j. reálne predikáty alebo determinácie, reálne určenia veci ‚dom‘, bez ohľadu na to, či skutočne existuje alebo nie.“¹

Z toho dôvodu sa sto možných toliarov a sto skutočných toliarov vo svojom vecnom určení, teda v „realite“ v kantovskom zmysle, nelíšia. Keďže práve toto Kant uvádza ako slávny príklad, nepochopili by sme ho správne, ak by sme pod pojmom „reálny“ rozumeli „skutočný“ vo význame „fakticky existujúci“. V tom by sme predsa museli Kantovi oponovať, lebo mať pomyselné množstvo toliarov a mať ho skutočne, je pre život veľký rozdiel. Ale Kant myslí na niečo iné: vecný obsah pojmu „sto možných toliarov“ sa kryje s pojmom „sto skutočných toliarov“ – pretože tu nejde o otázku, čo z toho je skutočne na stole a čo len v úvahe, ale o otázku, čo vecne patrí k tomu, čo chápeme ako „sto toliarov“, teda ako stotoliarové množstvo. Vzhľadom na túto otázku je problém, či máme dočinenia s peniazmi skutočne cinkajúcimi vo

svojom. Aby sme predišli komplikáciám, budeme prekladať Dasein v kantovskom kontexte do slovenčiny ako „existencia“ (príp. „skutočnosť“), a v Heideggerovom kontexte ako „pobyť“.

¹ HEIDEGGER, M.: *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, s. 57–58.

vrecku alebo len s tým, že o nich hovoríme, vedľajší, a nesúvisí s kantovským chápaním pojmu „reálny“. Napokon práve takto, v Kantovom zmysle, sa sami správame, keď v banke vykonávame nejakú finančnú transakciu. Rozprávame o množstve peňazí, spisujeme zmluvu, dávame príkazy, presúvame sumy z účtu na účet, ale pritom stále pracujeme len s „fiktívnymi“ peniazmi, ktoré nemajú faktickú podobu. Ak by tu mal byť nejaký rozdiel v uskutočnení, potom by prechodom sumy, figurujúcej na účte, do nášho vrecka, muselo dôjsť k nejakej zmene – ale k tomu (našťastie) nedochádza. Preto, sa s ohľadom na Kantov príklad, dá naozaj povedať, že v skutočnej sume „sto toliarov“ nie je viac toliarov ako v jej pojme, pretože to, čo patrí k veci „sto toliarov“, sa získaním existencie nemení. Existencia nemá vplyv na to, čo sa deje s vecným určením danej entity, nie je teda „reálnym“ predikátom, a jej prípadné „pristúpenie“, spojenie s týmto vecným obsahom „na veci nič nemení“ – nič k nej nepridá, nič z nej neuberie. Ontologický dôkaz božej existencie preto, podľa Kanta, zmiešava dve roviny, ktoré spolu nemôžu súvisieť. Vecná (reálna) rovina môže byť vymedzená predikátom „dokonalý“ a nijak to neimplikuje, že k tomuto vymedzeniu patrí aj bytie ako faktická existencia. Môžeme potom celkom dobre myslieť „dokonalého“ Boha aj bez nároku na jeho skutočný výskyt podobne, ako môžeme celkom dobre myslieť v úplnosti a sumatívnej dokonalosti „sto toliarov“ bez toho, aby k tomu bolo potrebné zistenie, že táto suma toliarov skutočne existuje. A naopak to, čo dôkaz požaduje od bytia, teda aby zohralo rolu „reálneho“ predikátu a stalo sa súčasťou vecného vymedzenia pojmu, nie je možné splniť, pretože bytie takú dispozíciu z princípu nemôže mať – vtedy by sto skutočných toliarov bolo viac (alebo menej) než sto myslených toliarov. Potom by, paradoxne, aj božia „dokonalosť“ mohla nadobudnutím bytia (vstupom do existencie) zmeniť svoje vecné vymedzenie, a to nie je žiaduce, ak chce už toto vecné vymedzenie postačovať aj bez prídavkov alebo ujmy k plnej definícii Boha.

Vzniká tak ďalšia otázka: akým určením je bytie, aké podoby vykazuje (ak vôbec má nejaké rôzne), a čo sa stane s vecným určením, keď k nemu pristúpi bytie? K tomu, aby sme na túto otázku mohli odpovedať, je potrebné najprv upozorniť na jednu zdanlivú maličkosť z negatívnej formulácie. Heidegger ju považuje za veľmi dôležitú stopu. Kant vraví, že bytie „nie je reálny predikát“. Takto podaná formulácia na

prvý pohľad nebudí nejakú zvláštnu pozornosť. Tá však môže byť vzbudená v okamihu, keď túto formuláciu porovnáme s inou formuláciou, ktorú Kant pri podobnej príležitosti použil už skôr. Kant sa kritikou ontologického dôkazu božej existencie zaoberal aj vo svojom predkritickom období, a to v spise *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes* z r. 1763. Tu nájdeme podobnú formuláciu s nepatrnou, ale významnou odchýlkou: „Bytie nie je vôbec žiadny predikát.“¹ Z toho sa dá odvodiť, že sa Kant sprvu domnieval, že bytie nie je žiaden predikát, avšak neskôr, že nie je žiaden *reálny* predikát. Nejakým „predikátom“ predsa je, no zrejme nie tým, ktorý by zasahoval do vecných určení.² Akým predikátom teda je? Je predikátom nejakého „kladenia“, nejakej „pozície“, nejakého „položenia“, ako naznačuje práve pozitívna formulácia z Kantovho kritického výroku na adresu dôkazu božej existencie? A o čom potom takéto „je“ vypovedá? Ak, napríklad, máme pred sebou nejaký kameň, čo má povedať „je“ vo výroku: „Kameň je“? Nehovorí nič o tom, čo je kameň *ako kameň*, avšak hovorí, že tu to, čo patrí ku kameňu, existuje, je. Môžeme kameň pred nami skúmať ako chceme, používať ho v akýchkoľvek aspektoch, no napriek tomu na ňom „je“ objektívne, vecne neobjavíme a neuvidíme. Ale predsa je to kameň,³ možno presnejšie formulované: je tu pred nami niečo ako kameň.

Čo s tým? Keď Kant hovorí, že bytie nie je reálnym, vecným určením, je možné to povedať aj inak, výraznejšie: bytie samo nie je žiadnym jestvujúcim.⁴ Ak totiž nemôže meniť vecný obsah iných vecí (ak nie je reálnym predikátom), nemôže byť z princípu samo žiadnou vecou, žiadnym jestvujúcim, ani žiadnym „reálnym“ podielom na ňom. Potom musíme, spolu s Kantom, vedieť položiť aj pozitívne formulovanú otázku: aký je význam tohto bytia? Čím sa nám ponúka, ohlasuje, podáva, ak sa nepodáva z princípu ako nejaký vecný obsah? Neostáva

¹ Por. KANT, I.: *Werke in zwölf Bänden. Bd. 2.* Frankfurt am Main: Suhrkamp 1977, s. 629.

² Pozri HEIDEGGER, M.: *Kants These über das Sein*, s. 451.

³ Pozri tamže, s. 453.

⁴ Pozri HEIDEGGER, M.: *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, s. 58.

nič iné, ako pochopiť bytie ako nevecné, t. j. bez vzťahu k vecným určeniam, ako „absolútnu pozíciu“, ako čisté kladenie, ktoré nie je možné nijak vecne vymedziť.¹

Čo je jestvujúcno?

Kant podľa všetkého uvažuje rozumne, pretože predpokladá, že okrem vecného určenia, ktoré ukazuje, čo jestvujúcno je, potrebujeme registrovať aj to, či a že jestvujúcno je, či a ako sa teda nejako vyskytuje voči nám, či je tu s nami v nejakej pozícii (v čase a v priestore). Dokonca snáď pri každom kontakte s nejakým jestvujúcnom už hneď, prvotne, očakávame potvrdenie alebo vyvrátenie takejto pozície. Naše poznávanie je preto ihneď plné akýchsi požiadaviek, postulátov, a Kant ukazuje, že tieto tzv. „postuláty empirického myslenia vôbec“ môžu mať tri vyústenia – buď registrujeme, že to, čo je pred nami kladené, čo sa k nám vzťahuje, je len *možné*, alebo registrujeme, že je to *skutočné*, prípadne (potretie), že je to *nutné*. Vždy, keď si ujasňujeme vecnú povahu jestvujúcna, tiež nejako počítame s týmito modalitami jeho bytia. Dá sa povedať, že *modalities sú tak predikáty momentálne postulovaných vzťahov*.² Kant výslovne tvrdí: „Je špecifickou vlastnosťou kategórií modalities, že pojem, ktorému sa pripisujú ako predikáty, vôbec nerozširujú ako určenie objektu, ale že vyjadrujú iba vzťah k poznávacej schopnosti. Aj keď je pojem nejakej veci už úplný, ešte sa môžem spytovať, či je tento predmet iba možný alebo aj skutočný, a keď je skutočný, či je aj nevyhnutný.“³ Z iného uhla pohľadu je možné čítať podobné vyjadrenie v Kantovej *Kritike súdnosti* (§ 76): „Pre ľudský um je nevyhnutné rozlišovať možnosť a skutočnosť vecí. Dôvod pre to leží v subjekte a v povahe jeho poznávacích schopností.“⁴

Možné je potom to, čo zodpovedá formálnym podmienkam skúsenosti (čo je možné z danosti vecí vyvodíť bez toho, aby to nevyhnutne

¹ Pozri KANT, I.: *Werke in zwölf Bänden. Bd. 2*, s. 631. „Das Dasein ist die absolute Position eines Dinges und unterscheidet sich dadurch auch von jeglichem Prädikate, welches als ein solches jederzeit bloß beziehungsweise auf ein ander Ding gesetzt wird“.

² Pozri HEIDEGGER, M.: *Kant These über das Sein*, s. 468.

³ KANT, I.: *Kritika čistého rozumu*, s. 193, B 266.

⁴ KANT, I.: *Kritika soudnosti*. Prel. V. Špalek, W. Hansel. Praha: Odeon 1975, s. 193.

vyžadovalo evidenciu jej faktickosti, skutočnosti). Čo, naopak, súvisí s materiálnymi podmienkami skúsenosti (s pocitmi), to je *skutočné*. A to, čo určuje súvislosť so skutočnosťou podľa všeobecných podmienok skúsenosti, je *nutné*.¹

Bytie, ako vidieť, síce nie je reálny predikát (pretože sa netýka určenia vecnosti daného jestvujúcna), ale predikátom predsa len je, teda snád „transcendentálny (ontologický) predikát“, pretože niečo vyjavuje vo vzťahu k vonkajšku daného jestvujúcna s ohľadom na jeho predmetnosť, na jemu vlastný spôsob podávania. Modality bytia – možnosť, skutočnosť a nutnosť – nevypovedajú síce nič o tom, čo vonkajšie jestvujúcno ako objekt je, ale vypovedajú predsa len niečo o tom, ako je, t. j. o povahe vzťahu objektu k subjektu.²

Vyššie uvedenou stratégiou teda Kant umožňuje nejakému jestvujúcnu, aby osebe podalo len tú správu, že je „skutočným“ zdrojom afekcií. Vonkajšok je tu celkom vyprázdnený: čo o ňom vieme je len to, že vyvíja tlak na naše zmyslové orgány. „Predikát skutočnosti je pridávaný k pojmu veci vnímaním. Kant teda stručne hovorí: skutočnosť, existencia, Dasein = absolútna pozícia = vnímanie.“³ Všetky ostatné určenia, ktoré prináležia veciam, k nám neprichádzajú z týchto vecí, ale sú konštruované dispozíciami subjektu.

Skutočnosť, a o to skôr ďalšie modality bytia, sú teda plne závislé na pozícii voči subjektu. Bytie nie je *reálnym* predikátom, ale je *predikátom*, ktorý určuje, v akej relácii sa k subjektu vonkajšie jestvujúcno, vec, práve nachádza. Táto pozícia môže byť vždy len pozíciou výskytu pred subjektivitou, polohou, ktorú zaznamenáva a určí subjekt ako náprotivok voči sebe.

Kladením (pozíciou), sa vlastne spôsob bytia nejakého jestvujúcna voči nám mení na výsadnú formu podania – na predmetnosť. Kant sám píše: substanciálne „značí iba pojem predmetu vôbec, ktorý substituuje, len pokiaľ sa ním myslí transcendentálny subjekt bez všetkých predikátov“.⁴ Kant ostáva spojený s koncepciou, v ktorej je bytie chápané

¹ Pozri HEIDEGGER, M.: *Kants These über das Sein*, 465–466; por. aj KANT, I.: *Kritika čistého rozumu*, s. 193, B 265–266.

² Pozri tamže, s. 294.

³ HEIDEGGER, M.: *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, s. 62.

⁴ KANT, I.: *Kritika čistého rozumu*, s. 279, B 441.

ako pred-stavovanie (Vorstellen).¹ V predstavovaní pred-kladáme niečo pred seba, takže je nám potom ako pred-stavené dané naproti, ako predmet. Bytie ako pozícia znamená kladenie niečoho v kladúcom predstavovaní.²

Ukazuje sa, že napriek všetkým prevratom a napriek útoku na metafyziku, predsa len ostáva u Kanta v platnosti čosi tradičné – totiž, že sa dá bytie a jeho modalita určiť z ich vzťahu k subjektu, konkrétnejšie k jeho „aisthetickému“ založeniu v zmyslovosti. Pod prikrývkou kritiky ontologického dôkazu Kant prezrádza to, ako je spojený s ambíciami tradičnej metafyziky: zbaviť nenápadne celú štruktúru vonkajšej výpovednej schopnosti a spraviť z nej len – nanajvýš – zdroj povedomia o jej holej existencii. Kant sa tak pohybuje v rámci vzťahu bytia a myslenia,³ čo Heidegger na základe svojej kritiky filozofickej tradície považuje za základný manier klasickej metafyziky tak, ako sa sformovala pričinením Platóna (a to na základe Parmenidovho podnetu). Predsokratovci síce podľa Heideggera geniálnym spôsobom vystihli to skutočne pôvodné, čo vyznačuje dianie bytia a jeho vzchádzanie do odkrytosti, a to pojmom φύσις, avšak rýchlo sa (už vinou Parmenida) nechali zmiasť okamihom zdržania, v ktorom inak premenlivý proces nadobúda viditeľné kontúry. Tieto kontúry začali považovať za úplné vystihnutie povahy toho, čo práve vzišlo do prítomnosti. Namiesto toho, aby rešpektovali fakt, že momentálne státie v otvorenosti v sebe skrýva aj to, čo sa do nej nevošlo, a že je s tým nutné počítať, sploštili prírodu a prirodzenosť vecí na to, čo sa ponúka zraku, čo pred ním stojí na nahliadnutie – presne, ako to vystihol Platon, najvýznamnejší reprezentant tejto pozície, keď to pôvodne „skryté“ obsadil ideálnym tvarom, *ideou*. „Platon preto hovorí, že bytie ako prítomnosť v neskrytosti je *ιδέα*, to, čo sa dá uvidieť.“⁴ Vytvoril tak pevnú väzbu medzi nazeraním a bytím, ktorá vydržala počas všetkých peripetií až do nedávnej doby – a prezradila sa i u Kanta.

¹ Pozri HEIDEGGER, M.: *Kants These über das Sein*, s. 281.

² Pozri tamže.

³ Pozri tamže, s. 290.

⁴ HEIDEGGER, M.: *Nietzsche II*. GA. Bd. 6.2. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1997, s. 217.

Mnohoznačné a nedostatočne určené používanie pojmov *vnímanie* a *kladenie* je u Kanta príznakom toho, že necháva úplne nedotknuté ich ontologické založenie. To však znamená, že ostávajú ontologicky neurčené aj základné akty zakúšajúceho, vnímajúceho Ja. Ak je zdrojom určovania modalít bytia subjekt, potom sa predsa môžu vynoriť rôzne znepokojivé otázky: Čo subjekt sám? Ako existuje? Len ako „ja myslím“? Ale či myslieť nie je tiež nejaký „skutočný“ akt? Čo udeľuje predikát „skutočného“ samotnému subjektu, ktorý myslí? Voči akému typu ďalšej afekcie sa sám potvrdzuje? Aký ďalší subjekt (a tak prípadne donekonečna) je garantom tohto potvrdenia? Nie je predpokladom rozpoznania niečoho „skutočného“ vlastná „skutočná“ existencia, ktorú však z *Ja myslím* neodvodím a ani ju jeho prostredníctvom nezriadiť? Chýba skrátka explicitná ontológia pobytu, onoho jestvujúcna, ktorým sme my sami.¹

Fenomenológia a intencionalita

Heidegger sa v tejto fáze svojho vývoja púšťa do kritiky Kantovej koncepcie ako pravoverný fenomenológ. Ako svoj základ si berie zvláštnu povahu nášho vnímania, ktorú Kant zjavne prehliada – jej *intencionalitu*. Vnímanie má totiž zvláštnu štruktúru: je vždy vnímaním niečoho, a je tak vždy vzťahovaním sa k nejakému vonkajšku. Každé takéto vzťahovanie sa je, pochopiteľne, špecifické, a preto má aj špecifický korelát. Toto „niečo“, patriace ku každému *intentio*, môžeme nazvať *intantum*.² Vnímanie (a, nakoniec, každý skúsenostný akt) je už v sebe samom, vo svojej štruktúre, intencionalne konštituované: to je jeho a priori.³ Husserl kedysi označil tento intencionálny pravzťah za svoj najväčší objav a hovoril pri tejto príležitosti o „korelačnom a priori“.⁴ Tým evidentne smeroval proti Kantovmu „formálnemu a priori“ a Heidegger teraz môže tento kritický nábeh vhodne a radikálne využiť.

Intencionalita predovšetkým potvrdzuje, že žiadny z jej pólov nie je vopred hotový, ale že sa konštituuje práve vo výkone intentio. Intencio-

¹ Pozri HEIDEGGER, M.: *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, s. 77.

² Pozri tamže, s. 81–82.

³ Pozri tamže, s. 84.

⁴ HUSSERL, E.: *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie*, s. 189.

nalita nie je vzťah, ktorý by bolo možné vysvetliť ako vzťah medzi dvoma vyskytujúcimi sa jestvujúcami. Vec sa nevzťahuje k nejakej vopred a priori pripravenej poznávacej schopnosti vnútri subjektu a poznávacia schopnosť nie je len konečný člen vzťahu medzi nejakou vecou vonku a subjektom vnútri, ale sama poznávacia schopnosť a spolu s ňou aj subjekt sú intencionálne štruktúrované a vzájomne sa utvárajú.¹ Ako na strane „subjektu“, tak aj na strane „veci“ je potrebné predpokladať otvorenú, dynamickú skladbu korelujúcu dianie. To, s čím teda Kant na oboch póloch pracuje (na jednej strane so subjektom „ja myslím“, s jeho afektívnou dispozíciou a na druhej strane s „vecou osebe“) sú už odvodené, druhotné stavy či štruktúry, ktorým predchádza niečo, čo je zrejme ešte potrebné registrovať a analyzovať.

Z pojmu intencionality preto plynie aj nutná zásadná kritika Kantovho ponímania subjektu. Kant nedokázal preniknúť ku skutočnej otázke o povahe Ja: bral ho ako „ja myslím“, ako hotový subjekt vzťahnutý k hotovému objektu. Potom mu, skryto, jediný možný prístup k Ja predstavuje číra sebareflexia.

Akonáhle však vezmeme Ja ako zdroj intencionálneho pnutia, potom s týmto kantovským, a teda koniec koncov tradičným ponímaním subjektu, nevystačíme. Ja môže byť predmetom nejakej reflexie vždy až dodatočne. Dávno pred ňou je už v činnosti, pričom svoje konanie zakúša ako „svoje“ (ako „mojskosť“)² bez toho, aby ho bol schopný jednoznačne priradiť k nejakému hotovému Ja. Intencionálne akty nevisia na vymedzenom subjekte, ale zároveň v akomsi pra-úcone nesú zážitok „môjho“, a tým odkrývajú „mojskosť“. K intencionalite vždy patrí akési sebaodhaľovanie.³ Tým, ako existuje, je pobyť seba samému tu a to aj vtedy, keď sa k sebe explicitne nevzťahuje a nereflektuje sa. Je u seba prítomný bez reflexie, bez vnútorného vnímania. Reflexia v zmysle obratu do vnútra je len odvodeným módom seba-uchopenia, avšak nie spôsobom pôvodného seba-otvorenia.⁴

¹ Pozri HEIDEGGER, M.: *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, s. 93.

² Porov. napr. HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*. Prel. I. Chvatík et al. Praha: Oikúmené 1996, § 9.

³ Pozri HEIDEGGER, M.: *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, s. 225.

⁴ Pozri tamže, s. 226.

Pobyt je preto, ako intencionálny, vždy aktom transcencie. „Transcendencia je základným určením ontologickej štruktúry pobytu.“¹ Spolu s kritikou Kantovho ponímania subjektu sa tak pred Heideggerom otvára ďalšia úloha: nová, radikálna interpretácia intencionality ako transcencie a nakoniec objasnenie samotného pojmu transcendencia.²

Heidegger tu zďaleka prekračuje oblasť, v ktorej s intencionalitou pracoval Husserl. Vďaka ambíciám, ktoré Husserl mal, uzavrel intencionalitu do sféry vedomia (k čomu, pochopiteľne, prispela požiadavka fenomenologickej redukcie). V tejto „mentálnej sfére“ hľadal potom štruktúry, ktoré mali ukazovať tak zvláštne priebehové rozovretie fenomenologickej subjektivity, ako aj skladbu javiaceho sa predmetu. Tu má Husserl a jeho fenomenológia veľkú zásluhu: on bol ten, kto ako prvý v modernej filozofii pracoval s predpokladom, že už zmyslový materiál, svet javov, má nejakú štruktúru, že je nejaký „usporiadaný“, že vykazuje určitú „logiku javenia“, o ktorú je možné sa dôkladnými analýzami oprieť, a tak prenikať k veciam samým, k vonkajšiemu svetu, teda k tomu svetu, ktorý od nás Kant odrezal apriórnymi formami nazerania a umu. Napriek všetkému novátorstvu však ani Husserl nakoniec neprekročil hranice tradície, z ktorej vychádzal, a ktorá sa zračila aj v snahe ostať akýmsi spôsobom vďačný Descartovi či Kantovi tým, že mnohé postupy či pozície nazýval „karteziánskymi“ alebo „transcendentálnymi“.

Aj vďaka kritike jeho vlastných žiakov sa rýchlo ukázalo, že je to veľmi úzke pracovné pole. Napríklad Maurice Merleau-Ponty, po dôkladných a detailných analýzach foriem telesnej existencie a jej patologických prejavoch, musel nevyhnutne dospieť k záveru, že „vedomie nie je pôvodne ‚ja myslím, že...‘, ale ‚ja môžem...“.³ Hovorí pritom o „hybnej intencionalite“, o tom, že pôvodnou intencionalitou je motorika nášho tela. „V pohybe ruky, ktorá sa naťahuje k predmetu, je zahrnutý odkaz k predmetu nie ako k predmetu predstavovanému, ale ako k tejto veľmi určitej veci, ku ktorej sa rozvrhujeme, pri ktorej vo svojom

¹ Tamže, s. 230.

² Pozri tamže, s. 230–231.

