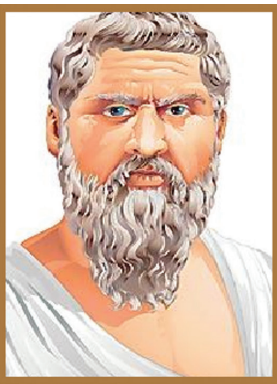
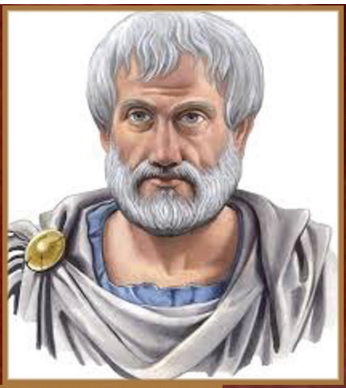
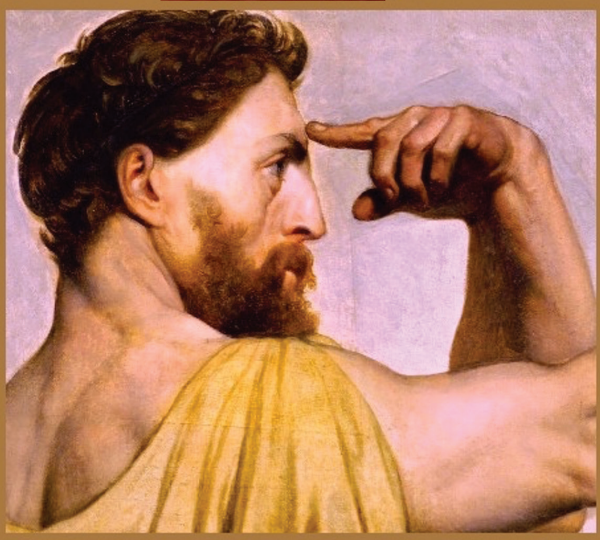
HEIDEGGER,
METAFYZIKA A GRÉCI

VLADIMÍR LEŠKO – RÓBERT STOJKA A KOL.

HEIDEGGER, METAFYZIKA A GRÉCI







ACTA FACULTATIS PHILOSOPHICAE UNIVERSITATIS ŠAFARIKIANAE 91
Monografia 2025

HEIDEGGER,
METAFYZIKA A GRÉCI

Vladimír Leško – Róbert Stojka a kol.

Košice 2025

HEIDEGGER, METAFYZIKA A GRÉCI

Vladimír Leško – Róbert Stojka a kol.

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

Vedecký redaktor:
doc. PhDr. Pavol Tholt, PhD., mim. prof.

Recenzenti:
prof. Mgr. Mgr. Andrej Démuth, PhD.
doc. PhDr. Peter Nezník, CSc.

© 2025 Vladimír Leško, Róbert Stojka a kol.

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

Umiestnenie: www.unibook.upjs.sk
Dostupné od: 18. 12. 2025

ISBN 978-80-574-0499-6 (e-publikácia)

Obsah

Úvod 11

OD AUGUSTÍNA K ARISTOTELOVI

1. kapitola
Hegel, Nietzsche, Heidegger a Gréci 21
Vladimír Leško

2. kapitola
Augustín a fenomenologická explikácia skúsenosti života 53
Ivan Šmatlava

3. kapitola
Prvé fenomenologické skúmania k Aristotelovi 71
Vladimír Leško

4. kapitola
Správa pre Natorpa 89
Vladimír Leško

5. kapitola
Základné pojmy Aristotelovej filozofie 109
Kristína Bosáková

6. kapitola
Od Aristotela k Platonovi – prechod k dialógu Sofista 145
Zuzana Molnárová

7. kapitola
Platonov Sofista 163
Zuzana Molnárová

8. kapitola
Základné pojmy antickej filozofie 193
Michal Bajla

9. kapitola
Bytie a čas ***a grécka filozofia*** 227
Eugen Andreanský

10. kapitola
Aristotelova Metafyzika IX, 1–3 245
Martin Škára

11. kapitola
Platonov Teaitetos 269
Katarína Mayerová

OD ARISTOTELA K PARMENIDOVI

12. kapitola
Anaximandros a počiatok západnej filozofie 289
Katarína Mayerová

13. kapitola
Parmenides a počiatok západnej filozofie 307
Dušan Hruška

14. kapitola
Sebaurčenie nemeckej univerzity, Európa, nemecká filozofia a predsokratovci 325
Vladimír Leško

15. kapitola
Úvod do metafyziky – Parmenides a Herakleitos..... 343
Vladimír Leško

16. kapitola
O bytnosti Aristotelovho pojmu φύσις 355
Michal Bajla

17. kapitola
Stretnutie s Protagorom vo fenomenologickom kontexte 381
Ivan Blecha

18. kapitola
Platon a učenie o pravde 407
Vladimír Leško

19. kapitola
Parmenides – Ἀλήθεια 429
Dušan Hruška

20. kapitola
Herakleitos, φύσις a zjavovanie sa bytia samého 447
Štefan Jusko

21. kapitola
Herakleitov logos 481
Róbert Stojka

NESKORÝ HEIDEGGER A GRÉCKA FILOZOFIA

22. kapitola
Anaximandrov výrok 515
Vladimír Leško

23. kapitola
Herakleitos – logos a alétheia 537
Róbert Stojka

24. kapitola
Parmenides – Moira 561
Vladimír Leško

25. kapitola
Grécstvo, bytnosť filozofie, onto-teo-lógia a Hegel 585
Vladimír Leško

26. kapitola
Koniec metafyziky a Gréci 615
Vladimír Leško

27. kapitola
Posledný seminár k Herakleitovi 639
Michal Bajla

Záver 661

Summary 665

Zoznam literatúry 669

Menný register 684

Autori 690

„...´filozofia´ je svojou bytnosťou grécka – čo to znamená: filozofia je čo do pôvodu svojej bytnosti taká, že sa spočiatku dovoláva grécstva a len grécstva a v jeho rámci sa rozvíja.“

„Filozofia je metafyzika. Metafyzika myslí jestvujúcno vcelku – svet, človeka, boha – čo sa týka bytia, čo sa týka spolupatričnosti jestvujúcna v bytí... V celých dejinách filozofie ostáva smerodajné Platonovo myslenie. Metafyzika je platonizmus.“

M. Heidegger

Úvod

Martin Heidegger sa slávnostne ujíma funkcie vedúceho katedry filozofie Freiburskej univerzity inauguračnou prednáškou pod veľmi príznačným názvom *Čo je metafyzika?* To všetko sa uskutočnilo po odchode Edmunda Husserla do dôchodku v roku 1929. Zdá sa, že niet dôležitejšej témy či problému, ktorý by vtedajšieho nového vedúceho katedry zaujímal, ako je *metafyzika*. A je to naozaj tak. Heidegger celý svoj život stotožňuje *filozofiu s metafyzikou* a *metafyziku s filozofiou*. Dôvod je až príliš jednoduchý. Celú svoju životnú mysliteľskú dráhu redukuje filozofiu, resp. metafyziku na skúmanie jedinej otázky – *otázky bytia* (*Seinsfrage*). Touto otázkou je tak fascinovaný, že iné a určite aj oveľa dôležitejšie filozofické otázky si vôbec nevšíma. Jeho celoživotné presvedčenie, že vyriešenie otázky bytia je *kľúčom* k riešeniu všetkých najdôležitejších otázok človeka i ľudstva, je neopakovateľné, ale zároveň aj nenaplniteľné. Heidegger to na sklonku svojho života veľmi dobre pochopí a výrazne rezignuje na *výnimočné* miesto filozofie v duchovno-spoločenskom kontexte svojej doby, ako sa ho pokúšal presadiť vo svojej celoživotnej tvorbe. To sú neodmysliteľné dôsledky jeho spôsobu chápania metafyziky a v jej rámci aj nastolenia i riešenia otázky bytia.

Predložená kolektívna monografia je v našich domácich slovenských podmienkach *prvým syntetickým pokusom* o pochopenie Heideggerovej otázky bytia cez prizmu určenia *metafyziky* ako *vlastnej optiky filozofie* v dejinno-filozofickom kontexte. Heidegger je po Hegelovi druhým nemeckým filozofom, ktorý sa pokúsil o *pochopenie gréckej filozofie ako celku a tento celok chcel myslieť filozoficky*. Ide teda o veľmi špecifický prístup k riešeniu otázky bytia v intenciách jeho *silného modelu* filozofie dejín filozofie. Heidegger oprávnene hodnotí, že Hegel *nevysvetľuje* dejiny filozofie, ale ich *filozoficky myslí* a správne k tomu dodáva, že sa prepracoval k tomu, aby určil, že filozofovanie samé sa *pohybuje vo svojich dejinách a že práve tento pohyb je zároveň filozofiou samou*. O to ide aj Heideggerovi. Pochopiť, čo je metafyzika a riešiť otázku by-

tia nie je možné bez *filozofického myslenia*, ktoré bude teoreticky reflektovať uvedený problém už v jeho *prvej dejinnej podobe*, v gréckej filozofii.

Nie je teda náhodou, ale *nevyhnutnosťou* preniknúť do Heideggerovho hlbinného poznania vzniku a formovania metafyziky v gréckej filozofii a v jej rámci najmä k hlavnej otázke – *otázke bytia*. Pri skúmaní tejto otázky sa ukáže veľkosť gréckej filozofie, ale aj jej limity, ktoré nevyhnutne sprevádzajú skúmanie tohto problému nielen v rámci dejín gréckej filozofie, ale neskôr aj v stredovekej a novovekej filozofii, či filozofii 20. storočia. Heideggerom sa v istom zmysle završuje a uzatvára celý rozhodujúci *oblúk* spojenia začiatkov filozofovania v Grécku a riešenie statusu metafyziky. V predloženej práci nám pôjde o to, aby sme tento problém podrobili skúmaniu s dôrazom na štúdium Heideggerových textov či prednáškových cyklov, v ktorých sa daný problém rieši. A nie je toho veru málo. Z doteraz ešte stále neúplného publikovania Heideggerových *Zobraných spisov* (Gesamtausgabe), ktoré boli rozvrhnuté s aktívnou spoluprácou samotného Heideggera do 102 zväzkov, viac ako tretina z nich sa priamo viaže ku gréckej filozofii a nepriamo sú to takmer dve tretiny. Aj to je dôležitý dôvod, prečo je potrebné venovať mimoriadnu pozornosť tejto problematike.

V doterajšej heideggerologickej literatúre existuje veľké množstvo prác, ktoré sa pokúsili skúmať tento problém pred nami. Medzi nimi vynikajú najmä nasledujúce kolektívne monografie od najvýznamnejších západných znalcov Heideggerovej filozofie: *The Presocratics after Heidegger* (Ed. D. C. Jacobs. Albany: State University of New York Press 1999), *Heidegger and the Greeks* (Eds. D. A. Hyland a J. P. Manoussakis. Bloomington – Indianapolis: Indiana University Press 2006), *Heidegger und die Antike* (Hrsg. H.-Ch. Günther, A. Rengakos. München: Verlag C. H. Beck 2006), *Heidegger und die Griechen* (Hrsg. M. Steinmann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 2007) a *Heidegger und Aristoteles* (Hrsg. A. Denker, G. Figal, F. Volpi, H. Zaborowski. München – Freiburg. Verlag Karl Alber 2007).

Iné možnosti v reflektovaní nami skúmanej problematiky predstavujú monografické práce takých bádateľov, akými sú Th. Kisiel (*The Genesis of Heidegger´s* Being and Time. Berkeley–Los Angeles–London: University of California 1993), Th. Sheehan (*Making sense of Heidegger.* London–New York: Rowman & Littlefield 2015), J. van Buren (*The*

Young Heidegger: Rumor of the Hidden King. Bloomington – Indianapolis: Indiana University Press 1994), S. M. Campbell (*The Early Heidegger´s Philosophy of Life: Facticity, Being and Language.* New York: Fordham University Press 2012), R. Capobianco (*Heidegger´s Way of Being.* Toronto–Buffalo–London: University of Toronto Press 2014), G. Figal (*Martin Heidegger zur Einführung.* Hamburg: Junius Verlag GmbH, 2003), I. A. Michajlov (*Rannij Chajdegger.* Moskva: Progress 1999), M. Pětová (*Myšlení počátku a konce metafyziky.* Praha: Togga 2012), či E. Borowská (*Problem metafizyki. Evolucja metafizyki europejskiej w interpretacji późnego Heideggera.* Warszawa: Wydawnictvo Naukowe Scholar 2008). Pochopiteľne, mimo našej pozornosti nezostali viaceré vynikajúce práce či dielčie štúdie zahraničných autorov, ktorí sa pokúsili skúmať vzťah Heideggera a jednotlivých predstaviteľov gréckej filozofie. Medzi najvýznamnejšie tu patria práce D. A. Hylanda (*Questioning Platonism: Continental Interpretations of Plato*. Albany: State University of New York Press 2004), F. J. Gonzalesa (*Plato and Heidegger: A question of Dialogue*. Pennsylvania: Pennsylvania State University Press 2009) a W. A. Brogana (*Heidegger and Aristotle: The Twofoldness of Being.* Albany: State University of New York Press 2005).

Náš prístup sa v predloženej práci líši od vyššie uvedených bádateľských pokusov najmä v tom, že ich autori si zobrali za úlohu analyzovať viac či menej čiastkové *fragmenty* Heideggerovho chápania gréckej filozofie, jej jednotlivých predstaviteľov, resp. niektorých jej jednotlivých problémov (*fysis, dynamis a energeia, arché* a pod.). Tým si programovo nevytvorili možnosť *celostného pohľadu* na Heideggerovo uchopenie fenoménu *filozofického grécstva* v jeho genéze od prvých začiatkov až do neskorej tvorby, a to najmä v hľadaní odpovede na otázku, čo je metafyzika a v jej rámci na otázku bytia.

Kolektív autorov predkladanej práce sa koncentrovane pokúša už viac ako desať rokov skúmať Heideggerovo dielo najmä z pohľadu dejín filozofie. O tom svedčia tieto naše vydané publikácie: *Kant v kontextoch Husserlovej a Heideggerovej filozofie* (Eds. V. Leško – Z. Plašienková. Košice: Vydavateľstvo UPJŠ 2009), *Hegel v kontextoch Heideggerovej a Patočkovej filozofie* (Eds. V. Leško – P. Tholt. Košice: Vydavateľstvo UPJŠ 2010), *Heidegger a grécka filozofia* (Eds. V. Leško – K. Mayerová. Košice: Vydavateľstvo UPJŠ 2013). Okrem toho sme publikovali štyri samostatné monografie: Škára, M.: *Leibniz a Heidegger – veta o (dostatočnom)*

dôvode (Košice: Vydavateľstvo UPJŠ 2012), Mayerová, K.: *Rorty, Heidegger a metafyzika* (Košice: Vydavateľstvo UPJŠ 2014), Bocanová, Z.: *Heidegger a Herakleitos* (Košice: Vydavateľstvo UPJŠ 2014) a Leško, V.: *Metafyzika – Heidegger verzus Hegel* (Košice: Vydavateľstvo UPJŠ 2015).

Z uvedeného je zrejmé, že už v roku 2013 sme sa pokúsili o preskúmanie Heideggerovho chápania gréckej filozofie v kolektívnej monografii *Heidegger a grécka filozofia*. Postupovali sme v istom zmysle rovnako, ako to urobili aj vyššie uvedení západní bádatelia. Skúsenosť po spracovávaní tejto práce nás priviedla k myšlienke, aby sme radikálne zmenili našu koncepciu historicko-filozofického skúmania Heideggerovho reflektovania gréckej filozofie. Chceme sa preto pokúsiť o preskúmanie nastoleného problému od jeho raných prednáškových kurzov z roku 1922 až do úplného záveru jeho tvorby. Tým chceme čitateľa uviesť do *obrovského filozofického materiálu*, ktorý je vlastne až teraz, v prvých desaťročiach 21. storočia, prístupný v Heideggerových *Zobraných spisoch*. V istom zmysle potvrdzujeme stanovisko nemeckého bádateľa G. Figala, že až teraz, vzhľadom k takmer ukončenému vydaniu Heideggerových spisov, možno zodpovedne uskutočniť filozofické skúmania, a tým aj hodnotenie jeho diela.

Na Slovensku sa doteraz Heideggerovmu filozofickému dedičstvu, a nielen vo vzťahu k dejinám gréckej filozofie, nevenovala primeraná pozornosť. Do roku 1989 z pera slovenského autora nenájdeme žiadny relevantnejší pokus o skúmanie Heideggerovej filozofie. Doteraz jediná monografia, ktorá sa venuje tomuto najvýznamnejšiemu nemeckému filozofovi 20. storočia, je z pera F. Novosáda a vyšla pod názvom *Pozvanie k Heideggerovi* (Bratislava: Archa 1995). V nej jej autor venuje teoretickú pozornosť Heideggerovej najvýznamnejšej práci *Bytie a čas.* Novosádova monografia nielen v čase keď bola vydaná, ale aj dnes už po viac ako dvadsiatich rokoch preukazuje mimoriadnu kvalitu nielen v našich domácich podmienkach, ale aj širších medzinárodných kontextoch. Ďalšie pokusy o pochopenie Heideggerovej filozofie sa síce postupne u nás objavili, ale celkovo výskum tejto filozofie je stále viacmenej v začiatkoch.

Naša autorská skúsenosť nás pri spracovávaní práce *Heidegger a grécka filozofia* priviedla k myšlienke, aby sme ako autori nepracovali *izolovane*, ale aby sme spolu viedli *neustály dialóg*, v ktorom budeme hľadať všetko to najdôležitejšie, čo súvisí s Heideggerovým chápaním

gréckej filozofie a v jeho rámci sa chceme orientovať na problém metafyziky i otázku bytia od jeho raných prác až do konca jeho tvorby. Dôraz sme preto položili na zachytenie rozhodujúcich dejinných *metamorfóz*, ktoré sú dominantné v Heideggerovom chápaní kľúčových problémov, ktoré pred ním vyvstali po roku 1921. Heideggerov *prvý obrat* cez prizmu nami skúmaných problémov súvisí s radikálnou zmenou jeho hlavnej problematiky v začiatkoch jeho tvorby – nástupom *aristotelovských skúmaní* v roku 1922.

Tejto problematike je venovaná prvá časť našej práce *Od Augustína k Aristotelovi*, v ktorej sa pokúšame identifikovať Heideggerov *aristotelovský obrat* so všetkými najvýznamnejšími výsledkami od roku 1922 až do roku 1932. Pre túto prvú etapu Heideggerovho vyrovnávania sa s gréckou filozofiou v riešení otázky bytia je určujúce postavenie Aristotelovej filozofie. Heidegger nás chce presvedčiť, že správne chápať grécku filozofiu sa nedá bez *aristotelovskej optiky*. Bez a mimo Aristotela sa nedá gréckej filozofii porozumieť, a len on je nám zárukou toho, že budeme správne chápať tak metafyziku, ako aj otázku bytia.

Nemožnosť naplniť pôvodné zámery práce *Bytie a čas* vedie Heideggera postupne k novému premysleniu originálneho projektu *fundamentálnej ontológie* či *metafyziky pobytu* začiatkom tridsiatych rokov minulého storočia. V našom skúmaní sa to dá najlepšie vyjadriť ako *obrat* od *Aristotela k Parmenidovi*. Tento už druhý Heideggerov obrat, teraz ide o *parmenidovský obrat*, sa začína postupne napĺňať od roku 1932 a svoje najvýraznejšie výsledky prináša v rokoch 1933–1944. Nakoniec postupne doznieva až do roku 1955. Heideggerovo obrovské filozofické nadšenie Parmenidovým učením o *bytí* je však výrazne znehodnotené jeho angažovaním sa v *čiernom* období nemeckých dejín, ktoré boli plne v réžii národno-socialistického opojenia.

Od roku 1955 Heidegger stále viac radikalizuje svoju ontologickú pozíciu, zámer premyslieť *Bytie bez jestvujúcna*, ktorú zvlášť dôrazne vyjadril v prednáške *Čas a Bytie* (1962) a v štúdii *Koniec filozofie a úloha myslenia* (1964). Pochopiteľne to malo veľký vplyv aj na jeho nové chápania gréckej filozofie – metafyziky a riešenia otázky Bytia. O vysvetlenie záverečnej podoby Heideggerovho riešenia nami skúmanej problematiky sa pokúšame v záverečnej tretej časti našej práce, ktorá nesie názov *Neskorý Heidegger a grécka filozofia.* V tejto etape svojej tvorby sa

už definitívne *zbavuje* pozitívneho chápania metafyziky a rezignuje aj na riešenie otázky *Bytia*.

Predkladaná práca predstavuje prvú z troch projektovaných kolektívnych monografií, ktoré Katedra filozofie a dejín filozofie Filozofickej fakulty UPJŠ začína riešiť v rámci grantového projektu APVV *Heidegger, metafyzika a dejiny filozofie* (2015–2018). Druhá monografia bude obsahovať analýzu Heideggerovho chápania novovekej metafyziky ako *metafyziky subjektivity*. Bude zahŕňať skúmanie Descartovej, Leibnizovej, Kantovej, Fichteho, Schellingovej, Hegelovej, Marxovej, Kierkegaardovej, Nietzscheho filozofie a ich spôsobov chápania metafyziky a v ich rámci aj riešenie otázky bytia. Záverečná tretia monografia predstaví Heideggerovo hľadanie odpovede na otázku bytia v konfrontácii s najvýznamnejšími filozofickými učeniami 20. storočia od Diltheya a Husserla počínajúc a pokračujúc konfrontáciou s novokantovcami, Ingardenom, Carnapom, Wittgensteinom, Finkom, Sartrom, Merleau-Pontym, Levinasom, Gadamerom, Patočkom, Foucaultom až k Derridovi, Rortymu a Vattimovi. Ide o historicko-filozofický a zároveň aj filozofický projekt, ktorého naplnenie môže výraznou mierou prispieť k hlbšiemu filozofickému poznaniu Heideggerovho mysliteľského odkazu v našich domácich podmienkach. Pochopiteľne, ambície katedrového autorského kolektívu v spolupráci s ďalšími slovenskými, ale aj zahraničnými filozofmi, najmä z Čiech a Poľska, sú teda veľmi vysoké. Veľmi dobre si uvedomujeme, že ich naplnenie nebude vôbec jednoduché. Radi sme však prijali túto *filozofickú výzvu*, lebo nám umožňuje skúmať veľmi dôležité, ale hlavne stále historicko-filozoficky i filozoficky otvorené problémy Heideggerovho vývoja pri riešení jeho hlavnej filozofickej otázky – *otázky bytia*.