³ MERLEAU-PONTY, M.: *Fenomenologie vnímání*. Prel. J. Čapek. Praha: Oikúmené 2013, s. 181.

predpokladaní sme, ktorú vyhľadávame. Vedomie je bytie k veci prostredníctvom tela.“¹

Popri ďalších Husserlových žiakoch, menovite Landgrebovi, Finkovi a Patočkovi, to bol práve Heidegger, kto danú tému najplyvnejšie rozvinul. Najprv sa predsa vyskytujeme vo svete, pohybujeme sa v ňom a uspokojujeme základné životné potreby. Prvotným konaním ľudskej bytosti nie je mentálne spracovanie vnemov, ale faktický pobyt v štruktúre reálneho sveta – ako pobyt nesený fyziologickou kinestézou, tak aj pobyt riadený existenciálnymi pohľadávkami a stavmi. Svet a veci v ňom potom nie sú len súhrnom afektívnych podnetov, ale niečím na „uchopenie“, na zvládanie, na upotrebenie. Pôvodným kritériom pre evidenciu vecí vo svete je vhodnosť alebo nevhodnosť. Kameň nie je len niečím, čo podráždí naše zmysly, nie je ani pôvodne, ani len vedecky definovateľný geologický artefakt. Je vždy „niečím na niečo“: prekážkou na ceste, orientačným bodom, niečím na hádzanie atď. Pobytom, v takýchto vopred rozvrhnutých existenciálnych horizontoch, potom dopraje naša existencia veciam to, aby sa nejako ukazovali, javili. Už tento existenciálny rozvrh je nutné chápať ako apriórny: nie až tie úzko ponímané „formy nazerania“. Odtiaľ pochádza korelácia oboch pólov takto ponímanej intencionality: nie len sebatranscendujúci subjekt, ale ani daný predmet nie je daný ako hotový a jednorazový, musí byť odkrývaný, vydobývaný, držaný, takže sa v týchto aktivitách subjekt zároveň osvedčuje ako ten, ktorý sa učí rozumieť formám javenia a podania predmetu, stáť voči nim v určitom rozpoležení, vynachádzaní sa, v tom, čomu bude Heidegger hovoriť „hermeneutika fakticity“. Ako vedel aj Ludwig Landgrebe, toto vynachádzanie sa je *prvým rozovretím sveta*. Predchádza reflexiu a nie je ho možné v bezprostrednosti svojho výkonu priviesť pred zrak, dostať do náhľadu; pretože, ako sme už videli, reflexívne spredmetnený výkon nie je nikdy niečím, čo sa bezprostredne deje. „Existuje pre nás viac zo sveta a z našej polohy v ňom, čomu by sme mali rozumieť, ako to, čo nám môže byť reflexívne prístupné.“² Pre subjekt sa tak vlastne elegantne, pôvodne epistemologicky

¹ Tamže, s. 182–183.

² LANDGREBE, L.: *Faktizität und Individuation. Studien zur Grundfragen der Phänomenologie*. Hamburg: Felix Meiner Verlag 1982, s. 83.

či len zmyslovo ponímaná intencionalita, stáva existenciálnou záležitosťou.

Na strane predmetu, objektu, veci, je teda potrebné, v opozícii ku Kantovi, zdôrazniť, že vnímanie nepodáva vyskytujúce sa jestvujúcno ako ďalej neštruktúrovaný a neuchopiteľný zdroj obyčajnej afekcie, ale že ho vždy nejakou *odkrýva*. Vnímanie odoberá vyskytujúcemu sa jestvujúcnu jeho neprístupnosť a uvoľňuje ho, aby sa mohlo ukázať ako ono samo. To je zmysel každého prirodzeného rozhliadania a prihliadania.¹ Aby sme sa s nejakým jestvujúcnom vôbec mohli stretnúť, aby sa nám mohlo nejakou naskytnúť, musí skrátka už byť nami nejakou odkryté, vsadené do procedúr zjavovania. Dispozícia byť vnímaný, t. j. špecifické uvoľnenie jestvujúcna pre vnímanie, potom nie je len „pozičný“ predikát nejakého vonkajšieho bytia, ktoré predpokladá afikovaná subjektivita (ako je to u Kanta), ale modus *odkrytosti* vôbec.²

Pobyt teda existuje vždy ako *odkrývajúci*. To predpokladá z jeho strany akúsi starostlivú „ústretoivosť“ voči svetu, otvorenosť (Erschlossenheit).³ Takto nie je otvorenosť nič iné ako existenciálna dispozícia očakávať „bytie“ daného, toho, čo sa odkrýva. U Heideggera sa teda neprideliujú „modalities existencie“ z určujúcej aktivity čistej subjektivity ako u Kanta, ale už ona základná dispozícia rozumieť tomu, čo sa javí, ako niečomu, čo „je“, teda rozumieť „bytiu“, je súčasťou intencionalnej otvorenosti pobytu. Modalities (spôsoby) bytia nie sú len postuláty subjektivity, ale formy zakúšania (odkrytia) javiaceho sa jestvujúcna, rozovretie jeho dispozícií rôznorodo sa ponúkať existenciálnej starostlivosti pobytu.

Takže k jestvujúcnu, ktoré je zachytené a držané vo vnímaní, nenáleží len to, že je odkryté, ale tiež to, že *rozumieme spôsobu bytia* takto sa odkrývajúceho jestvujúcna, t. j. že sme tomuto spôsobu otvorení.⁴ Jestvujúcno je možné odkryť (či už vo vnímaní alebo nejakou inak) len vtedy, ak stojí spolu s nami v otvorení – teda, ak mu rozumieme. Je

¹ Pozri HEIDEGGER, M.: *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, s. 98.

² Pozri tamže, s. 99.

³ Pozri tamže, s. 100.

⁴ Pozri tamže, s. 101–102.

preto užitočné rozlišovať terminologicky, ale aj vecne, *odkrytosť* jestvujúcna a *otvorenosť* (spôsob) jeho bytia.¹ Vnímanie a odkrytosť sa týkajú jestvujúcna, rozumenie a otvorenosť sa týkajú bytia. Len ak nejako rozumieme problému bytia, ak sme ako pobyt špecificky vsadení do sveta a v ňom angažovaní a takto otvorení, môžeme sa pýtať, či je bytie „skutočné“ alebo nie a môžeme sa pokúšať nejakým spôsobom určiť skutočnosť jestvujúcna. K tomu je potrebné robiť to, čo práve Kant nerobil: dôkladne analyzovať vzťah medzi odkrytosťou jednotlivého jestvujúcna a otvorenosťou jeho bytia a ukázať, ako tvorí otvorenosť bytia základ pre možnosť odkrývania jestvujúcna. Rozdiel medzi odkrytosťou a otvorenosťou je potom podľa Heideggera rozdielom medzi jestvujúcnom a bytím, teda ontologickou diferenciou.² Jedine jej rešpektovaním sa môže podať nie len pozitívne založiť Kantovu tézu „Bytie nie je reálny predikát“, ale tiež pozitívne doplniť inak jednostrannú interpretáciu bytia ako výskytovosti (skutočnosti, Dasein, existencie v kantovskom zmysle).³

Na kritickom pôdoryse, do ktorého Heidegger zasadil Kantove úvahy o tom, či existencia môže byť „reálny predikát“ a na ktorom rozvinul svoje hlavné námietky, je však ešte možné predviesť ďalšiu diskusiu s jedným z Kantových názorov, v ktorom hrá rolu tak isto polemický potenciál fenomenológie a spolu s ním pojem intencionality.

Kant v známych úvodných pasážach *Transcendentálnej estetiky* píše: „Neurčitý predmet empirického nazerania sa nazýva *jav*.“⁴ Z ďalších výkladov plynie, že javy sú „rozmanité“ a „neusporiadané“. To, že sa pocity môžu usporadúvať a nadobudnúť nejakú podobu vďaka svojim apriórnym dispozíciám, zariaďuje až naše nazeranie a následne um.

Na tomto mieste zrejme nielen Heidegger oprávnene namieta: ako je možné, že charakterizujeme javovú materiu ako „rozmanitú“ alebo „neusporiadanú“, keď táto charakteristika nepochybne predpokladá už isté získanie formy, ktorú však, podľa Kanta, môže poskytnúť až subjektívne zmyslové nazeranie. „Rozmanitosť“ by tak nemala byť východiskovou charakteristikou javovej matérie, nemala by byť ako taká

¹ Pozri tamže, s. 102.

² Pozri tamže.

³ Pozri tamže.

⁴ KANT, I.: *Kritika čistého rozumu*, s. 75, B 34.

afikovaná, ale mala by byť ako výsledok syntetických aktivít nazerajúceho subjektu tejto matérie priznaná až neskôr, až s oporou v kategóriách umu.¹ Rozmanitosť ako empirická danosť je u Kanta skrátka tiež už istá *forma artikulácie reality*, nie je to nič celkom neurčité, ale práve „to rozmanité“.² Ak je „rozmanitosť“ formou, cez ktorú sa následne podáva zmyslová matéria ako ona sama, ide tu o nevyjasnený spor v Kantovej koncepcii.

Z pozície fenomenológie je teda potrebné Kantovi vytknúť: či už chceme alebo nie, už pri prvej afekcii zmyslov berieme na zreteľ nejakú formu artikulácie reality, na jej „priestorové“ (ale zároveň aj „časové“) charakteristiky, aj keď netematicky.³

Problém má ešte druhú stránku: Kant potrebuje, aby transcendentálna subjektivita vytvárala výkonmi svojho umu „syntézy“, aby „usporadúvala“ zmyslový materiál, vtlačala mu formu. To je zrejme pozostatok dávnejšej predstavy, že to, čo má byť zrozumiteľné a mysliteľné, musí mať tvar, poriadok, zmysel. Už v Grécku obvykle vládlo presvedčenie, že empirická matéria sama žiaden poriadok nemá, takže naša zmyslovosť, ktorá je s ňou v bezprostrednom kontakte, nemá „poznávaciu“ funkciu, je mŕtva, pokým sa na ňu neuplatní *lóγος*.⁴

Aj Kant sa teda domnieva, že keby um nespočíval v zjednocovaní a usporadúvaní, nemohol by byť základom myslenia a rozumu, a nemohol by teda ani plniť vyššie zmienenú tradičnú úlohu. Kantov zmyslový materiál preto nemôže byť usporiadaný, ale naopak, musí byť rozmanitý a neurovnaný. Keby nebolo čo usporadúvať (teda keby javy neboli rozmanité), celá Kantova sústava by padla. To je ďalšie pikantné svedectvo toho, ako bol Kant viazaný na kritizovanú tradíciu. A ukazuje sa tu znovu zásluha fenomenológie: vnímaná skúsenosť vždy už musí byť ponímaná ako nejako zmysluplne usporiadaná, pretože predpoklad prázdnej „rozmanitosti“ nedáva zmysel a vyvracia sám seba.

¹ Pozri HEIDEGGER, M.: *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*. GA. Bd. 21. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1976, s. 274.

² Tamže, s. 281.

³ Pozri tamže, s. 286–287.

⁴ Pozri tamže, s. 282 a n.

Analýzou argumentácie, ktorú Kant používal pri svojej kritike ontologického dôkazu božej existencie, teda Heidegger dospel k odhaleniu skrytých chýb Kantovej koncepcie – jeho nechceného zapletenia do tradičnej metafyziky, aj keď sa prejavuje len na celkom nepatrnej ploche, totiž pri práci s afekciou zmyslovosti a pri úvahách o postulátoch empirickej skúsenosti a modalitách, v ktorých pre nás môže existovať vyskytujúce sa jestvujúcno. Kant síce zavrhuje možnosť, že by bytie bolo reálnym predikátom, necháva ho však predať len pôsobiť ako predikát určitého typu, totiž ako „náležitosť“ vzťahu vyskytujúceho sa jestvujúcna k subjektu. Pretože to je vlastne spôsob, ako dané jestvujúcno pre nás *je*, a pretože tento spôsob vo svojej základnej modalite (v modalite skutočnosti) zodpovedá predmetnému postaveniu voči subjektu, musíme, podľa Heideggera, konštatovať, že u Kanta nie je možné nájsť iné ponímanie bytia ako práve toto spredmetňujúce. Vo vzťahu k tomu, čo veci sú, nemožno hovoriť o bytí (a existencii), len o vecných určeníach a vo vzťahu k tomu *ako* veci sú, sa podľa Kanta dá hovoriť len v modalitách predmetných vzťahov, totiž v modalitách založených na stálej prítomnosti jestvujúcna pred nazerajúcim subjektom. A to je skryté dedičstvo tradičnej metafyziky, akokoľvek hrdo proti nej Kant bojoval.

Pre raného Heideggera (keďže analyzovaný text spadá do obdobia, v ktorom publikoval *Bytie a čas*) to znamená úlohu nanovo premyslieť onen vzťah, ktorý je zodpovedný za spôsoby bytia vyskytujúceho sa jestvujúcna tak, aby už nebol spredmetňujúci. Predpokladá to, ako sme videli, pochopiť tento vzťah ešte v pevnom zväzku s fenomenológiou ako intencionálny vzťah, a to aj so všetkými dôsledkami, ktoré z toho je potrebné odvodiť: intentum pre taký vzťah nie je hotový predmet, ale skôr horizont odkrývania a subjekt intencionálneho vzťahovania sám nie je vopred daný pól, nejaké hotové Ja (u Kanta, napríklad, transcendentálny subjekt aktívnych syntéz), ale čosi, čo vystupuje zo samého seba, čo je rozprestreté a otvorené svetu, čo je teda vo fenomenologickom zmysle transcendentné. Preto Heidegger nehovorí o subjekte, o Ja, ale o pobyte, čo je pojem, ktorý môže sám zo seba nechať zaznieť bytostnú otvorenosť a transcenciu. Široké ponímanie intencionality

(namiesto mentálneho ponímania intencionality vlastne Heidegger zavádza existenciálnu „starosť“),¹ ktorým Heidegger prekonáva Kanta, potom vedie k tomu, čo sa u raného Heideggera označuje ako „hermeneutická ontológia“. Tým sa súbežne dostáva aj ďaleko za pôvodné ponímanie, ako ho predviedol Husserl vo svojej klasickej, transcendentálnej verzii fenomenológie.

Kritika Kanta u Heideggera ostala v princípe rovnaká aj po viac ako tridsiatich rokoch. V stati *Kantova téza o bytí* (z ktorej sme kvôli vhodným formuláciám už z časti citovali) Heidegger postupuje podobne ako v dobe z konca 30. rokov, iba úloha, ktorá vyplýva z daných kritických úvah, je iná. Zodpovedá záujmom neskorého Heideggera: už nejde o úlohu aktualizovať pojem intencionality, a tým odhaľovať bytie a rozozretie (ústretovosti) pobytu, ale o potrebu uchopiť bytie v zmysle počiatočného gréckeho myslenia ako toho „čo je práve prítomné ako presvetľujúco pretrvávajúce“ („als sich lichtend-währende Anwesenheit des Je-Weiligen“).² Ale to už je iný problém.

¹ Por. MASULLO, A.: „Sorge“: Heideggers Verwandlung von Husserls Intentionalitätsstruktur. In: *Phänomenologie im Widerstreit*. Eds. Ch. Jamme, O. Pöggeler. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1989.

² HEIDEGGER, M.: *Kants These über das Sein*, s. 478.

Hegel a Gréci

Vladimír Leško

Najvýznamnejšia prednáška o Hegelovi a gréckej filozofii je Heideggerom prednesená na plenárnom zasadnutí Heidelbergskej akadémie vied 26. júla 1958.¹ Svojou jedinečnou filozofickou originalitou, hoci nemusíme súhlasiť s jej celkovými výsledkami, stále ponúka mimoriadny filozofický zážitok najmä v tom hlavnom, a síce v netradičnom syntetickom *premyslení* Hegelovej recepcie gréckej filozofie a zároveň je Heideggerovým pokusom o jeho prekonanie. Uchopiť uvedené *mysliteľské poslanstvo* Heideggerovej prednášky v jej rozhodujúcom teoretickom jadre je úloha, o ktorú sa teraz chceme pokusiť. Keď G. Figal charakterizuje túto prednášku, ponúka *hypotézu*, že ju môžeme chápať ako vlastný Heideggerov *skrytý autoportrét*.² Nie sme presvedčení, že je to tak, ale to teraz nie je to najdôležitejšie. Čo je však nespochybniteľné, Heidegger sa svojím kritickým vyrovnávaním s Hegelovým filozofickým odkazom ku gréckej filozofii dostáva do záverečného *filozofického rozhovoru*, ktorý už nebude ďalej v jeho tvorbe prekonaný. Predstavuje teda završenie Heideggerovho úsilia v skúmaní *otázky bytia a pravdy* v priamej konfrontácii s Hegelovým chápaním gréckej filozofie, v hľadanií odpovede na otázku, čo je *vec myslenia*. Figal sa nemýli v tom, že každý, kto „chce porozumieť Heideggerovej filozofii, sa nemôže uspokojiť s tým, že sa bude snažiť porozumieť len Heideggerovi.

¹ HEIDEGGER, M.: Hegel und die Griechen. In: Heidegger, M.: *Wegmarken*. GA. Bd. 9. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1976, s. 427–444.

² FIGAL, G.: Heidegger und die Griechen. In: *Heidegger und die Griechen*. Hrsg. M. Steinmann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 2007, s. 9.

Hegelova a Heideggerova *filozofia dejín filozofie*

K najdôležitejším myšlienkam svojho učenia Heidegger dospel pri vyrovnávaní sa s inými filozofiami a rozvinul ich pri interpretácii textov. „Pre Heideggerovu filozofiu je charakteristické, že vytvorila svoju vlastnú, nanajvýš originálnu *metódu interpretácie textov* (kurz. aut.).“¹ To isté hodnotenie platí bezo zbytku aj pre Hegela. Ukáže sa však, že Heideggerova *metóda interpretácie textov* má až príliš ďaleko od Hegelovej *metódy*, preto aj výsledky ich bádání prinášajú pochopiteľne až príliš rozdielne závery. Rozhodujúce rozdiely medzi Heideggerom a Hegelom v metóde skúmania spočívajú v tom, že 1. Heidegger pracuje s *vlastnými prekladmi* gréckych filozofických textov tak, aby čo najviac zodpovedali riešeniu jeho vlastných filozofických problémov, 2. permanentne kladie obrovský dôraz na problém *ontologickej diferencie* so všetkými dôsledkami, ktoré k tomu patria a 3. *metóda deštrukcie dejín ontológie* redukuje celé dejiny filozofie iba na ich *ontologický rozmer*, a tým neodôvodnene zužuje priestor filozofovania iba na skúmanie otázky bytia. To však nie je Hegelov prípad.

V čom je teda *konfrontácia* Heideggera s Hegelom tak dejinno-filozoficky rozdielna a zároveň nevyhnutná? V dvoch rozhodujúcich problémoch: 1. *vo filozofii dejín filozofie* a 2. *v pochopení, že zmysel filozofie nemôže byť dosiahnutý bez odpovede na otázku ‚čo je bytie‘*. Súhlasíme s Figalom iba v tom, keď píše, že „už Hegelove *Dejiny filozofie* ukazujú, ako možno sprístupniť tradičné texty tým, že sa interpretujú z hľadiska súčasnej terminológie a formulovania problému...“² Ale to ešte vôbec neznamená, ako tvrdí ďalej Figal, že „*Hegelovo chápanie sa stáva pre Heideggera záväzné* (kurz. aut.)“.³ Veľkým problémom sa stáva pochopenie a potom aj vysvetlenie toho, čo z Hegela ostáva pre Heideggera *záväzným*. To najdôležitejšie spočíva vo vymedzení a potom najmä obsahovom naplnení *filozofie dejín filozofie*, ktorá je *hlavným kľúčom* pri otváraaní

¹ FIGAL, G.: *Úvod do Heideggera*. Prel. V. Zátka. Praha: Academia 2007, s. 9.

² Tamže, s. 12.

³ Tamže.

zmysluplnej cesty k poznaniu tak Hegelovej, ako aj Heideggerovej *ontologickej výpovede*.¹

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

Heidegger zasa rozhodujúce jadro svojej *filozofie dejín filozofie* vyjadril najstručnejšie v tejto podobe už v roku 1922: „Dejiny filozofie sú... pre *filozofické bádanie* (kurz. aut.) vtedy a len vtedy v relatívnom zmysle predmetne tu, keď nepodávajú rozmanité pozoruhodnosti, ale to, čo je vo svojej radikálnej jednoduchosti *hodné myslenia*, a vedú tak chápaciu prítomnosť nie k obohacovaniu znalostí, ale odrážajú ju práve naopak k nej samej, aby vystupňovali jej problematickosť... *Cestou späť od Aristotela k jeho predchodcom bude až možno pojednať Parmenidovo učenie o bytí a porozumieť mu ako rozhodujúcemu kroku, ktorý určil zmysel a osud západnej ontológie a logiky* (kurz. aut.).“³ Pochopiť *zmysel západnej ontológie a logiky*, t. j. *vec myslenia* je spoločnou filozofickou úlohou Hegela aj Heideggera. Každý si ju však riešil svojím neopakovateľným spôsobom.

Pre Hegelovu *filozofiu dejín filozofie* je príliš dominujúce určenie *vývoja* s princípom *historizmu*, bez ktorých si jej tvorca nevie vôbec predstaviť svoje učenie. Heidegger si myslí presný opak. Najpresnejšie to vyjadril vo svojich prednáškach v zimnom semestri 1927–1928, ktoré dnes máme publikované pod názvom *Fenomenologická interpretácia Kantovej Kritiky čistého rozumu*: „*Filozofia sa nevyvíja* (kurz. aut.) v zmysle

¹ Podrobnejšie pozri LEŠKO, V.: *Filozofia dejín filozofie*. Prešov: v. n. 2004, s. 9–99, 158–197.

² HEGEL, G. W. F.: *Logika*. Prel. T. Münz. Bratislava: Vydavateľstvo SAV 1961, s. 115.

³ HEIDEGGER, M.: *Rozvrh fenomenologické interpretácie Aristotela*. Prel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené 2008, s. 12, 33.

pokroku, ale je úsilím o rozvíjanie a vyjasňovanie stále tých istých niekoľkých problémov, je samostatným, slobodným a zásadným bojom ľudskej existencie s temnotou, ktorá v nej neustále prepuká. A každé objasňovanie len odkrýva nové priepasti. Mlčanie a úpadok filozofie neznamená teda koniec postupu dopredu, ale *zabudnutie centra* (kurz. aut.). Preto je každá filozofická obnova precitnutím v návrate na to isté miesto.“¹

O desať rokov neskôr v prednáške *Európa a nemecká filozofia* to Heidegger zopakuje znovu: „Filozofia hovorí tak, že o tom istom vraví stále to isté. A najväčšími, osobitými sú myslitelia, ktorým sa to darilo. To znamená: *vlastné dejiny filozofie sú dejinami len niekoľkých jednoduchých otázok* (kurz. aut.). Zdanlivá svojoľná hojnosť stanovísk a striedanie systémov je potom v podstate len výhradnosťou toho istého jedného jediného, tak ako je ju schopný pochopiť práve ten a nie iný mysliteľ.“²

Pochopiť *počiatok* gréckej filozofie, a tým aj západnej filozofie vôbec, je v rozhodujúcej miere u Heideggera späté so *spol'ahliivým porozumením slov*, ktorými Gréci pomenovávali *bytie* a *pravdu*. V ranej gréckej filozofii sa *klúčovým slovom* pre bytie stáva podľa neho slovo *fysis*. Tu však vzniká prvé veľké nedorozumenie v chápaní ranej gréckej filozofie, keď sa táto chápe práve ako *prírodná filozofia*. Je to podľa Heideggera *nedorozumenie* a *blud*. Dôvod je zrejmy: „*Φύσις* znamená: vyrašenie – napríklad vyrašenie ruže – v zmysle vychádzať najavo, predviesť sa, vydávať sa – tak ako hovoríme: kniha bola vydaná, *je tu*. Vo *φύσις*, v mene pre *bytie*, Grékom zaznieva: predvádzať sa a pritom nepohnute zotrvať. Až v jestvujúcne, t. j. *v tom, čo tu nepohnuto zotráva a samo v sebe tu tkvie*, v gréckych sochách a gréckych svätyniach, dosahuje život tohto národa bytie, zreteľného a záväzného zotrvania; tieto sochy a svätyně nie sú napodobeninou ani výrazom niečoho, ale ustanovujúcim výkonom a zákonom gréckeho bytia.“³

Heidegger sa v ďalšom identifikovaní problému *bytia* pokúša vrátiť jednu z najväčších chybných interpretácií ranej gréckej filozofie,

¹ HEIDEGGER, M.: *Fenomenologická interpretace Kantovy Kritiky čistého rozumu*. Prel. J. Kuneš. Praha: Oikúmené 2004, s. 13–14.

² HEIDEGGER, M.: *Evropa a německá filosofie*. Prel. J. Šindelář, I. Šnebergová. In: *Filosofický časopis*, roč. 44, 1996, č. 1, s. 77.