Vladimír Leško – Róbert Stojka

OD AUGUSTÍNA K ARISTOTELOVI

1. kapitola

Hegel, Nietzsche, Heidegger a Gréci

Vladimír Leško

Grécka filozofia sa stáva nezastupiteľným *filozofickým problémom* po prvýkrát až v 19. storočí v učení G. W. F. Hegela a neskôr v diele F. Nietzscheho. Zavŕšenie tohto spôsobu filozofického reflektovania gréckej filozofie nachádzame potom v 20. storočí v Heideggerovej filozofii. Pochopiť tento jedinečný dejinno-filozofický fenomén je nevyhnutné najmä preto, lebo Hegelovu, Nietzscheho a Heideggerovu filozofiu nepochopíme dostatočne hlboko práve bez ich neopakovateľnej väzby na tú grécku. Pre naše skúmanie je však veľmi dôležitý tento problém najmä preto, že Heidegger veľmi podrobne pozná Hegelovu, ale aj Nietzscheho interpretáciu gréckej filozofie a výrazne sa vo vzťahu k nim vymedzuje v celej svojej tvorbe.

Najpresvedčivejším dôkazom tejto skutočnosti je Heideggerova prednáška *Hegel a Gréci* (1958),[1] v ktorej kulminuje všetko najdôležitejšie, čo chcel najvplyvnejší filozof 20. storočia k tomuto problému povedať. Filozofický *zápas o Grékov* v Heideggerovom diele je, podobne ako u Hegela, tým najdôležitejším. Ide vlastne o permanentný Heideggerov *dialóg* s Hegelom o pochopenie gréckeho filozofického dedičstva ako bytostného základu *západného filozofovania*. V tomto obrovskom *zápase* o rozvinutie rozhodujúceho odkazu gréckej filozofie sa pozornosť sús-

[1] HEIDEGGER, M.: Hegel und Griechen. In: Heidegger, M.: *Wegmarken*. GA. Bd. 9. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1976, s. 427–444.

treďuje najmä na predsokratovskú filozofiu (Anaximandros, Herakleitos a Parmenides) a na Platona[1] s Aristotelom. Súčasný nemecký bádateľ Heideggerovho diela G. Figal tvrdí, že Aristotelova filozofia ostáva pre Heideggera *rozhodujúcou* v celej jeho tvorbe.[2] Je dosť dôvodov pre takéto tvrdenie, ale napriek tomu naše poznanie Heideggerovho filozofického vývoja nás vedie k tvrdeniu, že postupne od roku 1931 sa do popredia v jeho myslení dostávajú predsokratovci a z nich predovšetkým Parmenides.[3]

Hegel a Gréci

Dejiny filozofie, ako filozofia pochopená vo vlastnom *živle* dejinno-filozofického vedenia vo vývoji, sú podľa Hegela nevyhnutnou *systémotvornou formou* existencie filozofie samej. To je hlavný dôvod, prečo „výklad absolútneho ducha vrcholí filozofiou filozofie".[4] Hegel nechápe dejiny filozofie ako *kamennú sochu,* ktorá je akýmsi neživotným, statickým výtvorom. Dejiny filozofie predstavujú neustály životodarný prúd, riavu na spôsob obrazu *rieky*. Táto rieka je tým mohutnejšia, čím ďalej sa prederie od svojho prameňa. Napĺňajú ju tradície, ktoré vytvorili duchovný svet. Hegel zvýrazňuje skutočnosť, že *všeobecný duch* nikdy neustrnie. *Svetového ducha* charakterizuje *aktivita – činnosť*. „Jeho život – hľa jeho čin",[5] zdôrazňuje Hegel. Duchovná produkcia každej generácie je potom pochopená ako *svätosť*. Dušou všetkých generácií je zväzovať sa s touto *svätosťou*, t. j. dediť v zmysle prijímania a spájania sa s týmto filozofickým odkazom. Hegel chápe aj vlastnú filozofiu v úzkej interakcii s filozofickým dedičstvom: „...naša filozofia vzniká čo do svojej podstaty len v súvislosti s filozofiou, ktorá tu bola pred ňou, a že

---

[1] Prepis mena Platon je v súlade so slovenským prekladom Platonových diel J. Špaňára (PLATON: *Dialógy I.–III*. Prel. J. Špaňár. Bratislava: Tatran 1990).

[2] 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, s. 53 a n. Pozri tiež FIGAL, G.: *Úvod do Heideggera.* Prel. V. Zatka. Praha: Academia 2007, s. 9 a n.

[3] Pozri tiež LEŠKO, V.: *Metafyzika – Heidegger verzus Hegel.* Košice: UPJŠ 2015, s. 47 a n.

[4] MAJOR, L. – SOBOTKA, M.: *G. W. F. Hegel – život a dílo*. Praha 1979, s. 114.

[5] HEGEL, G. W. F.: *Dějiny filosofie I.* Prel. J. Cibulka, M. Sobotka. Praha: Nakladatelství Československé akademie věd 1961, s. 44.

z nej vzniká nevyhnutne (kurz. aut.); naše vedenie vzniká v priebehu dejín a priebeh dejín nie je vznikaním cudzích vecí, ale naším vznikaním, vznikaním nášho vedenia".[1] Z toho potom vyplýva jednoznačný záver: *„...štúdium dejín filozofie nás uvádza do poznania filozofie samej* (kurz. aut.)".[2]

Hegel veľmi plasticky vysvetľuje nielen vo svojich *Prednáškach o dejinách filozofie*, ale aj vo svojich najvýznamnejších systematických prácach, vo *Fenomenológii ducha* či *Logike*, že dejinno-filozofický pohyb predstavuje rôzne vývojové procesy, ktoré abstraktne nemôžeme prirovnávať k *rovnej priamke.* Dejiny filozofie naozaj nesmerujú k abstraktnému (hlúpemu) nekonečnu. Hegel prirovnáva dejiny filozofie ku *kruhu*, „ktorý sa vracia sám do seba a má na svojom obvode množstvo kruhov, ktorých celok je veľkým sledom vývojových procesov a je charakterizovaný spätným návratom k sebe samému".[3]

Hegel obmieňa chápanie filozofie ako systému, ktorý je neustále v pohybe, vo vývoji. To isté platí aj o dejinách filozofie. Rozdiel je iba v tom, že kým úlohou a predmetom filozofie je zobraziť zvláštny spôsob vznikania, odvodzovania tvarov jednotlivých určení ideí, dejiny filozofie majú ukázať iný pohľad. Majú zobraziť rôzne stupne a vývojové momenty v čase, v určitej forme diania a na konkrétnych miestach vo svojej empirickej forme.[4] Odtiaľ potom pramení Hegelov dominantný filozofický postulát, že *postupnosť filozofických učení v dejinách je tá istá, ako postupnosť v logickom odvodzovaní pojmových určení ideí.*[5] Je zrejmé, že tomuto postulátu môžeme mnohé vyčítať, napr. „imperiálne nároky", „despotické riešenie problémov pluralizmu vo filozofii"[6] a pod. Napriek tomu, prináša so sebou významné filozofické konzekvencie. To najcennejšie spočíva podľa nášho názoru v zdôraznení, *že štúdium dejín filozofie je najvnútornejším úvodom k pochopeniu filozofie*.

---

[1] Tamže, s. 45.
[2] Tamže.
[3] Tamže, s. 62.
[4] Tamže, s. 64.
[5] Tamže.
[6] *Études sur l'histoire de la philosophie en hommage à Martial Gueroult*. Paris 1964, s. 200; HYPPOLITE, J.: *Études sur Marx et Hegel.* Paris: Minuit 1955, s. 82.

Hegelovi ide o to, aby zdôvodnil, že dominantnou ideou v dejinách filozofie je *idea vývoja*. „Pomenovanie veda si zaslúžia len tie dejiny filozofie, ktoré sú chápané ako takýto systém vývoja ideí."[1] Oprávnene si kladie otázku, ako je možné, že sa filozofia prejavuje ako vývoj v čase a má svoje dejiny. Odpoveď na túto otázku zasahuje podľa neho do *metafyziky času.* Podstata ducha, jeho bytie je jeho činom. Čin ducha je uvedomenie si seba samého. Idea, myšlienka v pokoji, je podľa Hegela mimo času. Dejiny filozofie z tohto aspektu sú *chrámom rozumu, ktorý si je vedomý sám seba.*[2]

Hlavnou systémotvornou úlohou dejín filozofie ako filozofickej vedy v Hegelovom učení bolo pracovať na rôznych kategóriách systému *logiky*. Prostredníctvom nej chcel vyčerpávajúco pochopiť a dialekticky vysvetliť celú skutočnosť. Dôraz kládol na dialektickú protirečivosť a vývoj. Hegelovo odhalenie dejinno-filozofického vývoja malo svoj metodologický základ v pochopení dialektiky ako logiky myšlienkovej činnosti. Pochopenie dejín filozofie ako filozofickej vedy si však zároveň vyžadovalo dialektické určenie jej miesta v *encyklopedickom filozofickom systéme*, pretože ten istý vývoj myslenia, ktorý znázorňujú dejiny filozofie, vyjadruje filozofia sama bez historickej *vonkajškovosti*. Filozofia bez systému nemôže byť podľa Hegela ničím vedeckým, preto „každá z častí filozofie tvorí filozofický celok, v sebe uzavretý kruh, no filozofická idea má v ňom zvláštnu určenosť alebo charakter. Keďže jednotlivý kruh je v sebe totalitou, prelamuje aj hranice svojho charakteru a podmieňuje ďalšiu oblasť. Celok teda vyzerá ako kruh kruhov, z ktorých každý je nevyhnutným momentom, takže sústava ich špecifických charakterov vytvára celú ideu, ktorá sa taktiež prejavuje v každom jednotlivo".[3]

Prvou otázkou dejín filozofie je podľa Hegela otázka – *„čo je činom filozofie, a či niečo je, alebo nie je filozofické?"*[4] Odpoveď na túto otázku začína hľadať v gréckej filozofii. V úvodnom vstupe do *gréckeho sveta* je ním zdôraznený motív *domova*. Gréci podľa Hegela „urobili svoj svet

---

[1] HEGEL, G. W. F.: *Dějiny filosofie I.*, s. 65.
[2] Tamže, s. 68.
[3] HEGEL, G. W. F.: *Logika.* Prel. T. Münz. Bratislava: Vydavateľstvo SAV 1961, s. 19.
[4] HEGEL, G. W. F.: *Dějiny filosofie I.*, s. 125.

svojím domovom".[1] Práve tento spoločný zmysel pre *domov* je tým, čo nás spája s Gréckom. V gréckom duchu slobodnej, *krásnej dejinnosti* sa skrýva zárodok *mysliacej slobody*. Filozofia preto vzniká až na pôde Grécka. Podstatu Grékov vidí Hegel v *substanciálnej jednote prírody a ducha.* Orientálnej bezmednej sile substancie dáva grécky duch mieru. „Bohatstvo gréckeho sveta spočíva v nekonečnom množstve krásnych, milých, pôvabných jednotlivostí, v radostnosti všetkého jestvujúcna."[2]

Hegelova analýza predsokratovskej filozofie je vedená so zámerom vysvetliť rozhodujúce učenia a ich predstaviteľov. Eleatská filozofia mu predstavuje začiatok *číreho pohybu myslenia v pojmoch,* t. j. začiatok dialektického chápania skutočnosti. Tým sa naznačuje protiklad myslenia a zmyslového bytia. Prvý, kto sa zdvihol do ríše ideálneho, je podľa Hegela Parmenides. Až ním začína *skutočná filozofia*. Dôvod je v tomto prípade celkom pochopiteľný – „človek sa tu oslobodzuje od všetkých predstáv a mienení, upiera im akúkoľvek pravdivosť a hovorí: len nevyhnutnosť je pravdivá, len bytie je pravdivé. Tento počiatok je však ešte nejasný a neurčitý a nemožno ďalej vysvetľovať, čo je v ňom skryté; ale práve týmto vysvetľovaním je samotný ďalší rozvoj filozofie. S tým je spojená dialektika, že to, čo sa mení, nie je pravdivé."[3]

V Herakleitovom učení vidí predobraz chápania absolútna ako *dialektického procesu.* Herakleitos je prvý v dejinách filozofie, ktorý chápe dialektiku ako samotný princíp skutočnosti i vysvetľovania tejto skutočnosti. Hegel preto nezakrýva, že Herakleitovo učenie chápe ako *pevnú zem.* „Niet ani jedinej Herakleitovej vety, ktorú by som nebol prijal do svojej Logiky"[4] – priznáva sa Hegel. V Herakleitovom učení ho priťahuje hlavne všeobecný princíp – *dianie.* „Tým, že všetko je a súčasne nie je, Herakleitos vyjadril, že Všetko je dianím. Do diania nepatrí len vznikanie, ale aj zanikanie; oboje nie je pre seba, ale je identické. Prejsť od bytia k dianiu je veľká myšlienka, aj keď je zároveň, ako až prvá jednota protikladných určení, ešte abstraktná..."[5]

---

[1] Tamže, s. 151.
[2] Tamže, s. 154.
[3] Tamže, s. 227.
[4] Tamže, s. 245.
[5] Tamže, s. 248–249.

Hegel tým chcel potvrdiť skutočnosť, že *dianie je pravdou bytia.* Z tohto aspektu nie je Herakleitova filozofia chápaná ako filozofia minulosti, ale ako filozofia až príliš súčasná. Hegel píše, že „bolo hlbokým poznaním, keď sa spoznalo, že bytie a nebytie sú abstrakcie bez pravdivosti, že až *dianie* je prvou pravdou".[1] Na Herakleitovej filozofii mu imponuje motív *negativity*, ktorý je obsiahnutý v celom jeho myslení. Herakleitos podľa neho ako prvý pochopil prírodu ako nekonečnú osebe a zobrazil ju ako proces.

Rozhodujúcu kvalitatívnu zmenu od predsokratovského chápania skutočnosti predstavuje podľa Hegela Sokrates. Ním zdôraznený princíp, že človek by mal nájsť sám v sebe účel svojho konania, a tým aj konečný účel sveta, prinesie výraznú zmenu spôsobu filozofovania. Teraz musí filozof pochopiť pravdu prostredníctvom seba samého a nie cez *fysis.* Základné smerovanie Sokratovej filozofie sa tak jasne vymedzuje ako *etické*. Hegel nezabúda zdôrazniť, že Sokrates chápe dobro predovšetkým vo zvláštnom význame *praktického dobra.* Pre Hegela je Sokrates vôbec prvý, kto sa odvážil preniknúť do hlbín vedomia. Nepodarilo sa mu však premyslieť „všetky špekulatívne problémy vtedajšej filozofie, a aby až potom zostúpil do vnútra myšlienky v oblasti praktickej filozofie".[2]

Rozhodujúci prienik do vnútra myšlienky, ale už nielen v oblasti praktickej filozofie, sa podaril predovšetkým Platonovi a Aristotelovi. Títo dvaja velikáni gréckej kultúry sú Hegelom považovaní za *učiteľov ľudského pokolenia*. Pripomína, že Platon prijíma Sokratov princíp, t. j. to, že *podstata záleží vo vedomí, v jeho pravdivosti.* Až týmto sa začína v skutočnosti rozvíjať *filozofická veda ako veda.* „Sokratovské stanovisko sa Platonom rozvíja k vedeckosti a Aristotelom sa tento vývoj dovršuje."[3] Hegel nezakrýva očarenie, ktoré vyplýva z recipovania Platonovej filozofie, v ktorej v mnohom nachádza to rozhodujúce, čo chce vyjadriť aj svojou filozofiou.

---

[1] Tamže, s. 249.
[2] Tamže, s. 35.
[3] Tamže, s. 109.

Spoločný priestor oboch filozofov tu predstavuje predovšetkým pochopenie, že „absolútno je dané v myšlienke a celá realita je myšlienkou“.[1] Hegelovi imponuje, že Platonova filozofia sa orientuje na *intelektuálny nadzmyslový svet,* že dvíha vedomie do duchovnej ríše. Vidí v Platonovi vzor, od ktorého sa môžeme učiť základné idey špekulatívnej filozofie. Pochopenie, že základom filozofie je jedna myšlienka a jedna podstata súvisí s tým, že *pravda má pojmovú podobu*. Pre Platona a Hegela platí, že sú rovnako nadšení z premýšľania o tom, čo platí osebe a pre seba.

Z tohto dôvodu je potom celkom pochopiteľné, že Hegelova historicko-filozofická interpretácia Platona nie je len *ukážkou* schopnosti pochopiť a zároveň aj vysvetliť jednu z najväčších postáv filozofie vôbec. Je exemplárnou ukážkou filozofického reflektovania dejín filozofie pre sebareflektívne pochopenie toho, o čo sa vo filozofii usiluje sám. Až potom je zrejmý Hegelov historicko-filozofický postulát, že *pochopenie Platonovej filozofie sťažuje neznalosť filozofie.* „Je potrebné, aby sme stáli nad Platonom, to znamená, aby sme poznali potreby mysliaceho ducha našej doby, či skôr, aby sme mali tieto potreby...“[2] Hegel obhajuje *právo* vracať sa k Platonovi, aby sme sa od neho učili predovšetkým pochopiť to, čo je to *špekulatívna filozofia.*

Hegel identifikuje najmä Platonovu *špekulatívnu veľkosť*, a práve tým sa stáva podľa neho zakladateľom celej epochy v dejinách filozofie. „Platon *chápal absolútno ako Parmenidovo bytie* (kurz. aut.), lež súčasne ako všeobecné, ktoré je ako druh účelom, to znamená, že ovláda a vytvára to zvláštne a svojrázne. Platon však nerozvinul túto sebaprodukujúcu činnosť, a teda upadá často do vonkajšej účelovosti.“[3] Ďalší rozvoj gréckej filozofie je spojený s Aristotelovým učením.

Prvá perióda gréckej filozofie vrcholí podľa Hegela v Aristotelovom učení preto, lebo z filozofie sa stáva *veda.* V tejto súvislosti sa potom oprávnene ukazuje, že *filozofia začína vlastne až Aristotelom*. Hegel zvlášť zdôrazňuje, že až v Aristotelovom učení „poznanie nadobudlo pevnú

---

[1] Tamže.
[2] Tamže, s. 115.
[3] Tamže, s. 146.

pôdu slobodného myslenia. Dôsledkom toho bola u Platona a Aristotela idea".[1] Hegel uvádza, že Platonovo chápanie idey ako *všeobecného* má ešte veľmi abstraktnú podobu. Preto má idea podobu *nehybnej idey.* V Aristotelovom učení dochádza k výrazne pozitívnej zmene hlavne v tom zmysle, že myslenie nadobúda plnú konkrétnosť „ako myslenie, ktoré myslí svojou vlastnou silou a je účinným princípom".[2] V konfrontácii Platonovho a Aristotelovho učenia o ideách Hegel nezabúda zdôrazniť, že platonská idea je takým zrušením protikladného, pri ktorom každý z protikladných pólov je sám jednotou. „Zatiaľ, čo u Platona prevažuje pozitívny princíp, idea, ktorá je len v abstraktnom zmysle totožná so sebou, Aristoteles vyzdvihol moment zápornosti, lež nie tak, akoby zápornosť bola zmenou, a ani nie tak, akoby zápornosť bola ničotou. Aristoteles vyzdvihol moment zápornosti ako činnosť rozlišovania, určovania."[3]

Hegelovo skúmanie Aristotelovej filozofie je rozvrstvené do štyroch základných celkov. Predovšetkým si všíma Aristotelov model *metafyziky*, po ktorom prechádza k *filozofii prírody*. Po týchto skúmaniach je venovaná pozornosť jeho *filozofii ducha* v aplikácii na problémy *psychológie, praktickej filozofie, etiky a politiky.* Záverečné Hegelovo skúmanie Aristotelovho učenia je venované problematike *logiky.* To všetko je uskutočnené na veľmi širokom priestore, snáď najširšom aký vôbec venoval vo svojich *Prednáškach o dejinách filozofie* konkrétnemu filozofovi. Je to presvedčivý dôkaz vnútornej spriaznenosti Hegelovej filozofie s učením velikána gréckeho filozofického myslenia. Hegel je prvý, „kto pre dejiny filozofie objavil mysliteľskú silu Aristotela ... Hegelove interpretácie osvetľujú zároveň jeho filozofiu".[4]

Hegel chce od začiatku svojho skúmania Aristotelovej filozofie očistiť jeho povesť, ktorú získal v novoveku, že jeho učenie je empirickou filozofiou, resp. *zlým lockeanizmom.* Kým Platonova filozofia sa chápala ako idealizmus, Aristotelovo učenie je mnohými považované za empirizmus v najtriviálnejšom zmysle slova. Hegel priznáva, že Aristoteles skutočne vychádza z *vonkajšieho východiska a postupuje empiricky.* Ale to

---

[1] Tamže, s. 272.
[2] Tamže.
[3] Tamže, s. 209.
[4] Pozn. M. Sobotku. In: Tamže, s. 380.

ešte neznamená, že môžeme podceňovať jeho dielo a tvrdiť zároveň, že jeho spôsob filozofovania nie je *špekulatívny*. Hegel zdôrazňuje, že ak je empirické pochopené synteticky, stáva sa špekulatívnym pojmom. „V tejto syntéze jednotlivých určení do jedného pojmu je Aristoteles veľký a majstrovský, práve tak ako aj v jednoduchosti postupu, v tom, ako málo slovami formuluje celú výpoveď."[1]

Hegel tvrdí, že filozofia začína Aristotelom, lebo ak sa v prvej knihe *Metafyziky* píše o dôstojnosti filozofie v tom zmysle, že jej predmetom je to, čo možno vedieť, totiž čo je to *prvé* a *príčiny*, potom jej priestorom je to, čo je *rozumové*. „Ako hlavné skúmanie, čiže ako podstatné vedenie Aristoteles vymedzil poznanie účelov. Účel je dobrom každej veci, je zásadne tým najlepším v celej prírode. Tak tomu bolo aj u Platona a Sokrata; ale u Aristotela je účel tým pravdivým a konkrétnym, oproti abstraktnej platonskej idei."[2]

Hegelovo filozofické hľadanie najdôležitejšieho princípu špekulatívneho idealizmu, t. j. *jednoty subjektivity a objektivity*, podstatne súvisiaceho s vyjadrením myšlienky *rozumu*, ktorý myslí sám seba a prostredníctvom tejto jednoty dospieva k sebauvedomeniu, je hlbinne naplnené pri skúmaní Aristotelovej filozofie. Aj keď nemôže pochopiteľne deklarovať, ako keby Aristoteles tvrdil o myslení, že jedine ono je pravdivé, a preto neredukuje všetko na myšlienku, „hovorí len, že myslenie je tým prvým, tým najsilnejším a najviac úctyhodným".[3] Stanovisko, že myšlienka, ako to, čo sa vzťahuje k sebe, je tým, čo vôbec je a je zároveň pravdou, že je plne hegelovské. To mu však nebráni *vidieť* v Aristotelovom učení ten istý základ myslenia. Zdôvodnenie nachádza v konštatovaní, že Aristoteles „nehovorí o nejakom zvláštnom rozume, ale o všeobecnom špekulatívnom rozume. Práve to predstavuje špekulatívnu filozofiu – všetky predmety myšlienkovo pozorovať a premeniť ich na myšlienky, lebo až ako myšlienky existujú predmety vo svojej pravde ... Len v myslení dochádza ku skutočnej zhode objektívneho a subjektívneho: a to som ja".[4] Aristoteles tým dosiahol podľa

---

[1] Tamže, s. 204.
[2] Tamže, s. 205.
[3] Tamže, s. 216.
[4] Tamže.