³ Tamže, s. 79.

ktorá ukazuje na rozpornosť filozofických učení Herakleita a Parmenida. Kým Herakleitos mal vraj proti bytiu zdôrazňovať *dianie*, tak Parmenides zasa oproti dianiu vyzdvihoval *bytie*. S tým však Heidegger rozhodne nesúhlasí. Parmenides podľa neho „hovorí o bytí len ako o Jednom a Tom istom, lebo vie, že bytie je neustále ohrozované zdáním, ktoré k nemu patrí ako jeho tieň.“¹ Herakleitos potom, naopak, hovorí o *dianí* „len preto, aby ho včlenil do Jedného, do jednoty bytia, ktorým je λόγος. Λόγος tu však neznamená, ako sa neskôr vysvetľovalo, rozum a reč, ale *zbieranie, pôvodné sústredenia* všetkých protikladov do Jedného ...“²

Herakleitos a Parmenides sú pre Heideggera filozofmi, ktorí hľadajú jedno a to isté, ale z opačných strán, lebo *myslia bytie* nielen so zdáním a dianím, ale zároveň aj so stálosťou. „Na tomto počiatku však nebolo možné uľpieť; lebo počiatok nie je, ako mieni neskoršie zavádzajúce vysvetľovanie, ktoré je posadnuté vývojom, niečím nedokonalým a nepatrným, ale je tým *najväčším v úplnosti svojho obsahu* (kurz. aut.).“³ Tu máme vyjadrený až príliš jednoznačne základný rozdiel medzi Hegelovým a Heideggerovým chápaním dejín gréckej filozofie. Kým pre Hegela pochopenie dejín filozofického myslenia nie je možné bez kategórie *vývoja*, pre Heideggera je to absolútne neprijateľné.

O čo sa bude Heidegger usilovať permanentne až do konca svojej tvorby je najmä to, aby presvedčil, že najťažšie vo filozofii je *zachovať počiatok*. Tým chce vyjadriť skutočnosť, že „*bytostné určenie bytia a pravdy prešlo premenou, ktorá síce počiatok predpokladala, ale už ho nezvládala* (kurz. aut.).“⁴ *Odklon od počiatku* Heidegger jednoznačne spája s Platonom a Aristotelom. V roku 1936 je Heidegger ešte neoblomne presvedčený, pričom neskôr toto hodnotenie zmení, že v Hegelovej *Logike* „*sa završuje cesta západnej filozofie od Platóna a Aristotela, nie však cesta od jej počiatku*. Ten tu pozostáva bez toho, aby bol zvládnutý a pri spätnom pohľade sa stále len vysvetľoval zo stanoviska, ktoré sa od neho odvrátilo, to znamená, ktoré ho nepochopilo“.⁵

¹ Tamže, s. 80.

² Tamže.

³ Tamže.

⁴ Tamže, s. 81.

⁵ Tamže, s. 82.

Heidegger podnikol obrovské filozofické úsilie o zvládnutie interpretácie počiatku západnej filozofie v 40. rokoch minulého storočia v dvoch rozsiahlych prednáškových cykloch o Parmenidovi (1942)¹ a Herakleitovi (1944).² Pre tieto Heideggerove prednáškové kurzy a ich základnú stratégiu je najdôležitejšie to, že sa pokúšajú na veľmi širokom priestore skúmať počiatok západného myslenia s dôrazom na problém pravdy a bytia.³ Predstavujú premostenie toho, čo je neskôr v prednáške z roku 1955 *Čo je to – filozofia?* vyjadrené síce veľmi stručne, ale rezolútne: „Herakleitos a Parmenides neboli ešte filozofi. Prečo nimi neboli? Pretože boli väčšími mysliteľmi (kurz. aut.).“⁴ Slovo väčší tu Heidegger nepoužil pre hodnotenie filozofického výkonu, ale preto, aby slovo väčší ukázalo cestu do inej dimenzie myslenia. „Herakleitos a Parmenides boli väčšími v tom zmysle, že ešte zotrvali v súznení s oným λόγος, tzn. s Εὐ πάντα. Krok k filozofii, ktorý pripravili sofisti, uskutočnili až Sokrates a Platon.“⁵

V roku 1949 sa v Úvode k prednáške „*Čo je metafyzika?*“ veľmi jasne vyjadruje k problému, že pôvodne ním formulovaná otázka z práce *Bytie a čas o zmysle bytia* sa teraz mení na otázku pravdy bytia. To nesie so sebou pomerne veľké konzekvencie. Ide o cestu od metafyziky ako reflektovania jestvujúcnosti jestvujúcna, k mysleniu pravdy bytia. Inak vyjadrené, hlavnou otázkou metafyziky bola transformácia pôvodne Leibnizovej otázky („prečo je skôr niečo a nie nič?“) do podoby: „Prečo je vôbec jestvujúcno a nie skôr nič? (kurz. aut.).“⁶ Heidegger sa preto oprávnene pýta, čo je teraz záhadnejšie: je to jestvujúcno, alebo bytie? Odpoveď na prvý pohľad nie je ťažká. Záhadnejšie je nepochybne bytie. Problém však ostáva, keď si spätne uvedomíme, že jestvujúcno a bytie sú vlastne neoddeliteľné.

¹ HEIDEGGER, M.: *Parmenides*. GA. Bd. 54. Frankfurt am Main.: Vittorio Klostermann 1992.

² HEIDEGGER, M.: *Heraklit*. GA. Bd. 55. Frankfurt am Main.: Vittorio Klostermann 1994.

³ Pozri tamže, s. 378 a n.

⁴ HEIDEGGER, M.: *Co je to – filosofie?* In: Heidegger, M.: *Básnický bydlí člověk*. Prel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené 1993, s. 117. Pozri tiež CAPOBIANCO, R.: *Heidegger's Way of Being*. Toronto-Buffalo-London: University of Toronto Press 2015, s. 56 a n.

⁵ Tamže.

⁶ HEIDEGGER, M.: *Co je metafyzika?*, s. 33.

V *Doslove k prednáške „Čo je metafyzika“* (1943) dôrazne upozorňuje, že *bytie* nie je nijakou jestvujúcou vlastnosťou *jestvujúcna*. „*Bytie si nemožno predmetne predstaviť alebo utvoriť ako nejaké jestvujúcno* (kurz. aut.).“¹ Tu sme sa však už dostali do *epicentra* Heideggerovho spytovania sa na problém bytia a jestvujúcna, ktoré sa skrýva za hľadáním odpovede na otázku, či *bytie bytuje alebo nebytuje bez jestvujúcna*. Problém *ontologickej diferencie* čaká na svoje definitívne doriešenie. Vo štvrtom vydaní *Doslovu k prednáške „Čo je metafyzika?“* (1943) Heidegger obmieňa formuláciu z predchádzajúcich vydaní prednášky *Čo je metafyzika?* („... *bytie nikdy nebytuje bez jestvujúcna a ... jestvujúcno nikdy nie je bez bytia* (kurz. aut.)“) do tejto podoby: „... *ak totiž k pravde bytia patrí, že síce bytie bytuje bez jestvujúcna, ale že jestvujúcno nikdy nie je bez bytia* (kurz. aut.).“² Teraz je ale potrebné sa rozhodne pýtať: *bytuje či nebytuje bytie bez jestvujúcna?* O nájdenie zmysluplnej odpovede sa Heidegger pokúša najmä vo svojej prednáške *Čas a Bytie* (1962),³ ale nemožno tvrdiť, že by to bol vydarený pokus.

Gréci a vec myslenia

Medzi rokom 1943 a prednáškou *Čas a Bytie* (1962) sa udialo v Heideggerovej tvorbe mnohé, čo by bolo potrebné uviesť. Ale určite to najdôležitejšie súvisí práve s jeho prednáškou *Hegel a Gréci*. V nej sa skúmaný problém *myslenia bytia* dostáva do svojej vrcholnej podoby a v štúdiu *Koniec filozofie a úloha myslenia* (1964) nájde svoje završenie. Je to brilantný Heideggerov filozofický pokus vyrovnáť sa s Hegelom práve v otázke *vecí myslenia* a z nej vyplývajúceho *myslenia Bytia a Pravdy*. Už prvé Heideggerove slová v uvedenej prednáške sú pre takéto chápanie predmetu skúmania charakteristické. Chce sa zaoberať Hegelom zo *súdobého hľadiska*. V žiadnom prípade nemožno od Heideggera očakávať nejaký *historicko-filozofický*, ale len a len *filozoficko-problémový prístup*. Ide mu o prienik do *vecí myslenia*, aby sme sa nechali oslo-

¹ Tamže, s. 73.

² Tamže.

³ HEIDEGGER, M.: Zeit und Sein. In: Heidegger, M.: *Zur Sache des Denkens*. GA. Bd. 14. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 2007, s. 3–30.

viť a zároveň boli pripravení *nechať myslenie zmeniť sa*, pokiaľ si to vyžaduje *vec sama*. Ale aby sme sa dostali k *veci myslenia*, je vôbec potrebná takáto veľká obchádzka cez Hegela a Grékov? Heideggerova odpoveď je jednoznačná. *Potrebujeme túto cestu, ktorá vo svojej bytnosti nie je žiadna obchádzka, lebo správne pochopené duchovné dedičstvo nám neustále ponúka prítomné, to, čo je stále v hre, ale už nie v jeho dejinnej podobe, ale vystupuje ako súčasná vec myslenia. Správne zachované duchovné dedičstvo nám vlastne prináša prítomnosť.*

Heideggerovo ocenenie Hegelovej recepcie gréckej filozofie cez prizmu tejto skutočnosti je veľmi správne a zároveň je dôkazom skutočného filozofického ocenenia, aké sa vôbec mohlo dostať filozofovi: „... Hegel myslí prvýkrát grécku filozofiu ako celok a tento celok filozoficky (kurz. aut.).“¹ Hegel *nevysvetľuje* dejiny filozofie, on ich filozoficky *myslí*. Heidegger právom konštatuje, že žiaden filozof pred Hegelom sa neprepracoval k tomu, aby určil, že *filozofovanie* samé sa „*pohybuje vo svojich dejinách a že tento pohyb je zároveň filozofiou samou* (kurz. aut.).“² Pred Hegelom to neurobil nikto v dejinách filozofie. Tým Hegel otvoril vôbec možnosť po prvýkrát v dejinách filozofie pre vznik *filozofie dejín filozofie*, ktorá práve bez tohto *bytošného myslenia* filozofického duchovného dedičstva by nebola možná.

Vo *filozofii dejín filozofie* ide Heideggerovi najmä o *vec myslenia*. Je to možné aj preto, ako to dokladá, že dejiny filozofie sa stali pre Hegela *jednotným a nevyhnutným procesom pohybu ducha k sebe samému*. Potiaľ je všetko v poriadku. Problém však začína s chápaním a vysvetlením gréckej filozofie, ako ho zrealizoval Heidegger, keďže sa celá prednáška *Hegel a Gréci* sústreďujú takmer výlučne na skúmanie *štyroch základných slov gréckej filozofie*, ktoré vyjadrujú podľa neho jej nespochybniteľnú bytnosť v spojitosti s *hlavným* pojmom filozofie vôbec, t. j. pojmom *bytie*. Tu si musíme veľmi dobre uvedomiť skutočný filozofický rozdiel Hegelovho a Heideggerovho chápania gréckej filozofie. Hegelovi ide najmä o *pochopenie* gréckej filozofie ako *celku*, kým Heideggerovi ide len a len o *štyri základné slová* a ich *správne vysvetlenie*. V tejto súvislosti je obzvlášť zaujímavé, že medzi tieto *základné slová* sa nedostali slova *fysis*, *einai* a *alétheia*, ktoré pre pochopenie gréckej filozofie v jej *počiatku* sú

¹ HEIDEGGER, M.: *Hegel und die Griechen*, s. 428.

² Tamže, s. 429.

bezprecedentne najvýznamnejšie. Dôvody pre takýto krok však Heidegger neuvádza.

Základné slová gréckej filozofie

Podľa Heideggera sú štyri základné slová gréckej filozofie tieto: *Ἔν* – Parmenides, *Λόγος* – Herakleitos, *Ἰδέα* – Platon a *Ἐνέργεια* – Aristoteles. Hegel ich prekladá takto: *hen* ako *všetko*, *logos* ako *rozum*, *idea* ako *pojem* a *energeia* ako *skutočnosť*.¹ Podľa Heideggera základné slová gréckej filozofie prekladá Hegel *nesprávne* najmä preto, lebo ich *vysvetľuje* cez prizmu svojej vlastnej filozofie ako jej predstupeň. Tu sa zrazu ocitáme vo veľmi zvláštnej situácii. Heidegger vyčíta Hegelovi to, čo sám robí ešte dôslednejšie a jednoznačnejšie. Heidegger totiž *priviedol až do krajnosti prekladanie gréckej filozofie z pozícií interpretácie svojej vlastnej filozofie*. Na margo Heideggerových prekladov sa veľmi jasne vyslovil Gadamer, ktorý upozorňuje, že sú v nich veci, „ktoré filológ jednoducho nemôže brať vážne“.² Pochopiteľne, to však samo osebe nemôže viesť k tomu, dodáva ďalej Gadamer, aby sme Heideggerove *filologické chyby* precenili až do takej miery, že by nám unikla ich *filozofická intencia*. Nepochybujeme o tejto výnimočnej Heideggerovej *filozofickej intencii*, ktorú azda najvýraznejšie predstavil vo svojich prekladoch a interpretácii *Anaximandrovho výroku*.³

Parmenidovo základné slovo *hen*

Heidegger prekladá Parmenidovo základné slovo *hen* ako *Jedno*, teda ako to, čo všetko *zjednocuje*, niečo *všeobecné*. Hegelovi podľa Heideggera práve to v Parmenidovom učení *uniká*, preto ho prekladá ako *všetko*. To je najprekvapujúcejšie v celej prednáške z dvoch dôvodov: 1. lebo v ce-

¹ Pozri Tamže, s. 434.

² GADAMER, H.-G.: *Filosofie mezi vědou a přirozeným světem*. In: *Fenomén jako filozofický problém*. Eds. I. Chvatík – P. Kouba. Praha: Oikúmené 2000, s. 263.

³ Podrobnejšie pozri LEŠKO, V. – STOJKA, R. a kol.: *Heidegger, metafyzika a Gréci*. Košice: Vydavateľstvo UPJŠ 2016, s. 515–536; LEŠKO, V.: *Heidegger a Parmenides*. In: *Filozofia*, roč. 72, 2017, č. 5, s. 357 a n.

lej predchádzajúcej tvorbe Heidegger ako základné slovo Parmenidovej filozofie uvádza jednoznačne *einai* – bytie a 2. Hegel nikde neprekladá z Parmenidovej filozofie *hen* či *einai* ako *všetko*. To, čo Hegelovi podľa Heideggera uniká je nedostatočné chápanie *bytia samého* a hlavnú pozornosť naopak venuje *stotožneniu bytia s myslením*. Tým sa Parmenides Hegelom chápe len ako predchodca novovekého subjektivismu, ako predstupeň Descartovej filozofie.¹ Pri pozornom prečítaní Hegelovej interpretácie Parmenidovej filozofie musíme výrazne *poopraviť* Heideggerovo tvrdenie, že Hegel prekladá Parmenidovo základné slovo ako *všetko*. Nie je to pravda. Hegel vo svojich *Dejinách filozofie* uvádza: „Parmenidom začala skutočná filozofia; človek sa tu oslobodzuje od všetkých predstáv a mienok; upiera im akúkoľvek pravdivosť a vraví: len nevyhnutnosť je pravdivá, len *bytie je pravdivé* (kurz. aut.).“²

Oveľa dôležitejšie hodnotenie Parmenida nachádzame u Hegela v jeho *Veľkej logike*, ktoré Heidegger programovo obchádza: „*Eleati*, predovšetkým *Parmenides*, prví vyslovili jednoduchú myšlienku *čistého bytia* ako absolútna a jedinej pravdy, a v zlomkoch, ktoré sa od Parmenida zachovali, sa s čistým oduševnením onoho myslenia, ktoré sa po prvýkrát povznáša k absolútnej myšlienkovvej abstraktnosti, vyslovuje téza: *Je len bytie, a nič vôbec nie je*.“³ V *Malej logike* Hegel vyjadruje toto vymedzenie takto: „...začiatok logiky sa zhoduje so začiatkom vlastných dejín filozofie. Tento začiatok nachádzame vo filozofii eleatskej, konkrétnejšie u Parmenida, ktorý chápe absolútno ako bytie, hovoriac: *jestvuje len bytie, nič* ako také *nejestvuje*.“⁴ Vyššie uvedené Hegelove hodnotenia Parmenida sú dostatočne presvedčivé v tom, akú veľkú dôležitosť vkladá na plecia tohto *prvého* raného gréckeho *filozofa* v chápaní prvého pokusu v dejinách západnej filozofie o určenie *bytia*.

¹ Pozri HEIDEGGER, M.: *Hegel und die Griechen*, s. 435–436.

² HEGEL, G. W. F.: *Dějiny filozofie I*. Prel. J. Cibulka – M. Sobotka. Praha: Nakladatelství Československé akademie věd 1961, s. 227.

³ HEGEL, G. W. F.: *Logika ako veda I*. Prel. T. Münz. Bratislava: Nakladateľstvo Pravda 1986, s. 92.

⁴ HEGEL, G. W. F.: *Logika*. Prel. T. Münz. Bratislava: Vydavateľstvo SAV 1961, s. 115; HEGEL, G. W. F.: *Malá logika*. Prel. J. Loužil. Praha: Nakladatelství Svoboda 1992, s. 167.

Herakleitovo základné slovo *logos*

Ešte vážnejší problém, než sme to našli pri Parmenidovom základnom slove *hen*, nachádza Heidegger pri Hegelovom vysvetlení základného slova Herakleitovho učenia, ktorým je *logos*. A niet sa čomu diviť. Heidegger sa už od roku 1936 neustále pokúša *vyvrátiť* tradične chybné vysvetlenie Parmenida a Herakleita ako filozofov, ktorí stoja proti sebe. Opak je podľa Heideggera pravdou. Obidvaja raní grécki myslitelia učia *to isté*, a tým uchovali a rozvíjajú *prvý počiatok* západného myslenia, lebo „myslia bytie zároveň so zdaním a dianie zároveň so stálosťou...“¹ Heideggerovo neochvejné presvedčenie, že všetky *klúčové slová*, ktorými vyjadrujeme *bytie* a *pravdu* sú prestúpené počiatočným gréckym „určením bytia v zmysle *stálosti* v sebe samom, ktorá sa prejavuje a zároveň *prebýva ako pravda*, ako *neskrytosť*“.² Z toho Heideggerovi jednoznačne vyplýva, ako sa máme pozeráť na Parmenida a Herakleita, aby sme prekonali doposiaľ chybné interpretácie: „Parmenides vraj proti zdaniu 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.“³ A ako to je potom v prípade Herakleita? Heideggerova odpoveď je takáto: „Herakleitos vraj proti bytiu zdôrazňoval dianie; on však o dianí hovorí len preto, aby ho včlenil do Jedného, do jednoty bytia, ktoré je bytostne *λόγος*. *Λόγος* tu však neznamena, ako sa neskôr vysvetľovalo a urobil to aj Hegel, rozum a reč, ale *zbieranie, pôvodné sústredenie* všetkých protikladov do Jedného (*λέγειν*: zbierať, zozbierať, vinobranie).“⁴

Heideggerovo vysvetlenie, že *logos* je meno, ktoré dáva *bytiu jestvujúcna*, je prekvapujúce, lebo po *obrate* práve *logos* chápe prevažne ako *bytie samé*.⁵ Mimochodom, pred dvomi desaťročiami nespája Heidegger

¹ HEIDEGGER, M.: *Evropa a německá filosofie*, s. 80.

² Tamže.

³ Tamže.

⁴ Tamže.

⁵ Pozri HEIDEGGER, M.: *Heraklit*. GA. Bd. 55. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1994, s. 278. Pozri tiež CAPOBIANCO, R.: Heidegger on Pindar's „Gold“ an Heraclitus's „Kosmos“ as Being Itself. In: *Filozofia*, roč. 72, 2017, č. 2, s. 347 a n. STOJKA, R.: Herakleitov logos. In: LEŠKO, V. – STOJKA, R. a kol.: *Heidegger, metafyzika a Gréci*, s. 481–511.

slovo *logos* (výrok) ako *klúčové slovo* s Herakleitom, ale s Aristotelom. „Vo výroku sa niečo vypovedá o niečom: skala je tvrdá. Vo výroku dostáva slovo ono *„je“*, *Bytie*. Keď sa má teda rozhodovať o Bytí, je potrebné sa pýtať na výrok.“¹ Hegelovi teraz v prednáške *Hegel a Gréci* vyčíta, že jeho vysvetlenie Herakleitovej filozofie sa neviaže na *logos*, ale na *logiku* ako *špekulatívnu dialektiku*, ktorá jediná vie pochopiť a potom aj vysvetliť *jednotu protikladov*. Preto Hegel považuje Herakleita za prvého v dejinách západnej filozofie, ktorý pochopil *dialektiku* ako princíp, preto je pre Hegela oveľa dôležitejší než Parmenides. Veľmi dobre to môžeme vidieť v Hegelovom hodnotení významu Herakleita v dejinách gréckej filozofie v jeho *Veľkej logike*: „Hlbokomyselný *Herakleitos* vyzdvihol oproti onej jednoduchej a jednostrannej (Parmenidovej – dopl. aut.) abstrakcii *vyšší totálny pojem stávania* (kurz. aut.) a povedal: *Bytie práve tak nie je, ako nie je nič*, alebo tiež: *Všetko tečie, čiže všetko je stávanie.*“²

Hegel vo svojich *Dejinách filozofie* správne hodnotí Herakleitovu filozofiu ako takú, ktorá „má vcelku charakter prírodnej filozofie, lebo princíp – aj keď je to logický princíp – je chápaný ako všeobecný prírodný proces“.³ S týmto určením však Heidegger vôbec nemôže súhlasiť, lebo je presvedčený, že chápanie ranej gréckej filozofie ako *prírodnej filozofie* nie je nič iné, len ako *nedorozumenie, blud*.⁴ Tu však musíme konštatovať, že pravdu má Hegel a nie Heidegger. Ale to najdôležitejšie v Heideggerovej recepcii Hegelovho chápania Herakleita ešte ostáva pred nami. Heidegger súhlasí s Hegelovým vyjadrením, že Herakleitova filozofia nie je *filozofiou minulosti*, lebo jej princíp je podstatný a stojí na počiatku jeho *Logiky* hneď po bytí a ničote. Ale vôbec nereaguje na tieto Hegelove slová: „Bolo hlbokým poznaním, keď sa nahliadlo, že *bytie a nebytie sú abstrakcie bez pravdivosti, že až dianie je prvou pravdou* (kurz. aut.)“⁵ Sme presvedčení, že práve tieto Hegelove slová o *bytí a nebytí* sú plne oprávnené, preto všetky filozofické pokusy, vrátane Heideggerovho, ktoré sa pokúšajú uvažovať o bytí a nebytí bez

¹ HEIDEGGER, M.: *Evropa a německá filosofie*, s. 81.

² HEGEL, G. W. F.: *Logika ako veda I.*, s. 92–93.

³ HEGEL, G. W. F.: *Dějiny filosofie I.*, s. 256.

⁴ HEIDEGGER, M.: *Evropa a německá filosofie*, s. 79.

⁵ HEGEL, G. W. F.: *Dějiny filosofie I.*, s. 249.

vzťahu k *dianiu*, t. j. *jestvujúcnu*, sú pomýlené. Vedú filozofiu do slepej uličky, či ako to vyjadruje sám Heidegger, za *hranicu pochopiteľného*.

Fysis ako bytie

V prednáške *Hegel a Gréci* nepochopiteľne absentuje podľa Heideggera jedno z najdôležitejších kľúčových slov Grékov pre *bytie*, a to slovo φύσις. Dôvody pre jeho vynechanie práve v tejto prednáške môžu byť viaceré, ale to teraz nie je pre naše skúmanie tým najdôležitejším. Chceme však pripomenúť, že slovo *fysis* sa stalo hlavným predmetom veľmi vážneho Heideggerovho skúmania nielen v prednáške *Európa a nemecká filozofia* (1936), ale najmä v štúdií *O bytnosti a pojme Φύσις* (1939).¹

V prednáške *Európa a nemecká filozofia* máme od Heideggera neopakovateľné vysvetlenie, aké je azda schopný tento nemecký filozof predstaviť, a to okrem iného práve podstatne súvisí aj s Herakleitom: „Vo φύσις, mene pre Bytie, Grékom zaznieva: predvádzať sa a pritom *nepohnuto zotrávať* (kurz. aut.)... Φύσις – bytostné určenie Bytia ako *nepohnuté, predvádzajúce sa zotrávanie*... Bytie vo svojom bytostnom určení je teda osvitom *nepohnutého zotrávania* (kurz. aut.), a preto k nemu patrí ustupovanie do skrytu. To je naše východisko pre porozumenie Herakleitovmu výroku: φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ, ‚bytie sa rado skrýva‘.“²

Je neuveriteľné, že Heidegger to myslí vážne, keď Herakleita spája s *nepohnutým zotrávaním*. Jediné zmysluplné vysvetlenie potom nachádzame iba v tom, že sa snaží predstaviť Parmenida a Herakleita ako dvoch mysliteľov, ktorí *učili to isté a uchovávali i rozvíjali prvý počiatok západného myslenia*. Heideggerov veľký dôraz na určenie bytia ako *nepohnutého zotrávania* však prináša vo vzťahu k Herakleitovmu učeniu takú výraznú modifikáciu, ktorú nemožno charakterizovať inak ako

¹ HEIDEGGER, M.: Vom Wesen und Begriff der Φύσις. Aristoteles, Physik B, 1. In: Heidegger, M.: *Wegmarken*. GA. Bd. 9. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1976, s. 239–301. Pozri tiež BAJLA, M.: O bytnosti Aristotelovho pojmu φύσις. In: Leško, V. – Stojka, R. a kol.: *Heidegger, metafyzika a Gréci*, s. 355–379.