Hegela najvyššie filozofické stanovisko a už len ťažko sa môžeme usilovať o hlbšie poznanie.

V Platonovom učení vidí Hegel *všeobecné* ešte v abstraktnej podobe. Princípom tu bola *nehybná idea.* V Aristotelovom učení nadobúda myslenie plnú konkrétnosť. Je to myslenie, ktoré *myslí svojou vlastnou silou a je zároveň účinným princípom.* V tomto zmysle je potom pochopiteľné, že hlavným problémom metafyziky sa u Aristotela stáva *jestvujúcno*, ktoré keď sa má určiť, musí byť skúmané cez kategórie *podstata, bytnosť, látka, forma, možnosť a skutočnosť, pohyb* a pod. Nehľadá sa platonská cesta *nahor*, ale cesta *nadol* od najvšeobecnejšieho ku konkrétnemu a zvláštnemu.

Nietzsche a Gréci

Nietzsche, na rozdiel od Hegelových *systematických dejín filozofie*, prichádza s nesystémovými *kriticko-polyfonickými* dejinami filozofie. Kým v Hegelovej historicko-filozofickej koncepcii je v popredí *ne-osobné chápanie vývoja ducha*, Nietzsche od začiatku svojej tvorby kladie veľký dôraz práve na *osobné*, lebo len to je podľa neho *večne nevyvrátiteľné.* V súzvuku so základným princípom svojej filozofie dejín – *„len z najväčšej sily prítomnosti smiete vysvetľovať minulé...“*[1] – modeluje aj svoju filozofickú recepciu dejín filozofie. Nietzsche už v ranej fáze svojho filozofického vývoja nadobúda presvedčenie, že filozofické systémy sú pravdivé už len pre ich zakladateľov a tomuto skalopevnému presvedčeniu ostal verný celú svoju tvorbu. Jeho chápanie dejín filozofie sa preto sústreďuje predovšetkým na otázku – *čo je vlastne filozofia a čím má byť*.[2] Odpoveď na túto otázku nie je, pravdaže, jednoduchá. Neobyčajne významné je však to, že Nietzsche chápe možné hľadanie odpovede na túto otázku iba v súvislosti s ujasňovaním si fenoménu *gréckej predsokratovskej filozofie.*

Nietzsche sa v ranom období veľmi intenzívne venuje filologickej a filozofickej recepcii gréckej kultúry a vzdelanosti vôbec. Je ňou natoľko oslovený a preniknutý, že práve tá tvorí najzmysluplnejší fundament,

---

[1] NIETZSCHE, F.: *Nečasové úvahy.* Prel. J. Krejčí, P. Kouba. Praha: Oikúmené 2005, s. 114.

[2] NIETZSCHE, F.: *Filosofie v tragickém období Řeků.* Prel. J. Březina, J. Horák. Praha: Vyšehrad 2013, s. 11.

z ktorého vyrastá jeho kritické filozofické dielo. Hlboký záujem o grécku kultúru vôbec (fenomén tragédie) a grécku filozofiu zvlášť (predsokratovskú filozofiu), to je východiskový oporný pilier Nietzscheho filozofovania.[1] Nie je menej zaujímavé, že jeho pokus o vysvetlenie dejín gréckej filozofie je koncipovaný vedome zjednodušene. Ide mu o zdôraznenie určitého jedného bodu, „ktorý je kusom osobnosti a patrí k tomu nevyvrátiteľnému, neoddiskutovateľnému, čo dejiny uchovali: je to pokus, pomocou porovnávania získať a znovu vytvoriť oné charaktery a nechať znovu zaznieť *polyfóniu* gréckej povahy. Cieľom je vysvetliť to, čo vždy musíme milovať i ctiť a čo nám nesmie byť žiadnym neskorším poznatkom ulúpené, t. j. veľký človek".[2]

Nietzscheho dejiny gréckej filozofie sú svojráznou oslavou *grécstva.* Radikálne sa pýta, prečo potrebujú zdravé národy filozofiu. Gréci ako zdravý národ raz a navždy *ospravedlnili filozofiu tým, že filozofovali.* Sila a životaschopnosť Grékov spočíva podľa Nietzscheho v ich filozofovaní, lebo *filozofovali ako ľudia kultúry s cieľmi kultúry*. Tým, že nadviazali na viaceré kultúrne výdobytky starovekého sveta, ušetrili si námahu, preto sa mohli dať ihneď do novej práce. Gréci vypĺňajú, stupňujú a očisťujú predchádzajúce poznanie a až potom sa stávajú „vynálezcami vo vyššom zmysle a čistejšej sfére. Objavili totiž *typické filozofické hlavy* a celé ďalšie potomstvo už k tomu nič podstatného nevynašlo".[3]

Nietzschemu imponuje na ideálnom filozofickom spoločenstve od Tálesa po Sokrata skutočnosť, že medzi ich *myslením a ich charakterom* je priama súvislosť. Boli jediní, ktorí vtedy žili len poznaním. Našli svoju formu a prepracovali ju až do najjemnejších detailov. Jeden obor vyvolal druhého. Nietzsche obdivuje, ako títo velikáni myslenia nerušene vedú vznešený rozhovor duchov. Moderná hluchota nám však bráni *počuť* a *rozumieť* tomu, o čom sa vedie rozhovor. Nietzschemu sa zdá, že starí grécki mudrci – od Tálesa po Sokrata – si v ňom pohovorili

---

[1] Podrobnejšie pozri KOUBA, P.: *Nietzsche. Filosofická interpretace.* Praha 1995, s. 17 a n.; FINK, E.: *Filosofie Friedricha Nietzscheho.* Prel. D. Petříčková. Praha: Oikúmené 2011, s. 43 a n.

[2] NIETZSCHE, F.: *Filosofie v tragickém období Řeků*, s. 6.

[3] Tamže, s. 13.

o všetkom, čo je helénske. Podľa Nietzscheho je pre obraz *helénstva* určujúce to, že zatiaľ čo ostatné národy majú svojich svätých, Gréci majú svojich siedmich mudrcov. V dejinách Grécka filozof nie je náhodný. Prichádza do dejín ako urodzený varujúci, aby plnil to isté poslanie, pre ktoré sa zrodila aj tragédia.

Nietzsche proklamuje, že len grécka kultúra môže odpovedať na otázku poslania filozofa. Len ona totiž dokáže filozofiu ospravedlniť, nakoľko len ona vie a môže dokázať, že filozof nie je náhodne štvaným *pútnikom*. Preto píše: „Existuje železná múdrosť, ktorá viaže filozofa k pravej kultúre..."[1] Čo však s filozofom v prípade *nepravej kultúry?* Stáva sa nevypočítateľnou, a preto hrôzu budiacou kométou. Nietzsche tu predikuje vlastnú sebaidentifikáciu filozofa v ne-pravej kultúre.

Grécka filozofia začína akoby *nezmyselným nápadom* o vode ako pôvode a materskom lone všetkých vecí. Táto veta vypovedá podľa Nietzscheho hlavne o pôvode vecí, robí to bez zbytočných obrazov a rozprávok a obsahuje v zakuklenom stave myšlienku *všetko je jedno*. Tálesova myšlienka má svoju hodnotu v tom, „že bola mienená ako nemystická a nealegorická. Gréci, medzi ktorými sa náhle stal Táles tak nápadným, boli protikladom všetkých realistov v tom, že verili len v realitu ľudí a bohov a na celú prírodu sa pozerali takmer ako na prestrojenie, maškarádu a metamorfózu týchto bohov-ľudí. Človek bol pre nich pravdou a jadrom vecí, všetko ostatné bolo len javom a klamlivou hrou. Práve preto im robilo neuveriteľné ťažkosti chápať pojmy ako pojmy".[2]

Nietzsche chápe Tálesa ako kreatívneho majstra, ktorý bez zbytočného mystického zahmlievania vecí začína vidieť prírodu s jej hlbinami, začína prírode veriť. „Filozof necháva v sebe doznieť všesúzvuk sveta, a potom ho zo seba vytvára v pojmoch..."[3] V tejto tradícii pokračuje aj, podľa Nietzscheho, prvý filozofický spisovateľ staroveku, Anaximandros. Anaximandrov výrok – „Odkiaľ majú veci svoj pôvod, tam tiež musia zaniknúť podľa nevyhnutnosti, lebo musia zaplatiť pokutu a byť za svoje nespravodlivosti súdené podľa poriadku času"[4] – klasifikuje ako *hraničný kameň gréckej filozofie*.

---

[1] Tamže, s. 15.
[2] Tamže, s. 20–21.
[3] Tamže, s. 23.
[4] Tamže, s. 24.

Nietzschemu je Anaximandros filozoficky blízky hlavne tým, že pri úvahách o *prebývaní tu* nevysúva do popredia *logické,* ale predovšetkým *pravdivo ľudské. Prabytie* ako neurčité (*apeiron*) je povznesené nad proces vznikania, a tým je zaručená jeho večnosť. Neurčité ako *materské lono všetkých vecí* je právom vyjadrené len negatívne a Nietzschemu to pripomína kantovskú *vec osebe*, lebo mu nepatrí žiadny predikát. Anaximandros, ako prvý v dejinách filozofie, nechápe otázku pôvodu sveta čisto fyzikálne. Ako prvý Grék vôbec „zachytil odvážnym chvatom spletence hlbokých etických problémov".[1] Práve táto skutočnosť vedie potom k osobitnému zdôrazneniu významu Anaximandra v rámci dvoch storočí tragického veku predsokratovskej filozofie. Nietzsche totiž klasifikuje jej prvú časť ako *anaximandrovskú* a druhú ako *parmenidovskú.*

Rozhodujúcim problémom filozofie tragického veku, t. j. predsokratovského filozofického myslenia, je *učenie o bytí.* Anaximandros iniciuje otázky prekračujúce horizont *fysis* a smerujúce k otázke *bytia:* „Ako môže niečo zaniknúť, čo má právo byť?! Odkiaľ ono neustále dianie a rodenie, odkiaľ onen výraz bolestného úškľabku na tvári prírody, odkiaľ onen nikdy nekončiaci smrteľný nárek vo všetkých ríšach každodennej existencie?"[2] Práve v tomto momente Nietzsche objavuje v dejinných diaľavách zárodkov filozofického myslenia jeden z dominantných problémov svojho filozofického myslenia, ktorý ho irituje celý život: „Z tohto sveta nespravodlivosti, drzého odpadnutia z prajednoty vecí uchyľuje sa Anaximandros do *metafyzického hradu* (kurz. aut.), z ktorého sa teraz obzerá široko vôkol seba, aby sa po zamýšľanom mlčaní obrátil nakoniec na všetko bytie otázkou: »Akú cenu má vaše pobudnutie tu? A keď nemá žiadnu cenu, k čomu ste tu? Pozorujem, že svojou vinou spočívate v tejto existencii. Budete ju musieť zaplatiť smrťou. Pozrite sa tam, ako vaša zem vädne, vaše moria sa zmenšujú a vysychajú; morské mušle na horách sú svedectvom toho, ako už vyschli; práve teraz ničí oheň váš svet, až nakoniec zanikne v dyme a výparoch. Ale vždy znovu sa bude takýto svet strácanlivosťou tvoriť: kto by vás chcel spasiť z prekliatia diania?«"[3]

---

[1] Tamže, s. 31.
[2] Tamže, s. 31–32.
[3] Tamže, s. 32.

Nietzscheho skúmanie začiatkov gréckeho filozofického myslenia vrcholí v určení dvoch rozhodujúcich otázok iónskej prírodnej filozofie: 1. Ako je možná mnohosť, ak vôbec existuje nejaká jednota? 2. Prečo už dávno všetko vzniknuté nezaniklo? Odkiaľ prichádza stále obnovovaný prúd diania? Odpoveď nachádza v tomto vyjadrení: „...*večné dianie môže mať svoj pôvod len vo večnom bytí* (kurz. aut.), podmienky odpadnutia od onoho bytia k dianiu v nespravodlivosti sú stále tie isté, konštelácia vecí je utváraná teraz tak, že nemožno dovidieť cieľ pre ono oddeľovanie jednotlivých bytostí z lona »neurčitého«".[1] Podľa Nietzscheho problém vznikania v dejinách gréckej filozofie ožaruje *božským bleskom* už Herakleitos. Fascinácia súvisiaca s jeho chápaním filozofického odkazu tohto velikána gréckeho filozofického myslenia sa od tejto chvíle stane jeho celoživotnou cestou. Ak si celý život váži nejakého filozofa a hlási sa k nemu ako k svojmu *učiteľovi,* tak je to jedine Herakleitos.[2] Z jeho učenia prijíma to najvýznamnejšie v tejto koncentrovanej podobe: *večné vlnobitie a rytmus vecí* – to je celý svet ako *divadlo*. Podstatou skutočnosti je len *dianie* a niet žiadneho iného spôsobu bytia.[3]

Proces *diania* ako *vznikania* a *zanikania* je v Herakleitovom učení neodmysliteľne zviazaný s kategóriou *protikladu – protirečenia – sporu.* Skutočnosť chápe ako neustálu polaritu rozdelených síl, protikladných a k zjednoteniu sa usilujúcich činností. „Ľudia sa domnievajú, že poznávajú niečo nehybné, pevné, trvalé; v skutočnosti sú v každom okamihu svetlo a tma, horkosť a sladkosť do seba zapletené ako dvaja zápasníci, z ktorých hneď jeden, hneď druhý je hore."[4] Len z tohto vzájomného zápasu, vzájomne pôsobiacich protikladných síl pochádza všetko *vznikanie*. Nietzsche podrobnejšie zdôvodňuje, že takéto učenie mohol objaviť len Grék a len on ho mohol urobiť základom vysvetlenia kozmického všestvorenstva. Dejinne si totiž Grék pripravil pôdu pre takúto teoretickú reflexiu skutočností najprv vo svojom mytologicko-náboženskom učení (napr. Hesiodos zobrazením Eris, ktorú vyhlásil za princíp sveta) a neskôr to aplikuje aj v politickej, umeleckej a športovej

---

[1] Tamže, s. 34.
[2] NIETZSCHE, F.: *Ecce homo.* Prel. L. Benyovszky. Praha: Naše vojsko 1993, s. 33, 122.
[3] NIETZSCHE, F.: *Filosofie v tragickém období Řeků*, s. 38.
[4] Tamže, s. 39.

činnosti. Herakleitos chápe *kozmos* ako obdivuhodný poriadok, v ktorom *pravidelnosť* a *istota* sú permanentne prítomné pri každom vznikaní. Preto samotné vznikanie nemôže byť ani zlé, ani nespravodlivé. Zdá sa, že práve táto stránka Herakleitovej filozofie upútava Nietzscheho pozornosť najviac, aby práve v konfrontácii s týmto starým gréckym stanoviskom videl svet v jednote filozofickej, umeleckej a estetickej. Je to svet, na ktorý nemáme nazerať morálne. „Vznikanie a zanikanie, stavanie a búranie, bez akýchkoľvek prepočtov morálnej viny vo večne rovnakej nevinnosti patrí na tomto svete len hre umelca a dieťaťa. A tak, ako sa dieťa a umelec hrajú, hrá sa večne aj živý oheň, stavia a búra, v nevinnosti..."[1]

Herakleitos je pre Nietzscheho neopakovateľným vzorom filozofa. Jeho životný osud a spôsob *aforistického filozofovania*, so špecifickou *temnosťou* filozofického štýlu, sa stáva nespochybniteľným príkladom skutočného filozofovania. V istom zmysle to môžeme chápať ako svojráznu nietzscheovskú *autodiagnostiku*. Zdôraznenie sa potom osobitne viaže k podstate filozofa v tom zmysle, že *ide sám svojou cestou.* Nietzsche chápe Herakleita v jeho *kráľovskej sebaúcte* a presvedčení, že je jediný obšťastnený *milenec pravdy.* Ako taký je vlastne odsúdený žiť vo svojom vlastnom *slnečnom systéme,* a preto ho v ňom aj musíme hľadať. Neoddeliteľnou stránkou práve takejto *existencie* je potom to, že táto jestvuje *osamote.* Len tento *pocit samoty* neodlučiteľne patrí k efezskému mysliteľovi. Z toho pochopiteľne vyplýva aj vzťah k iným ľuďom: „Žiadny mohutný pocit súcitného vzrušenia, žiadne prianie chcieť pomôcť, spasiť a zachrániť z neho nevyžaruje. Je hviezdou bez atmosféry. Jeho oko, planúce do vnútra, zrie mŕtvo a ľadovo a len zdanlivo akoby von."[2] Nietzsche sa otvorene hlási k herakleitovským východiskám filozofovania, ktoré identifikuje v *hľadaní a skúmaní seba samého, poznávaní seba samého a inak nikoho.*

Rozhodujúca zmena v dejinách tragického veku gréckej filozofie súvisí podľa Nietzscheho s Herakleitovým protivníkom – *Parmenidom.* Aj tento grécky mysliteľ je mu typom *proroka pravdy.* Je to mysliteľ sformovaný z *ľadu* a šíriaci okolo seba *studené pichľavé svetlo.* Parmenides pokračuje, podľa Nietzscheho, v hľadaní riešenia anaximandrovského

---

[1] Tamže, s. 47.
[2] Tamže, s. 52.

problému (jedného a mnohého) so zdôraznením možnosti úniku z *ríše diania.* Zároveň sa vyrovnáva s možným herakleitovským chápaním vznikania a zanikania. S Parmenidom spája vznik filozofických pojmov *jestvujúceho a nejestvujúceho* ako *bytia* a *nebytia.*

Parmenides zvolil presne opačný postup vo svojich východiskách poznania skutočnosti ako Herakleitos. Do centra pozornosti nekladie *dianie*, ale *stálosť*. Tým, že porovnal kvality navzájom, prichádza k presvedčeniu, že ich musí usporiadať do dvoch stĺpcov, vychádzajúc zo základnej dvojice kvalít – *svetlo a tma* – druhá v poradí je chápaná ako opak prvej. Tak dochádza k rozlíšeniu kvalít na pozitívne a negatívne. Tento základný protiklad sa snaží nájsť v celej prírode a na základe poznania ho aj vysvetliť. Náš *empirický svet* sa takto neprirodzene začína členiť do dvoch odlišných sfér – sféry pozitívnych vlastností (so svetlým, ohnivým, teplým, ľahkým, riedkym, činno-mužským charakterom) a sféry negatívnych vlastností (temným, pozemským, ťažkým, hustým, pasívno-ženským charakterom). Podľa Nietzscheho práve v tomto momente nastupuje to špecifické parmenidovské: „Miesto výrazu *pozitívny* a *negatívny* použil ustálený termín *jestvujúce* a *nejestvujúce* a dospel tým k poučke – v rozpore s Anaximandrom –, že tento náš svet sám obsahuje niečo jestvujúce; prirodzene tiež niečo nejestvujúce."[1]

Neprekročiteľnou hranicou logiky tohto filozofického uvažovania sa však stáva otázka: „*Čo je dianie?* – a tu prišiel moment, kedy musel skončiť, aby nespadol..."[2] Nietzsche veľmi sugestívne vysvetľuje, že Parmenides musel zákonite naraziť na problém súvisiaci s jeho pôvodne určenými spoločne pôsobiacimi protikladmi (jestvujúcnom a nejestvujúcnom) hlavne v tej chvíli, keď zostal „náhle nedôverčivo zarazený pri pojme negatívnej vlastnosti u nejestvujúceho. Môže vôbec niečo, čo nie je, byť vlastnosťou? Jediná forma poznania však, ktorej ihneď prisudzujeme bezpodmienečnú dôveru a jej negovanie sa rovná šialenstvu, je tautológiou A = A. Avšak práve toto tautologické poznanie k nemu neúprosne volá: Čo nie je, nie je! Náhle pocítil, že neobyčajné logické hriechy ťažia jeho život; vždy predsa bez rozmýšľania uznával, že negatívne vlastnosti, vôbec nejestvujúce *existujú*, že teda,

---

[1] Tamže, s. 58.
[2] Tamže.