² HEIDEGGER, M.: *Evropa a německá filosofie*, s. 79.

parmenidizovanie Herakleita. Autentický Herakleitos sa nám však stratil. Pre Heideggera je to však až príliš charakteristické. Veď aj vyššie uvedený Herakleitov zl. 123, ktorý sa oprávnene prekladá ako „*prirodzenosť sa rada skrýva*“, Heidegger ho preloží po svojom až príliš *novátorský*: „*bytie sa rado skrýva*“. Heidegger potlačil Herakleitovo *dianie* (život) na úkor Parmenidovej *stálosti* (*nemennosti*). Tu musíme pripomenúť Nietzscheho slová, ktoré Heidegger poznal, ale nereagoval na ne, 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...“¹ Ale to nie je prípad Herakleita, a až na výnimku Parmenida a eleatskej školy, ani všetkých ostatných predsokratovských filozofov. Pre nich totiž platí základná charakteristika, že ide o *filozofiu živej prírody*.² Nietzsche charakterizuje Parmenidov spôsob filozofického uvažovania o *bytí a nebytí* ako špecifický spôsob realizácie *ľadovej hrôzy abstrakcie*. A nemýli sa. Parmenida nezaujíma človek ani príroda. Teda všetko *živé*. Skoro to isté sa dá vyjadriť aj o *Parmenidovi 20. storočia* – Heideggerovi. Nič nie je dôležitejšie ako *hl'adať* Bytie samé, lebo len Ono je *kl'účom* k riešeniu všetkých ostatných problémov.

Bytie a alétheia

Najdôležitejší rozdiel medzi Hegelovým chápaním gréckej filozofie, a tým svojím, vidí potom Heidegger v tom, že táto filozofia nie je *stupňom pravdy*, ako je o tom ešte presvedčený Hegel, ale *bytia*. Hegel to *nepochopil*, preto si nemohol všimnúť, že *pravda* a *bytie* sú bytostne neodlúčiteľne zviazané. Heidegger, po *obrate*, zvestuje *celému ľudstvu*, že *pravda* – *Ἀλήθεια* *vládna celému európskemu mysleniu*, ktoré je *svetovo vládnuce*. *Bytie*, hlása nám Heidegger, je *Ἀλήθεια* a *Ἀλήθεια* je *Bytie*. Pochopiteľne, môžeme tomu uveriť, ale aj nemusíme. A skôr nemusíme ako môžeme! Prečo? Lebo okrem iného *vládna európskemu mysleniu* toto *Bytie* totiž bez toho, aby bolo vo svojej pravde *pochopené* a vôbec aj *vy-slovené*. Tu sa však Heidegger dostáva do rozhodujúcej konfrontácie

¹ NIETZSCHE, F.: *Filosofie v tragickém období Řeků*. Prel. J. Březina, J. Horák. Praha: Vyšehrad 2015, s. 67.

² KRATOCHVÍL, Z.: *Filosofie živé přírody*. Praha: Herrmann a synové 1994.

s Hegelom. Vrcholný predstaviteľ nemeckého idealizmu sa podľa Heideggera mylí najmä v tom, že chápe vývoj filozofie ako *dejinné napredovanie*. Hegel pravdu skutočne nepochopil ako *alétheiu* – *neskrytosť*, ale ako *istotu*. Pravda je podľa Hegela výsledkom *dialektického pohybu* dejín filozofického vedenia, preto *odsúva* grécke myslenie do oblasti *ešte nie pravdy*.

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

Potvrďuje to aj rozhodujúca filozofická výpoveď Heideggera v prednáške *Hegel a Gréci*. To najdôležitejšie je totiž vzťahnuté k inter-

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

² HEIDEGGER, M.: *Zeit und Sein*, s. 29.

³ Tamže.

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

Celý problém sa tak stáva už len výsostne *heideggerovským* a už ničím nie aj *hegelovským*. Potom sa už dá veľmi ľahko vyčítať Hegelovi takmer všetko. Čo je tu však najdôležitejšie? Celá Heideggerova prednáška kulminuje vo svojej svojráznej kritike Hegela za nepochopenie Parmenida, resp. nie veľmi presné či správne pochopenie najmä toho najdôležitejšieho parmenidovského slova (termínu) – *Ἔν*. Heidegger vysvetlenie tohto *základného slova*, ako aj ďalších troch (*logos*, *idea*, *energeia*), chápe u Hegela v horizonte jeho chápania bytia ako *abstraktného všeobecného*.¹ *Bytie*, a tým aj jeho predstavenie v základných slovách, vysvetľuje Heidegger, *ešte nie je* podľa Hegela určené, *ešte nie je* sprostredkované cez a do dialektického pohybu absolútnej subjektivity. Grécka filozofia sa tak svojrázne stáva pre Hegela len *predstupňom pravdy*. Heidegger nás chce presvedčiť, že *ἀλήθεια* už vládne v gréckej filozofii, či presnejšie vyjadrené, vládne *už pred ňou*. Nezabúdajme, že Heidegger nechápe Herakleita a Parmenida ako filozofov, ale *mysliteľov*. Bez *alétheie* by však podľa Heideggera nebola možná západoeurópska metafyzika, a teda ani Hegelovo tvrdenie, že pravda je *absolútnou istotou absolútneho subjektu*.

¹ HEIDEGGER, M.: *Hegel und die Griechen*, s. 438.

Hegel, uvádza Heidegger, určuje za cieľ filozofie *pravdu*.¹ Preto pokiaľ sa Heidegger chce pozrieť na *celok dejín filozofie* a v rámci toho aj konkrétne na problém *Hegel a Gréci*, kladie si otázku, či *nestojí za začiatkom tejto filozofickej cesty práve Parmenidova Ἀλήθεια*. Heidegger sa pýta, prečo o nej Hegel *nehovorí*. „Rozumie pod *pravdou* niečo iné ako neskrytosť? Prirodzene. Pravda je pre Hegela absolútnou istotou seba si uvedomujúceho absolútneho subjektu. U Grékov sa ale podľa jeho vysvetlenia ešte neobjavuje subjekt ako subjekt. Preto nemôže byť *ἀλήθεια* určujúca pre pravdu v zmysle istoty.“² Takto sa vraj majú veci u Hegela. Nepochopil nesmierny filozofický význam *ἀλήθεια*, nepochopil, že síce nie je nijakým *zázračným kľúčom*, ktorý by *otváral* všetky záhady myslenia, ale je *touto záhadou samou ako vec myslenia*.³

Heidegger nás chce presvedčiť, že nie on sám *ustanovil* túto vec (*alétheiu*) ako *vec myslenia*, ale dejiny filozofie majú na tom svoj rozhodujúci podiel. V akom zmysle sa to však udialo, to nám Heidegger nevyvetlil. Treba však podľa neho tejto tradícii *načúvať* a zároveň *preverovať predsudky*, v ktorých sa musí každé myslenie svojím spôsobom *nachádzať*. Preverovanie samo má však svoje hranice, lebo čím viac je myslenie *mysliteľnejšie*, tým viac je *preň dôležité to nemyslené*. Keď potom Hegel vysvetľuje špekulatívno-dialekticky bytie z absolútnej subjektivity ako *neurčené všeobecno* a interpretuje základné slová gréckej filozofie v horizonte novovekej filozofie, potom Heidegger robí nekompromisný záver, že ide o nesprávne vysvetlenie. Dokonca tvrdí, že Hegelovi ostal práve vďaka špekulatívno-dialektickému určeniu dejín filozofie úmyselne *ukrytý význam alétheie ako veci myslenia*.

Heidegger nezakrýva, že téma prednášky *Hegel a Gréci* má za základnú úlohu vyjadriť, že „v hre je *vec myslenia*“.⁴ Hegelove úvahy o vysvetlení gréckeho chápania bytia Heidegger využíva na to, aby deklaroval, že *bytie ako prítomnosť* je možné len preto, že mu *vládne alétheia*, ale len do takej miery, v akej *ostáva sama alétheia* ešte *nemyslená*. „*Ἀλήθεια* je *nemyslená pamätihodnosť, vec myslenia*.“⁵ Musíme

¹ Tamže.

² Tamže, s. 439.

³ Pozri tamže, s. 440.

⁴ Tamže, s. 443.

⁵ Tamže, s. 445.

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

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

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

¹ HEGEL, G. W. F.: *Logika ako veda I*, s. 90.

² Tamže.

³ Tamže.

⁴ Tamže, s. 91.

čisté bytie“.¹ Z uvedeného je potom viac ako pochopiteľné, že Hegel sa dopracoval k hlavnej ontologickej výpovedi vo svojej *Logike*, na ktorú sa tak rád odvolával aj Heidegger: „Čisté bytie a čisté nič je teda to isté.“²

Uvedené Hegelovo vymedzenia *bytia* Heideggerovi úplne stačí a preto je veľmi zaujímavé, že ani *slovom* nenaznačí, že to najdôležitejšie ešte len u Hegela nasleduje. Heidegger to už však vôbec nepotrebuje, naopak, programovo ho obchádza, lebo je kritické voči jeho ďalším vlastným filozofickým krokom. To rozhodujúce *hegelovské* nespočíva totiž len v určení *čistého bytia* a *nič* ako *toho istého*. Najpravejšie *hegelovské* vyjadrenie nasleduje hneď po tejto prvej vete: „*Pravdou nie je ani bytie, ani nič, ale to, že bytie – neprechádza –, ale prešlo do ničoho a nič do bytia* (kurz. aut.). No práve tak pravdou nie je ich rozdielnosť, ale to, že *nie sú to isté, že sú absolútne rozdielne*, lenže takisto aj neoddelené a neoddeliteľné a že *každé bezprostredne mizne vo svojom opaku*. Ich *pravdou* (kurz. aut.) 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*.“³

Hegelovo filozofické učenie, a v jeho rámci najmä ontológia, je bez kategórií *pohybu* a *diania* (*stávania*) nemysliteľné. A pokiaľ sa tak stane, už to nie je Hegel. Heideggerov *filozofický rozhovor* s Hegelom je preto nanajvýš nekorektný, ale pochopiteľný. Heideggerovi až príliš záleží na platnosti *ontologickej diferencie*. Práve Hegelove kategórie *pohybu* a *stávania* sú pre Heideggera absolútne neprijateľné. Hegelova argumentácia je zrejmä: „*Stávanie* (kurz. aut.) znamená neoddeliteľnosť bytia a ničoho, nie je to jednota, ktorá abstrahuje od bytia ničoho; ale ako jednota *bytia* a *ničoho* je touto *určenou jednotou* čiže takou, v ktorej je bytie a nič.“⁴ *Stávanie* je dominantná kategória Hegelovej filozofie, ktorá zdôvodňuje aj vzťah *bytia* a *jestvujúcna*. V *Logike* je to vymedzené jednoznačne: „*Zo stávania vzchádza jestvujúcno. Je jednoduchou jednotou bytia a ničoho*.“⁵ *Jestvujúcno* je pre Hegela *určené bytie* a jeho *určenosť* je *jestvujúca určenosť – kvalita*. Túto kvalitu potom chápe ako *realitu* i ako

¹ Tamže.

² Tamže.

³ Tamže, s. 92.

⁴ Tamže, s. 116.

⁵ Tamže, s. 120.

negáciu. V týchto určeníach je potom jestvujúcno práve takto reflektované aj do seba a zároveň kladené, je teda *niečím*, čím si jestvujúcim.

Z uvedeného nekompromisne vyplýva, že *ontologická diferenciacia* je v Hegelovej logike len východiskom a nie cieľom ontologickej výpovede. Preto by si Hegel nikdy nemohol stanoviť úlohu *premyslieť bytie bez jestvujúcna*, ako to robí Heidegger. Z toho dôvodu ešte raz pripomíname jedinečné Hegelovo hodnotenie rozdielu medzi Parmenidom a Herakleitom, ktoré musíme brať ako jeho hlavnú výpoveď pre chápanie *bytia*: „*Bolo hlbokým poznaním, keď sa nahliadlo, že bytie a nebytie sú abstrakcie bez pravdivosti, že až dianie je prvou pravdou.*“¹

Hegelovo filozofické myslenie je *dialektické*, na rozdiel od Heideggera. Zaujímavá je pritom však skutočnosť, že Heidegger v *Princípoch myslenia* (1958) na to sám veľmi dôrazne upozorňuje a vysoko to oceňuje. Kládne si otázku, čo sa *prihodilo* v dejinách západného myslenia od čias Fichteho, Schellinga a Hegela. Uskutočnilo sa niečo, čo vynieslo *myslenie do najvyššej dimenzie svojich možností*. Heidegger to skvele identifikuje: „*Myslenie sa stáva vedome dialektickým... Dokonale uskutočnené teoreticko-špekulatívne rozvinutie dialektiky do uzavretého celku sa uskutočňuje v Hegelovom diele, ktoré nesie názov: Logika ako veda* (kurz. aut.)“²

Túto dejinno-filozofickú skutočnosť využije Heidegger na to, aby ukázal, že *síce vstup myslenia do dimenzie dialektiky je dejinnou záležitosťou*, ale je to len preto, lebo sme si až príliš *zvykli predstavovať si dejiny historicky*. Uvedomenie si tejto Heideggerovej pozície vo vzťahu k Hegelovi je rozhodujúce, pokiaľ nemáme až príliš filozoficky *zablúdiť*. Heidegger nás chce priviesť k opaku toho, čo robí z Hegela velikána filozofického myslenia do dnešných dní, t. j. že *bytnosť človeka i spoločnosti je dejinným sebautváraním*. Človek je človekom len natoľko, nakoľko je *dejinnou bytosťou*. Dejiny sú teda sférou *bytia človeka* a nie *dejín Bytia*.³

¹ HEGEL, G. W. F.: *Dějiny filosofie I.*, s. 249.

² HEIDEGGER, M.: *Principy myšlení*. In: Heidegger, M.: *Básnický bydlí člověk*. Prel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené 1993, s. 165.

³ Pozri HEIDEGGER, M.: *Die Geschichte des Seyns*. GA. Bd. 69. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1998, s. 5 a n.

Heidegger nám ponúka namiesto filozofie dejín *dejiny Bytia*. Bytie nemôže mať svoje dejiny, lebo ono len je ako stála a nemeniaca sa *prítomnosť*. Dejiny sa môžu vzťahovať len na jestvujúcno ako pobyt, „*ktorý rozumie seba samému vždy zo svojej existencie, z istej možnosti seba samého ...* (kurz. aut.)“.¹ Všetko iné je len *karikatúrou dejín* a filozoficky sú takými azda najviac *dejiny Bytia*. Kým pre Hegela je *vec myslenia* vzťahovaná k chápaniu bytia so zreteľom k *mysliteľnosti jestvujúcna*, u Heideggera je to presne naopak. Ide o to pochopiť *Bytie* najmä cez prizmu jeho diferencie voči jestvujúcnu. Z toho potom, pochopiteľne, vzniká aj obrovský rozdiel pre reflektovanie dejín filozofického myslenia. Pravda sa nemôže objaviť neočakávane ako *výstrel z pušky*. Poznanie pravdy je pripravované dejinným spôsobom a každý konkrétny stupeň tohto poznania nie je zavŕšeným poznaním. Ide o to pochopiť predchádzajúcich mysliteľov, čo si oni o *veci* mysleli a zahrnúť ich výsledky do absolútneho myslenia. Preto Hegel môže právom zdôrazňovať, že *pravda je proces*. Heidegger razí presne opačný postup. Súhlasí s tým, že je potrebné vniknúť do sily predchádzajúceho myslenia, ale to rozhodujúce nespočíva teraz v tom, aby sa táto sila hľadala v tom, čo je mysliteľmi myslené, ale práve naopak, čo nimi myslené nebolo, čo zostalo *skryté* a preto *nemyslené*. Len ono *skryté a nemyslené* poskytuje podľa Heideggera *myslenému jeho bytostný priestor, lebo ide o myslenie Bytia v jeho bytnosti, t. j. v pravde*.

Heideggerova filozofická *deštrukcia* v chápaní *metafyzických hľadísk* v dejinách filozofie sa sústreďuje najmä na skúmanie *cesty späť – od Aristotela k Parmenidovi* – aby bolo možné určiť *Parmenidovo učenie o bytí a porozumieť mu ako rozhodujúcemu kroku, ktorý určil zmysel a osud západnej ontológie a logiky až k mysleniu Bytia*. Súhlasíme s Gadamerovým hodnotením, že Hegelova konštrukcia dejín filozofického myslenia je teleologickou konštrukciou *od konca*, kým Heideggerovo chápanie dejín filozofie je konštrukciou *od počiatku*.² Preto aj celkový výsledok týchto Heideggerových filozofických snáh *porozumieť Parmenidovmu učeniu*

¹ HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*, s. 28.

² GADAMER, H.-G.: Die Geschichte der Philosophie. In: Gadamer, H.-G.: *Neuere Philosophie I. Hegel-Husserl-Heidegger*. GW. Bd. 3. Tübingen: Mohr – Siebeck 1987, s. 300.

o bytí sa stal nenaplniteľný. Pre Hegela je z ranej gréckej filozofie nepochybniteľne *najdôležitejší* Herakleitos, kým pre Heideggera je takýmto *mysliteľom* Parmenides. V tom rozhodujúcom chápaní ranej gréckej filozofie sa títo dvaja velikáni nemeckej filozofie zásadne rozchádzajú.

Hegel, koniec metafyziky a otázka bytia

Vladimír Leško

Heideggerova neskorá filozofická tvorba sa vyznačuje jasným smerovaním pre naplnenie zavŕšenia definitívneho riešenia problému ontologickej diferencie a zároveň postupného ustupovania z týchto radikálnych filozofických pozícií a návratu do *pokojnejších vôd* hľadania *iného myslenia*, ktoré si už nechce klásť *metafyzickú* otázku, ale chce sa pýtať na *bytnosť* metafyziky. To je situácia, do ktorej sa dostáva Heideggerovo myslenie v 60. a 70. rokoch 20. storočia. Definitívne riešenie ontologickej diferencie nám nemecký filozof ponúkol v jeho legendárnej prednáške *Čas a Bytie* v roku 1962. Ale už o dva roky neskôr v štúdiu *Koniec filozofie a úloha myslenia* dáva jasne najavo, 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. Určite nebolo pre Heidegera jednoduché si to priznať, ako to urobil v jednom rozhovore pri príležitosti svojich 80 narodenín: „...žiadna heideggerovská filozofia neexistuje. Šesťdesiat rokov som sa snažil pochopiť, čo je to filozofia, a nie nejakú ponúkať.“¹ V tomto rámci Heideggerovho myšlienkového vývoja sa postupne, ale isto už takmer vytráca jeho snaha o nové premyslenie gréckej metafyziky, ale aj novej metafyziky subjektivity. Napriek tomu však možno ešte nájsť isté *fragmenty* Heideggerovho komentovania Hegelovej filozofie, ktoré sa pokúsime v záverečnej kapitole našej práce predstaviť.

Zdá sa, že máločo môže charakterizovať Heideggerovu celoživotnú tvorbu tak presne ako tvrdenie, že sa permanentne usiloval myslieť len na *myslenie bytia*. Bol to filozof doslova *počarovaný* otázkou bytia. Práve

¹ HEIDEGGER, M.: *Rozhovory k osmdesátym narodeninám*. Prel. I. Chvatík, J. Němec. Praha: Oikúmené 2013, s. 26.

v tomto kontexte sa mu stal Hegel celoživotným *filozofickým partnerom*, lebo *premyslel* problém bytia do takých filozofických hĺbok, ktoré pred ním a ani po ňom už nikto iný nedokázal. Pochopenie urputného filozofického zápasu o vyrovnanie sa s otázkou bytia v Heideggerovej tvorbe má svoje osobitné filozofické čaro.

Bytie a čas a myslenie bytia

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 formuluje takto: „*Ide o to podrobiť polozenie otázky v ‚Bytí a čase‘ imanentnej kritike. Je potrebné ozrejmiť, ako ďaleko kritická otázka, čo je vec myslenia, nutne a stále patrí k mysleniu. Dôsledkom toho sa názov úlohy ‚bytie a čas‘ – zmení* (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*. Určite to nie je vôbec jednoduchá úloha, ale ak máme pochopiť vyústenie Heideggerovej filozofie, potom nám nič iné neostáva, len sa pustiť do jej skúmania.

Heideggerova práca *Bytie a čas* je stále právom považovaná mnohými filozofmi, nielen heideggeriánmi, za jedno z najväčších filozofických diel 20. storočia. Málo sa však doteraz upozorňuje na skutočnosť, že jej autor sám k nej začiatkom 40. rokov minulého storočia zaujal veľmi kritický postoj. V úvodnej poznámke k siedmemu vydaniu diela *Bytie a čas* z roku 1953 Heidegger píše, že označenie *prvá polovica*, ktoré bolo uvádzané vo všetkých predchádzajúcich vydaniach, už definitívne *vypúšťa*. Hneď k tomu ešte dodáva, že po štvrtstoročí od jej prvého vydania už nemôže pripojiť *druhú polovicu* práce bez toho, aby *prvá* nebola spracovaná novým spôsobom. Ide mu o pokus o *sebakritiku*, ktorý má zároveň zachrániť aspoň to, čo sa ešte dá zachrániť. Tým je v nej naznačená *cesta*. Tá jediná je podľa Heideggerových slov ešte stále *nutná*, keď má otázka bytia *ostať živá*.²

Neporovnateľne radikálnejšie sa Heidegger vyjadril o svojej práci v liste literárnemu vedcovi M. Kommerellovi už v roku 1942: „*Bytie*

¹ Tamže, s. 7.

² HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*, s. 7.

a čas bol neúspech (kurz. aut.).“¹ Túto skutočnosť potvrdzuje aj Gadamer: „Heidegger označil... marburské roky ako svoje najplodnejšie. Výťažkom týchto rokov bola kniha *Bytie a čas*, ktorá sa stala knihou storočia (kurz. aut.). Bola to zároveň kniha, o ktorej Heidegger sám často hovoril: *Nepodarená kniha* (kurz. aut)!“² Uvedené Heideggerovo sebakritické hodnotenie práce *Bytie a čas* je potrebné brať vážne na vedomie. Preto je potrebné historicko-filozoficky preukázať, v čom všetkom spočíval tento neúspech, a že sa celé toto najambicióznejšie filozofické úsilie prvej polovice 20. storočia nemohlo ani inak skončiť. Ale nielen to. Je nevyhnutné si položiť otázku, či priviedlo poznanie tohto neúspechu Heideggera k nejakému novému úspešnejšiemu filozofickému riešeniu. Ktoré jeho dielo po obrate možno klasifikovať ako jeho filozofický úspech? Heidegger nám sám zanechal jednoznačnú odpoveď na túto otázku vo svojom filozofickom testamente – v rozhovore pre časopis Spiegel z roku 1966. Ale, skôr ako sa k nemu dostaneme, vráťme sa ešte raz k Heideggerovej knihe storočia.

Heidegger si veľmi skoro uvedomil, že dielo *Bytie a čas* nemôže naplniť ním sledovaný cieľ a že musí hľadať iné spôsoby jeho naplnenia. Otázkou preto ostáva, ako by mala byť spracovaná nanovo prvá časť práce *Bytie a čas*, aby k nej bolo možné pripojiť druhú pôvodne plánovanú polovicu.³ Tu hneď vzniká nový, veľmi vážny problém. Aj keby sa Heideggerovi bolo podarilo nanovo napísať prvú polovicu práce, bol by teraz príliš neúspešný v jej druhej plánovanej časti, t. j. v *základoch fenomenologickej deštrukcie dejín ontológie a problematike temporality ako jej vodidla*. Završiť prácu *Bytie a čas* plánovanou analýzou *Kanta, Descarta a Aristotela* – to je jednoducho slepá ulička, lebo neumožňuje z viacerých vážnych teoretických dôvodov uskutočňovať najmä to, aby *otázka bytia ostala živá*, t. j. z jeho filozofického pohľadu filozoficky *premyslieť Bytie bez jestvujúcna*. Heidegger postupne veľmi dobre pochopil, že ak sa má ako-tak zmysluplne pohybovať cestou hľadania odpovede na

¹ KOMMERELL, M.: *Briefe und Aufzeichnungen 1919 – 1944*. Vyd. I. Jens. Freiburg i. Br.: Olten 1967, s. 405. Citované podľa FIGAL, G.: *Úvod do Heideggera*. Prel. V. Zátka. Praha: Academia 2007, s. 48.