formálne vyjadrené A = non A: čo ale dokáže vysloviť len celkom zvrátené myslenie. Množstvo ľudí síce, ako si uvedomoval, takto zvrátene usudzuje: on sám sa predsa podieľal na tomto všeobecnom zločine proti logike".[1]

Práve tento svojrázny okamih v Parmenidovom vývoji viedol podľa Nietzscheho k slávnemu objavu princípu, kľúča k tajomstvu sveta – *tautologickej pravde o bytí:* „To, čo je pravdivé, musí byť večne prítomné, o ňom nemôže byť povedané *bolo* a *bude.*"[2] Zdá sa, že základná logika filozofického myslenia je v tejto súvislosti neúprosná. Jestvujúce nemôže vzniknúť z nejestvujúceho. Ale to isté platí aj pre zánik či akúkoľvek zmenu. Všade sa predpokladá neotrasiteľná platnosť vety, že všetko, o čom sa môže povedať *bolo* a *bude*, nie je. To však nemôže platiť o jestvujúcom, lebo o ňom nikdy nemôžeme povedať, že nie je. „Jestvujúce je nedeliteľné, lebo kde je druhá moc, ktorá by ho mala deliť? Je nehybné, lebo kam by sa malo pohybovať? Nemôže byť ani nekonečne veľké, ani nekonečne malé, lebo je dokonalé a úplné, dokonale daná nekonečnosť je rozpor. Tak sa vznáša obmedzené, dokonalé, nehybné, všade v rovnováhe, v každom bode rovnako dokonalé ako guľa, avšak nie v priestore: lebo by bol tento priestor druhým jestvujúcim. Nemôže však byť viac jestvujúcien, lebo aby sa oddelili, muselo by tu byť niečo, čo by nebolo jestvujúce: domnienka, ktorá sa ruší. Tak existuje len večná jednota."[3]

Nietzsche musí po tom všetkom jednoznačne konštatovať, že Parmenides pochopil jestvujúce skutočne ako *nehybnú mŕtvu guľu.* To, čo okolo seba vidíme, počujeme a cítime, je v tejto dejinnej chvíli filozofického myslenia rigorózne odmietnuté a uvoľňuje sa jedine priestor pre silu myslenia. Nastupuje proces násilného, totálneho odlúčenia zmyslového poznania od spôsobilosti rozumového myslenia. Parmenides takto „rozbil, rozložil intelekt sám a nabádal k onému celkom bludnému odlúčeniu *ducha* a *tela*".[4] Ak prijmeme stanovisko, že všetky zmyslové vnemy vedú len k nepravdivému poznaniu, potom sa ocitneme vo zvláštnom svete, ktorému síce môžeme rozumieť, ale v ktorom

---

[1] Tamže, s. 63.
[2] Tamže, s. 64.
[3] Tamže, s. 64–65.
[4] Tamže, s. 65.

sa nedá reálne žiť. „Len v najvyblednutejších, najodťažitejších všeobecnostiach, v prázdnych formách najneurčitejších slov má teraz prebývať pravda, ako v príbytku z pavúčích nití: a vedľa takejto *pravdy* sedí teraz filozof, rovnako tak bezkrvný ako ony abstrakcie, zavinutý do formuly."[1] Nietzsche k tomu expresívne dodáva, že *kým pavúk ide hlavne za krvou svojej obete, parmenidovský filozof práve z hĺbky duše nenávidí krv svojej obete, lebo vlastne ide o krv ním obetovanej empírie.*

Rozhodujúci nesúhlas, ba až útok na Parmenidovo učenie je Nietzschem koncentrovaný na jeho hlavný ontologický pojem – *bytie*. Dôvod je jednoznačný. Je to pojem, ktorým *grécky filozof uniká z prebohatej skutočnosti do smrteľne najstudenšieho pokoja, do nič nehovoriaceho pojmu.* Parmenidovo myslenie je preto oprávnene charakterizované ako *myslenie bez vône, farby a duše*. Je to myslenie, ktorému chýba akákoľvek krv, religiozita, či etické teplo. Nemá v sebe nič opojné, je to myslenie skrznaskrz abstraktne schematické. Enormné parmenidovské úsilie získať *istotu* vedie k veľkej deformácii pohľadov na skutočnosť neustále vznikajúcu, bujnú, pestrú, kvitnúcu, dráždivú a žijúcu. Tým, že mu skúsenosť „nikdy neposkytla bytie, ako si ho myslel, avšak z toho, že si ho mohol myslieť, usúdil, že musí existovať: záver, ktorý spočíva na predpoklade, že máme orgán poznania, ktorý zasahuje do podstaty vecí a je nezávislý na skúsenosti. Látka myslenia neexistuje podľa Parmenida vôbec v nazeraní, ale berie sa odinakiaľ, z mimozmyslového sveta, ku ktorému máme prostredníctvom myslenia priamy prístup".[2]

Nietzsche rázne útočí na Parmenidovu konštrukciu *bytia* a *nebytia* považujúc ju za logicky absolútne prázdnu, lebo nemôže byť daný predmet, ktorý spočíva v jej základe. Slová sú preňho len symbolmi pre vzťahy, ktoré sú medzi vecami navzájom a ako také sa nikde nedotýkajú absolútnej pravdy. Nietzsche zvlášť zdôrazňuje, že „slovo *bytie* označuje len najvšeobecnejší vzťah, ktorým spája všetky veci, rovnako tak ako slovo *nebytie.* Keď ale nemožno dokázať existenciu vecí samých, potom ani vzájomné vzťahy vecí, tzv. *bytie* a *nebytie*, nás nemôže ani o krok priblížiť k zemi pravdy. Slovami a pojmami nikdy nedospejeme za stenu týchto vzťahov, hoci k nejakému bájnemu prazákladu vecí, a dokonca ani v čistých formách zmyslovosti a rozumu, v priestore,

---

[1] Tamže, s. 66.
[2] Tamže, s. 68.

čase a kauzalite nezískame nič, čo by vyzeralo podobne ako veritas aeterna".[1]

Nietzscheho skúmanie Parmenidovho pojmu *bytia* sa zároveň obracia na samotnú etymológiu skúmaného pojmu. Pojem bytia sa totiž odhaľuje svojím veľmi chudobným empirickým pôvodom. „Lebo *esse* znamená akosi v základe len *dýchanie*: keď to človek zo všetkých iných vecí užíva, tak prenáša presvedčenie, že on sám dýcha a žije, prostredníctvom metafory, tzn. cez niečo nelogické, na iné veci, a chápe ich existenciu ako dýchanie podľa ľudskej analógie."[2] Podľa Nietzscheho sa veľmi skoro stratil originálny význam slova *byť*. Čo je však zrejmé, človek si existenciu iných vecí vysvetľuje antropomorfne, a teda veľmi často pomocou nelogického prenášania. Nietzsche svoje skúmanie smeruje k zdôrazneniu, že parmenidovský spôsob nazerania skutočnosti, ktorý ďalej obohacuje napríklad Zenon o pojem *nekonečno,* svedčí o *nepravdivosti absolútneho odlúčenia zmyslového sveta od pojmového sveta a identity bytia a myslenia.*

Anaxagorom sa uzatvára etapa predsokratovského filozofického myslenia. Vznik novej etapy je spätý s učeniami Sokrata a Platona. Ich učenie a význam v dejinách ľudského myslenia je podrobený veľmi dôraznej, miestami až *agresívnej filozofickej interpretácii.* Sokrates je podľa Nietzscheho najproblematickejší človek v staroveku. Už v práci *Zrodenie tragédie z ducha hudby* v ňom spoznáva Dionýzovho odporcu. Nietzsche odhaľuje Sokratovo tajomstvo v jeho zázračnom *daimóniu* – varujúcom božskom hlase. Inštinkt je Sokratovým kritikom a vedomie tvorcom. Sokrates má podľa neho priveľmi bujnú logickú povahu, preto je prvým typickým nemystikom. Nietzsche však správne posúva fenomén logického sokratovstva ako pôsobiaceho až za Sokrata k Platonovi a ďalším filozofom. V jeho klasifikácii *logický schematizmus* nie je ničím iným, než zakuklenou *apolónskou tendenciou.* Ako však vieme, Nietzsche je neochvejným stúpencom *dionýzovskej tendencie*. Potom je jeho zdrvujúca kritika Sokratovej a Platonovej filozofie pochopiteľná.

Nietzscheho hlavne iritujú tieto sokratovské slová: *cnosť je vedenie*, *hreší sa len z nevedomosti a cnostný je šťastný*. V týchto troch základných postulátoch sa skrýva obrovské nebezpečenstvo pre tragické chápanie

---

[1] Tamže, s. 69–70.

[2] NIETZSCHE, F.: *Ecce homo*, s. 28 a n.

skutočnosti. Nietzsche dokonca stotožňuje toto nebezpečenstvo so smrťou tragédie. Protidionýzovská tendencia nezačína až Sokratom, on jej však dáva veľkolepý rozlet. Potom aj umenie, ako to vyplýva z logiky Sokratovej filozofie, sa má stať len dodatkom vedy?

Nietzscheho otázka – *kto sú vlastne Gréci?* – musela nutne vyústiť do konfrontácie s fenoménom *sokratovstva.* Ak sú Gréci tí, ktorým bola zverená naša kultúra, čo znamená *sokratovstvo* ako typ ľudského uvažovania? Nietzsche tvrdí, že Sokrates je typ teoretického človeka. Tento typ človeka má neobmedzenú radosť z toho, čo je. So svojou praktickou etikou sa stavia proti pesimizmu. So Sokratom sa spája neochvejná predstava a viera, že myslenie vedené zákonom príčinnosti siaha až do najhlbších priepastí jestvujúcna, ba že myslenie môže jestvujúcno nielen poznávať, ale ho aj opravovať.[1] To je podľa Nietzscheho ten naozaj vznešený metafyzický blud či inštinkt, ktorý sprevádza vedu v celých jej ďalších dejinách.

Nietzsche robí zo Sokrata *mystického vodcu vedy,* po ktorom nasledujú ďalšie filozofické školy stelesňujúce *univerzálny smäd po vedení.* Práve táto univerzálnosť sa stala doménou vedy a je neustále vplietaná do *jednotnej siete myšlienok.* Nietzsche týmto všetkým pripisuje Sokratovi rozhodujúci obrat a prelom vo svetových dejinách. Stáva sa mu pravzorom teoretického optimizmu – viery o možnosti preniknúť do podstaty vecí. Sokrates vo vedení vidí *všeliek,* kým v omyle či neznalosti kardinálne zlo. Nietzscheho zvlášť odpudzuje Sokratova snaha zachytávať skutočnosť do pojmov, súdov a záverov. To považuje za dobyvateľský skutok par excellence.

Pre Nietzscheho sa stali Sokrates a Platon symptómami úpadku, nástrojmi gréckeho rozkladu. A ako takí sú pseudogrécki a antigrécki. V kritike týchto dvoch gréckych filozofov Nietzsche takmer stráca súdnosť. Sokrata označuje za *šaša,* ktorý dokázal iba to, že ho jeho súčasníci brali vážne. Sokrata chápe ako *nedorozumenie,* ktoré narobilo najväčšie zlo v morálnej oblasti. Sokratovu rovnicu: *rozum = cnosť = šťastie* hodnotí ako najbizarnejšiu rovnicu v dejinách ľudského myslenia.[2]

So Sokratom a Platonom nastupuje podľa Nietzscheho nový typ filozofovania, ktorý sa sústreďuje iba na hru s pojmami. *Stráca sa život a*

---

[1] Tamže, s. 51.
[2] Tamže, s. 29.

nastupuje modloslužobníctvo pojmov. A práve takéto modloslužobníctvo považuje Nietzsche za nebezpečné pre akýkoľvek život. Platona preto berie na zodpovednosť za ono bludné rozlúčenie ducha a tela ležiace na filozofii ako kliatba. Platonov *pravý svet* nie je potom ničím iným než históriou jedného omylu: „...najhorší, najhúževnatejší a najnebezpečnejší zo všetkých doterajších omylov bol omyl dogmatikov, totiž Platonov vynález čistého ducha a dobra osebe."[1] Nietzsche to odôvodňuje tým, že práve Platonovo uvažovanie o duchu a dobre znamenalo postaviť pravdu na hlavu predovšetkým vo vzťahu k *životu.* Z tohto dôvodu ho hodnotí ako nudného filozofa, ako filozofa, ku ktorému má hlbokú nedôveru. Je to filozof premoralizovaný a *preexistenčne kresťanský*. Platonovu filozofiu považuje Nietzsche za *vyšší švindeľ.* „Platon je pred realitou zbabelec – preto sa utieka k ideálu."[2]

Nietzscheho osobitne irituje Platonovo rozdelenie sveta na *pravý a zdanlivý svet*. Model *pravého (onoho)* sveta bol vynájdený len ako prostriedok na znehodnotenie tohto nášho *jediného sveta*, aby „nezostal jediný cieľ, jediná úloha, jediný úmysel našej pozemskej skutočnosti".[3] Potom aj pojmy, ako sú *duša, duch* a ich *nesmrteľnosť,* sú pochopené len ako také, ktoré majú viesť k opovrhovaniu telom. Nietzscheho boj proti Platonovmu filozofickému projektu *pravého sveta* („Pravý svet, dosiahnuteľný pre múdrych, zbožných a cnostných – žije v nich, *je nimi.* Najstaršia forma idey, relatívne šikovná, jednoduchá presvedčivá. Opis vety *Ja,* Platon, *som* pravda."[4]), a proti kresťanstvu ako *platonizmu pre ľud,* je pochopený ako riešenie *nádherného napätia ducha,*[5] ktoré súvisí s prehodnotením všetkých hodnôt hlavne preto, aby sa zdôraznil význam *skutočného života.*

Nietzscheho filozofické pochopenie dejín filozofie po predsokratovcoch vedie k odmietnutiu koncipovať *veľkolepé dejiny filozofie*. Nie je to totiž potrebné! Znalosť dejín filozofie ako *učeného súboru vedenia* o vývine filozofie nemá nijaký význam. Prehrabávanie sa v záľahe *cudzích a*

---

[1] NIETZSCHE, F.: *Mimo dobro a zlo*. Prel. V. Koubová. Praha: Aurora 1996, s. 8.
[2] NIETZSCHE, F.: *Ecce homo*, s. 83.
[3] Tamže, s. 154.
[4] Tamže, s. 37.
[5] NIETZSCHE, F.: *Mimo dobro a zlo*, s. 8.

zvrátených mienok považuje za tú najodpornejšiu a najnevhodnejšiu činnosť filozofa. Skutočný filozof sa podľa jeho názoru „nikdy nezaoberal učenou históriou minulosti".[1]

Nietzscheho chápanie dejín filozofie orientuje svoj rozhodujúci *útok* proti tradičnej koncepcii metafyziky. Tu sa môže, okrem iného, skvelo naplniť nietzscheovský antihegelovský pohyb. Dominuje v ňom najmä téza, že naša doterajšia duchovná tradícia – platonizmus, metafyzika, morálka, kresťanstvo – je hlavnou prekážkou pre pochopenie sveta i človeka. Podľa Nietzscheho táto tradícia vedie skôr k opačným dôsledkom, t. j. k zotročovaniu, poníženiu a sebazničeniu človeka. Všetko, čím sa filozofi po tisícročia zaoberali, sú pre neho len pojmové múmie. Z ich rúk nevychádza nič skutočne živé. Nietzsche preto klasifikuje filozofov od Sokrata a Platona ako modloslužobníkov pojmov. A ako takých ich považuje za nebezpečných pre všetko živé. Tým, že filozofi zbožšťujú pojmy, v podstate ich usmrcujú.

Nietzscheho polyfonické dejiny gréckej filozofie manifestujú v zárodočnej podobe všetky dominantné filozofické témy a problémy, ktoré neskôr rozvinul v ďalších prácach. Znamenajú prehodnotenie základných gréckych filozofických hodnôt a sú bytostne zviazané s odhaľovaním tragického chápania sveta, miesta a významu umenia a estetického nazerania skutočnosti, pochopenia života, kultúry a duchovného dedičstva vôbec.

Heidegger a Gréci

Hoci Heidegger v roku 1966 tvrdí, že celá jeho „práca v prednáškach a seminároch v uplynulých tridsiatich rokoch bola v podstate len interpretáciou západoeurópskej filozofie...,"[2] nie je tomu tak. Jeho práca na prednáškach a seminároch nielen od roku 1936, ale už od roku 1922 bola nepochybne veľmi svojráznou interpretáciou západo-európskej filozofie. Heidegger vo svojej najslávnejšej práci *Bytie a čas* (1927) mohol ohlásiť nevyhnutnosť výslovného obnovenia *otázky bytia*, ktorá podľa jeho názoru upadla v dejinách filozofického myslenia do zabudnutosti

---

[1] NIETZSCHE, F.: *Ecce homo*, s. 25.

[2] HEIDEGGER, M.: *„Už jenom nějaký bůh nás může zachránit."* Prel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené 2012, s. 38.

len preto, že mal za sebou mimoriadne široké a veľakrát aj nepochybne originálne skúmanie gréckej filozofie. Preto môže s takým neskrytým nadšením ohlásiť, že nastal konečne čas, aby sa znovu filozoficky rozvinul *zápas gigantov o bytie*.[1]

Pod gigantmi bytia v práci *Bytie a čas* rozumie predovšetkým Platona, Aristotela a Hegela. Otázka bytia udržiavala podľa Heideggera filozofické bádanie až do jeho doby, ale, žiaľ, od tej starovekej *gréckej doby* postupne najmä táto otázka strácala stále viac na svojej dôležitosti. Heidegger tvrdí, že to, čo vydobyli Platon a Aristoteles sa udržalo v rozmanitých posunoch a rôznych podobách až k Hegelovej *Logike*.[2] Všimnime si, že Heidegger tu uvádza tri najväčšie filozofické osobnosti západnej filozofie – Platona, Aristotela a Hegela. Na prvý pohľad je to nespochybniteľné. Ale je tomu naozaj tak? Naozaj to tak ostane celú Heideggerovu filozofickú tvorbu? Hegel zostane až do konca jeho tvorby tým filozofom, s ktorým sa nerozlúči. Ale v prípade Platona a Aristotela to tak nie je. Namiesto nich postupne, ale veľmi dôrazne nastúpia od roku 1932 Anaximandros, Parmenides a neskôr sa k nim pridá aj Herakleitos. Ich mysliteľský odkaz sa mu stane *hlavnou filozofickou cestou* – doslova *magistrálou*.

Je nespochybniteľné, že hlavná a jediná otázka Heideggerovej filozofie (*Seinsfrage*) je najsilnejšie zviazaná s gréckou filozofiou. Preto G. Figal môže oprávnene tvrdiť: „Každý pokus pochopiť Heideggera bez ohľadu na klasickú grécku filozofiu ostáva beznádejný."[3] Pochopiteľne, je dosť vážnych dôvodov pre oprávnenosť tohto hodnotenia Heideggerovho diela. Ale, ako to už býva, Heideggerovo dielo skrýva v sebe aj potenciálne iné videnie problémov, než by sa to na prvý pohľad mohlo zdať. Skutočnosť, že v ranej fáze Heideggerovej tvorby sú Aristoteles a Platon tými najdôležitejšími gréckymi filozofmi, spôsobuje deformované vnímanie najmä Heideggerovej tvorby po *obrate*.

Pokiaľ sa máme pokúsiť o celostný pohľad na Heideggerovo chápanie gréckej filozofie po *obrate*, potom musíme zásadne upraviť Figalovo tvrdenie do tejto podoby: *Každý pokus pochopiť Heideggera bez ohľadu na*

---

[1] HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas.* Prel. I. Chvatík, P. Kouba, J. Němec, M. Petříček jr. Praha: Oikúmené 2008, s. 17.

[2] Tamže.

[3] FIGAL, G.: *Úvod do Heideggera*. Prel. V. Zátka. Praha: Academia 2007, s. 9.

grécku predsokratovskú filozofiu ostáva beznádejný. Tými najdôležitejšími sa v *mysliacom rozhovore* pre Heideggera od 30. rokov minulého storočia stali jednoznačne *Anaximandros, Herakleitos a Parmenides*. Z nich sa nad všetkými gréckymi filozofmi vyníma *Parmenides* s jeho neopakovateľným počiatočným tajomstvom všetkého myslenia: ἔστι γὰρ εἶναι.

Doterajšie heideggerologické bádania už veľmi podrobne preskúmali Aristotelovo a Platonovo miesto v Heideggerovej tvorbe po *obrate*. O výnimočnom postavení Aristotela v Heideggerovej ranej tvorbe svedčí najmä skutočnosť, že plánovaný druhý diel práce *Bytie a čas* malo uzatvárať pojednanie o Aristotelovom chápaní času ako fenomenálnej báze a hranici antickej ontológie. Ako však vieme, Heidegger nikdy tento druhý diel svojej najvýznamnejšej práce nedokončil. A s ním pomaly, ale isto do konca 30. rokov minulého storočia upadá aj záujem o Aristotela. Rozhodujúca pozornosť je už od roku 1932 stále viac presúvaná na predsokratovských mysliteľov. Z uvedenej skutočnosti sa neodbytne ponúka provokujúca otázka, prečo sa tak stalo. Pochopiteľne, nájsť odpoveď na túto otázku nie je vôbec jednoduché. O to viac je však potrebné ju hľadať, aby sme mohli zodpovedne porozumieť hlavnému Heideggerovmu mysliteľskému odkazu. A práve o tom je celá naša práca. Preto už teraz nebudeme suplovať to všetko, čo si čitateľ prečíta vo všetkých nasledujúcich kapitolách tejto práce.