² GADAMER, H.-G.: Filozofie medzi vedou a prirodzeným svetom. In: *Fenomén jako filozofický problém*. Eds. I. Chvatík. P. Kouba. Praha: Oikúmené 2000, s. 259.

³ HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*, s. 57–58.

otázku bytia, potom vyššie uvedenú trojicu filozofov musia vystriedať iní. Tými sa aj naozaj postupne od 30. rokov minulého storočia v jeho tvorbe stali – *Hegel, Leibniz a Parmenides*.

Heideggerova nedôslednosť, že až príliš dlho strácal čas možným sledovaním *prvej ohlásenej koncepcie* v diele *Bytie a čas*, ktorej ďalšie pokračovanie ponúkol najmä v práci *Kant a problém metafyziky* (1929), končí neprehraditeľným *paradoxom*. Ten je vyjadrený v tejto podobe: „Jestvujúcno je nám známe – ale bytie? Nedostávame zvrát, keď máme niečo také určiť, alebo hoci len výslovne uchopiť? Nie je bytie ničím takým ako nič? Skutočne, nebol to nikto menší než Hegel, kto povedal: ‚Čisté bytie a čisté nič je teda to isté‘.“¹

Heidegger vidí jasný dôsledok tejto skutočnosti v tom, že sa u Hegela stala *metafyzika logikou* tak radikálne ako nikdy predtým u žiadneho filozofa. Preto *musíme* konštatovať, že Heideggerov spis *Kant a problém metafyziky* sa nemohol zavrieť nijak inak, len *filozofickým chválospevom* na Hegela. Ale to nie je všetko, čo sa udialo v roku 1929. Heidegger sa k Hegelovi ako *jedinému* predchodcovi prihlásil jednoznačne vo svojej slávnej inauguračnej prednáške *Čo je metafyzika?* v roku 1929 tým, že znovu zopakuje hlavné východisko Hegelovej *logiky*: „Čisté bytie a čisté nič sú teda to isté“. *Táto Hegelova veta ... je plne oprávnená* (kurz. aut.).² Heidegger aj o tridsaťtri rokov neskôr v štúdiu *Kantova téza o bytí* (1962) ponúka rozpracovať Kantovu tézu o bytí ako *absolútny pojem*, t. j. v Hegelových intenciách.³ Teda všetko podstatné ku Kantovi sa nakoniec u Heideggera vždy *otočilo* k Hegelovi.

Je vôbec Bytie?

Heideggerovo úsilie o pochopenie *Bytia bez ohľadu na jestvujúcno*, teda *Bytia ako Bytia*, má svoje zavŕšenie v prednáške *Čas a Bytie* (1962). Tu sa nemecký filozof pokúsil o definitívne riešenie problému ontologickej diferencie. Už v *Doslove k prednáške „Čo je metafyzika?“* v roku 1943 to

¹ HEIDEGGER, M.: *Kant a problém metafyziky*. Prel. J. Pechar et al. Praha: Filosofia 2004, s. 197.

² HEIDEGGER, M.: *Co je metafyzika?* Prel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené 1993, s. 63.

³ Pozri HEIDEGGER, M.: *Kants These über das Sein*. In: Heidegger, M.: *Wegmarken*. GA. Bd. 9. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1976, s. 480.

formuluje takto: „...bytie síce bytuje bez jestvujúcna, ale jestvujúcno nikdy nie je bez bytia.“¹ Otázka je formulovaná jasne: *bytuje Bytie bez jestvujúcna, alebo nebytuje?* Pokiaľ však bytie bytuje bez jestvujúcna, čím je potom? Heidegger v prednáške *Čas a Bytie* to všetko veľmi správne metodicky vyhróti až do otázky: *je vôbec Bytie?* 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 uvažíme, či ,Bytie‘, či toto ,je‘ samo môže byť, alebo či Bytie nikdy nie ,je‘ ...“² Heideggerova odpoveď je neuveriteľne jednoznačná: „*Bytie nemôže byť. Keby bolo, nebolo by už Bytím, ale bolo by jestvujúcnom* (kurz. aut.)“³

Uvedená krajná Heideggerova ontologická pozícia je plne potvrdená a zároveň rozvinutá v prednáške *Čas a Bytie*. 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 *jestvujúciami*, 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

¹ HEIDEGGER, M.: *Co je metafyzika?*, s. 83.

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

³ Tamže.

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.).“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 sa*. Toto *dávanie sa* 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. toho, čo sa dáva... Bytie nie je. Bytie *sa dáva* ako odkrývanie prítomnenia.“² *To, čo sa dáva*, vyjadruje *prítomnosť neprítomnosti*.

Heideggerov pokus, premyslieť Bytie nadobúda svoju prvú a zároveň rozhodujúcu oporu v tom, že o ňom 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, *Ἐνέργεια* v Aristotelovej filozofii, substantia, actualitas, perceptio, monáda v stredovekej a novovekej filozofii a završuje sa vo vôle k moci a vo večnom návrate toho istého v Nietzscheho učení. Naznačené množstvo *premien* bytia v dejinách filozofického

¹ HEIDEGGER, M.: Zeit und Sein. In: Heidegger, M.: Zur Sache des Denkens. In: Heidegger, M.: *Zur Sache des Denkens*. GA. Bd. 14. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 2007, s. 8–9.

² Tamže, s. 9–10.

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, εἶόν, ale určite nie ako to, čo sa dáva. Keď Parmenides vypovedá ἔστι γὰρ εἶναι, nemyslí tým najmä na jestvujúcno? Heidegger s tým nesúhlasí a tvrdošijne si stojí za svojim: „Ale Bytie nie je jestvujúcnom. Podľa toho, zdôraznené ἔστι v Parmenidovom výroku si nemôžeme predstavovať ako bytie, ktoré sa spája s jestvujúcnom. 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

Heideggerovo stanovisko dostatočne presvedčivo ukazuje, akú veľkú oporu ešte stále 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 štúdiu *Koniec filozofie a úloha myslenia* (1964) vyjadří, že Parmenides vo svojej *mysliteľskej básni* ako prvý uvažoval o *bytí jestvujúcna*.² Preto si musíme klásť otázku či si môžeme alebo nemôžeme predstavovať parmenidovské ἔστι vo výroku „ved’ bytie je“ ako bytie v spojení s jestvujúcnom, 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 totiž 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*

¹ Tamže, s. 12.

² HEIDEGGER. M.: *Koniec filozofie a úkol myšlení*. Prel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené 2006, s. 29.

(samé). „Meno (názov) pre vecný obsah veci myslenia u Parmenida znie: τὸ ἕὸν. Toto základné slovo jeho myslenia nenazývame ani »jestvujúcnom«, ani len »Bytím«. Potom povest' hovorí: »prítomnenie: prítomno samé«.¹ A ďalej sa už Heidegger nedostal. Je vôbec možné sa ďalej v tomto spôsobe filozofického uvažovania niekde zmysluplne posunúť? Bytie ako *prítomnenie prítomna* sa dostalo na hranicu pochopiteľnosti. Ďalej cesta nevedie. A to si Heidegger aj veľmi dobre uvedomuje.

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 1931.² 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 *uvoľnilo* 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 neoprávňuje 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 tvrdošijne trval na platnosti ontologickej diferencie*.

Filozofia ako metafyzika

V roku 1964 sa Heidegger pokúša o vytýčenie nových možností úlohy myslenia v štúdiu *Koniec filozofie a úloha myslenia*.³ Chce odhaliť, „ako ďaleko *kritická* otázka, čo je *vec myslenia* (kurz. aut.), nutne a stále patrí k mysleniu“.⁴ Formulácia tejto otázky má za úlohu ďalej precizovať jeho starý problém – *otázku bytia*. Rozhodujúca zmena nastupuje teraz

¹ HEIDEGGER, M.: *Seminare*. GA. Bd. 15. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 2005, s. 405.

² HEIDEGGER, M.: *Aristotelova Metafyzika IX*, 1–3. Prel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené 2001, s. 27.

³ HEIDEGGER, M.: *Konec filozofie a úkol myšlení*, s. 7 a n.

⁴ Tamže.

v tom, že Heidegger už otvorene chce podrobiť položenie otázky z *Bytia a času* explicitne zdôraznenej *imanentnej kritike*. To je nóvum v jeho tvorbe, ktoré si musíme nielen všimnúť, ale neustále sa ho *držať*, ak máme správne identifikovať jeho neskorú mysliteľskú pozíciu. Výsledok tejto *imanentnej kritiky* je priam šokujúco zaujímavý.

Heidegger hneď na začiatku svojej štúdie realizuje veľmi jasnú klasifikačnú pozíciu. Tá je vyjadrená v tejto podobe: „*Filozofia je metafyzika. Metafyzika myslí jestvujúcno 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, zaničaní 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 teraz už 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 súvislosť: „*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

¹ Tamže.

² Tamže.

³ Tamže, s. 9.

⁴ Tamže.

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.

Tu je potom viac ako prirodzené, že vytvorením vied sa dali do pohybu aj procesy ich odpútavania sa od filozofie a neustále hľadanie i napĺňanie ich teoretickej samostatnosti. Práve najmä tento pochod Heidegger identifikuje ako *dovršenie filozofie*. Súhlasíť možno s tým, že z filozofie v jej počiatkoch v Grécku sa naozaj postupne vydeľujú jednotlivé vedy. Či to však znamená dovriešenie filozofie, o tom 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. Musíme osobitne zdôrazniť, že Heideggerovi ide teraz o *myslenie*, ktoré už vôbec nemá byť ani metafyzikou, ani vedou.

Veľmi dobre si uvedomuje zložitost' situácie, 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 vzdáľovala?* (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

¹ Tamže, s. 13.

² Tamže.

³ Tamže.

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 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 najpresvedčivejšie 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 štúdiu *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

¹ Tamže.

² Tamže, s. 17.

³ Tamže, s. 21.

⁴ Tamže, s. 13–15.

⁵ Tamže, s. 15.

akákoľvek *filozofia* i *myslenie*. V tejto *tme* chýba skutočne *svetielko* nádeje na nové poznávacie možnosti. Aj keď Heidegger na chvíľu ešte vykreše novú iskieľku nádeje, učením o *ἀλήθεια* ako o *svetline*, bude to skutočne iba na chvíľku. Záver je potom už viac-menej jednoznačne rezignujúco-pesimistický.

Heideggerov predpoklad, že to, čo stojí pred *myslením*, musí sa *myslenie* ešte len učiť a v tomto učení si pripravovať svoju vlastnú premenu, je síce zaujímavý, ale veľmi neotvára nové teoretické možnosti. Heidegger predpokladá akési *prípravné myslenie*, ktoré nechce a už vôbec nemôže *predpovedať budúcnosť*. Prípravné myslenie sa len pokúša „*napovedať prítomnosti niečo, čo bolo už dávno, a práve na počiatku filozofie a pre tento počiatok povedané, čo však nebolo výslovne myslené* (kurz. aut.)“.¹ Je to starý heideggerovský motív, ktorý však už teraz pôsobí viac rezignovane, než tvorivo. Heideggerovo tvrdenie, že „v dejinách filozofie od začiatku až do konca musela skrytým spôsobom stať 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 najmä to, že do teoretickej reflexie *veci myslenia* znovu vtiahol 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

¹ Tamže.

² Tamže, s. 13.

³ Tamže, s. 21.

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.“¹

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.“²

Skúsme 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.)“.³ Problémom je väzba *Bytie – svetlina*. Odkiaľ vieme, že *svetlina* vládne? A čo ak nevládne? A ako vôbec vládne? 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.)“.⁴ V tomto kontexte

¹ Tamže.

² Tamže.

³ Tamže, s. 31.

⁴ Tamže.

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 *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 veľakrát o *svetle rozumu*, najmä Descartes, ale *svetlinu bytia* si vôbec nevšíma. 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 Platóna 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 *idéα* – „vzhlád, v ktorom sa jestvujúcno ukazuje ako také. Vzhlád je ale jeden zo spôsobov prítomnenia. Žiadny vzhlád bez svetla – to poznal už Platon. *Avšak niet svetla a jasu bez svetliny* (kurz. aut.). Dokonca i temno ju potrebuje“.³

Svetlina podľa Heideggera v *byti*, v *prítomnení vláadne*, ale od čias Platóna a Aristotela nebola vo filozofii myslená. Na počiatku myslenia sa

¹ Tamže.

² Tamže, s. 25.

³ Tamže.

však o nej hovorí, a to je neodškriepiteľná zásluha Parmenida a jeho filozofickej poémy. Tu sa vôbec po prvýkrát vypovedá o *Ἀλήθεια*, o *neskrytosti*. Neskorý Heidegger to vyjadruje takto filozoficko-poeticky: *Ἀλήθεια* sa nazýva „dobre 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 a znepriístupňovanie. 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 dejinnofilozofickým dedičstvom. Parmenides je *použitý* len ako inšpiračný zdroj pre riešenie problémov samého Heideggera. Od *Ἀλήθεια* sa prešlo ku *svetline*, aby sa manifestovala možnosť cesty k *prítomneniu prítomného*. A záver nás už potom nemôže prekvapovať: „*Ἀλήθεια, neskrytosť, musíme myslieť ako svetlinu, ktorá až teraz ponúka bytie a myslenie, ktorá až teraz zaručuje prítomnenie jedného druhému a pre seba navzájom Pokojné srdce svetliny je miesto ticha, z ktorého je až teraz dané niečo také ako možnosť 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

¹ Tamže, s. 27.

² Tamže.

³ Tamže.

⁴ Tamže.

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 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 prítomnosti*, nie je pre Heideggera ešte *pravdou*. Čo je potom *Ἀλήθεια*? Je viac, či menej než pravda? Túto otázku Heidegger prenecháva na riešenie ako úlohu nie filozofii, ale *mysleniu*. Preto aj dodáva: „Otázka o *Ἀλήθεια*, o neskrytosti ako takej, nie je otázkou o pravde. Preto bolo veci neprímerané, a teda zavádzajúce nazývať *Ἀλήθεια* v zmysle svetliny *pravdou* (kurz. aut.).“² Heideggerova *immanentná sebakritika* je v plnom rozsahu oprávnená k celej jeho predchádzajúcej tvorbe. Ale nielen k nej. Pokiaľ sa však Heidegger 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 zaviazané 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 roz-*

¹ Tamže, s. 29.

² Tamže, s. 31.

³ Tamže, s. 35.

hodnutie, keď sme to ešte nepripustili? V akom kruhu sa to tu – a to nevyhnutne – pohybuje? (kurz. aut.).“¹ 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 sú neobyčajne ďalekosiahle.

Kardinálny problém spočíva teraz v tom, že kým na začiatku štúdie *Koniec filozofie a úloha myslenia* Heidegger explicitne uvádza, že od roku 1930 vždy znovu podnikal pokus o pôvodnejšie polozenie otázky z diela *Bytie a čas*, na konci štúdie po zrealizovaní *immanentnej kritiky* sa všetko zrazu dostáva do úplne inej teoretickej pozície. Heidegger prechádza od otázky, či nie je potrebné *onú dobre zaokrúhlenú neskrýtosť* 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.)?“² 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 najpresvedčivejší dôkaz, že Heideggerov mysliteľský zápas o *vec myslenia* sa stal nerealizovateľný?

Heidegger v prednáškovom cykle z roku 1931 venovanom 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 zmizne 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*. Ontologická diferencia, ktorú Heidegger ponúka od svojich najranejších prednášok až po neskorú tvorbu, nemá svoje pozitívne filozofické

¹ Tamže.

² Tamže.

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

riešenie. Je to pre filozofiu *cesta, ktorá nikam nevedie*. 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.) hlbokoj studne, keď chce cez deň uvidieť hviezdy.“¹ Iba v rozprávkach sa možno dá *uvidieť* hviezda v hlbokoj studni za bieleho dňa. *Smrteľné filozofické myslenie* by sa teda nemalo spúšťať do *temnoty* hlbokoj studne, ale skôr by sa malo pokúšať o to, čo môže reálne aj preskúmať, hoci sa mu nepodarí *uvidieť* aj cez deň *hviezdu*, pokiaľ touto hviezdou nemyslíme naše Slnko.

Filozofovanie nie je o *prorokovaní*, filozof by nemal byť *prorokom*, ktorý nám zvestuje *pravdy temnoty*. Z uvedených Heideggerových myšlienok vane na nás 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 doviest' 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*. Prekročenie týchto hraníc na pôdu *Bytia ako Bytia* je prekročením do filozofického *prázdna*.

Už nás môže zachrániť iba nejaký boh?

Naše doterajšie skúmania Heideggerovho neskorého pokusu pochopiť a vyjadriť *Bytie samé* nám ukazuje, že sa pohybujeme na hranici zmysluplného ontologického uvažovania, ktoré právom vyvolá kritické hodnotenia. Za všetky by sme chceli uviesť najmä Patočkovu kritické stanovisko, ktoré sa priamo viaže na Heideggerovu prednášku *Čas a Bytie* a vyjadruje to najdôležitejšie, čo je potrebné vyjadriť k takto chápané-

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.

mu Heideggerovmu pokusu *premyslieť Bytie bez jestvujúcna*: „...Heidegger... z toho vyvodzuje, že bytie je úplne *nepredmetné*. Áno, *nie je predmetné, ale nie je nepredmetné, pretože potom by sa o ňom nedalo hovoriť* (kurz. aut.). 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 udržať názor, že bytie je niečo úplne neobjektívovateľné.“¹ Potom musí bezpodmienečne platiť, že „*Bytie je bytie jestvujúceho* (kurz. aut.)“.² Bytie jestvujúceho obsahuje v sebe podľa Patočku zvláštnu *dvojakošť*. Na jednej strane je to *porozumenie* a na druhej strane *bytie vecí*. To si treba uvedomovať, pokiaľ sa máme držať v rozumných hraniciach ontologického uvažovania. Problém však nastáva vtedy, keď chceme myslieť *Bytie samé – Bytie ako Bytie*. Pokiaľ tak urobíme, tak *Bytie hypostazujeme* a potom je zrejmé, že takéto *Bytie nie je*.³

Heidegger sa už zásadnejšie v posledných rokoch svojho života k týmto problémom v nejakej koncentrovanejšej podobe nevyjadril. V rokoch 1966 až 1973 zrealizoval *Štyri semináre*, v ktorých sa vyjadril k rôznym filozofickým problémom Herakleitovho, Parmenidovho, Hegelovho, Kantovho a Husserlovho učenia s dôrazom na chápanie otázky bytia.⁴ Keďže zásadnejší posun v riešení tejto otázky na uvedených seminároch nenastal v závere nášho skúmania obrátíme pozornosť na tri rozhovory, v ktorých sa vyjadril novým spôsobom, resp. explicitnejšie, než vo svojich predchádzajúcich prácach.

Najznámejší Heideggerov rozhovor bol poskytnutý v roku 1966 bulvárnemu časopisu Spiegel. Z množstva otázok, na ktoré Heidegger priamo reaguje najviac pozornosti upútala otázka o tom, či filozofia môže ovplyvniť bezprostrednú zmenu sveta. Otázka je viac ako oprávnená, lebo Heidegger v celej svojej tvorbe o takejto možnosti nielen uvažuje, ale je aj presvedčený, že to je rozhodujúce poslanie filozofie, ktoré má uskutočniť. Heideggerova odpoveď je teraz presne opačná:

¹ PATOČKA, J.: Čtyři semináře k problému Evropy (1973). In: Patočka, J.: *Pěče o duši III*. Sebrané spisy. Sv. 3. Praha: Oikúmené 2002, s. 383.

² Tamže, s. 384.

³ Pozri tamže, s. 386.

⁴ Pozri HEIDEGGER, M.: *Seminare*, s. 271–400. Podrobnejšie pozri CAPOBIANCO, R.: *Engaging Heidegger*. Toronto-Buffalo-London: University of Toronto Press 2010, s. 6–33.

„filozofia nebude môcť spôsobiť žiadnu bezprostrednú zmenu terajšieho stavu sveta.“¹ V tom môžeme s Heideggerom bez akýchkoľvek výhrad súhlasiť. To však, čo nasledovalo po tejto vete v uvedenom interview ďalej, je stále predmetom otvorených polemík. Heidegger totiž ponúka toto svoje videnie základného problému „To neplatí len o filozofii, ale o všetkých len ľudských myšlienkach a túžbach. *Už len nejaký boh nás môže zachrániť* (kurz. aut.). Vidím jedinú možnosť záchrany, totiž v *myslení a básnení* (kurz. aut.) sa pripravovať na to, že sa objaví boh, alebo na to, že boh nebude prítomný nášmu zániku; aby sme totiž, hrubo povedané, jednoducho ‚nepošli‘, ale keď už zanikneme, aby sme zanikli pre tvárou boha neprítomného.“²

Spájanie boha – *nejakého boha s myslením a básnením*, aby sa objavil je naozaj veľmi svojrázny spôsob transformácie náboženskej predstavy osobného Boha – bohočloveka s filozofickou predstavou boha, ktorý by nemal byť prítomný nášmu zániku je také absurdné, že už by sme len veľmi ťažko hľadali nejaký iný ešte absurdnejší variant chápania boha. Asi jediné rozumné, čo z týchto Heideggerových myšlienok možno pochopiť je konštatovanie, že *filozofia končí*.³ A v tomto prípade s Heideggerom možno súhlasiť, ale s podstatným dodatkom: *Heideggerova filozofia je na konci*. Preto nám začína ponúkať *iné myslenie*, ale najmä *básnenie*. A tu sa nám nemecký filozof takto otvorene vyznáva: „Hölderlin je pre mňa básnik, ktorý ukazuje do budúcnosti, ktorý očakáva boha...“⁴ Heidegger pri inej príležitosti dopovie vzťah filozofie a básnictva takto: „...filozofia a básnictvo sídli na protihľých vrcholoch, ale *hovorí to isté* (kurz. aut.).“⁵

Zdá sa, že Heideggerov snaha po *objavení „posledného boha“* od práce *Príspevky k filozofii* (1936)⁶ ostala až do konca jeho tvorby nenaplnená, pokiaľ by sme ju nespojili s úsilím o určenie *Bytia samého*, ktoré *sa dáva*. Potom by však paradoxne Heideggerova kritika metafyziky ako

¹ HEIDEGGER, M.: „Už jenom nějaký bůh nás může zachrániť“. Prel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené 2012, s. 33.

² Tamže.

³ Pozri tamže, s. 37.

⁴ Tamže, s. 43.

⁵ HEIDEGGER, M.: *Rozhovory k osmdesátým narozeninám*, s. 27.

⁶ Pozri HEIDEGGER, M.: *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. GA. Bd. 65. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1989, s. 6–33.

onto-teo-lógie platila ešte viac na neho samého. Či však mal práve to na mysli K. Löwith, keď tvrdil, že Heidegger vo svojom učení len *vymenil* boha za bytie, to teraz nechávame programovo otvorené ďalšiemu filozofickému uvažovaniu.

Vzhľadom na hlavný predmet nášho skúmania je nepochybne najdôležitejšia časť rozhovoru pre nemeckú televíziu ZDF v roku 1969, keď Heidegger odpovedá na otázku: prečo je jestvujúcno, a nie skôr nič. Táto otázka zaznela v plnej sile v Heideggerpove inauguračnej prednáške v roku 1929. Heidegger si túto otázku teraz delí do dvoch otázok. „Otázka bytia znamená jednak otázku o jestvujúcne ako jestvujúcom. V tejto otázke sa určuje, čo je jestvujúcno. Odpoveď na túto otázku má za výsledok určenie bytia.“¹ Ide o klasickú metafyzickú pozíciu od čias Aristotela. To si Heidegger uvedomuje a hneď preto dodáva, že otázka bytia je vyjadrená v zmysle, na čom sa zakladá každá odpoveď na otázku o jestvujúcne. A to už nie je tradične Aristotelovo pýtanie sa na jestvujúcno. Heideggerova odpoveď je originálna. Každá odpoveď na takúto otázku tkvie v „*neskrytosti bytia* (kurz. aut.)“.² Heidegger to chce ďalej upresniť, preto uvádza príklad, že Gréci určujú bytie ako *prítomnenie prítomného*. To je však veľmi nepresné, lebo Heidegger sa touto formuláciou vlastne vracia k mysleniu Grékov pred vznikom metafyziky v Platonovom a Aristotelovom učení, a to k učení Parmenida, o ktorom takmer celú svoju tvorbu tvrdí, že je prvý, ktorý sa nepýta na jestvujúcno, ale priamo na bytie.