Je však už teraz potrebné upozorniť najmä na *nosné pozície, problémy* a *hodnotenia,* ktoré sú v Heideggerovom polstoročnom filozofickom vývoji určujúce. Osobitne je potrebné zdôrazniť, že nemienime najvýznamnejšieho nemeckého filozofa 20. storočia kritizovať za skutočnosť, že v jeho tak dlhom mysliteľskom vývoji niekoľkokrát zásadne zmenil základnú pozíciu svojho *videnia* gréckej filozofie. Každý filozof má na to plné právo. Stále nové a nové premyslenie neuveriteľného bohatstva gréckeho filozofického dedičstva k tomu jednoducho priam vyzýva. S čím však vôbec nemožno súhlasiť sú viaceré metodologicko-metodické prístupy, ktoré sa koncentrujú do rozhodujúcej *metódy* jeho skúmania dejín filozofie – *deštrukcie dejín ontológie*. Heidegger ju po prvýkrát formuluje už v ranej fáze a mimoriadnu dôležitosť jej určil v práci

Bytie a čas.[1] Ale na čo nemožno zabúdať je skutočnosť, že napriek zásadnému *obratu* v jeho filozofovaní, *deštrukcia dejín ontológie* stále platí bez obmedzenia do konca jeho tvorby.[2]

Na začiatku Heideggerovej *cesty* pochopenia gréckej filozofie stoja *fenomenologické interpretácie Aristotela* a relatívne nenápadný a dlho neznámy rukopis z roku 1922, ktorý dostal názov *Správa pre Natorpa* (1922).[3] Potom nasledovali ďalšie prednáškové kurzy: *Základné pojmy aristotelovskej filozofie* (letný semester 1924),[4] *Platonov Sofista* (zimný semester 1924),[5] *Základné pojmy antickej filozofie* (letný semester 1926),[6] *Platonovo učenie o pravde* (zimný semester 1930/31),[7] *Aristotelova Metafyzika IX, 1–3* (letný semester 1931),[8] *O bytnosti pravdy: Platonov mýtus o jaskyni a Teaitetos* (zimný semester 1931).[9]

Od *Správy pre Natorpa* je nespochybniteľná pozícia Aristotela pri pochopení celej gréckej filozofie, vrátane Platona. Aristoteles sa stáva tým *filozofickým médiom*, ktorý mu pomáha *otvárať* všetky najvážnejšie ontologické problémy i tajomstvá gréckej filozofie. V tomto kontexte je zaujímavé najmä to, že Heidegger na prvý pohľad akoby kopíroval Hegelovo hodnotenie Aristotela, ktorý tiež považuje Aristotela za najvýznamnejšiu osobnosť gréckej filozofie a je ním filozoficky najviac inšpirovaný. Rozdiel je však medzi nimi veľmi veľký. Hegel sa pozerá na Aristotela ako na vrchol filozofického vývoja od Tálesa, Parmenida a Platona. Heidegger to všetko otočí presne naopak. V dejinách gréckej

---

[1] HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*, s. 39 a n. Pozri tiež LEŠKO, V.: *Filozofia dejín filozofie.* Prešov: v. n. 2004, s. 162 a n.

[2] Pozri tiež FIGAL, G.: *Úvod do Heideggera*, s. 29.

[3] HEIDEGGER, M.: *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles.* GA. Bd. 62. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 2005. Český preklad HEIDEGGER, M.: *Rozvrh fenomenologické interpretace Aristotela.* Prel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené 2006.

[4] HEIDEGGER, M.: *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie.* GA. Bd. 18. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 2002.

[5] HEIDEGGER, M.: *Platon: Sophistes.* GA. Bd. 19. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1992.

[6] HEIDEGGER, M.: *Die Grundbegriffe der Antiken Philosophie.* GA. Bd. 22. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1993.

[7] HEIDEGGER, M.: Platons Lehre von der Wahrheit. In: Heidegger, M.: *Wegmarken.* GA. Bd. 9. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1976, s. 203–238.

[8] HEIDEGGER, M.: *Aristotelova Metafyzika IX, 1–3.* Prel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené 2001.

[9] HEIDEGGER, M.: *Vom Wesen der Wahrheit.* GA. Bd. 34. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1988.

filozofie je potrebné postupovať opačne. Keď jej chceme naozaj rozumieť, potom sa musíme pozerať *späť – od Aristotela k predsokratovskej filozofii*. Dôvod je pochopiteľný. Metóda *deštrukcie dejín ontológie* je možná len v *spätnom chode.* Je *cestou dozadu* a nie cestou vpred. V tom by s Heideggerom rozhodne nesúhlasil nielen Hegel, ale ani Nietzsche. Mimochodom, Nietzsche možno ešte razantnejšie ako Hegel, lebo Aristoteles nie je podľa neho tým filozofom, ktorý by mu stál za významnejšiu filozofickú pozornosť. Čo je však potrebné osobitne zdôrazniť je najmä to, že Hegelove *Dejiny filozofie* ukázali ako *prvé*, „ako možno sprístupniť tradičné texty tým, že sa interpretujú z hľadiska súčasnej terminológie a formulovania problému; *Hegelovo poňatie sa stáva tiež pre Heideggera závažné* (kurz. aut.)".[1]

Pre Hegela je pri jeho skúmaní dejín vôbec a dejín filozofie zvlášť najdôležitejší *princíp historizmu*, v rámci ktorého je možné a zároveň aj nevyhnutné objavovať vývoj (najmä v jeho progresívnej podobe) v *logickej postupnosti* filozofických učení. Heidegger po *obrate* nás bude presviedčať najmä o tom, že *vývoj* v dejinách filozofie vlastne vôbec neexistuje. *Filozofia stále rieši len jednu a tu istú otázku, ktorá sa objavuje už v predsokratovskej filozofii*. A v tom nemôžeme s Heideggerom súhlasiť. Za týmto postojom sa skrýva predovšetkým to, že *redukuje filozofiu a jej predmet iba na skúmanie jedinej otázky – otázky bytia.* Prekvapujúco sa však Heidegger zhoduje s Hegelom v jednej veci. A síce v tom, že začiatok *skutočnej filozofie* predstavuje Parmenides. Naopak, Nietzsche je nekompromisným kritikom tohto tvrdenia. Ak je nejaký grécky predsokratovský filozof podrobený jeho zdrvujúcej kritike, tak je to práve Parmenides.

V čom sa Hegel a Heidegger zhodujú a *čítajú* Parmenida súhlasne je najmä jeho zlomok B 2 a 3: „...myslenie a bytie je to isté". Pre obidvoch platí, že vkladajú do tohto Parmenidovho zlomku len svoju vlastnú filozofiu. V skutočnosti uvedený zlomok je možné pravdivo preložiť iba v tejto podobe: „...myslieť a byť je to isté".[2] Už na prvý pohľad musí byť každému jasné, že medzi formuláciou, že *myslenie a bytie je to isté* a tvrdením, že *myslieť a byť je to isté,* je obrovský rozdiel. Len prvé tvrdenie totiž zakladá možnosť ontologickej výpovede, o ktorú sa usilovali obaja

---

[1] FIGAL, G.: *Úvod do Heideggera*, s. 12.
[2] KRATOCHVÍL, Z.: *Parmenides.* In: www.fysis.cz (21. 11. 2015).

nemeckí filozofi. Tak Hegel, ale ešte viac Heidegger, chcú vidieť Parmenida ako zakladateľa jedinej správnej ontológie ako učenia o bytí. Želanie si tak zamieňajú za skutočnosť.

Nie je však možné zároveň neupozorniť aj na podstatný rozdiel medzi Hegelovým chápaním Parmenidovho učenia a tým Heideggerovým. Kým Hegel explicitne uvádza, že počiatok filozofie, ktorý spája s Parmenidom, je "ešte nejasný a neurčitý a nemožno ho ďalej vysvetliť, čo je v ňom skryté; ale práve týmto vysvetľovaním je sám ďalší rozvoj filozofie",[1] Heideggera práve na Parmenidovi najviac láka táto *nejasnosť, neurčitosť* a *skrytosť*, aby ju mohol rozvinúť a v protiklade k Hegelovi, odmieta čo i len na chvíľu pripustiť, že ďalší rozvoj filozofie nám v tejto veci môže pomôcť.

Heidegger tiež vôbec *nepočul* Nietzscheho, ktorý vo svojej ranej práci *Filozofia v tragickom období Grékov* veľmi presne identifikuje Parmenida a jeho základnú ontologickú pozíciu: „V Parmenidovej filozofii preluduje téma ontológie. Skúsenosť mu nikdy neposkytla bytie, ako si ho myslel, avšak z toho, že si ho mohol myslieť, usúdil, že musí existovať ... Látka myslenia neexistuje podľa Parmenida vôbec v nazeraní, ale berie sa odinakiaľ, z mimozmyslového sveta, ku ktorému máme prostredníctvom myslenia priamy prístup."[2] Nietzsche zároveň veľmi správne odhaľuje základný rozdiel medzi Parmenidom a Aristotelom, ktorý je tak príznačný pre Heideggerovu ranú tvorbu po *obrat*, ale jeho hodnotenie platí pre Parmenida aj v jeho neskorej tvorbe. Nietzsche totiž píše: „Aristoteles práve proti všetkým podobným záverom postavil platnú tézu, že existencia nikdy nepatrí k esencii; bytie nikdy nepatrí k podstate veci. Práve preto sa nedá z pojmu »bytie« – ktorého esencia je práve len »bytie« – vôbec usudzovať *existentia* bytia. Logická pravda onoho predpokladu »bytie« a »nebytie« je úplne prázdna, keď nemôže byť daný predmet spočívajúci v základe, keď nemôže byť uvedené nazeranie, z ktorého sa tento protiklad skrz abstrakciu odvodil a bez spätného vzťahu k nazeraniu je len hrou predstáv, ktorou sa v skutočnosti nič nepoznáva."[3]

---

[1] HEGEL, G. W. F.: *Dějiny filosofie I.,* s. 227.
[2] NIETZSCHE, F.: *Filosofie v tragickém období Řeků*, s. 68.
[3] Tamže.

V tejto súvislosti musíme upozorniť, že Heidegger veľmi dobre pozná tieto Nietzscheho hodnotenia Parmenidovej filozofie a reaguje na ne v roku 1931 takto: „Parmenides vyslovil prvú rozhodujúcu filozofickú pravdu a od tej doby existuje v Európe filozofia. Prvá pravda – nielen do času, prvá, ktorá bola objavená, ale prvá pravda, ktorá všetky ostatné predchádza a skrz všetky ostatné presvitá. Nejde o žiadnu *bezkrvnú abstrakciu*, či o prejav staroby, ale o skutočnosti naplnenú sústredenosť myslenia. Nietzsche, ktorý je tak spoľahlivý v odhaľovaní pozadia myšlienok a úsudkov, si nikdy nevšimol, ako celé jeho myslenia je určené nedorozumením, pokiaľ ide o Parmenida."[1] Nietzsche by určite odpovedal na toto hodnotenie, ak by mohol, že *veľkým nedorozumením* je práve Heideggerovo chápanie Parmenida. Heideggerovo úsilie dopovedať to, čo nestihol urobiť Parmenides sám nás vedie k tvrdeniu, že Heidegger sám seba chápe ako *nového* Parmenida – *Parmenida 20. storočia.*[2]

Heideggerovo filozofické učenie je bytostne spojené s novým nastolením a riešením *ontologickej diferencie*, ktorú niektorí filozofi či historici filozofie spájajú už s Parmenidom.[3] To nepovažujeme za správne. Ale to najdôležitejšie chceme identifikovať teraz len v súvislosti s Heideggerovým a Hegelovým chápaním ontologickej diferencie. O mimoriadnej dôležitosti Heideggerovho chápania ontologickej diferencie v jeho učení nemožno vôbec pochybovať. Bez tejto *diferencie* by Heideggerovo učenie nebolo tým, čím je. Na to nás upozorňuje vari najdôveryhodnejší žiak a zároveň znalec Heideggerovej filozofie, H.-G. Gadamer. Vo svojej štúdii *Hermeneutika a ontologická diferencia* (1989) píše: „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,*

---

[1] HEIDEGGER, M.: *Aristotelova Metafyzika IX, 1–3*, s. 25.

[2] Podrobnejšie pozri LEŠKO, V.: *Metafyzika – Heidegger verzus Hegel*, s. 58 a n.

[3] Pozri napr. THANASSAS, P.: The Ontological Difference in Parmenides. In: *Philosophical Inquiry,* Vol. XXX No 5–6, 2008; THANASSAS, P.: *Parmenides, Cosmos, and Being.* Milwauke: Marquete University Press 2007, s. 43 a n.; NITSCHE, M.: Diference, transcendence a tranzitivita. In: Karul, R. et al.: *Subjektivita/intersubjektivita.* Bratislava: Filozofický ústav SAV 2011, s. 11–25; NĚMEC, V.: Problém ontologické diference jsoucna a bytí u Boëthia. In: *Reflexe,* 48, 2015, s. 3–30.

že by skutočne detailne vyjadril vzťahy a význam toho, čo chcel povedať (kurz. aut.) – dával vedieť, že sa tu usiluje o čosi *úplne rozhodujúce* (kurz. aut.). Taký už bol spôsob reči mladého Heideggera. Tento výraz fungoval takmer ako iné obvyklé príslovie, ktorým sme boli veľmi často odbití, keď sme sa v seminári pokúšali predniesť svoje vlastné myšlienkové pokusy a drobné príspevky. Heidegger potom povedal: »Áno, áno – ale to je ontické, nie ontologické«."[1]

Heidegger je predstaviteľom *silného modelu* ontologickej diferencie. Celá jeho tvorba vrcholí pokusom o dôsledné naplnenie tohto modelu v prednáške *Čas a Bytie* (1962)[2] a v štúdii *Koniec filozofie a úloha myslenia* (1964).[3] Hegel je stúpencom *slabého modelu* ontologickej diferencie, ktorá má podobu: *bytie je neurčené bezprostredno* a *jestvujúcno je určené bytie.*[4] To rozhodujúce, čo nám Hegel filozoficky predviedol v chápaní bytia je podstatne iné, než čo nám ponúka Heidegger. Pre najjednoduchšie porovnanie ich učení stačí uviesť Heideggerovu formuláciu z prednášky *Čo je metafyzika?* V nej sa uvádza: „»Čisté bytie a čisté nič je teda to isté«. Táto Hegelova veta ... je plne oprávnená. Bytie a Nič patria dohromady, ale nie preto, že – z hľadiska Hegelovho pojmu myslenia – je oboje rovnako neurčené a bezprostredné, ale preto, že bytie samo je vo svojom bytovaní konečné a len v transcendencii pobytu, ktorý sa drží vyklonený do Ničoho, sa stáva zrejmým."[5] A k tomu ešte Heidegger pridáva tvrdenie: „Keď je teda otázka o bytí ako takom kľúčovou otázkou metafyziky, potom sa otázka o Ničom ukazuje ako otázka, ktorá obopína celok metafyziky."[6]

Pre Hegela to nie je *Nič*, ktoré obopína celok metafyziky, ale *dianie* (stávanie – Werden). Najlepšie to vyjadril vo svojej *Veľkej logike*: „*Čisté bytie a čisté nič sú teda to isté.* Pravdou nie je ani bytie, ani nič, ale to, že bytie – neprechádza –, ale prešlo do ničoho a nič do bytia. No práve tak pravdou nie je ich nerozdielnosť, ale to, že *nie sú to isté*, že sú *absolútne*

---

[1] GADAMER, H.-G.: *Člověk a řeč.* Prel. J. Sokol, J. Čapek. Praha: Oikúmené 1999, s. 138.

[2] HEIDEGGER, M.: *Zur Sache des Denkens.* GA. Bd. 14. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 2007, s. 3–30.

[3] HEIDEGGER, M.: *Konec filosofie a úkol myšlení.* Prel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené 2006.

[4] HEGEL, G. W. F.: *Logika ako veda I.* Prel. T. Münz. Bratislava: Vydavateľstvo Pravda 1986, s. 90, 119.

[5] HEIDEGGER, M.: *Co je metafyzika?* Prel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené 2006, s. 71.

[6] Tamže.

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."[1] Hegel priznáva, že Parmenides prvý vyslovil myšlienku *čistého bytia.* To však považuje za *jednoduchú a jednostrannú abstrakciu.* Rozhodujúcu dôležitosť spája s pojmom *diania – stávania.* V tom vidí Hegel správne filozofickú zásluhu Herakleita: „*Bytie práve tak nie je, ako nie je nič*, alebo tiež: Všetko *tečie*, čiže všetko je stávanie."[2] Hegelovi učaroval Herakleitos a nie Parmenides. A právom. Jestvujúce (bytie), skutočnosť je dianím, neustálym pohybom. *Zastavenie* tohto pohybu, ako sa to traduje k Parmenidovi, predstavuje ničím neodôvodený krok vo filozofii, lebo bez pohybu niet života. To osobitne zdôrazní najmä Nietzsche, ktorý obdivuje Herakleita celý svoj život a právom sa k nemu hlási ako k svojmu najvýznamnejšiemu predchodcovi: „A Herakleitos dosiahol večnú pravdu v tom, že *bytie je len fikcia* (kurz. aut.) »Zdanlivý svet je svetom jediným«: »pravý svet« je k nemu len *priklamaný...*"[3]

Nietzsche rázne odmieta filozofické vymedzenie bytia, ako to uskutočnil Parmenides. *Strnulý smrteľný pokoj najstudenejšieho, nič nehovoriaceho pojmu bytia* je Nietzschem rozhodne odmietnutý. Dôvod tohto odmietnutia je vyjadrený jednoznačne: „Slová sú len symboly pre vzťahy veci k sebe navzájom a k nám a nedotýkajú sa nikde absolútnej pravdy; a vôbec slovo »bytie« označuje len najvšeobecnejší vzťah, ktorý spája všetky veci, rovnako tak ako slovo »nebytie«. Keď nemožno dokázať existenciou vecí samých, potom ani vzájomné vzťahy vecí, tzv. »bytie« a »nebytie«, nás nemôžu ani o krok priblížiť k zemi pravdy."[4] V tomto zmysle možno Nietzscheho chápať ako *prvého* a *najvážnejšieho* kritika Heideggerovho chápania bytia. Heidegger si to veľmi dobre uvedomuje a doslova ho *straší* celú jeho tvorbu Nietzscheho tvrdenie, že pokiaľ chceme zachytiť diferenciu bytia a jestvujúcna, všetko nám „mizne ako *para nad hrncom*", je stále platné vo svoje pravdivosti.[5] V tom je aj

---

[1] HEGEL, G. W. F.: *Logika ako veda I.*, s. 92.
[2] Tamže, s. 92–93.
[3] NIETZSCHE, F.: *Ecce homo*, s. 33.
[4] NIETZSCHE, F.: *Filosofie v tragickém období Řeků*, s. 69.
[5] HEIDEGGER, M.: *Aristotelova Metafyzika IX, 1–3*, s. 21.

Hegel oveľa bližšie k Nietzschemu, napriek všetkým ohromným rozdielom ich filozofických učení, než Heidegger. Všetky naše ďalšie skúmania v tejto práci budú neustále na tento problém narážať, aby sme nakoniec mohli so znalosťou veci buď potvrdiť Nietzscheho názor, alebo ho nekompromisne odmietnuť. *Je pojem bytia iba fikciou?* To je nietzscheovská otázka, ktorú Heidegger chce takmer celú svoju tvorbu rozhodne vyvrátiť. Či sa mu to aj podarí, alebo nie, to je predmetom skúmania celej našej práce.

2. kapitola

Augustín a fenomenologická explikácia skúsenosti života

Ivan Šmatlava

K najdôležitejším filozofickým problémom v tvorbe mladého Heideggera v rokoch 1915–1921 patrí vzťah medzi *fakticitou života* a *zmyslom ľudského bytia*.[1] Išlo o veľmi dôležitý problém, ktorý mal viesť k určeniu toho, aký význam má *fakticita života* pre *zmysel ľudského bytia*. Heideggerovo myslenie vychádzajúce z *fenomenológie faktického života* od začiatku tenduje k *ontológii pobytu*, pretože práve v ňom sa kryštalizuje vzájomný vzťah bytia a života. Ide pritom o *pokus* o *navrátenie filozofie z jej metafyzických pojmových abstrakcií k faktickému svetu ľudského života*. V úvode práce *Bytie a čas* píše: „Spôsob prístupu a výkladu (pobytu – dopl. aut.) musí byť zvolený skôr tak, aby sa toto jestvujúcno mohlo samo osebe od seba ukázať. A má sa ukázať v tom, ako *predovšetkým* a *väčšinou* je, totiž vo svojej priemernej *každodennosti*."[2]

Záujem o život nie je len špecifickou témou pre tematizáciu, ale preniká celé filozofické angažovanie sa mladého Heideggera. *Filozofovanie je aktivita, ktorá sa snaží život pochopiť v jeho skúsenosti, aby sa tak mohla stať aktívnym účastníkom tohto života*. Nejde tu len o návrat k faktickému pôvodu života, ale o *znovuzrodenie* filozofie. Východiskom filozofovania je *faktická životná skúsenosť*.[3] Iba v nej je možná cesta filozofie. Hei-

---

[1] Podrobnejšie pozri KISIEL, Th.: *The Genesis of Heidegger´s Being and Time.* Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press: 1993, s. 15–148.

[2] HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*. Prel. I. Chvatík, P. Kouba, M. Petříček, jr., J. Němec. Praha: Oikúmené 2008, s. 34.

[3] Porov. HEIDEGGER, M.: *Einleitung in die Phänomenologie der Religion.* GA. Bd. 60. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1995, s. 10.

deggerovi sa však zdá, že doteraz nás filozofia viedla od nej preč: „Pokiaľ sa filozofovanie zdvíha z faktickej skúsenosti, je charakteristické tým, že sa zaoberá vyššími a najvyššími objektmi, »prvými a poslednými vecami«. Mimo to sa vo filozofii všetko vzťahuje na človeka a na to, čo je pre neho dôležité (tendencia k svetonázoru).“[1] Predchádzajúci filozofi považovali faktickú skúsenosť života za čosi samozrejmé, degradovali ju pripisovaním druhotnej dôležitosti, pričom filozofia z tejto skúsenosti nielen vychádza, ale do nej opäť *skáče*.

Heidegger ustanovuje primát žitej skúsenosti nad teoretickými abstrakciami, ktoré ju objektivizujú. Veda skúmajúca konkrétnu oblasť faktického života uplatňovaním vlastnej teoretickej metodológie zastiera pôvodný základ skúsenosti, čoho výsledkom je objektivizácia života, ktorá ho zbavuje vitality. V porovnaní s vedou, fenomenológia, ktorú Heidegger aplikuje, sa zaoberá predteoretickou oblasťou faktického života, ktorá vedu predchádza. Cieľom fenomenológie je teda uchopenie významu faktického života v jeho pôvodnosti a totalite.