Druhá otázka je otázka, ktorá má celkom iný zmysel, než prvá. Ide o otázku *prečo je vôbec jestvujúcno a nie skôr nič*, ktorú položil v dejinách západnej filozofie najprv Leibniz a obnovoval ju potom Schelling – „*kde je príčina alebo dôvod toho, že je jestvujúcno, a nie nič?*“³ To je klasická pozícia metafyziky ako onto-teo-lógie, lebo vedie priamo k hľadaniu a potom aj určeniu najvyššieho jestvujúcna (boha) ako *príčiny* či *dôvodu*. Heidegger si takto otázku nekladie. Chce sa pýtať na túto otázku s dôrazom nie na *príčinu* či *dôvod*, ale na to, prečo nie je *skôr nič*, než jestvujúcno.

¹ HEIDEGGER, M.: *Rozhovory k osmdesátym narodeninám*, s. 46.

² Tamže.

³ Tamže, s. 47.

Čo tým Heidegger získava? Tvrdí, že veľa, lebo už je to úplne iná otázka než tá predchádzajúca, ktorá je výsostne *metafyzická*, lebo sa pýta: „Čo je metafyzika?“¹ Táto jednoduchá zmená dôrazu z *príčiny* na *skôr* znamená preňho to hlavné. Už si nekladie *metafyzickú* otázku, ale pýta sa na bytnosť metafyziky. Na prvý pohľad to vyzerá všetko v poriadku, len problém spočíva v tom, že neskorý Heidegger rozhodne odmieta metafyziku, a tým aj vôbec uvažovanie o *bytnosti* metafyziky, lebo skúmať jestvujúcno, ako to robí metafyzika nás nikdy nemôže priviesť k zodpovednému riešeniu *Bytia samého*.

Najväčší paradox Heideggerovej filozofie potom spočíva v tom, ako to sám formuluje, že „žiadna heideggerovská filozofia neexistuje“.² Ako to máme chápať? Heidegger to vyjadruje nasledovne: „Šesťdesiat rokov som sa snažil pochopiť, čo je to filozofia, a nie nejakú ponúkať“ (kurz. aut.).³ Pokúsme sa na chvíľu prijať toto Heideggerovo prekvapujúce vyznanie. Pokiaľ ho myslel úprimne, potom nám z toho vychádza veľmi zlý výsledok. Celý svoj život hľadá odpoveď na otázku bytia a spoznáva, že ju nemôže nájsť v tradičnej gréckej metafyzike či novovekej metafyzike subjektivity. Preto odmieta metafyziku a pokúša sa nájsť pre riešenie otázky *Bytia* inú možnosť, ktorú nachádza mimo filozofie. Ako už vieme, v roku 1964 sa jednoznačne vyjadril: *filozofia je metafyzika a metafyzika je platonizmus*. Ale keď v roku 1969 znovu tvrdí, že sa chce pýtať na *bytnosť* metafyziky, potom si treba vážne položiť otázku, či to myslí vážne. A zdá sa, že to myslel vážne, lebo aj jeho posledná výpoveď k týmto problémom, ktorú máme z 11. apríla 1976 (iba šesť týždňov pred jeho smrťou) bola formulovaná nasledovne: „V metafyzickej otázke o bytí jestvujúcna sa skrýva Bytie samo vzhľadom na svoju osobitosť a miesto“ (kurz. aut.).⁴ Žiaľ, nie je to nijaké nové zmysluplné nastolenie otázky bytia. Hľadanie *Bytia samého*, pokiaľ sa tým nemyslí Boh, je ne-realizovateľné. Vyjadrené Heideggerovými slovami, ktoré prebral od Nietzscheho, takéto Bytie mu *mizne ako para nad hrncom*. Prekročenie

¹ Tamže.

² Tamže, s. 26.

³ Tamže.

⁴ HEIDEGGER, M.: *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*. GA. Bd. 16. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 2000, s. 747.

hraníc pochopiteľného, s ktorým nemecký mysliteľ zápasí celý svoj život, sa tým definitívne naplnilo.

Záver

Predkladaná práca *Heidegger a novoveká metafyzika* ponúkla čitateľovi myšlienkový vývoj riešenia otázky bytia nemeckého filozofa v konfrontácii s novovekou metafyzikou. Je pokračovaním nášho úsilia, ktoré sme predstavili najprv v práci *Heidegger, metafyzika a Gréci* (2016). V troch základných častiach – 1. *Od Augustína k Aristotelovi*, 2. *Od Aristotela k Parmenidovi* a 3. *Neskorý Heidegger a grécka filozofia* – sme sa zamerali na Heideggerov filozofický vývoj a hľadanie miesta pre jeho veľmi špecifický *filozofický rozhovor* s gréckym filozofickým dedičstvom pri hľadaní možnosti vypovedať o bytí. Naše skúmania potvrdili, že to rozhodujúce, čo je pre prvú etapu Heideggerovej tvorby od roku 1922 po prácu *Bytie a čas* (1927) určujúce, sa viaže na recepciu Aristotelovej filozofie. Čo je však ešte zaujímavejšie, už v roku 1922 v Heideggerovej *Správe pre Natorpa*, ktorá je *prvým krokom* k práci *Bytie a čas*, sa objavuje jeho hlavná *hypotéza* pre hľadanie odpovede na otázku bytia: *cestou späť od Aristotela k jeho predchodcom bude až možné pojednať Parmenidovo učenie o bytí a porozumieť mu ako rozhodujúcemu kroku, ktorý určil zmysel a osud západnej ontológie a logiky*.

Táto Heideggerova *filozofická hypotéza* však prekvapujúco vôbec ne našla dostatočnú oporu v Heideggerovej filozofickej tvorbe do roku 1932. Rozhodujúce dôvody pre napĺňania tejto hypotézy totiž narážali na skutočnosť, že Heidegger sa v ranej tvorbe pozerá na celú grécku filozofiu cez prizmu Aristotelovho učenia. Tento prístup sa mal završiť v druhej časti Heideggerovho hlavného diela *Bytie a čas*. Ale to sa už nikdy nenaplnilo, lebo druhá časť tohto geniálneho diela nebola nikdy napísaná. Čo sa však začína plniť od roku 1932 je, že do popredia Heideggerovho filozofického záujmu sa dostávajú predsokratovskí myslitelia a z nich najviac Parmenides. Práve raní grécki *myslitelia* – Herakleitos a Parmenides – rozvíjali podľa Heideggera prvý *počiatok* západného myslenia, zotrvali v *súznení s bytím*. Platon s Aristotelom ako *filozofi* sú tí, ktorí uskutočňujú *odklon* od *počiatku*, t. j. od *bytia* k *jestvujúcnu*. Filozofia začína pátrať po tom, čo je *jestvujúcno*, a tým postupne

v dejinách filozofie dochádza k *zabudnutosti* bytia. Je až takmer neuveriteľné, ako je Heidegger presvedčený, že v učení pred Sokratovských mysliteľov, ale najmä v Parmenidovom učení, nájdeme *počiatočnú skúsenosť Bytia*. Heideggerov obdiv k pred Sokratovskej filozofii sa v polovici 50. rokov minulého storočia naplnil a jeho záverečná neskorá tvorba je v znamení *odlivu* jeho záujmu o túto ranú podobu gréckej filozofie. V neskoršej tvorbe Heidegger výraznejšie prehodnocuje svoje filozofické hodnotenia gréckych filozofov a ich chápanie metafyziky. V prednáške *Koniec filozofie a úloha myslenia* (1964) správne hodnotí, že *v celých dejinách filozofie ostáva v obmenených podobách smerodajné Platónovo myslenie*. K tomu ešte pridáva takéto hodnotiace stanovisko: *metafyzika je platonizmus*. V uvedenej práci sa tiež veľmi správne Heidegger opravuje pokiaľ ide o hodnotenie významu Parmenida v dejinách západnej ontológie a logiky a teraz už správne uvádza, že Parmenides ako *prvý* výslovne uvažoval len o *bytí jestvujúcna*. Teda nie o *Bytí samom*, ako nám to permanentne ponúkal vo svojich prednáškach stredného a časti neskorého obdobia svojej tvorby.

Heideggerovo filozofické vyrovnávanie sa s gréckou filozofiou je nepochybne jedno z najväčších i najkrajších *filozofických dobrodružstiev*, aké nám ponúkajú dejiny filozofického myslenia 20. storočia. Ale pri tom Heideggerovo mysliteľské úsilie neskončilo. Je zaiste veľmi pozoruhodné, že jeho dielo súbežne ponúka aj obrovský filozofický materiál vyrovnávania sa aj s druhou dejinnou podobou metafyziky v dejinách západnej filozofie – novovekou metafyzikou ako *metafyzikou subjektivity*. Naše skúmania týchto Heideggerových snáh sú v práci rozdelené do troch častí – 1. *Od Descarta ku Kantovi*, 2. *Nemecký idealizmus a Nietzsche* a 3. *Neskorý Heidegger a Hegel*. Ako sa čitateľ už mohol aj sám presvedčiť, išlo nám v nich o *syntetické* zachytenie Heideggerovho filozofického riešenia otázky bytia v *mysliteľskom rozhovore* s vrcholnými predstaviteľmi novovekej filozofie: Descartom, Leibnizom, Kantom, Schellingom, Hegelom, Kierkegaardom a Nietzsche. Začiatok tohto skúmania predstavuje kritické vyrovnávanie sa s Descartovou filozofiou, ale to hlavné je namierené najmä proti Husserlovej koncepcii fenomenológie. Heidegger však neskôr vo svojej tvorbe venuje výraznú pozornosť Descartovmu chápaniu metafyziky a aj pozitívne oceňuje jeho veľký prínos v tejto oblasti. Veľkú pozornosť Heidegger venuje ďalej Leibnizovi a najmä jeho otázka *prečo je skôr niečo a nie nič* sa stala pre Heideggera celoživotným problémom jeho premýšľania.

Do roku 1930 sa stal Kant nepochybne najdôležitejšou osobnosťou v jeho uvažovaní o problémoch metafyziky a v rámci nich otázky bytia. Postupne sa však stále viac v 30. a 40. rokoch minulého storočia do centra Heideggerovej filozofickej pozornosti dostávajú aj ďalší predstavitelia nemeckej klasickej filozofie Fichte a Schelling. Ale najdôležitejším filozofom, s ktorým viedol permanentný celoživotný *rozhovor* bol Hegel a jeho chápanie bytia.

Prvý Heideggerov kritický pokus vymedziť sa voči Hegelovi má svoj počiatok už v roku 1916 v jeho habilitačnom spise, kde si stanovuje úlohu *vyrovnať sa* s filozofickým myslením vrcholného predstaviteľa nemeckého klasickeho idealizmu. Je to však až na počudovanie, že sa touto úlohou začína vážne zaoberať až po roku 1930, ale najmä v neskorej fáze svojej tvorby. Heidegger sa ešte aj v roku 1971 úprimne vyznáva, že *sám ešte nevie dosť jasne, ako má určiť svoju pozíciu k Hegelovi*. Na celom probléme je vari najzaujímavejšie práve to, že odmieta stanoviská tých filozofov, ktorí hovoria o *zrútení* Hegelovho systému. Podľa Heideggera je *zrútené* všetko to, čo nasledovalo po Hegelovi, vrátane Nietzscheho samého. Skúmanie tohto Heideggerovho názoru sa stalo našim hlavným problémom, ktorému sme sa venovali. Aby sa celý Heideggerov *rozhovor* mohol pred čitateľom ukázať v čo najobjektívnejšom svetle, zaradili sme aj jednotlivé kapitoly, ktoré sa obsahovo viažu len k Hegelovmu chápaniu jeho základných problémov metafyziky i otázky bytia.

Na rozdiel od prvého a z veľkej časti aj druhého obdobia Heideggerovho filozofického vývoja, v neskorej fáze už rozhodne odmieta výsostné postavenie metafyziky ako učenia o *Bytí*. Metafyziku limituje len na učenie o *bytí jestvujúcna*, ktoré ho však už vôbec neuspokojuje. Práve v tomto kontexte konfrontácia Heideggerovho chápania bytia s Hegelovým učením o bytí je najvýraznejšie predstavená cez dve najvýznamnejšie Heideggerove prednášky: *Onto-teo-logická štruktúra metafyziky a Hegel a Gréci*. Z týchto prednášok veľmi presvedčivo vyplýva, akým spôsobom si musel Heidegger *prípraviť* svoj *rozhovor* s Hegelom, aby dosiahol svoje vlastné ciele. Pozornejší čitateľ si zaiste všimol, že rozhodujúci priestor ich vzájomnej *konfrontácie* sa viaže na *filozofické* pochopenie Parmenidovho učenia o bytí. Hegelove hodnotiace slová na

adresu Parmenidovho chápania bytia v plnej miere platia aj pre Heideggerovo chápanie *Bytia samého*. Bolo a je hlbokým poznaním, tvrdí Hegel, že *bytie a nebytie sú abstrakcie bez pravdivosti a že až dianie je prvou pravdou*. Tento fundamentálny rozdiel, ktorý vznikol už v predsokratovskej filozofii u Parmenida a Herakleita ostal vo svojej podstate aj pre Hegela a Heideggera v plnej platnosti. Tu Hegel oprávnené dáva za pravdu, na rozdiel od Heideggera, Herakleitovi a nie Parmenidovi. Heidegger sa až príliš snaží zdôvodniť *bytie bez jestvujúcna* v prednáške *Čas a Bytie*, ale jeho tvrdenie, že *Bytie nie je, ale Bytie sa dáva* už jasne ukazuje na neprekročiteľné limity tohto typu ontologického uvažovania.

Otázka *Bytia samého* sa teda stala neriešiteľná a ani pokus o zavedenie *iného myslenia* nie je nič iné, len ďalšou slepou uličkou v jeho neskoršej tvorbe. Namiesto *bytia a času* teraz ponúka premyslieť *svetlinu a prítomnenie*. Ale v tomto smere sa už v Heideggerovej neskoršej tvorbe nič nové neudialo. Skôr naopak. Najmä rozhovory pri príležitosti jeho osemdesiatych narodenín prekvapujúco predstavujú *krok späť* zasa smerom k metafyzickej otázke, lebo sa chce pýtať na *bytnosť metafyziky*. Čo si však od toho sľubuje nie je jasné. Ani prípadná odpoveď na otázku o *bytnosti metafyziky* totiž nemôže viesť k zmysluplnej odpovedi na otázku *Bytia*, lebo metafyzika, a v tom sa Heidegger nemýlil, je pýtaním sa na *bytie jestvujúcna*. V istom zmysle možno Heideggerovo filozofické myslenie po *obrate* najstručnejšie charakterizovať v tejto podobe: *Pravda Bytia je, že jestvuje iba bytie jestvujúcna*. Je však tiež pravdou, že Heidegger by s nami s týmto vymedzením *Pravdy Bytia* určite nesúhlasil. V intenciách jeho vlastnej výzvy, že *nasledovať Heideggera nemá žiadny zmysel, buď si vyberieme iný smer pre jeho problematiku, alebo jej máme oponovať* – vybrali sme si to druhé. Až po zodpovednom *zoponovaní* sa totiž možno pokúšať hľadať nejaký *iný smer* pre problematiku, ktorou sa Heidegger zaoberal vo svojej tvorbe. Ale aj voči tomu, či sa vôbec nejaký zmysluplný *iný smer* môže aj naozaj nájsť, sme skôr skeptickí, než optimistickí.

Summary

The work put forth, *Heidegger and the Modern Era Metaphysics*, has offered the reader a philosophical development in the solving of the German philosopher's question of Being in confrontation with modern era metaphysics. It is a continuation of our efforts, which we first introduced in our work *Heidegger, Metaphysics and the Greeks* (2016). In its three fundamental parts – 1. *From Augustine to Aristotle*, 2. *From Aristotle to Parmenides* and 3. *Late Heidegger and Greek Philosophy* – we focused on Heidegger's philosophical development and searched for a place for his very specific *philosophical dialogue* with Greek philosophical heritage, in search for a possibility to express Being. Our investigations confirm that what is decisive for the first stage of Heidegger's work, from 1922 to the work *Being and Time* (1927), is linked to his reception of Aristotle's philosophy. What is even more interesting is that as early as 1922 in the *Message for Natorp*, which is a *first step* to the work *Being and Time*, Heidegger's main *hypothesis* for the search for the answer to the question of Being appears: *on the way back from Aristotle to his predecessors it will be possible to deal with Parmenides's doctrine of Being, which can be understood as the crucial step that decided the sense and destiny of Western ontology and logic.*

Surprisingly, this *philosophical hypothesis* of Heidegger's had not found sufficient grounding in Heidegger's philosophical work until 1932. That is because the decisive reasons for fulfilling this hypothesis clash with the fact that in his early writings, he views the whole of Greek philosophy through the prism of Aristotle's teaching. This approach was to be completed in the second part of Heidegger's main work *Being and Time*. But it has never been fulfilled since the second part of this genius work has never been written. However, what begins to bear fruit in 1932 is that Pre-Socratic thinkers and most of all Parmenides have risen to the forefront of Heidegger's philosophical interest. It was these early Greek *thinkers* – Heraclitus and Parmenides – who, according to Heidegger, developed the first *beginning* of Western thought, remaining in *accord with Being*. Plato and Aristotle, as *philosophers*, are those who make a *deviation* from the *beginning*, that is to say

from *Being* to *beings*. Philosophy begins to search for what is *Being* of *beings* and thus, in the history of philosophy it eventually arrives at *forgetfulness* of *Being*. It is almost unbelievable how convinced Heidegger is that we can find *the original experience of Being* in the teachings of Pre-Socratic thinkers, in particular in Parmenides's doctrine. Heidegger's admiration of Pre-Socratic philosophy was fulfilled in the middle of the 1950s and his final writings represent *an ebb* of his interest in this early form of Greek philosophy. In his late work Heidegger more extensively re-evaluates his philosophical evaluations of Greek philosophers and their understanding of metaphysics. In the lecture *The End of Philosophy and the Task of Thinking* (1964) he correctly assesses that *throughout the whole history of philosophy, in varying forms, Plato's philosophy remains in a directive role*. To that he adds this assessment: *metaphysics is Platonism*. In the above mentioned work he also very accurately *corrects* his assessment of the importance of Parmenides in the history of Western ontology and logic and now correctly states that Parmenides was *the first* to explicitly consider *Being of beings*. This means he did not think of *Being itself*, which Heidegger permanently offered us during middle period and part of late period of his work.

Heidegger's philosophical coming to terms with Greek philosophy is undoubtedly one of the greatest and most beautiful *philosophical adventures* that the history of the philosophical thinking of the 20th century offers us. But Heidegger's efforts have not stopped there. It is indeed remarkable that his work also offers us tremendous philosophical material dealing with the second historical form of metaphysics in the history of Western philosophy – modern era metaphysics as *metaphysics of subjectivity*. Our explorations of Heidegger's efforts in this work are divided into three parts – 1. *From Descartes to Kant*, 2. *German Idealism and Nietzsche* and 3. *Late Heidegger and Hegel*. As any reader can ascertain, our goal was a *synthesis* of Heidegger's philosophical solving of the question of *Being* in a *thinker's dialogue* with the leading representatives of modern era philosophy: Descartes, Leibniz, Kant, Schelling, Hegel, Kierkegaard and Nietzsche. The beginning of this investigation offers a critical account of Descartes's philosophy, although it is mainly oriented against Husserl's concept of phenomenology. Heidegger, however, later in his work devotes considerable attention to Descartes's understanding of metaphysics and appreciates his great contribution in

this area. Next Heidegger pays great attention to Leibniz and in particular his question of *why is there something rather than nothing* has become a lifelong problem for Heidegger's thinking.

By 1930, Kant has undoubtedly become the most important person in his thinking about the problems of metaphysics, and within them the question of Being. However, in the 1930s and 1940s, other representatives of German classical philosophy, Fichte and Schelling draw gradually closer to the centre of Heidegger's philosophical attention. But the most important philosopher with whom he led a permanent lifelong *dialogue* is Hegel and his understanding of Being.

Heidegger's first critical attempt to define his position relative to Hegel has its origin in 1916 in his habilitation paper, in which he tasks himself *to come to terms* with the philosophical thinking of this leading representative of German classical idealism. However, it is puzzling that he only began to seriously deal with this task after 1930, and especially in the late stage of his work. Heidegger, even in 1971, sincerely confides that *he does not yet know how to determine his position relative to Hegel*. Perhaps the most interesting aspect of the whole problem is that he rejects the views of those philosophers who talk about *a collapse* of Hegel's system. According to Heidegger what *collapsed* is everything that followed after Hegel, including Nietzsche himself. Examining this view of Heidegger's has become the main problem to which we have devoted our efforts. In order to show the reader the whole of Heidegger's *dialogue* with Hegel in the most objective light possible, we also included individual chapters concerned only with Hegel's understanding of basic problems of metaphysics and the question of Being.

In contrast to the first stage and most of the second stage of his philosophical development, in his late period Heidegger strongly rejects the exclusive position of metaphysics as the doctrine of *Being*. He restricts metaphysics merely to the doctrine of *Being of beings*, which does not satisfy him at all. It is in this context that the confrontation of Heidegger's understanding of Being with Hegel's teaching of Being is most prominently presented through the two most significant of Heidegger's lectures: *The Onto-Theo-Logical Structure of Metaphysics*, and *Hegel and the Greeks*. From these lectures, it follows very convincingly how Heidegger had to *prepare* his *dialogue* with Hegel in order to achieve his own goals. An attentive reader has surely noticed that the

decisive space of their mutual *confrontation* is linked to the *philosophical* understanding of Parmenides's teaching of Being. Hegel's evaluative remarks on Parmenides's understanding of Being are fully applicable to Heidegger's understanding of *Being itself*. It was and it is a deep knowledge, Hegel asserts, that *Being and non-Being are abstractions without truth*, and that it is only *Becoming that is the first truth*. This fundamental difference, which originated in the Pre-Socratic philosophy in Parmenides and Heraclitus has, in its essence also remained fully valid for Hegel and Heidegger. Here Hegel, in contrast with Heidegger, rightly gives the truth to Heraclitus and not Parmenides. Heidegger is, in the lecture *Time and Being*, trying too hard to justify *Being without beings*, but his claim that *Being is not*, rather *it gives* clearly shows the limits of this type of ontological thinking.

The question of *Being itself* has thus become unsolvable and even the attempt to introduce *a different kind of thinking* is nothing but another dead end in his late work. Instead of *Being and time* he now offers us *clearing and presencing* to think through. However, in this direction nothing new happened in Heidegger's late work. Rather the opposite. Especially the interviews on his 80th birthday represent a surprising *step back* towards a metaphysical question again, because he wants to ask about *the essence of metaphysics*. But it is not clear what he expects of this. Even a possible answer to the question about *the essence of metaphysics* cannot lead to a meaningful answer to the question of *Being*, for metaphysics, and Heidegger is not mistaken on this, is the questioning of *Being of beings*. In a sense, Heidegger's philosophical thought after *the turn* can be characterized in the following way: *The Truth of Being (Seyn) is that there is only Being of beings*. But it is also true that Heidegger would certainly disagree with this definition of *the Truth of Being (Seyn)*. In the intentions of his own appeal that *it is meaningless to follow Heidegger: Either we choose a different direction for his problems or we should oppose them*, we chose the latter. Only after an honest, thorough *opposition* can we begin to try to find *a different direction* for the problems he was dealing with in his work. But towards whether or not such a *different direction* will be found, we are sceptical rather than optimistic.