Čo teda konkrétne znamená pojem faktickej skúsenosti života? Heidegger píše: „Faktická skúsenosť je »postojová, padajúca, vzťahovo-indiferentná, sebestačná starosť o význam (Bedeutsamkeits-bekümmerung)«.“[2] Faktický život určuje celý aktívny a pasívny postoj človeka voči svetu. Obsah faktickej skúsenosti života, ktorý je žitou skúsenosťou, nemožno vnímať ako *objekt*, ale len ako *svet*, lebo len vo svete môže človek *žiť* a len vo vzťahu k svetu môže človek zakúšať túto skúsenosť. Spôsob zakúšania však v tejto skúsenosti zakúšaný nie je, pobyt si nie je toho vedomý *ako* svojich reakcií. Faktická skúsenosť zahŕňa všetky oblasti života, preto je *sebestačná*. Napokon, všetko, čo je zakúšané vo faktickej skúsenosti života má charakter významu, t. j. pred-teoretického významu.[3]

Vo faktickom živote obdobným spôsobom zakúša pobyt aj sám seba. Substanciálne, metafyzické uvažovanie o človeku, rovnako ako skúmanie transcendentálnosti nie sú dôležité, pretože *ja* v nich nie je sproblematizované. *Ja* nezakúša seba „vo faktickom živote ani ako súvislosť zážitkov, ani ako konglomerát aktov a procesov, dokonca ani

---

[1] Tamže, s. 14–15.
[2] Tamže, s. 16.
[3] Porov. tamže, s. 12.

ako nejaký ja-objekt (Ich-objekt) vo vymedzenom zmysle, ale v *tom, čo* vykonávam, trpím, čo ma postretáva, v mojich stavoch skleslosti a povznesenosti ... Toto zakúšanie seba samého nie je teoretickou »reflexiou«, ani »vnútorným vnímaním« ani pod., ale ja-svetskou skúsenosťou..."[1] Faktický život *ja* je nasýtený významovými kontextami, ktoré konštituujú otvorenosť pobytu voči svetu. Heidegger tak berie do úvahy nielen epistemologické aktivity, ale celú sebaaktualizáciu živého človeka v jeho *praktickom* vzťahu k svetu. Tak sa vzďaľuje Husserlovej fenomenológii, ktorá sa snažila chápať realitu v podmienenosti jej ustanovenia transcendentálnym vedomím *ja*.

Predmetom tejto kapitoly bude analýza Heideggerovej interpretácie kľúčových problémov faktickej skúsenosti života, ktoré Heidegger nachádza v Augustínových *Confessiones*. Za predpokladu, že k Augustínovi budeme pristupovať ako k filozofovi existencie a konkrétneho života, ako to robí Heidegger, môžeme medzi týmito dvoma mysliteľmi nachádzať a sledovať isté paralely, čo bude naším hlavným cieľom. Augustínov prínos pre rané Heideggerovo myslenie sa tak ukáže byť väčším, než si Heidegger sám pripúšťal.

Heideggerov záujem o čítanie Augustína

V doterajších úvahách načrtnutý Heideggerov vlastný projekt skúmania faktickej skúsenosti života ako *pravého základu* žitej skúsenosti v zmysle pred-teoretického porozumenia totality faktického života nachádza filozof v istej obmedzenej forme u Augustína. Aj keď Augustín pochopiteľne o takejto metóde neuvažuje, možno povedať, že čiastočne filozofuje hermeneuticky v heideggerovskom zmysle. Čítanie Augustína tak malo vplyv na Heieggerovu snahu založiť filozofiu ako hermeneuticko-fenomenologickú vedu, ktorá je primordiálnou vedou skúmajúcou faktický život. Prvýkrát v detailnejšej a rozsiahlejšej analýze skúma Heidegger Augustína v rámci prednáškového cyklu *Augustín a novoplatonizmus*, ktorý je súčasťou *Zobraných spisov* (*Gesamtausgabe*) zv. 60 s názvom *Fenomenológia náboženského života*.[2] Uplatňuje v ňom svoj

[1] Tamže, s. 13.
[2] Pozri HEIDEGGER, M.: *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, s. 157–246.

obrat k pred-teoretickej analýze, v tomto prípade analýze raného kresťanstva, v ktorom pôvodnosť života naberá časovo-historický charakter.

Pre nás je z tohto celku dôležitý prednáškový cyklus s názvom *Augustín a novoplatonizmus*, ktorý Heidegger prednášal vo Freiburgu v rokoch 1920–1921. Niekoľko odkazov na Augustína je možné nájsť aj v práci *Bytie a čas*, ale tým sa skúmanie tohto mysliteľa završuje. Druhý významnejší návrat k Augustínovi predstavuje Heideggerova prednáška *Augustinus: Čo je čas? Vyznania kniha XI*,[1] z roku 1930, v ktorej sa usiluje vypracovať pojem času vo vzťahu k fakticite ľudského pobytu. Táto prednáška využila výsledky predchádzajúceho seminára o Augustínovi.

Pokiaľ ide o myslenie Heideggera, medzi týmito dvomi udalosťami je veľký rozdiel. Ryan Coyne vo svojej práci *Heideggerove vyznania*[2] uvádza, že kým v prvom prípade bol Heidegger ešte len docentom a asistentom Husserla, ktorý ho označil za *nábožensky orientovaného mysliteľa*, v čase prednášky *Augustinus: Čo je čas? Vyznania kniha XI* je už Heidegger nástupcom Husserla vo Freiburgu, je známy ako autor diela *Bytie a čas* a má už za sebou aj inauguračnú prednášku s názvom *Čo je metafyzika?* a mnohými je považovaný za najväčšieho žijúceho filozofa. Najskôr mu ide o to, aby ukázal, že moderná filozofia „vyšla z teológie", no neskôr sa už v *Bytí a čase* sťažuje, že pozostatky kresťanskej teológie „zďaleka ešte neboli z filozofickej problematiky radikálne vykorenené".[3] Coyne si kladie otázku, [4] prečo Heidegger, ktorý v roku 1927 v prednáške *Fenomenológia a teológia*[5] nazýva kresťanskú vieru ako špecifickú možnosť existencie „*úhlavným nepriateľom* (kurzíva - dopl. aut.) tej fakticky maximálne premenlivej *formy existencie*, ktorá podstatne

---

[1] Pozri HEIDEGGER, M.: Augustinus: Quid est tempus? Confessiones lib. XI. In: Heidegger, M.: *Vortäge.* GA. Bd. 80. T. 1. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 2016.

[2] Pozri COYNE, R.: *Heidegger´s Confessions. The Remains of Saint Augustine in Being and Time & Beyond.* Chicago–London: The University of Chicago Press 2015.

[3] HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas,* s. 265.

[4] Porov. COYNE, R.: *Heidegger´s Confessions. The Remains of Saint Augustine in Being and Time & Beyond,* s. 1–2.

[5] Pozri HEIDEGGER, M.: Phänomenologie und Theologie. In: Heidegger, M.: *Wegmarken.* GA. Bd. 9. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1976, s. 45–77.

patrí k filozofi",[1] sa vracia opäť k analýze Augustína? Odpovedať na Coyneho otázku však presahuje rámec našej kapitoly, preto sa jej nebudeme osobitne venovať. Pre nás je predovšetkým dôležité filozofické rozpoloženie Heideggera pred napísaním práce *Bytie a čas*, resp. v čase prednáškového cyklu *Augustín a novoplatonizmus*.

Takmer v tom istom čase, kedy sa Heidegger zaoberal Augustínom, začal sa simultánne venovať aj Aristotelovi. Čím ďalej, tým viac však uprednostňoval Aristotela, a to práve na úkor Augustína. Od roku 1921 venuje Heidegger viac pozornosti Aristotelovi než komukoľvek inému. Napokon, spomedzi všetkých filozofov sa raný Heidegger najviac odvolával práve na Aristotela.

Skutočnosť, že Heidegger skúmal vlastným špecifickým spôsobom Augustínove *Confessiones*, spôsobila, že z Augustína sa stal do istej miery jeho vlastný predchodca, *filozof konkrétneho života*, teda *filozof fakticity*, čo Heideggerovi umožňovalo ukázať spôsob zvrátenia negatívnych dôsledkov modernej metafyziky. Skôr než prešiel k samotnej kritike modernej metafyziky, kritizuje Descarta za to, že si vypožičal pojmy, ktoré „boli už ustanovené vo veriacom vedomí," a ktoré sekularizoval a deteologizoval, aby ich využil pri utváraní univerzálnych štruktúr ľudskej slobody a porozumenia. Nie je však Heidegger rovnako vinný? Neurobil to isté s Augustínovými pojmami? Heidegger našiel v autorovi *Confessiones* existencialistu. To vyžadovalo istú *deštrukciu* Augustína, t. j. čítať toto jeho dielo *existenciálne* a nie novoplatonsky. Heideggerov Augustín odkrýva konkrétnu dejinnosť človeka prostredníctvom *pamäte* (*memoria*) a *starosti* (*cura*), no v prieniku k tejto dejinnosti sa *zastiera* dejinné *ja* v novoplatonskej teológii, keď bytie v primárnom zmysle považuje za mimosvetské, večné a za prvú, nezapríčinenú príčinu. To, čo si podľa neho Augustín prisvojil od Plotina z novoplatonskej tradície, je nekompatibilné s pôvodnými kresťanskými elementami Augustínovho myslenia. Heidegger však vidí možnosť v strhnutí novoplatonského metafyzického základu, aby sa tak mohol dostať k analýze faktického kresťanského *boja* a *skúšky* (*tentatio*). Heideggerov Augustín teda takto objavuje *existenciálneho Krista*. V rámci historicko-filozofickej analýzy však podľa Heideggera nie je

[1] HEIDEGGER, M.: Fenomenológia a teológia. Prel. F. Matejov. In: *Filozofia,* roč. 45, 1990, č. 3, s. 324.

možné od Augustína jednoducho platonizmus odtrhnúť. Kto by si myslel, že možno u neho nájsť autentické kresťanstvo, ten sa podľa Heideggera mýli. Explikácia náboženskej skúsenosti, skúsenosti Boha, je u Augustína podľa neho vo všeobecnosti *grécka*, keďže *každá filozofia je vždy už istým spôsobom grécka*. Kresťanstvo nemôže ujsť helenizmu už len preto, že špecifická časť *Písma* je napísaná po grécky. Heidegger napokon tiež dodáva, že keď Augustín vyrastal, bolo kresťanstvo už helenizované a túto formu prebral aj on.[1]

Heideggerovi však nejde o takýto prístup k analýze Augustína. Nemá záujem ani o znázornenie Augustínovho života a diela, ani o subjektívnu interpretáciu jeho myslenia. To by predstavovalo formu *dejinno-objektovej* (objektgeschichtliche) analýzy, ktorú postulovali Troeltsch, Harnack a Dilthey vo svojich interpretáciách Augustína, a ktoré Heidegger komentuje v prednáškovom cykle *Augustín a novoplatonizmus*.[2] V tejto súvislosti Heidegger výstižne vyjadruje svoj zámer nasledovne : „Dejiny nás stretávajú a my sme nimi; a práve to, že dnes nevidíme, kde sa domnievame, že ich v nedosiahnutej, objektívnej, dejinnej úvahe vlastníme a zvládame, práve v tom, že si to myslíme, a že v tejto mienke myslíme a budujeme ďalej mienenú kultúru, filozofie a systémy, nám každú hodinu (dejiny – dopl. aut.) zasadzujú ten najťažší úder ... Z nastolenia problému vyplýva, že pri zaobchádzaní s Augustínom priberáme teologické práve tak, ako filozofické celkom konkrétne a určito ... Teologické a filozofické pritom nemá byť vo svojich hraniciach rozmazané (žiadne filozofické rozrieďovanie teológie, žiadne náboženské »prehlbovanie« filozofie). Naopak, práve návrat za obe exemplárne formácie faktického života má (1) principiálne poukázať, ako ďaleko, a čo »za« obomi spočíva, (2) ako z toho vyplýva pôvodná problematika...“[3] Heidegger chce prekročiť *historický objekt* predstavujúci Augustína, aby sa dostal k základným problémom jeho myslenia. Čo však znamená tento *historický objekt*? Čo znamená uskutočňovať dejinno-objektovú analýzu?

Augustín je definovaný v interpretáciách troch zmienených autorov ako objekt v historicky usporiadanom kontexte vývoja, v dejinnom

---

[1] Porov. HEIDEGGER, M.: *Einleitung in die Phänomenologie der Religion,* s. 171.
[2] Pozri tamže, s. 160–164.
[3] Tamže, s. 173.

komplexe poriadku, ktorý je nastolený objektívne. *Zmysel* prístupu k analýze Augustína je v týchto troch interpretáciách rovnaký, líšia sa len *nasmerovaním* tohto prístupu. Troeltsch vníma Augustína z pozície etiky, Harnack z pozície náboženskej reformácie a Dilthey z perspektívy epistemológie. Heidegger nemá záujem polemizovať s týmito autormi o objektívnej platnosti ich interpretácií, pretože rozdiel medzi pravdivým a nepravdivým nemožno podľa neho aplikovať na dejiny. Augustín nie je len historickým *príkladom*, ktorý vyžaduje deskripciu, ale predovšetkým to skutočné dejinné je potrebné u neho zachytiť a ukázať, ako to, čo stále žije aj dnes. Z toho dôvodu Heidegger interpretuje Augustína fenomenologicky, aby mu porozumel a nie aby ho historicky klasifikoval.

Explikácia fenoménu pamäte (*memoria*) ako prvej primárnej schémy fakticity pobytu

Celú desiatu knihu *Confessiones* možno rozdeliť do dvoch rôznych spôsobov hľadania Boha. Prvý spôsob je možné pozorovať v kapitolách 1–19, v Augustínovom exkurze pamäti. Heidegger predpokladá, že Augustín hľadá Boha ako akýsi *objekt*, ako niečo, čo by v prípade nájdenia cestou intuície, mohol popísať ako – „toto je Boh".[1] Týmto spôsobom by mohol dosiahnuť svoj najvyšší cieľ – radosť z Boha (*fruitio Dei*).[2] Podľa Heideggera, ktorý tento spôsob myslenia považuje za kritický, ide zo strany Augustína o nekritické preberanie objektivistických tendencií z konceptu kresťanského platonizmu, a teda predovšetkým plotinovskej metafyziky. Chce pritom ukázať, že pravá náboženská dimenzia Augustínovho hľadania Boha sa odkryje až po tom, čo bude zničené toto novoplatonské metafyzické lešenie, na ktorom stojí. Táto Heideggerova kritika však značne deformuje vnímanie Augustínovej

[1] Porov. AUGUSTÍN: *Vyznania.* Prel. J. Kováč. Bratislava: Lúč 2014, s. 278.

[2] Augustín rozlišuje medzi pojmami používať (uti) a tešiť sa z niečoho (frui). Toto rozlíšenie má svoj inšpiračný zdroj v stoicizme. Všetky jestvujúcna sú predmetmi jedného, alebo druhého módu. Objektmi používania sú všetky dočasné, kontingentné veci, čím sa len stávajú prostriedkami pre dosiahnutie nečasových, nekontingentných vecí, z ktorých jediných je nevyhnutné sa tešiť pre ne samé.

filozofie a pre celkový náhľad je škodlivá, pretože veľká časť mysliteľskej tvorby, ako napríklad učenie o Bohu ako *summum bonum*, eudaimonizmus a *fruitio Dei* sú vybudované na týchto pojmoch. Toto všetko chce Heidegger vyzátvorkovať akoby to patrilo do rámca významového obsahu, ktorý zakrýva žitú kresťanskú skúsenosť.

Druhý spôsob hľadania Boha je charakteristický pre kapitoly 20–39. Heidegger v nich pre seba nachádza pravý mód *sebavlastnenia*. V porovnaní s predchádzajúcim exkurzom po pamäti je tento mód hľadania „...»dôslednejší«, »detailnejší«, »úplnejší«, »istejší« a »lepší«..."[1] Úzko sa spája s Augustínovým skúmaním pokušení duše v rámci jej prebývania vo svete. Boh tu už nie je vnímaný ako objekt, ale skôr Augustín je prítomný Bohu na základe toho, že sa stal sám sebe otázkou. Tým sa potom mení aj spôsob vyznania (*confiteri*), *kým* je teraz. To predstavuje pre Heideggera vrchol druhého módu *Confessiones*.

Heidegger si za predmet skúmania teda volí desiatu knihu *Confessiones*, ktorú komentuje riadok za riadkom. V tejto knihe, na rozdiel od predchádzajúcich deviatich kníh, Augustín už nehovorí o svojej minulosti, ale o prítomnosti, o tom, „*aký* (kurz. aut.) som teraz, v čase mojich vyznaní..."[2] Chce sa vyznávať (*confiteri*) z toho, čo o sebe vie, ale aj z toho, čo o sebe nevie. To, čo vie, čím si je istý, je láska k Bohu. Následne ale vyvstáva otázka: „Čo však milujem, keď teba milujem?"[3] Táto otázka ho vedie bezprostredne ku skúmaniu pamäti (*memoria*), ktoré je takto už od samého začiatku úzko prepojené s hľadaním Boha. V pamäti zakúša človek sám seba, pretože v nej nachádza sám seba. Pamäť je teda samotná myseľ, vedomie, je to človek sám, podľa Heideggera však aj intencionalita. Po sebauvedomení si uvedomuje seba cez hierarchickú štruktúru celku človeka, ktorá vedie k reflexii duše, t. j. ku psychickému životu dávajúcemu život telu, prichádza k Bohu, *životu svojho života* a hľadá ho vo svojej pamäti, pretože medzi vecami prírody ho nenašiel.

Keďže aj zvieratá majú pamäť, Augustín sa vydáva mimo nej, aby Boha našiel. Ako však môže ísť poza svoju pamäť, myseľ? „Kde ťa len

---

[1] HEIDEGGER, M.: *Einleitung in die Phänomenologie der Religion,* s. 176.
[2] AUGUSTÍN: *Vyznania*, s. 259.
[3] Tamže, s. 262.

nájdem?... Ak ťa nájdem mimo svojej pamäti, vtedy sa na teba nepamätám. A ako ťa nájdem, keď sa na teba nepamätám?"[1] Augustín si kladie otázku, aký pojem pamäti vedie človeka, keď hľadá Boha a na akom základe sa rozhodne, čo vlastne našiel, keď našiel Boha. Úloha pamäte je v tomto procese evidentne nenahraditeľná. Ak pamäť neobsahuje Boha, ako môže Augustín Boha hľadať, keď si na neho nepamätá? Ako teda môžeme hľadať niečo, čo sme nikdy nepoznali? Augustín odpovedá nasledovne: hľadať Boha neznamená hľadať to, čo sme kedysi mali, ale sme to stratili. Znamená to skôr *zameranosť* na cieľ a zakúšanie *nepokojnosti* aktuálneho stavu v kontexte tejto *zameranosti*.

Skôr než upadne Augustín do úzkosti, stotožní ešte predtým hľadanie Boha s hľadaním blaženého života (*beata vita*): „Keď hľadám teba, Boha svojho, hľadám vlastne blažený život."[2] Pri analýze pamäti sa Augustínovi ukázalo, že v nej nie sú dané všetky obrazy blaženého života rovnako, ale sú dané rôznymi spôsobmi. Reprezentácia blaženého života v pamäti sa fundamentálne líši od spôsobu, akým sú v pamäti dané obrazy fyzických vecí, či poznatkov alebo vied. Každý človek túži po blaženom živote, no nemožno ho od nikoho odňať a privlastniť si ho. Na rozdiel od ostatných mentálnych obsahov sa človek neuspokojuje len s poznaním blaženého života, ale neustále ho túži dosiahnuť. Rozpomínanie na blažený život má vplyv na dušu, pretože po ukončení jeho reprezentácie v pamäti nezostáva človek neutrálny, ani ľahostajný. Podľa Kisiela, ktorý sa zaoberá Heideggerovou interpretáciou Augustína v práci *Genéza Heideggerovho diela Bytie a čas*, blažený život musí prebrať vôľa tak intenzívne, že je človek umiestnený do kontaktu s tým, ako *beata vita* „stojí" voči človeku, pričom ide o „protipostoj" (*Gegenstandlichkeit*), ktorý je potrebné ďalej rozvíjať. Blažený život naberá tvar len v silnej vôli a v silnej túžbe po ňom. Človek sa ocitá prvýkrát v „pozícii voči" nemu, keď pociťuje tlak *trápenia* (*Bekümmerung*). Inak jednoducho neexistuje.[3]

Dostávame sa priamo k zlomu medzi dvoma vyššie spomínanými módmi Augustínovho hľadania Boha. Po stotožnení hľadania Boha s hľadaním blaženého života Augustín bezprostredne píše: „Chcem Ťa

---

[1] Tamže, s. 277.
[2] Tamže, s. 279.
[3] Porov. KISIEL, Th.: *The Genesis of Heidegger´s Being and Time*, s. 198–199.

hľadať, aby živá bola moja duša!"[1] Napriek tomu ho nikde nenachádza. Heideggerov Augustín sa prepracováva k novému pojmu existencie. Blažený život nie je definovaný obsahom, ako to bolo rozvrhnuté v prvom móde hľadania Boha. Otázka sa začína radikálne meniť z – „čo je blažený život" na „*ako*" *môže* človek dospieť k blaženému životu. Blažený život nie je *objektom,* a preto ho nemožno nikde nájsť, je to však *ako* ľudského zakúšania. Mať blažený život znamená vždy *vlastnenie* tým spôsobom, že každý, kto ho zakúša, je v ňom už sám aktívne zahrnutý. Inak povedané, blažený život je možné nájsť len v sebe ako *tendenciu* duše k nemu, pretože je k nemu priťahovaná. Hľadanie Boha teda už nie je vedené spomienkou na *objektívnu víziu*, ale prítomnou tiesňou a nepokojom. Blažený život je formálnym naznačením vzťahového významu *trápenia* o svoj život. Heidegger tak vyjadruje primát vzťahového významu nad obsahovým významom. Okrem toho je blažený život aj inak formálne naznačený, ale nepriamo, pretože môže byť v duši prítomný len tým, že v nej absentuje a tak vyvoláva smútok.

Význam tohto momentu je veľmi prínosný pre fenomenológiu náboženstva. Boh nie je nikdy prístupný teoretickému skúmaniu, ale je pre človeka prítomný v absencii. Božské sa *ukazuje* tým, že sa *neukazuje*. Túžba po Bohu má motivačnú bázu v skutočnosti, že človek Boha nikdy nemal, ani ho nepoznal. Nahradenie objektívneho obsahu ako v prípade pojmov *summum bonum,* alebo najvyššie bytie vzťahovým charakterom túžby po Bohu znamená zničenie tradičného náboženského jazyka. Boh prestáva byť pomenovaním *entity* a označuje možnosť pre človeka, *zameranosť* konkrétnej formy života.

„*Ako*" blaženého života, ktoré Augustín hľadá, potom vysvetľuje podľa Heideggera aj „*čo*" sa skrýva v obsahu blaženého života. Je daný v potešení (*delectatio*), v radosti z pravdy (*gaudium de veritate*).[2] Heidegger tvrdí, že stotožňovanie Boha s pravdou a blaženým životom je dôsledkom „invázie gréckej filozofie" do Augustínovej teológie, ktorá

---

[1] AUGUSTIN, A.: *Vyznání*. Prel. L. Kuncíř. Praha: Ladislav Kuncíř 1926, s. 331. V slovenskom preklade Kováča znie táto pasáž nasledovne: „Keby som ťa len hľadal, aby žila moja duša." Pozri AUGUSTÍN: *Vyznania,* s. 279.

[2] Porov. AUGUSTÍN: *Vyznania,* s. 283.

ho vedie k definícii teologickej pravdy v estetických pojmoch.[1] Nahradenie vzťahovej intencie ontickou, objektovou intenciou je presne to, čo sa stalo, keď sa odkrývanie historickosti u Augustína podriadilo novoplatonskej metafyzike: nepokojnosť ľudskej existencie sa má zrušiť v dosiahnutí *fruitio Dei* spočívajúceho v pokoji (*tranquillitas)*. Blažený život a pravda sú tak prenesené do oblasti mimo dejín. Užívanie toho, čo je nemenné, fundamentálne estetické a nečasové sa stáva základnou *orientáciou* života.

Aby človek žil ideál kresťanského života, musí mať poriadok medzi preferenciami dobra, t. j. nezamieňať si veci určené na používanie (uti) s vecami určenými na potešenie (frui). Heidegger tvrdí, že keď Augustín popisuje stvorenie ako hierarchiu dobier, preberá tak novoplatonský metafyzický prvok, na základe čoho odvodzuje hierarchiu hodnôt, ktorú uvaľuje na fakticitu. Podľa Coyneho Heidegger tento proces nazýva novoplatonskou axiologizáciou.[2] Augustín takto hodnotí jestvujúcna podľa miery ich bytia. Keď sa časový význam bytia zakrýva tým, že bytie *je stopované* späť k večnému základu, t. j. všetky nižšie dobrá sú *stopované* späť k *summum bonum*, historickosť hodnôt odkrývaná v priemernej každodennosti sa stáva zabudnutou. Historickosť „ja" sa tak v kapitolách 1–20 v desiatej knihe *Confessiones* stráca, pretože fakticita je tu riešená skrz *orientáciu* na večnú pravdu.

Heidegger tu opäť vníma uzavretie sa Augustínovho myslenia do gréckej metafyziky, ktoré je charakteristické pre celú stredovekú scholastickú kresťanskú filozofiu a premietlo sa to v nahradení *expectatio* (očakávanie) kresťanskej viery za *contemplatio* (kontemplácia) kresťanskej viery. Augustín nahradzuje časové bytie k absentujúcemu Bohu estetickým *frui* večného princípu, a tak odovzdáva stredovekej filozofii zabudnutie na dejinnosť a pre západnú filozofiu utvrdzuje vládu *teoretizovania*, ktorá pôvodne vznikla na pôde gréckej filozofie. *Vzťahový* význam kresťanského očakávania sa zamieňa za novoplatonský význam intuitívneho vlastnenia. Estetické ponímanie pravdy ako objektu potešenia je z náboženského hľadiska pre kresťanstvo podľa Heideggera nesprávne. Avšak v druhom móde hľadania sa od *fruitio Dei* Augustín

---

[1] Porov. HEIDEGGER, M.: *Einleitung in die Phänomenologie der Religion,* s. 201.
[2] Porov. COYNE, R.: *Heidegger´s Confessions,* s. 64.

odvracia, čo hodnotí pozitívne. Je to podľa neho práve *fruitio Dei*, ktoré spôsobuje tento zvrat.

Po kapitole 26 sa začína radikálne objavovať moment, ktorý sme už vyššie naznačili – t. j. moment úzkosti. Exkurz do pamäti doviedol Augustína k úzkostnému zisteniu: „A predsa ani sám nechápem celok, ktorým som. Duch je teda priúzky na to, aby obsiahol sám seba."[1] Heideggerov Augustín pociťuje *veľkú tieseň života*, stáva sa mysliteľom *nepokoja*, radikálnej neistoty, ktorá charakterizuje ľudskú konečnosť. V tomto kontexte je nevyhnutné charakterizovať aj známu Augustínovu frázu „*nepokojné srdce*", ktoré radikálne robí z človeka jestvujúcno neschopné nájsť pokoj a naplnenie vo vnútrosvetskom živote, pretože je bytosťou nepokoja, zmätku a *pohybu*. Heideggerovi takéto vnímanie človeka imponuje, keďže sám je pre neho existenciálnou záhadou.

Heidegger sa snaží formalizovať tento koncept „*nepokojného srdca*", aby vyabstrahoval transcendentálny vzorec pre nepokojnosť, ktorý nemá náboženský význam. Je presvedčený, že tento koncept nie je primárne náboženským fenoménom, ale ľudským. Výsledkom deteologizovania tohto významu je potom pojem *strachu* v práci *Bytie a čas*. V tomto svojom diele sa Heidegger celý čas usiluje myslieť Augustínovo *nepokojné* „ja" bez odkazovania na Boha.

Nepokoj je druhom *pohybu* charakteristickým pre pojem *cura* (*starosť*). Tak odkrýva Heidegger existenciálnu kategóriu *starosti* (*Bekümmerung*), ktorá charakterizuje fundamentálnu štruktúru ľudskej existencie spočívajúcej esenciálne v sebavlastnení a v aktualizácii života. Ide o skutočné „*ako*" historického „ja".

Explikácia fenoménu *starosti* (*Bekümmerung*) ako druhej primárnej schémy fakticity pobytu

Nasledujúca časť bude analýzou toho, čo našiel Heidegger pri čítaní prostrednej a predovšetkým poslednej časti desiatej knihy Augustínových *Confessiones*. Heidegger im pripisuje, v porovnaní s predchádzajúcou časťou tejto knihy, skutočný náboženský význam. Až tu ide skutočne o detailné skúmanie faktického života, ku ktorému sme dospeli

[1]AUGUSTÍN: *Vyznania,* s. 267.

cestou od *memoria* cez *„ako" beata vita*, *delectatio* a *gaudium de veritate* ku *cura*. Pojem *Cura*, ktorý Heidegger prekladá ako starosť (*Bekümmerung*) môžeme popísať ako zármutok, trápenie sa, či ustarostenie. Kisiel v tejto súvislosti uvádza, že Heidegger stále prekladá *cura* ako *Bekümmerung*, ktoré on prekladá ako tieseň (distress), znepokojenie (concern) či trápenie sa pri hľadaní (trouble of search). V práci *Bytie a čas* však Heidegger prekladá *cura* ako *Sorge*. Kisiel vysvetľuje túto skutočnosť poukazovaním na etymologickú tradíciu v latinčine, ktorá spája *cura* so slovom hľadanie (*quaero)*, ktoré je úzko prepojené so slovami súženie a úzkosť.[1] Podľa nášho názoru niet žiadnych pochýb, že tu ide o trápenie sa vyplývajúceho z Augustínovho hľadania Boha, čomu skutočne zodpovedá skôr pojem *Bekümmerung*. Touto skutočnosťou sa preto už detailnejšie zaoberať nebudeme.

Fenomén *starosti* sa primárne odkrýva v úzkosti. Úzkosť je v prípade Augustína výsledkom hlasu svedomia na základe milosti Boha. Heidegger túto úzkosť odhaľuje v Augustínovom zvolaní: „Hľa, Pane, na teba dávam všetku svoju starosť, aby som žil..."[2] Úzkosť podobne ako nepokoj odkrýva ľudské bytie v jeho radikálnom rozptýlení (*perversio*), a teda ako bytosť radikálne padlú, svetskú a smrteľnú, na základe čoho je možná skúsenosť strachu.

Heidegger rozlišuje medzi strachom a úzkosťou. Je to práve úzkosť, vďaka ktorej sa môže ľudské bytie odpútať od neautentickosti, keďže v porovnaní so strachom, ktorý je len reaktívnou odpoveďou na konkrétne aktuálne ohrozujúce okolnosti, úzkosť spochybňuje celé bytie vo svete a privádza *pobyt* pred seba samého. Toto Heideggerovo rozlíšenie je evidentne paralelné s Augustínovou dištinkciou medzi „servilným strachom" (*timor servilis*) a „čistým strachom" (*timor castus*). V servilnom strachu sa človek bojí straty nejakého nižšieho dobra, a tak zostáva rozptýlený vo svete. Tento strach korešponduje s heideggerovským *strachom*. Čistý strach sa na druhej strane dotýka straty blaženého života s Bohom, resp. večnej spásy. Tento typ strachu podobne ako heideggerovská „úzkosť" uskutočňuje vzďaľovanie sa od sveta, pretože sa stáva jasným, že blaženosť od nižších dobier sveta nemožno očakávať.

---

[1] Porov. KISIEL, Th.: *The Genesis of Heidegger´s Being and Time,* s. 201.
[2]AUGUSTÍN: *Vyznania,* s. 309–310.

V spojitosti s čistým strachom Heidegger do istej miery priznáva Augustínovmu pojmu *fruitio Dei* pozitívny význam, pretože v ňom vidí pravý význam *starosti*, čo bližšie ozrejmíme neskôr.

Úzkosť sa teda netýka strachu z entít vo svete, ale odkrýva pohyb človeka vo faktickej skúsenosti sebaodcudzenia odvrátením sa od seba (*perversio)*. Úzkosť tu vystupuje ako to, čo problematizuje, to, čo robí hodnotným *spytovanie sa* na naše vlastné bytie vo svete. Je znakom autenticity, popretia neautentickej existencie (*Man*). Heidegger chváli Augustína, že mu zostala radikálna neistota a rozptýlenosť ľudského bytia neskrytá. Z toho potom odvodzuje rozdiel medzi autentickým a neautentickým bytím pobytu, ktorý sa stal podstatným pri písaní práce *Bytie a čas*.

Podľa Heideggera vedie moderný človek v priemernej každodennosti nereflektovaný život venovaný interakciám s vecami sveta, pričom je pohltený v bezprostredných úlohách a povinnostiach a čas trávi predovšetkým v neohrozenej pohodlnosti v rámci sociálnych štandardov. V takomto živote *nežije* autentické „ja", ale už spomínané neautentické „ono" (*Man*). Oproti tomu je autenticita „skutočnou" aktualizáciou existencie, v ktorej sa človek nevyhýba svojej existencii lipnutím na veciach sveta, ale vedome svoju existenciu prijíma a prisvojuje si ju.

V Augustínovom ponímaní je to podobné. Hriešnik, ktorý sa odvracia od Boha, zároveň stráca sám seba, odcudzuje sa sebe a upadá do svetskosti (profánnosti). Cestou k prinavráteniu je preto najskôr odvrat od sveta k sebe. K tomu používa Božiu milosť, pričom nadobúda znova vzťah k sebe, aby mohol prijať svoju konečnosť a smrteľnosť. Človek môže podľa Augustína svoje „ja" stratiť, alebo ho získať. Je to nepretržitý proces existenciálneho boja, pretože musí neustále bojovať s pokušeniami, ktoré doliehajú na jeho existenciu vo faktickom živote. Pokiaľ sa im podvolí, stratí sám seba.

Augustínov pojem *Cura* sa však radikálne líši od Heideggerovho pojmu *Bekümmerung.* V prvom prípade je cieľom potešenie (*delectatio*), čo je logickým dôsledkom *fruitio Dei*. *Fruitio Dei,* resp. zakúšanie radosti z večných vecí je vôbec centrálnou orientáciou Augustína na život ako taký. Úzkosť pre neho vyplýva z absencie potešenia, nie je však náladou, ako to je u Heideggera. Heidegger chápe faktický život ako istý druh ničotnosti, nedostatku, ale nie v zmysle absencie niečoho, čo keby človek získal, tak by sa zbavil nedostatku. Augustínovo *fruitio Dei* nemá

u Heideggera žiadny náprotivok. Heideggerova autentickosť je podmienená neustálym bojom proti tendencii k porušeniu, podobne ako Augustínova omilostená osoba musí neustále bojovať s pokušeniami počas svojho života. Avšak kým Heidegger vidí ideál človeka v naplnení faktického života bojom, Augustín považuje tento boj za nevyhnutnosť a nešťastný ľudský stav, ktorý skončí až víziou Boha. Tento Augustínov ideál vníma Heidegger veľmi kriticky.

Faktický život sa vždy nachádza v životnom prostredí (*Umwelt*) plnom objektov, ktoré majú formu trvalosti a pevnosti. Pretože faktický život nikdy nemá „sebaistotu objektívnosti", vonkajší, t. j. objektívny svet mu ju poskytuje, a zvádza ho k presvedčeniu, že má ontologicky rovnaký charakter ako tento svet objektov, s ktorými *prichádza do kontaktu*. Tomu podľahol podľa Heideggera aj Augustín, keď chcel faktickému životu prisúdiť ako cieľ trvalý *pokoj* v potešení (*delectio*). Pre Heideggera však ide o sebaklam, ktorý predstavuje zúfalý pokus ľudského bytia utiecť pred sebou. Tým, že život považuje sám seba za „objekt", odmieta prijať radikálnu neistotu svojho vlastného spôsobu bytia, že musí *byť*.

Pre Augustína má pojem *Cura* dve smerovania: buď je rozptýlené (*deflexio*) medzi vecami sveta, čo označuje Heidegger pojmom *perversio,* alebo je „zjednotené", „privedené ku" koncentrovanej láske k Bohu. V oboch prípadoch sa ľudské bytie stotožňuje so svojou túžbou. Bremeno *zameriavania* smeru *cura* robí z ľudskej existencie skúšku[1] (*tentatio*). Človek sa v tejto skúške buď vychyľuje do rozptýlenosti v mnohosti, alebo do jednoty. V *cura* sa človek stáva „sám sebe ... veľkou záhadou".[2] Augustínovo sebaskúmanie tu nie je karteziánskou, či husserliánskou introspekciou, pretože Augustín poznáva seba vo fakticite. Myseľ je sama pre seba neprehliadnuteľná, nedokáže sa obsiahnuť, a preto sa pozná len fragmentárne. Z toho mu vyplynula istá ťažkosť, problematickosť (*molestia*), ktorá je „*ako*" faktického života. Sebapoznanie nie je nikdy apodiktické, nie je objektívne platné, skôr naopak, neustále hrozí, je neisté, neplatné a „zradné". Proces „zjednotenia", „prive-

[1] Porov. tamže, s. 287–288.
[2] Tamže, s. 97.

denie ku" v prípade správneho smerovania *cura* musí byť tak vždy „obkľúčené" strachom pred Bohom, ktorému jedinému je „ja" odhalené, no pred sebou skryté.

Faktický život je ťažkosťou (*molestia*) aj preto, že neustále upadá do *perversio* a je preto potrebné podľa Augustína vytrvať: „Každodenne sa usilujem premáhať tieto pokušenia."[1] *Perversio* je výsledkom zamieňania vecí z hľadiska *uti* a *frui.* Protipohybom proti *perverzio*, proti rozptýlenosti faktického života je podľa Heideggerovho Augustína zdržanlivosť (*continentia)*: „Zdržanlivosť nás spája a privádza k tej jednote, od ktorej sme sa tak veľmi odlúčili."[2] Keď Heidegger hovorí o „vrhnutosti" ľudského bytia vo svete a neustálom zostupe a odvracaní sa od autentického „ja", zdá sa akoby sekularizovane používal práve Augustínov pojem *perversio*. Fenomenologická analýza každodennosti ľudskej existencie mu ukazuje, že človek je nepokojným bytím držaným v napätí medzi *perversio,* resp. *defluxio* a *continentia,* čo predstavuje jeho ontologickú podmienku.

Heideggerov Augustín napokon rozlišuje tri dimenzie *cura*. Ide o tri arény faktického života, v ktorých vzniká pokušenie: starosť o „svetskú ctižiadostivosť" (*ambitio saeculi*), ktorá je záležitosťou „spolubytia" (*Mitsein*); starosť o žiadostivosť očí (*concupiscentia oculorum*), ktorá je záležitosťou „bytia vo svete", teda vzťahovania sa človeka k veciam vonkajšieho sveta; starosť o žiadostivosť tela (*concupiscentia carnis*), ktorá tematizuje vzťah človeka k sebe – bytia seba.

Heidegger sa venuje detailnej analýze týchto troch typov pokušení, pretože to považuje za dôležité. Augustín totiž podľa neho cez hrozbu pokušenia dochádza k pochopeniu pravej formy sebavlastnenia. Platí to však predovšetkým o pokušení „svetskej ctižiadostivosti", ktorej primárnou charakteristikou je „byť milovaný a obávaný od ľudí..."[3] Zvyšné dva druhy pokušenia Heideggera príliš nezaujímajú.

Svetská ctižiadostivosť predstavuje priamu výzvu voči Bohu. Augustín podľa Heideggera rozlišuje dva druhy tohto pokušenia: láska k chvále (*amor laudis*) týkajúca sa postavenia človeka v rámci komunitného života s druhými a „súkromná dokonalosť" (*excellentia privata*),

---

[1] Tamže, s. 291.
[2] Tamže, s. 288.
[3] Tamže, s. 301.

resp. sebadôležitosť (*Selbstwichtignahm*) súvisiaca s pocitmi radosti zo seba samého v kontexte vzťahu človeka k sebe samému. V tomto prípade je komunitný svet zvnútornený akoby „ja" bolo milované a obávané sebou samým.

Heidegger ďalej rozlišuje ešte ďalšie štyri typy „súkromnej dokonalosti", resp. sebadôležitosti. Coyne tu rozdeľuje Augustínovu pasáž nasledovne: „Keď sa páčia sami sebe, tebe sa veľmi nepáčia, (1) nielen preto, že zlo pokladajú za dobro, (2) nielen preto, že tvoje dobro pokladajú za svoje, (3) ale aj preto, že i keď svoje dobro pokladajú za tvoje, ale pripisujú ho svojim zásluhám, (4) alebo považujú ho za tvoju milosť, ale neradujú sa z neho spolu s inými, ba ešte ho iným závidia."[1]

Posledný štvrtý druh „súkromnej dokonalosti" poskytuje Heideggerovi priestor pre náčrt pravého sebavlastnenia. Pritom ostro kritizuje „sebareprezentáciu", ktorá je nábožensky podľa neho zakázaná. Pokiaľ sa duša teší sama zo seba, nerozlišuje, že pred Bohom nehovorí ontologicky nič.

Bytosť, ktorá pred seba kladie samú seba hrá rolu publika pre seba samého. Tým, že sa teší zo seba, pozdvihuje sa na úroveň niečoho reálneho, čo má bytie samo zo seba a nie od Boha ako svojho stvoriteľa. Teda podriadenie sa svetskej ctižiadostivosti spôsobuje, že myseľ prehliada, že je stvorenou prirodzenosťou, a že pred Bohom je ničím.

Takáto antropológia však nie je úplne negatívna ako sa zdá, ale má aj pozitívny význam. Práve v momente, keď môže duša chváliť božské bez okamžitého návratu k sebe, bez toho, že by sa pri tom zaplietala do akéhosi narcistického zmocnenia sa seba a teda v momente čistej radosti z Boha, podmieneného zrieknutím a opustením všetkého, čo „má", nachádza duša paradoxne samú seba. Heidegger nazýva tento akt zrieknutia seba pred Bohom „...poslednou a najrozhodujúcejšou a najčistejšou starosťou o seba..."[2] *Conversio,* pre Heideggera pravý obrat k sebe, pre Augustína pravý obrat k Bohu, znamená pre druhého menovaného pravú radosť z Boha, teda umiestniť všetko „mimo do-

---

[1] AUGUSTÍN: *Vyznania,* s. 305. Porov. COYNE, R.: *Heidegger´s Confessions,* s. 73.
[2] HEIDEGGER, M.: *Einleitung in die Phänomenologie der Religion,* s. 240.

sahu seba". Paradoxne teda Augustín v pravom slova zmysle dochádza autenticky k svojmu „ja", keď už prestáva tvrdiť, že je pred Bohom *niekto* a celkom sa odovzdáva radosti z Boha.

Z toho vyplýva, že na jednej strane Augustín ukazuje, že pravé náboženské státie pred Bohom nemožno dosiahnuť prostredníctvom mysle, pretože to vyžaduje úplnú absenciu sebareflexie. Heideggerov Augustín teda dospieva k záveru, že duša nemôže samú seba klásť pred seba, ak nechce, aby sa stala pre seba falošným bohom. Už len tým, že „ja" si predstavuje samo seba, mu prináša radosť, a tak sa neteší z Boha. Na druhej strane, hoci Heideggerov Augustín tvrdí, že potlačenie všetkej seba-reflexie a seba-predstavovania je potrebné chápať ako základnú podmienku pre radosť z Boha, zároveň tvrdí, že pocit zo seba je základným aspektom stvoreného života – to je náhľad, ktorý odsudzuje dušu k zbožšteniu seba. Augustín takto naráža na skutočnú krízu, pretože pravá zbožnosť prekračuje ľudské schopnosti, a tak je život fundamentálne neistotou a konštantným *molestia*.