Zoznam literatúry

Citovaná pramenná literatúra

- HEIDEGGER, M.: Neuere Forschungen über Logik. In: Heidegger, M.: *Frühe Schriften (1912-1916)*. GA. Bd. 1. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1978.
- HEIDEGGER, M.: Vorwort zur ersten Ausgabe der 'Frühen Schriften'. In: Heidegger, M.: *Frühe Schriften (1912-1916)*. GA. Bd. 1. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1978.
- HEIDEGGER, M.: *Sein und Zeit*. GA. Bd. 2. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1977.
- HEIDEGGER, M.: *Kant und das Problem der Metaphysik*. GA. Bd. 3. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1991.
- HEIDEGGER, M.: Der Ursprung des Kunstwerkes. In: Heidegger, M.: *Holzwege*. GA. Bd. 5. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 2003.
- HEIDEGGER, M.: Die Wahrheit und die Kunst. In: Heidegger, M.: *Holzwege*. GA. Bd. 5. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1980.
- HEIDEGGER, M.: Hegels Begriff der Erfahrung. In: Heidegger, M.: *Holzwege*. GA. Bd. 5. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1977.
- HEIDEGGER, M.: Nietzsches Wort »Gott ist tot«. In: Heidegger, M.: *Holzwege*. GA. Bd. 5. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1977; 2003.
- HEIDEGGER, M.: *Nietzsche I*. GA. Bd. 6.1. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1996.
- HEIDEGGER, M.: *Nietzsche II*. GA. Bd. 6.2. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1997.
- HEIDEGGER, M.: Aletheia (Heraklit, fragment 16). In: Heidegger, M.: *Vorträge und Aufsätze*. GA. Bd. 7. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 2000.

- HEIDEGGER, M.: Die Frage nach der Technik. In: Heidegger, M.: *Vorträge und Aufsätze*. GA. Bd. 7. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 2000.
- HEIDEGGER, M.: Anmerkungen zu Karl Jaspers »Psychologie der Weltanschauungen« (1919/21). In: Heidegger, M.: *Wegmarken*. GA. Bd. 9. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 2004.
- HEIDEGGER, M.: Hegel und die Griechen. In: Heidegger, M.: *Wegmarken*. GA. Bd. 9. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1976; 2004.
- HEIDEGGER, M.: Kants These über das Sein. In: Heidegger, M.: *Wegmarken*. GA. Bd. 9. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1976; 2004.
- HEIDEGGER, M.: Vom Wesen und Begriff der Φύσις. Aristoteles, Physik B, 1. In: Heidegger, M.: *Wegmarken*. GA. Bd. 9. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1976.
- HEIDEGGER, M.: Vom Wesen der Wahrheit. In: Heidegger, M.: *Wegmarken*. GA. Bd. 9. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1976; 2004.
- HEIDEGGER, M.: Platons Lehre von der Wahrheit. In: Heidegger, M.: *Wegmarken*. GA. Bd. 9. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1976; 1996.
- HEIDEGGER, M.: Vom Wesen des Grundes. In: Heidegger, M.: *Wegmarken*. 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 1979; 1994.
- HEIDEGGER, M.: *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*. GA. Bd. 21. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1976; 1995.
- HEIDEGGER, M.: *Grundbegriffe der antiken Philosophie*. GA. Bd. 22. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1975; 2004.
- 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 2005.
- HEIDEGGER, M.: *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*. GA. Bd. 26. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 2007.
- 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.: *Die Grundbegriffe der Metaphysik*. GA. Bd. 29/30. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1983; 1992; 2004.
- HEIDEGGER, M.: *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie*. GA. Bd. 31. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1986; 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 1991; 2006.
- HEIDEGGER, M.: *Parmenides*. GA. Bd. 54. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1982; 1992.
- 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.: Augustinus und der Neoplatonismus. In: Heidegger, M.: *Phänomenologie des religiösen Lebens*. GA. Bd. 60. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 2011.
- HEIDEGGER, M.: *Ontologie. (Hermeneutik der Faktizität)*. GA. Bd. 63. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1995.
- 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.: *Seminare: Hegel–Schelling*. GA. Bd. 86. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 2011.
- HEIDEGGER, M.: *Überlegungen II-VI (Schwarze Hefte 1931–1938)*. GA. Bd. 94. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 2014.
- HEIDEGGER, M.: Mein Verhältnis zu Kierkegaard. In: Heidegger, M.: *Überlegungen XII-XV (Schwarze Hefte 1939–1941)*. GA. Bd. 96. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 2014.
- HEIDEGGER, M.: *Überlegungen XII-XV (Schwarze Hefte 1939–1941)*. GA. Bd. 96. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 2014.
- HEIDEGGER, M.: *Anmerkungen I-V (Schwarze Hefte 1942–1948)*. GA. Bd. 97. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 2015.

- HEIDEGGER, M.: *Anaximandrův výrok*. Prel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené 2013.
- HEIDEGGER, M.: *Aristotelova metafyzika IX, 1-3*. Prel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené 2001.
- HEIDEGGER, M.: *Básnický bydlí člověk*. Prel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené 1993.
- HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*. Prel. I. Chvatík, P. Kouba, M. Petříček jr., J. Němec. Praha: Oikúmené 2008.
- 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.: *Co znamená myslet?* Prel. P. Fischer a I. Chvatík. Praha: Oikúmené 2014.
- HEIDEGGER, M.: *Evropa a německá filosofie*. In: *Filosofický časopis*, roč. 44, 1996, č. 1.
- 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.: *Konec filosofie a úkol myšlení*. Prel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené 2006.
- HEIDEGGER, M.: *Novověká matematická přírodní věda*. In: *SciPhi* 1994, č. 6.
- HEIDEGGER, M.: *O humanismu*. Prel. P. Kurka. Praha: Ježek 2000.
- HEIDEGGER, M.: *Principy myšlení*. In: Heidegger, M.: *Básnický bydlí člověk*. Prel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené 2006.

- HEIDEGGER, M.: *Rozhovory k osmdesátým narozeninám*. Prel. I. Chvatík, J. Němec. Praha: Oikúmené 2013.
- HEIDEGGER, M.: *Rozvrh fenomenologické interpretace Aristotela*. Prel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené 2008.
- HEIDEGGER, M.: Sebeurčení německé univerzity. In: *Filosofický časopis*, roč. 44, 1996, č. 1.
- HEIDEGGER, M.: „Už jenom nějaký bůh nás může zachránit.“ Prel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené 2012.
- HEIDEGGER, M.: Věc. In: Heidegger, M.: *Básnický bydlí člověk*. Prel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené 2006.
- HEIDEGGER, M.: *Věda, technika a zamyšlení*. Prel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené 2004.
- HEIDEGGER, M.: *Věk obrazu světa*. Prel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené 2013.

3

- HEIDEGGER, M. – Jaspers. K.: *Briefwechsel 1920-1963*. Hrsg. W. Biemel, H. Saner. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1990.
- HEIDEGGER, M.: *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer 2006.

Citovaná interpretačná literatúra

- 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.
- 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: *Metafyzika*. Prel. A. Kříž. Praha: Laichter 1946.
- ARISTOTELES: *Metafyzika*. Prel. J. Špaňár. In: *Antológia z diel filozofov. Od Aristotela po Plotina*. Zost. J. Martinka. Bratislava: Iris 2006.
- ARISTOTELES: *Metaphysik*. Prel. A. Lasson. Jena: Diederichs 1924.
- AUBENQUE, P.: *Problém bytí u Aristotela*. Prel. M. Pokorný. Praha: Oikúmené 2014.
- BAJLA, M.: O bytnosti Aristotelovho pojmu φύσις. In: Leško, V. – Stojka, R. a kol.: *Heidegger, metafyzika a Gréci*. Košice UPJŠ 2016.
- 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 Problemanzeigen (336-350). In: Schelling, F. W. J.: *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*. Eds. O. Höffe, A. Pieper. Berlin: Akademie Verlag 1995.
- BIEMEL, W.: *Martin Heidegger*. Prel. J. Loužil. Praha: Mladá fronta 1995.
- BLATTNER, W.: *Heidegger's Being and Time*. London: Continuum 2006.
- BLOND, L. P.: *Heidegger and Nietzsche: Overcoming Metaphysics*. London – New York: Continuum 2010.
- 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.
- CAPOBIANCO, R.: *Engaging Heidegger*. Toronto-Buffalo-London: University of Toronto Press 2010.
- CAPOBIANCO, R.: *Heidegger's Way of Being*. Toronto-Buffalo-London: University of Toronto Press 2015.

- CAPOBIANCO, R.: Heidegger of Pindar's "Gold" and Heraclitus "Kosmos" as Being Itself. In: *Filozofia*, roč. 72, 2017, č. 5.
- CAPUTO, D. J.: *Against Ethics: Contributions to a Poetics of Obligation with Constant Reference to Deconstruction*. Bloomington: Indiana University Press 1993.
- 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.
- COURTINE, J.-F.: Schelling. Das System der Freiheit. Von der absoluten Freiheit zur Metaphysik des Bösen. In: *Schellings Philosophie der Freiheit. Studien zu den Philosophischen Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*. Eds. D. Ferrer, T. Pedro. Würzburg: Ergon 2012.
- CRISTIN, R.: *Heidegger and Leibniz: Reason and the Path*. Dordrecht: Springer Science+Business Media 1998.
- DAHLSTROM, D.: Heidegger's Transcendentalism. In: *Research in Phenomenology*, roč. 35, 2005, s. 29-54.
- 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.
- 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.
- DENKER, A. – Zaborowski, H. Hrsg.: *Heidegger – Jahrbuch 4*. Freiburg-München: Verlag Karl Alber 2009.
- 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.
- DVORSKÝ, P.: *Základy logiky v temporalitě lidské existence: Spor o psychologismus v myšlení Martina Heideggera*. Nymburk: OPS 2008.
- EBELING, H.: *Martin Heidegger – filosofie a ideologie*. Olomouc: Votobia 1997.
- 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.
- FIGAL, G. (ed.): *Heidegger Lesebuch*. Frankfurt am Main: 2007.
- 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.: Heidegger und die Griechen. In: *Heidegger und die Griechen*. Hrsg. M. Steinmann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 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.
- FICHTE, J. G.: *Pojem vzdělance*. Prel. V. Gaja. Praha: Svoboda 1971.
- FINK, E.: *Filosofie Friedricha Nietzscheho*. Prel. D. Petříčková. Praha: Oikúmené 2011.
- FINK, E.: *Nietzsches Philosophie*. Stuttgart: W. Kohlhammer 1960.
- FORTI, S.: *New Demons. Rethinking Power and Evil Today*. Prel. Z. Hanafi. Stanford: Stanford University Press 2015.
- FOUCAULT, M.: Nietzsche, genealogie, historie. In: Foucault, M.: *Diskurs, autor, genealogie*. Prel. P. Horák. Praha: Svoboda 1994.
- FRANKL, V. E.: *Vůle ke smyslu*. Brno: Cesta 1994.
- FRIEDRICH, H.-J.: *Der Ungrund der Freiheit im Denken von Böhme, Schelling und Heidegger*. Stuttgart: frommann-holzboog 2009.
- 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 Oikúmené. Prel. I. Šnebergová. In: *Filosofický časopis*, roč. 44, 1966, č. 1.
- GADAMER, H.-G.: Filosofie mezi vědou a přirozeným světem. In: *Fenomén jako filosofický problém*. Eds. I. Chvatík – P. Kouba. Praha: Oikúmené 2000.
- GADAMER, H.-G.: Heideggerův „teologický spis“ z mládí. In: Heidegger, M.: *Rozorh fenomenologické interpretace Aristotela*. Prel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené 2008.
- GLOY, K.: „Herrschaft und Knechtschaft“ in Hegels Phänomenologie des Geistes. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 39, 1985.

- GREGORY, T. W.: *Heidegger Path to Language*. Lanham: Lexington Books 2016.
- HABERMAS, J.: Heidegger – dílo a světový názor. In: *Filosofický časopis*, roč.40, 1992, č. 3.
- HEGEL, G. W. F.: *Dějiny filosofie I*. Prel. J. Cibulka – M. Sobotka. Praha: Nakladatelství Československé akademie věd 1961.
- HEGEL, G. W. F.: *Dějiny filosofie 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.: *Fenomenológia ducha*. Prel. P. Elexová. Bratislava: Kalligram 2015.
- HEGEL, G. W. F.: *Fenomenologie ducha*. Prel. J. Patočka. Praha: Nakladatelství československé akademie věd 1960.
- HEGEL, G. W. F.: *Filosofie dějin*. Prel. M. Váňa. Pelhřimov: Nová tiskárna 2004.
- 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. Városová. Bratislava: EPOCHA 1970.

- HEGEL, G. W. F.: Glauben und Wissen. In: Hegel, G. W. F.: *Jeaner 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 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. F.: *Logika*. Prel. T. Münz. Bratislava: Vydavateľstvo SAV 1961.
- HEGEL, G. W. F.: *Malá logika*. Prel. J. Loužil. Praha: Nakladatelství Svoboda 1992
- HEGEL, G. W. F.: Úvod. O podstatě filosofické kritiky vůbec a o jejím vztahu k současnému stavu filosofie zvláště. 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.: *Základy filosofie práva*. Prel. V. Špalek. Praha: Academia 1992.
- HEGEL, G. W. F.: *Wissenschaft der Logik. Das Sein (1812)*. Hamburg: Meiner 1986.
- HEINZ, M.: „Schaffen.“ Die Revolution von Philosophie. In: *Heidegger und Nietzsche. Heidegger – Jahrbuch 2*. Eds. A. Denker – H. Zaborowski. München: Karl Alber Freiburg 2005.
- 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. von.: 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.
- HÖFFE, O.: *Immanuel Kant*. München: C. H. Beck 1983.
- HONNETH, A.: *Kampf um Anerkennung*. Frankfurt: Suhrkamp 1999.
- HRUŠKA, D.: Parmenides – Αλήθεια. In: Leško, V. – Stojka, R. (eds.): *Heidegger, metafyzika a Gréci*. Košice: UPJŠ 2016.
- HRUŠKA, D.: Parmenides a počiatok západnej filozofie. In: Leško, V. – Stojka, R. (eds.): *Heidegger, metafyzika a Gréci*. Košice: UPJŠ 2016.
- 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. Pocai. Cuxhaven: Junghans 1998.
- HUSSERL, E.: *Erste Philosophie (1923/1924). Erster Teil: Kritische Ideengeschichte*. Nijhoff (*Hua VII*): Den Haag 1956.

- HUSSERL, E.: *Idea fenomenológie*. Prel. M. Petříček, T. Dimter. Praha: Oikúmené 2000.
- HUSSERL, E.: *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii I*. Pre. 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 I: Prolegomena k čisté logice*. Prel. K. S. Montagová. Praha: Oikúmené 2009.
- HUSSERL, E.: *Logická zkoumání III/ 1*. Prel. P. Urban, H. Janoušek. Praha: Oikúmené 2011.
- HUSSERL, E.: *Logická zkoumání III/ 2*. Prel. P. Urban. Praha: Oikúmené 2012.
- JACOBI, F. H.: *O Spinozově učení v dopisech panu Mojžíši 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.
- 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.
- 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.: *Kritik der praktischen Vernunft*. Hamburg: Felix Meiner 2003.
- KANT, I.: *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg: Verlag von Felix Meiner 1956.
- KANT, I.: *Kritika čistého rozumu*. Prel. J. Loužil. Praha: Oikúmené 2001.

- KANT, I.: *Kritika čistého rozumu*. Prel. T. Münz. Bratislava: Pravda 1979.
- 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 Schiften*. 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 metafyziky*. Prel. G. Zába. Praha: Hejda Tuček 1919.
- KANT, I.: *Werke in zwölf Bänden*. Bd. 2. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977.
- KANT, I.: *Základy metafyziky mravov*. Prel. P. Elexová. Bratislava: Kalligram 2004.
- KARFÍK, F.: „Dvojí pojem svobody u M. Heideggera“. In: *Reflexe*, č. 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 Knechtschafft“*. In: *Materialen zu Hegels Phänomenologie des Geistes*. Hrsg. von H. F. Fulda und D. Henrich. Frankfurt: Suhrkamp 1973.
- KISIEL, Th.: *On the Purported Platonism of Heidegger's Rectoral Address*. In: *Heidegger and Plato*. Eds. C. Pataline –T. Rockmore. Evanston: Northwestern University Press 2005.
- KOCKELMANS, J. J.: *Destructive Retrieve And Hermeneutic Phenomenology In 'Being And Time'*. In: *Research in Phenomenology*, roč. 7, Heidegger memorial issue, 1977.

- 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.
- 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.
- KOCH, A. F.: Die Prüfung des Wissens als die Prüfung ihres Maßstabes. 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.
- KRATOCHVÍL, Z. – KOSÍK, Š.: *Hérakleitos z Efesu. Řeč o povaze bytí*. Praha: Hermann & synové 1993.
- KRATOCHVÍL, Z.: *Filosofie živé přírody*. Praha: Herrmann a synové 1994.
- KRÖNER, A. (ed.): *Nietzsches Werke. (Bd. 82)*. Leipzig, Kröners Taschenausgabe 1930.
- KRUŽÍKOVÁ, J.: *Heideggerovo pojetí vědy*. Praha: Togga 2010.
- 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: Filosofia 2009.

- KUNEŠ, J.: *Kant a otázka subjektu*. Praha: Karolinum 2008.
- 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.: K princípu o dôvode. In: Škára, M.: *Leibniz a Heidegger – Veta o (dostatočnom) dôvode*. Prel. M. Škára. Košice: UPJŠ 2012.
- 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. Várossová. Bratislava: EPOCHA 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, co přesahuje smysly a hmotu. In: Leibniz, G. W. *Monadologie a jiné práce*. Prel. J. Husák. Praha: Svoboda 1982.
- LEŠKO, V. – MAYEROVÁ, K. (eds.): *Heidegger a grécka filozofia*. Košice: UPJŠ 2013.
- LEŠKO, V. – PLAŠIENKOVÁ, Z. (eds.): *Kant v kontextoch Husserlovej a Heideggerovej filozofie*. Košice: Filozofická fakulta UPJŠ v Košiciach, 2009.
- LEŠKO, V. – STOJKA, R. a kol.: *Heidegger, metafyzika a Gréci*. Košice: UPJŠ 2016.
- LEŠKO, V.: *Bytie a čas ako filozofický neúspech*. In: *Studia Philosophica*, roč. 57, 2010, č. 1.
- 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.
- LEŠKO, V.: Heidegger a dejiny filozofie. In: *Filozofia*, roč. 65, 2010, č. 2.
- LEŠKO, V.: Heidegger a grécki myslitelia. In: *Filozofia*, roč. 68, 2013, č. 3.
- LEŠKO, V.: *Metafyzika – Heidegger verzus Hegel*. Košice: UPJŠ 2015.
- LEŠKO, V.: Platonovo učenie o pravde. In: Leško, V. – Stojka, R. (eds.): *Heidegger, metafyzika a Gréci*. Košice: UPJŠ 2016.
- LEŠKO, V.: Prvé fenomenologické skúmania k Aristotelovi. In: Leško, V. – Stojka, R. a kol.: *Heidegger, metafyzika a Gréci*. Košice: UPJŠ 2016.
- LEŠKO, V.: *Súcno verzus jestvoujúcno*. In: *Filozofia*, roč. 68, 2013, č. 3.
- LEŠKO, V.: Úvod do metafyziky – Parmenides a Herakleitos. In: Leško, V. – Stojka, R. (eds.): *Heidegger, metafyzika a Gréci*. Košice: UPJŠ 2016.
- LOCKE, J.: *Esej o lidském rozumu*. Prel. A. Dokulilová. Praha: Svoboda 1984.
- 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.
- 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.
- MARCEL, G.: „Člověk jako problém.“ Prel. P. Bendlová. In: Bendlová, P.: *Hodnoty v existenciální filosofii Gabriela Marcela*. Praha: Academia 2003.
- MARCELLI, M.: Leibnizova koncepcia analýzy. In: *Filozofia*, roč. 37, 1982, č. 3.

- 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: *A Companion to Descartes*. Eds. Broughton, J. – Carriero, J. Malden, MA: Blackwell Publishing 2008, s. 496–512.
- MASULLO, A.: „Sorge“: Heideggers Verwandlung von Husserls Intentionalitätsstruktur. In: *Phänomenologie im Widerstreit*. Eds. Jamme, Ch. und Pöggeler, O. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1989.
- 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.
- MERLEAU-PONTY, M.: *Fenomenologie vnímání*. Prel. J. Čapek. Praha: Oikúmené 2013.
- MICHÁLEK, J.: Pobyt po obratu. In: *Cestami Heideggerovho myslenia*. Ed. Tomašovičová, J. 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.
- 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.
- MULHALL, S.: *Heidegger and Being and Time*. London – New York: Routledge 2005.
- NIETZSCHE, F.: *Antikrist*. Prel. J. Fischer. Olomouc: Votobia 1995.
- NIETZSCHE, F.: *Der Wille zur Macht als Kunst*. Zdroj: [www. http://gutenberg.spiegel.de/buch/der-wille-zur-macht-ii-6182/5](http://gutenberg.spiegel.de/buch/der-wille-zur-macht-ii-6182/5) (cit. 15. 1. 2017).

- 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.: *Radostá věda*. Prel. V. Koubová. Praha: Aurora 2001.
- NIETZSCHE, F.: *Radostná věda*. Prel. V. Koubová. Praha: Český spisovatel 1992.
- NIETZSCHE, F.: *Soumrak model*. Prel. A. Breska. Olomouc: Votobia 1995.
- NIETZSCHE, F.: *Tak pravil Zarathustra*. Prel. O. Fischer. Olomouc: Votobia 1995.
- NIETZSCHE, F.: *Tak vřavel Zarathustra*. Prel. R. Škoda, M. Nadubinský. Bratislava: Iris 2002.
- NIETZSCHE, F.: *Vôľa k moci ako poznanie*. Prel. T. Münz. Bratislava: Kaligram 2014.
- NIETZSCHE, F.: *Zrod tragédie z ducha hudby*. Prel. O. Bakoš. Bratislava: NDC 1998.
- NOACK, H.: *Die Philosophie Westeuropas*. Basel: Schwabe 1976.
- NOVOSÁD, F.: *Pozvanie k Heideggerovi*. Bratislava: Archa 1995.
- OLŠOVSKÝ, J.: *Heidegger a Kierkegaard. Na cestě k myšlení*. Praha: Akropolis 2013.

- PATOČKA, J.: Čtyři semináře k problému Evropy. In: Patočka, J.: *Péče o duši III*. Sebrané spisy. Sv. 3. Praha: Oikúmené 2002.
- 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, spoločenství, jazyk, svět*. Praha: Oikúmené 1995.
- PATOČKA, J.: *Úvod do fenomenologické filosofie*. Praha: Oikúmené 2003.
- PATOČKA, J.: Doslov. In: Descartes, R.: *Rozprava o metodě*. Pre. V. Szathmáryová-Vlčková. Praha: Svoboda 1992.
- PĚTOVÁ, M.: *Myšlení počátku a konce metafysiky. K Heideggerovu titulu „počátek“ (der Anfang)*. Praha: Togga 2012.
- PETŘÍČEK, M.: Identita fenomenologie čili filosofická myšlenka. In: *Fenomén jako filosofický problém*. Eds. Chvatík, I. – P. Kouba. Praha: Oikúmené 2000.
- PHILIPSE, H.: *Heidegger's Philosophy of Being. A Critical Interpretation*. Princeton: Princeton University Press 1998.
- 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.
- PÖGGELER, O.: *Der Denkweg Martin Heideggers*. Pfullingen: Neske 1990.
- 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.

- 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.
- 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.
- 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.
- RORTY, R. – VATTIMO, G. – ZABALA, S. (eds.): *Budoucnost náboženství*. Prel. L. Johnová. Praha: Karolinum, 2007.
- RUSSELL, B.: *A History of Western Philosophy*. New York: Taylor & Francis Group 2004.
- 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.
- SHELLING, F. W. J.: *Filosofické zkoumání svobody*. Prel. M. Petříček. Praha: Oikúmené 2010.
- SHELLING, F. W. J.: Filozofické skúmania ľudskej slobody a s tým súvisiacich predmetov. In: *Filozofia umenia*. Prel. O. Bakoš. Bratislava: Kalligram 2007.
- SHELLING, F. W. J.: Ideje k filozofii prírody. In: Schelling, F. W. J.: *Výbor z díla. Rané spisy*. Prel. J. Patočka a M. Petříček. Praha: Svoboda 1990.
- SHELLING, F. W. J.: *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1975.
- SHELLING, F. W. J.: Podání mého systému filosofie. In: Schelling, F. W. J.: *Výbor z díla. Rané spisy*. Prel. M. Petříček. Praha: Svoboda 1990.
- SHELLING, F. W. J.: *Stuttgarter Privatvorlesungen*. Ed. V. Müller-Lüneschloss. Hamburg: Meiner 2016.

- SCHÖDLBAUER, M.: *Psyche – Logos – Lesezirkel. Ein Gespräch selbdrift 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.
- 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.
- SPINOZA, B.: *Etika*. Prel. J. Špaňár. Bratislava: Pravda 1986.
- SPINOZA, B.: *Etika*. Prel. K. Hubka. Praha: Dybbuk 2001.
- STOJKA, R.: Heideggerov obrat v kontexte vzťahu človeka 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.

- 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.
- ŠKÁRA, M.: *Leibniz a Heidegger – Veta o (dostatočnom) dôvode*. Košice: UPJŠ 2012.
- 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 pojemem „technika“? Na ile jest ona poddana rozszczeniu 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.
- VETTER, H.: „Heidegger a etika. Materiál k vyjasňovaniu niekoľkých možných nedorozumení.“ In: *Reflexe*, 22, 2001.
- 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.
- ZÁTKA, V.: Heideggerovo překonání karteziánské metafyziky subjektu. In: *Martin Heidegger a problémy myšlení*. Ed. Pauza, M. Praha: Filosofia 1996.
- 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: Ostthüzinger Tages Zeitung 2006.
- ZIGO, M.: Fyzika a metafyzika u Leibniza. In: *Filozofia*, roč. 21, č. 6.
- 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

- Adorno, T. W., 614
Akvinský, T., 42, 43, 44, 47, 49,
51, 53, 54, 55, 224, 772
Allison, H., 351, 352, 353, 356,
363, 859
Anaxagoras, 531
Anaximandros, 12, 41, 522, 764
Andreanský, E., 3, 71, 96, 119,
859, 887
Aristoteles, 11, 18, 19, 20, 39, 43,
49, 50, 65, 66, 74, 79, 96, 102,
112, 116, 117, 118, 123, 127,
128, 130, 150, 164, 235, 236,
237, 239, 241, 242, 244, 250,
256, 258, 265, 266, 267, 268,
320, 325, 333, 372, 413, 499,
524, 550, 551, 552, 554, 572,
618, 622, 658, 681, 682, 735,
753, 763, 764, 801, 803, 807,
810, 811, 819, 823, 834, 838,
841, 845, 854, 859, 860, 862,
863, 871, 879
Arnauld, A., 135
Aubenque, P., 268, 860
Baeumler, A., 615
Bajla, M., 3, 5, 41, 122, 451, 493,
741, 811, 860, 887
Barrett, C. L., 614, 628
Baum, M., 193, 783, 860
Baumgartner, H. M., 387, 395,
860, 867
Biemel, W., 82, 256, 859, 860
Blattner, W., 75, 860
Blecha, I., 6, 779, 887
Blond, L. P., 154, 161, 860
Bosáková, K., 4, 6, 105, 307, 717,
887
Braig, C., 118, 119, 242, 243
Brecht, F. J., 615
Brentano, F., 118, 130, 234, 242
Buber, M., 615
Buchheim, T., 410, 860
Bultmann, R., 614
Capobianco, R., 804, 809, 839,
860, 861
Caputo, D. J., 755, 861
Carman, T., 80, 861
Cassirer, E., 233, 245, 246, 247
Cohen, H., 224, 245
Colli, C., 698, 861
Cristin, R., 750, 861
Dahlstrom, D., 151, 861
David, P., 410, 861, 890
Davis, B. W., 646, 647, 648, 649,
653, 861
De Boer, K., 114, 316, 317, 737
De Vleeschauwer, H. J. M., 215,
861
Deleuze, G., 157, 462, 542, 543,
705, 713, 714, 861, 862
Denker, A., 19, 258, 454, 459,
462, 471, 480, 634, 671, 862,
865, 869, 875, 876, 879
Descartes, R., 3, 4, 5, 13, 17, 23,
24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31,
32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39,
40, 41, 43, 54, 55, 56, 57, 58,
59, 60, 67, 68, 71, 72, 73, 74,
75, 76, 77, 78, 79, 81, 83, 84,
86, 130, 132, 133, 136, 138,

284, 325, 328, 329, 338, 339,
 340, 341, 342, 343, 344, 345,
 493, 494, 500, 501, 503, 505,
 506, 507, 508, 558, 560, 572,
 584, 591, 638, 681, 682, 684,
 700, 709, 722, 727, 779, 791,
 823, 834, 846, 850, 862, 872,
 874, 876, 877
 Diem, H., 616
 Dreyfus, H. L., 79, 153, 862
 Dvorský, P., 117, 119, 862
 Ebeling, H., 81, 862
 Ebner, F., 615
 Egloff, L., 387, 862
 Elert, W., 614
 Empedokles, 531
 Erdmann, J. E., 245, 303, 862
 Feuerbach, L. A., 659
 Figal, G., 18, 19, 120, 169, 258,
 632, 634, 708, 799, 800, 823,
 862, 863, 879
 Fichte, J. G., 255, 256, 259, 261,
 262, 265, 268, 269, 273, 275,
 276, 279, 280, 281, 284, 290,
 299, 327, 388, 633, 634, 681,
 685, 686, 689, 773, 818, 847,
 851, 855, 863, 864, 869
 Fink, E., 541, 702, 708, 792, 863,
 887, 888
 Fischer, K., 216, 224, 591, 705,
 706, 858, 873
 Forti, S., 407, 863
 Foucault, M., 542, 863
 Frankl, V. E., 759, 863
 Friedrich, H. J., 541, 614, 635,
 643, 644, 646, 648, 863, 888
 Gabler, G. A., 282, 863
 Gadamer, H.-G., 19, 235, 337,
 762, 807, 819, 823, 838, 863,
 887, 888
 Galilei, G., 331, 333
 Głombik, Cz., 118, 242
 Gloy, K., 300, 864
 Goethe, J. W., 287, 295, 889
 Gregory, T. W., 753, 864
 Guardini, R., 615
 Habermas, J., 667, 669, 864
 Haecker, T., 615
 Hegel, G. W. F., 3, 6, 13, 14, 26,
 27, 28, 30, 61, 69, 83, 89, 95,
 99, 100, 101, 102, 103, 104,
 105, 106, 107, 108, 110, 111,
 112, 113, 114, 115, 116, 117,
 246, 255, 256, 257, 259, 261,
 265, 268, 269, 270, 271, 272,
 273, 275, 276, 277, 278, 279,
 280, 281, 282, 283, 284, 285,
 286, 287, 288, 290, 291, 292,
 293, 294, 295, 296, 297, 298,
 299, 300, 301, 302, 303, 304,
 307, 308, 309, 310, 311, 312,
 314, 315, 316, 317, 318, 319,
 320, 321, 322, 323, 324, 325,
 326, 327, 328, 329, 388, 416,
 451, 458, 511, 525, 542, 550,
 581, 584, 602, 611, 614, 617,
 619, 620, 621, 622, 633, 634,
 655, 657, 658, 659, 660, 661,
 662, 663, 665, 666, 667, 670,
 671, 677, 679, 680, 681, 682,
 683, 684, 685, 686, 687, 688,
 689, 690, 691, 692, 693, 694,
 695, 717, 718, 719, 720, 721,
 722, 723, 725, 726, 727, 728,

729, 733, 734, 735, 737, 738,
 739, 761, 763, 769, 770, 771,
 773, 774, 776, 778, 799, 800,
 801, 803, 805, 806, 807, 808,
 809, 810, 811, 812, 813, 814,
 815, 816, 817, 818, 819, 820,
 821, 822, 824, 831, 832, 833,
 834, 835, 846, 847, 850, 851,
 854, 855, 857, 861, 864, 865,
 869, 871, 877, 878, 888, 889
 Heimsoeth, H., 216, 224
 Heinz, M., 224, 462, 865
 Hemming, L. P., 674, 865
 Henrich, D., 215, 216, 301, 360,
 866, 868
 Herakleitos, 12, 41, 522, 523,
 531, 579, 602, 752, 764, 770,
 803, 804, 807, 809, 810, 811,
 814, 818, 820, 826, 845, 848,
 871
 Herrmann, F.-W. von., 17, 168,
 181, 185, 190, 191, 192, 543,
 705, 812, 861, 866, 869
 Hirsch, E., 615
 Hitler, A., 12, 634, 651, 652, 653,
 667, 669, 671, 675, 869
 Höffe, O., 227, 228, 387, 398,
 860, 866, 867, 878
 Honneth, A., 300, 866
 Horkheimer, M., 615
 Horyna, B., 4, 209, 887
 Hruška, D., 5, 6, 150, 521, 526,
 579, 697, 866, 888
 Hume, D., 78, 80
 Husserl, E., 18, 19, 20, 21, 22, 34,
 35, 36, 37, 38, 39, 59, 79, 81,
 83, 113, 117, 119, 121, 122,
 234, 235, 237, 241, 242, 243,
 244, 245, 249, 250, 255, 256,
 330, 331, 332, 334, 343, 345,
 779, 780, 789, 791, 797, 819,
 832, 833, 834, 850, 859, 867,
 887, 888
 Jacobi, F. H., 204, 394, 405, 633,
 687, 867, 877
 Jaeschke, W., 395, 408, 867
 Jantzen, J., 388, 398, 632, 639,
 863, 867, 868, 869
 Jaspers, K., 167, 168, 224, 256,
 614, 615, 617, 618, 619, 628,
 629, 630, 854, 859
 Jusko, Š., 4, 5, 411, 429, 888
 Kant, I., 3, 4, 6, 13, 27, 41, 42, 43,
 58, 59, 66, 67, 68, 69, 78, 80,
 81, 83, 85, 86, 108, 117, 119,
 130, 132, 135, 178, 185, 193,
 194, 195, 196, 197, 198, 199,
 200, 201, 202, 203, 204, 206,
 207, 209, 210, 211, 212, 214,
 215, 216, 217, 218, 219, 220,
 222, 223, 224, 225, 226, 228,
 229, 231, 233, 235, 237, 238,
 239, 240, 241, 245, 246, 247,
 248, 249, 250, 251, 255, 259,
 265, 267, 268, 269, 270, 271,
 273, 281, 283, 284, 286, 287,
 288, 302, 319, 322, 323, 327,
 329, 330, 331, 346, 347, 348,
 349, 350, 351, 352, 353, 354,
 356, 357, 358, 360, 361, 362,
 363, 364, 365, 367, 368, 370,
 371, 372, 379, 381, 386, 451,
 468, 539, 541, 548, 567, 584,
 679, 680, 682, 684, 686, 691,

722, 727, 753, 768, 779, 780,
 781, 782, 783, 784, 785, 786,
 787, 788, 789, 790, 791, 793,
 794, 795, 796, 797, 823, 824,
 846, 847, 850, 851, 853, 855,
 858, 859, 861, 866, 867, 868,
 870, 875, 878, 887, 888, 889
 Karfík, F., 370, 384, 868
 Kaufmann, S., 388, 390, 407,
 409, 410, 868
 Kelly, G. A., 301, 868
 Kierkegaard, S., 5, 14, 571, 584,
 611, 612, 613, 614, 615, 616,
 617, 618, 619, 620, 621, 622,
 623, 624, 625, 626, 627, 628,
 629, 630, 659, 670, 846, 850,
 857, 874, 889
 Kisiel, Th., 668, 868
 Klages, L., 288
 Kockelmans, J. J., 80, 83, 869
 Köhler, D., 634, 639, 641, 643,
 646, 651, 652, 653, 869
 Koch, A. F., 693, 869
 Kojève, A., 287, 299, 300, 301,
 869
 Kommerell, M., 822, 823, 869
 Kouba, P., 17, 72, 89, 148, 167,
 234, 524, 544, 566, 762, 807,
 823, 858, 863, 869, 874
 Kracauer, S., 614
 Kratochvíl, Z., 755, 812, 869
 Kröner, A., 705, 869
 Kružiková, J., 587, 594, 604, 756,
 869
 Kuneš, J., 3, 76, 167, 169, 210,
 223, 233, 270, 273, 679, 693,
 761, 781, 782, 802, 858, 869,
 870, 875, 888
 Lambert, J. H., 217, 218, 219, 870
 Landgrebe, L., 279, 792, 870
 Large, W., 82, 870
 Leibniz, G. W., 3, 14, 62, 63, 64,
 65, 66, 67, 117, 122, 127, 128,
 129, 130, 131, 132, 133, 134,
 135, 136, 137, 138, 139, 140,
 141, 142, 143, 144, 145, 147,
 148, 149, 150, 152, 155, 156,
 161, 162, 163, 169, 173, 174,
 175, 176, 178, 191, 271, 451,
 458, 572, 584, 634, 638, 684,
 741, 743, 744, 745, 746, 747,
 750, 752, 759, 824, 841, 846,
 850, 855, 861, 870, 877, 878,
 879
 Lenin, V. I., 674
 Lepis, B. S., 4, 5, 387, 631, 888
 Lessing, Th., 63, 288
 Leško, V., 1, 2, 3, 4, 6, 14, 17, 19,
 40, 96, 118, 119, 150, 165, 233,
 236, 241, 242, 255, 256, 258,
 261, 328, 329, 332, 346, 526,
 531, 532, 537, 540, 550, 579,
 581, 602, 621, 657, 666, 671,
 737, 758, 759, 761, 768, 780,
 799, 801, 807, 809, 811, 821,
 859, 860, 866, 870, 871, 872,
 878, 888, 890
 Locke, J., 679, 684, 871
 Long, E., 151, 871
 Loscerbo, J., 750, 871
 Löwith, K., 300, 370, 671, 841,
 871
 Luther, M., 499

Magurshak, D., 619
 Marcel, G., 704, 872
 Marcelli, M., 127, 872
 Maréchal, J., 209
 Marek, J., 627
 Marion, J. L., 39, 40, 462, 872
 Martin, W. M., 74, 872
 Marx, K., 83, 621, 659, 674, 865
 Masullo, A., 797, 872
 Mayerová, K., 5, 118, 150, 242,
 526, 537, 547, 565, 589, 744,
 870, 872, 888
 Mendelssohn, M., 194, 204, 209,
 251, 867
 Merleau-Ponty, M., 791, 872
 Michálek, J., 594, 601, 756, 872
 Michňák, K., 37, 872
 Mittmann, J. C., 290, 872
 Molnárová, Z., 3, 6, 117, 147,
 173, 741, 889, 890
 Montinari, M., 698, 861
 Moran, D., 151, 872
 Moreau, J., 136, 872
 Natorp, P., 11, 256, 845, 849
 Nietzsche, F., 4, 5, 6, 12, 13, 14,
 154, 161, 253, 257, 300, 302,
 411, 412, 413, 414, 415, 416,
 417, 418, 419, 420, 421, 422,
 423, 424, 425, 426, 427, 428,
 429, 430, 431, 432, 433, 434,
 435, 436, 437, 438, 439, 440,
 441, 442, 443, 444, 445, 446,
 447, 448, 449, 451, 452, 453,
 454, 455, 456, 457, 458, 459,
 461, 462, 463, 464, 465, 466,
 467, 468, 469, 470, 471, 472,
 473, 474, 475, 476, 477, 478,
 479, 480, 481, 483, 485, 486,
 487, 488, 490, 491, 493, 494,
 495, 503, 505, 506, 507, 508,
 509, 510, 512, 513, 514, 515,
 516, 519, 521, 522, 524, 530,
 531, 532, 533, 534, 535, 536,
 537, 538, 539, 540, 541, 542,
 543, 544, 547, 548, 551, 553,
 558, 560, 562, 565, 566, 568,
 569, 570, 572, 578, 579, 580,
 581, 584, 611, 616, 617, 618,
 620, 622, 632, 633, 634, 638,
 652, 653, 657, 659, 663, 670,
 672, 697, 698, 699, 700, 701,
 702, 703, 704, 705, 706, 707,
 708, 709, 710, 711, 712, 713,
 714, 715, 727, 735, 765, 778,
 788, 812, 826, 827, 842, 846,
 847, 850, 851, 853, 860, 861,
 863, 865, 871, 873, 874, 876,
 879, 887, 888
 Noack, H., 288, 873
 Novosád, F., 2, 87, 329, 759, 874
 Olšovský, J., 611, 874
 Parmenides, 11, 12, 13, 41, 150,
 256, 266, 522, 523, 525, 526,
 531, 532, 533, 579, 602, 675,
 758, 764, 768, 769, 770, 778,
 788, 801, 803, 804, 807, 808,
 809, 810, 811, 813, 814, 818,
 819, 824, 827, 828, 835, 841,
 845, 848, 849, 852, 856, 866,
 871
 Patočka, J., 27, 28, 92, 93, 94, 96,
 99, 100, 105, 111, 112, 169,
 249, 250, 276, 281, 283, 285,
 289, 290, 291, 310, 319, 345,

- 607, 609, 680, 719, 721, 722,
738, 792, 839, 864, 874, 876,
887, 888, 889
- Pětová, M., 346, 874
- Petříček, M., 17, 22, 28, 72, 89,
148, 167, 234, 280, 524, 566,
680, 762, 858, 867, 874, 876,
877
- Philipse, H., 79, 874
- Pistorius, H. A., 354, 874
- Platon, 19, 150, 195, 197, 238,
239, 325, 357, 413, 422, 423,
472, 487, 488, 490, 491, 499,
523, 524, 526, 532, 533, 535,
536, 537, 538, 550, 551, 552,
554, 555, 618, 638, 706, 735,
763, 788, 803, 804, 807, 834,
838, 845, 874
- Pöggeler, O., 275, 462, 671, 681,
797, 864, 865, 872, 874
- Powell, J. L., 459, 874
- Protagoras, 5, 493, 494, 505
- Reinhold, K. L., 299, 680, 681,
685, 686, 689, 875
- Rickert, H., 120, 245
- Richardson, W. J., 151, 157, 158,
159, 160, 163, 164, 875
- Rilke, R. M., 617
- Ripalda, J. M., 679, 875
- Riška, A., 127, 875
- Rockmore, T., 83, 668, 868, 875
- Röd, W., 220, 875
- Röllli, M., 152, 875
- Rorty, R., 537, 707, 744, 872, 875,
888
- Rosenzweig, F., 615
- Russell, B., 127, 875
- Safranski, R., 671, 875
- Sallis, J., 146, 471, 480, 876
- Sembera, R., 82, 876
- Seubold, G., 168, 633, 876
- Sextus, E., 683, 876
- Sheehan, T., 742, 876
- Shibuya, R., 643, 876
- Shockey, R. M., 84, 876
- Schelling, F. W. J., 14, 28, 255,
256, 259, 261, 265, 268, 269,
273, 275, 276, 279, 280, 281,
305, 387, 388, 389, 390, 391,
392, 393, 394, 395, 396, 397,
398, 399, 400, 401, 402, 403,
404, 405, 406, 407, 408, 409,
410, 458, 570, 572, 584, 612,
616, 620, 621, 622, 625, 626,
628, 631, 632, 633, 634, 635,
636, 638, 639, 640, 641, 642,
643, 644, 645, 646, 647, 648,
649, 650, 651, 652, 653, 680,
681, 685, 688, 717, 818, 841,
846, 847, 850, 851, 855, 856,
857, 860, 861, 863, 864, 867,
868, 869, 876, 877, 878, 888,
889
- Schmitt, C., 615
- Schödlbauer, M., 390, 877
- Schopenhauer, A., 220, 414,
430, 458, 466, 467, 468, 469,
659, 875
- Schulz, H., 614
- Siep, L., 680, 877
- Sikora, O., 4, 157, 347, 371, 877,
889
- Silesius, A., 746, 751

Sinnerbrink, R., 113, 115, 327,
 739, 877
 Smith, N. K., 223, 224
 Sobotka, M., 1, 2, 3, 4, 6, 14, 27,
 28, 29, 136, 193, 275, 666, 679,
 738, 739, 770, 808, 864, 877,
 889, 890
 Sokrates, 335, 532, 533, 534, 535,
 611, 804
 Sommer, K., 394, 405, 408, 410,
 633, 634, 637, 642, 644, 645,
 646, 647, 650, 653, 877
 Spinoza, B., 60, 61, 62, 66, 204,
 278, 349, 773, 877, 878
 Stalin, J. V., 674, 675
 Stewart, J., 611, 614, 619, 627,
 628
 Stojka, R., 3, 5, 19, 89, 96, 150,
 261, 316, 332, 346, 526, 550,
 579, 581, 587, 601, 621, 666,
 671, 742, 743, 756, 768, 807,
 809, 811, 859, 860, 866, 870,
 871, 872, 878, 889
 Strawson, P. F., 215, 878
 Suarez, F., 128
 Surber, J. P., 101, 107, 114, 878
 Šajda, P., 5, 611, 889
 Škára, M., 23, 149, 150, 162, 862,
 870, 878
 Táles, 531, 532, 763
 Taylor, Ch., 300, 875, 878
 Thiel, K. M., 217, 225, 226, 231,
 878
 Thomson, I., 762
 Thonhauser, G., 612, 617, 623,
 627, 630
 Tillich, P., 614
 Tomašovičová, J., 2, 601, 611,
 756, 757, 872, 878
 Trawny, P., 717, 878
 Urban, J., 756, 878
 Urban, K., 633, 653, 879
 Vattimo, G., 699, 703, 704, 707,
 708, 875, 879
 Vetter, H., 43, 258, 370, 879
 Vieweg, K., 299, 879
 Walter, B., 615
 Ward, J. F., 407, 879
 Weissenborn, G., 303, 879
 Welsch, W., 299, 879
 Windelband, W., 120, 130, 245
 Wittgenstein, L., 212, 615
 Zaborowski, H., 19, 258, 454,
 459, 462, 471, 480, 671, 862,
 865, 875, 876, 879
 Zátka, V., 85, 258, 708, 800, 823,
 863, 879
 Zigo, M., 136, 144, 145, 879
 Zimmermann, M. E., 454, 879

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*.

Břetislav Horyna – pôsobil ako profesor na Masarykovej univerzite v Brne a na Univerzite Palackého v Olomouci. Ťažisko jeho filozofického záujmu tvorí oblasť filozofie náboženstva, religionistiky a dejín nemeckej filozofie 19. a 20. storočia. K jeho najvýznamnejším monografickým prácam patria: *Filozofia posledných rokov pred koncom filozofie, Idea európy, Dejiny ranej romantiky a Filozofia skepsy*.

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 – odborný asistent 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 monografie *Nietzsche a grécka filozofia*.

Jan Kuneš – vedecký pracovník Filozofického ústavu Akadémie vied Českej republiky. Špecializuje sa na dejiny nemeckej filozofie 19. a 20. storočia. Je autorom monografickej práce *Kant a otázka subjektu* a spoluautorom kolektívnej monografie *Človek a jeho svet*. Do češtiny preložil Heideggerove prednášky *Fenomenologická interpretácia Kantovej kritiky čistého rozumu*.

Beatrix Susanne Lepis – bakalárka študijného odboru filozofia na Katedre filozofie a dejín filozofie FF UPJŠ v Košiciach. Venuje sa najmä nemeckej filozofii 19. storočia s dôrazom na filozofický odkaz F. W. J. Schellinga, ktorému venovala svoju bakalársku prácu. V súčasnosti pokračuje v štúdiu filozofie na Berlínskej univerzite.

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*.

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*.

Ondřej Sikora – odborný asistent na Pardubickej univerzite. Doktorandské štúdium zavŕšil obhajobou dizertačnej práce venovanej Kantovej praktickej filozofii. V pedagogickej a vedeckovýskumnej činnosti sa venuje filozofii I. Kanta v dialógu s filozofiou 20. storočia a antikou, ako aj problematike vzťahu etiky a metafyziky.

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

Róbert Stojka – odborný asistent 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.

Peter Šajda – vedecký pracovník Filozofického ústavu SAV v Bratislave. Vo svojej vedeckovýskumnej a publikačnej činnosti sa venuje najmä filozofii dánskeho mysliteľa S. Kierkegaarda. Je autorom dvoch monografických prác: *Kierkegaardovská renesancia* a *Buberov spor s Kierkegaardom*.

HEIDEGGER A NOVOVEKÁ METAFYZIKA

Vladimír Leško – Milan Sobotka a kol.

Vydavateľ: Univerzita Pavla Jozefa Šafárika v Košiciach
Odborné poradenstvo: Univerzitná knižnica UPJŠ v Košiciach
<http://www.upjs.sk/pracoviska/univerzitna-kniznica>

Jazykový redaktor:

Mgr. Monika Ištvanová

Mgr. Zuzana Molnárová, PhD.

Anglický preklad resumé:

Mgr. David Bujnovský

Rok vydania: 2017

Náklad: 150 ks

Počet strán: 890

Rozsah: 45,37 AH

Vydanie: prvé

Účelová publikácia, nepredajná

Tlač: EQUILIBRIA, s. r. o.

ISBN 978-80-8152-580-3