Heideggerovým zámerom bolo čítať Augustínove *Confessiones*, vyabstrahovať a zdôrazniť fenomény faktického života, ktoré konštituujú ľudskú existenciu a sú dôležité pri odhaľovaní zmyslu ľudského bytia. Usiluje sa pritom pochopiť, čo je teológia z ontologickej perspektívy, pričom jeho vlastná sekularizovaná ontológia vykazuje do istej miery kompatibilitu s Augustínovou teologickou pozíciou. Hoci sa Augustín podľa neho nedokázal úplne oslobodiť od novoplatonskej metafyziky, ktorej vrcholom je metafyzický odpočinok v Bohu (*fruitio Dei*), Heidegger oceňuje Augustínov nemetafyzický záujem o aktualizáciu faktického života. U Augustína odkrýva, že sebavlastnenie je faktické a spočíva v radikálnom seba-spytovaní, pričom je získané paradoxným aktom sebazrieknutia „do" hľadania Boha. Takto koncipované Augustínove *cogito* využíva neskôr Heidegger v boji proti karteziánskej subjektivite. Vo svojej kritike poukazuje na ontologické nedostatky Descartovho *cogita* prejavujúce sa v indiferentnom, formálne objektívnom prístupe k ľudskej existencii, ktorá je tak chápaná nie ako existencia „tu", ale ako objekt vecného charakteru. Musíme teda napokon konštatovať, že Heideggerova interpretácia Augustínovho učenia bola už od začiatku podmienená jeho vlastným filozofickým zámerom a jej výsledky to dokladajú.

3. kapitola

Prvé fenomenologické skúmania k Aristotelovi

Vladimír Leško

Heidegger v roku 1963 píše autobiografický príspevok pod názvom *Moja cesta k fenomenológii*,[1] v ktorom načrtáva svoj vlastný filozofický vývoj. V ňom uvádza, že akademické štúdium začal v zimnom semestri 1909/1910 na Teologickej fakulte Freiburskej univerzity štúdiom *teológie*. Okrem tohto sa však počas štúdia priebežne venuje aj filozofii. Preto od prvého semestra, ako to osobitne pripomína, sa na jeho *študijnom stole* nachádzali aj dva zväzky Husserlových *Logických skúmaní.* Prečo študent teológie prejavuje záujem práve o *neteologické* dielo? Veď predsa nemá nič spoločné so štúdiom teológie. Heidegger to vysvetľuje takto: „Z nemnohých odkazov vo filozofických časopisoch som sa dozvedel, že Husserlov spôsob myslenia je určený Franzom Brentanom. Brentanova dizertácia *O rozmanitých významoch jestvujúcna podľa Aristotela* (1862) bola však od roku 1907 oporou a sprievodcom mojich prvých nemotorných pokusov preniknúť do filozofie."[2]

Kdesi tu chce Heidegger identifikovať svoje *filozofické začiatky*, ktoré, ako to sám klasifikuje, sú síce *nemotorné*, ale to hlavné, na čo upriamuje pozornosť, je spojené s *úvahou*: „*Keď sa hovorí o jestvujúcne v rôznych významoch, ktorý z nich je potom vedúci a základný? Čo znamená bytie* (kurz. aut.)."[3] Heidegger nám tu ponúka priam idylickú predstavu o svojich

[1] HEIDEGGER, M.: *Konec filosofie a úkol myšlení.* Prel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené 2006, s. 41–55.
[2] Tamže, s. 41.
[3] Tamže.

vlastných filozofických začiatkoch, ktoré však také vôbec neboli. *Zabudol* najmä na to, že v popredí jeho teoretických záujmov až do roku 1921 boli iné problémy (novokantovská filozofia, filozofia života, fenomenológia náboženstva), ale určite nie tie *ontologické*.[1] Ešte aj Husserl upozorňuje P. Natorpa v roku 1921, keď mu odporúča do pozornosti Heideggera ako možného kandidáta na voľné miesto mimoriadneho profesora na Marburskej univerzite, že ide o talentovaného náboženského filozofa.[2] Súčasné výskumy Heideggerovho myšlienkového vývoja už dosť jednoznačne preukázali, že vyššie uvedené vlastné Heideggerovo *sebahodnotenie* preto nemožno brať príliš vážne.[3] Jeho vlastná *autoštylizácia* nám chce nahovoriť, že sa ontologickou problematikou zaoberal od svojich študentských čias. To však vôbec nezodpovedá jeho skutočnému myšlienkovému vývoju.

Skutočnosťou je, že Heidegger sa po štyroch semestroch teológie s ňou rozišiel a začal sa plne venovať iba filozofii. Jednu teologickú prednášku potom navštevoval ešte aj po roku 1911. Išlo o *dogmatiku*, ktorú prednášal Carl Braig, autor práce *O bytí – Náčrt ontológie* (1896). K tomu Heideggera viedol záujem o *špekulatívnu teológiu* a prenikavý spôsob Braigovho myslenia. Ale nielen to. Od Braiga po prvýkrát vôbec počul, ako to sám komentuje, o „Schellingovom a Hegelovom význame pre špekulatívnu teológiu na rozdiel od náučného systému scholastiky. *Tak vstúpilo napätie medzi ontológiou a špekulatívnou teológiou ako stavebná štruktúra metafyziky do obzoru môjho skúmania* (kurz. aut.).“[4] Práve uvedené napätie je v rôznych podobách prítomné v Heideggerovej tvorbe po roku 1921 a spôsob jeho vyrovnávania sa s ním určuje v mnohom

---

[1] Podrobnejšie pozri BUREN, J.: *The Young Heidegger.* Bloomington–Indianapolis: Indiana University Press 1994, s. 49 a n.

[2] HUSSERL, E.: *Briefwechsel.* Bd. V. Die Neukantianer. K. Schuhmann (ed.). The Hague: Kluwer Academic Publishers 1994, s. 150–151. Pozri tiež GADAMER, H.-G.: Filosofie mezi vědou a přirozeným světem. In: *Fenomén jako filosofický problém.* Chvatík, I. – Kouba, P. (eds.). Praha: Oikúmené 2000, s. 257; KISIEL, Th. – SHEEHAN, Th. (eds.): *Becoming Heidegger.* Evanston–Illinois: Northwestern University Press 2007, s. 369; MORAN, D.: The Early Heidegger. In: *The Bloomsbury Companion to Heidegger.* F. Raffoul, E. S. Nelson (eds.). London–New Delhi–New York–Sydney: Bloomsbury 2013, s. 25 a n.

[3] Pozri najmä KISIEL, Th.: *The Genesis of Heidegger´s* Being and Time. Berkeley–Los Angeles–London: University of California 1993, s. 13–219. Pozri tiež FIGAL, G.: *Úvod do Heideggera.* Prel. V. Zátka. Praha: Academia 2007, s. 22 a n.

[4] HEIDEGGER, M.: *Konec filosofie a úkol myšlení*, s. 43.

charakter jeho celoživotného diela. Zdá sa, akoby Heideggerov *životný oblúk* – začal ako *teológ* a skončil ako *teológ* – predstavuje hlavné signum jeho filozofického dedičstva.[1] Vari najreprezentatívnejšie máme túto skutočnosť vyjadrenú v jeho rozhovore pre časopis *Spiegel* z roku 1967, ktorý vychádza pod symptomatickým názvom: „*Už len nejaký boh nás môže zachrániť*".[2]

Potvrdenie naznačeného Heideggerovho *životného oblúku* nie je však teraz ešte našim problémom. Pred nami sú iné a dôležitejšie problémy. Najmä jeden z nich sa tlačí veľmi výrazne do popredia. Prečo Heidegger uskutočnil prvý zo svojich *obratov* od nábožensko-filozofickej problematiky k *nenáboženským ontologickým skúmaniam* Aristotela? Veď Brentanova práca bola napísaná v duchu novoscholastického chápania Aristotela, ale Heidegger sa k novoscholastike v tom čase už vôbec nehlási. Zdá sa, že v tom zohrala veľa aj náhoda, ktorá prinútila Heideggera na poslednú chvíľu zmeniť svoj pôvodne zamýšľaný filozofický seminár k *fenomenológii náboženstva* v rokoch 1920 a 1921. Heidegger sa však po zvážení nového návrhu rozhoduje inak, lebo spoznal, že študenti nie sú na takúto problematiku dostatočne pripravení. Uvažoval aj o Plotinovej filozofii, ale nakoniec sa rozhodol pre Aristotelovu metafyziku.[3] Tento Heideggerov *obrat* je nepochybne veľmi prekvapujúci, ba až šokujúci. Týmto *prvým obratom* Heidegger prekonáva, ako na to správne upozorňuje G. Figal, „ešte predtým artikulovaný *anti-grécky* a *anti-aristotelovský afekt* (kurz. aut.). Ešte v zimnom semestri 1919/20 konštatoval, že grécka, najmä aristotelovská tradícia je tým, od čoho sa fenomenológia musí radikálne oslobodiť ... Už len prostredníctvom slova »ontológia« sa vraj stáva zrejmým, že tu »rozhodujúci problém« nie je videný: »Dejiny a život«".[4]

---

[1] Podrobnejšie pozri GLOMBIK, Cz.: Mladý Heidegger a Aristoteles – prameň fenomenologických inšpirácií (Brentano a Braig). In: *Heidegger a grécka filozofia.* V. Leško – K. Mayerová (eds.). Košice: UPJŠ 2013, s. 93.

[2] HEIDEGGER, M.: „*Už jenom nějaký bůh nás může zachránit*". Prel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené 2012, s. 33.

[3] KISIEL, Th.: *The Genesis of Heidegger´s Being and Time*, s. 227.

[4] 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. 57.

V Heideggerovej tvorbe do roku 1919 prevláda jednoznačná orientácia na chápanie *fenomenológie* ako filozofického reflektovania *života* ako je *žitý*. Preto *život* chce reflektovať v živej myšlienkovej explikatívnej realizácii *prežívania.* V tomto chápaní jeho model fenomenológie nemá nič spoločné s Husserlovým projektom fenomenológie ako *prísnej vedy.*[1] Heideggerova snaha *hlásiť sa* k fenomenológii, ale zároveň veľmi striktne sa odlišovať od Husserla sa stáva od začiatku v jeho filozofovaní určujúca. Raný Heidegger vo svojich začiatkoch kladie dôraz na *dejiny a život.* V zimnom semestri 1919/20 venuje týmto problémom pozornosť v prednáškovom kurze nazvanom *Základné problémy fenomenológie*.[2] Od roku 1921 sa bude napriek svojmu predchádzajúcemu silnému odporu voči *aristotelovskej tradícii* s jej nosnou *ontologickou problematikou* všetko podstatné vzťahovať k *aristotelovskej tradícii* a rozhodujúcou aj pre Heideggera samého sa stane práve *ontologická problematika.* Otázka bytia si tak začína len veľmi pozvoľna *hľadať* svoj *teoretický priestor* v jeho tvorbe od roku 1922, ale bezkonkurenčné výsostné postavenie nadobúda až po *obrate.* Neprávom sa totiž zabúda, že ani najvýznamnejšie Heideggerovo dielo *Bytie a čas* napriek svojmu explicitnému názvu, vôbec nerieši ako hlavný problém *bytie* a *čas*, a ani nerieši svoju hlavnú otázku o *zmysle bytia*. Prednostne sa skúma *Dasein* ako *jestvujúcno*, „ktorým my sami každý sme, a ktoré má mimo iného bytostnú možnosť pýtať sa..."[3] Preto *fundamentálna ontológia* otvára jediný zmysluplný priestor pre filozofické skúmania: *existenciálnu analytiku pobytu. Otázka bytia* sa začne s plnou silou hlásiť o svoje miesto v Heideggerovej tvorbe až v 30. rokoch minulého storočia. Výrazným spôsobom túto radikálnu zmenu pripravili a uskutočnili najmä jeho prednáškové kurzy k Platonovi, Anaximandrovi a Parmenidovi v rokoch 1930–1932.

---

[1] Pozri HUSSERL, E.: *Filosofie jako přísna věda.* Prel. A. Novák. Praha: Togga 2013, s. 49 a n.

[2] HEIDEGGER, M.: *Grundprobleme der Phänomenologie (1919/20).* GA. Bd. 58. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1993, s. 25 a n.

[3] HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*, s. 23.

Fenomenologické interpretácie k Aristotelovi (1921/1922)

Heideggerove prvé *Fenomenologické interpretácie k Aristotelovi* sú zaujímavé z viacerých dôvodov. Ten prvý je určite šokujúci. V celom prednáškovom kurze venuje totiž Aristotelovi minimálnu pozornosť. Venuje sa mu len v prvej časti svojho kurzu, ktorú nazval *Aristoteles a recepcia Aristotela* (necelých 9 strán).[1] Celý prednáškový kurz je potom venovaný *fenomenologickému skúmaniu faktického života v jeho základných kategóriách.* Čo je však pre naše skúmanie najdôležitejšie, je skutočnosť, že už prvé myšlienky skúmaného prednáškového kurzu zo zimného semestra 1921/22 sú zamerané na problém *dejín filozofie* ako *filozofický problém.* Kladie si otázku: „*Čo znamenajú dejiny filozofie?*"[2] Jeho odpoveď je veľmi zaujímavá. Jednoznačne odmieta chápať dejiny filozofie ako súbor *doxografických spôsobov* kladenia faktov a domnienok o týchto faktoch v dejinnom vývoji filozofických učení. V podstate takýto prístup nemôže označiť inak, ako súbor *táranín*, ktoré nemajú nijaký filozofický význam. Heideggerova formulácia jediného oprávneného chápania dejín filozofie je potom vyjadrená veľmi jasne: „*Historicita filozofie je uchopená len vo filozofovaní* (kurz. aut.). Je uchopiteľná len ako existencia, prístupná z čisto *faktického života* (kurz. aut.), teda len spolu s *dejinami a prostredníctvom nich* (kurz. aut.)."[3]

Všimnime si ako spája dejiny filozofie s problémom *faktického života* a *dejín.* Je to dominantná pozícia pre Heideggerovo myslenie až po *obrat.* Problém *faktického života* sa postupne v jeho filozofovaní vytráca v 30. a 40. rokoch minulého storočia a v neskorej tvorbe už výsostne prevažuje len *otázka Bytia*. Filozofia, ako ju vidí Heidegger v roku 1921, je *historické* poznávanie *faktického života*, ktoré musí dôjsť ku kategoriálnemu (existenciálnemu) porozumeniu a jeho artikulovanému vedeniu. Pre filozofiu je potom určujúca najmä *problémovosť*. „Dejiny filozofie zahŕňajú v obvyklom použití tohto titulu rozmanité sledy filozofických

---

[1] HEIDEGGER, M.: *Phänomenologische interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung.* GA. Bd. 61. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1994, s. 1–9.

[2] Tamže, s. 1.

[3] Tamže.

názorov, teórií, systémov, maxím v časovom rozpätí od siedmeho storočia pred Kristom až k súčasnej prítomnosti, a síce filozofií, ktoré sa sformovali v životnej súvislosti duchovno-dejinného rozvoja gréckeho ľudu, rozvoja, ktorý zo svojej strany vyústil do dejín kresťanstva; takisto ďalšie filozofie, ktoré v priebehu dejín kresťanského Západu (stredoveku a novoveku) zakúsili rozmanité premeny a príslušné obnovy."[1]

Na prvý pohľad sa môže zdať, že Heidegger neponúka v chápaní dejín filozofie *nič nové*, iba viac či menej sa pridržiava dovtedajšej zaužívanej tradície. Ale nie je tomu tak. Rozhodujúci tlak sa nesie v znamení nového spôsobu Hegelovho chápania dejín filozofie ako *nového čítania* starých textov tým, že sa vysvetľujú z hľadiska *súčasnej terminológie* a *formulovania problému.*[2] Heidegger to vyjadruje takto: „Dejiny filozofie sa pre prítomnosť objavujú vždy tak, pre porozumenie sa naskytajú vždy potiaľ, pre prisvojenie sa sprístupňujú vždy tak silno a na základe toho i pre kritiku tak rozhodujúco, ako filozofia, pre ktorú, a v ktorej sú dejiny tu, a v ktorej sa žijúci niekto k dejinám vzťahuje, filozofiou *je*, a to znamená, 1. stojí v pýtaní sa, a síce v zásadnom; 2. v konkrétnom hľadaní odpovedí: výskume. T. j.: rozhodujúce je radikálne a jasné sformovanie hermeneutickej situácie ako časenie filozofickej problematiky samej."[3] Vzťah *prítomnosti* k Aristotelovi sa však v prednáškovom kurze z roku 1921/1922 ešte nestal predmetom jeho filozofického skúmania. K tomu dochádza až v roku 1922 v druhom prednáškovom kurze k Aristotelovi a v *Správe pre Natorpa.*

Fenomenologické interpretácie k Aristotelovi (letný semester 1922)

Prednáškový kurz z letného semestra 1922 predstavuje rozhodujúcu zmenu v jeho *fenomenologických interpretáciách* k Aristotelovi. Teraz sa už dostáva jednoznačne do popredia *ontologická problematika*, ktorú Hei-

---

[1] Tamže, s. 2–3.
[2] Pozri FIGAL, G.: *Úvod do Heideggera*, s. 12.
[3] Tamže, s. 3.

degger nachádza v Aristotelovej *Metafyzike* a *Fyzike.*[1] A tu sa hneď dostávame k jednému veľmi zaujímavému zisteniu. Heideggerov záujem sa totiž viac koncentruje na Aristotelovu *Fyziku* ako na *Metafyziku.* A to nielen v tomto začiatočnom štádiu jeho filozofického vývoja. Heidegger sa takmer o dve desaťročia neskôr (1938–1940) vyjadrí takto: „Prečo je západná »filozofia« vo svojej bytnosti metafyzikou? Lebo jej bytostný *základ* je »fyzika«. A do akej miery a prečo je západná filozofia »fyzikou«? »Fyzika« tu znamená poznanie (uchovanie pravdy) φύσις. Φύσις je počiatočné, a preto celé dejiny západnej filozofie ovládajúce určenie bytia. Bytie je ale to, čo si myslí filozofia. Prečo sa ale z fyziky stáva meta-fyzika? Aký je to druh premeny a upevnenia fyziky? Predovšetkým: čo je to φύσις? A *je* to počiatočné vysvetlenie bytia jestvujúcna vcelku? Je vôbec pre toto vysvetlenie určujúce? A prečo? Alebo je tu otázka »prečo« nevhodná, lebo je príliš neprimeraná?“[2]

Uvedené Heideggerove otázky vyjadrujú veľmi zložitý vzťah medzi *metafyzikou* a *fyzikou* ako sa formoval už od začiatku v gréckej filozofii.[3] Je nespochybniteľnou pravdou, že *bytostným základom metafyziky je fyzika.* Problém však nastáva pri otázke, ako vymedzíme *metafyziku* ako *fyziku* a ako budeme hľadať odpoveď na otázku *poznania–uchovania pravdy* φύσις. K tomu sa podrobnejšie dostaneme vo viacerých nasledujúcich kapitolách našej práce. Teraz len chceme zdôrazniť, že celý problém sa v Heideggerovej neskoršej tvorbe stane neriešiteľným, keď do toho vstúpi požiadavka premýšľať všetky vyjadrené otázky cez *dejiny Bytia.* Tu sa už zjavne aristotelovské inšpirácie dostávajú *mimo hry*.

Heidegger sám hodnotí práve toto rané obdobie svojho *stretnutia* s Aristotelom ako *záblesk ducha* (Geistesblitz).[4] Určite je potrebné s tým súhlasiť. Heideggerove *aristotelovské skúmania* si do dnešných dní zachovali mimoriadnu filozofickú kvalitu a ich čítanie dnes vyvoláva možno ešte viac otázok ako vtedy. Najmä však jednu: ako môže byť

---

[1] Podrobnejšie pozri NEUMANN, G.: Heideggers frühe Parmenides-Auslegung. In: *Heidegger und die Antike.* H-Ch. Günther – A. Rengakos (Hrsg.). München: Verlag C. H. Beck 2006, s. 133–173.

[2] HEIDEGGER, M.: *Die Geschichte des Seyns.* GA. Bd. 69. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1998, s. 6.

[3] Pozri DE GENNARO, I.: Φύσις und Metaphysik. In: *Heidegger und die Antike.* H-Ch. Günther – A. Rengakos (Hrsg.). München: Beck verlag 2006, s. 11–46.

[4] KISIEL, Th.: *The Genesis of Heidegger´s Being and Time*, s. 230.

starý antický text tak enormne filozoficky provokujúci? To hlavné, čo sleduje, a čo ostáva v platnosti v jeho myslení celý jeho tvorivý život, je naučiť seba i druhých *myslieť Grékov dostatočne grécky.*[1] Ale ako to už býva, vo svojej snahe stále viac a viac prekračuje mieru tohto *myslenia*, ktorá sa začína skôr podobať *násiliu* myslieť Grékov len tak, ako ich *myslí* Heidegger sám.

Nevyhnutným predpokladom pre *myslenie Grékov dostatočne grécky* potom nemôže byť nič iné, ako *vrátiť autentickosť gréckym pojmom.* Heidegger tvrdí: „Základné pojmy stratili svoje pôvodné výrazové funkcie, ktoré boli strihané na mieru predmetným regiónom určitým spôsobom zakúšaným. Ale pri všetkom analogizovaní a formalizovaní, ktoré tieto pojmy prekonali udržujúc si určitý charakter, za ktorý vďačia svojmu pôvodu, ešte stále so sebou nesie kus pravej tradície svojho pôvodného zmyslu, pretože je na nich ešte stále určiteľné, k akému predmetnému zdroju odkazujú ich významy."[2]

Keďže sa filozofia v jeho dobe pohybuje v *gréckych* pojmových určeniach z veľkej časti neautenticky, je preto nevyhnutné *prinavrátiť* pojmovým určeniam ich *autentickosť* späť. A to sa nemôže udiať nijak inak, len tak, že sa bude *deštruovať* ich neautentickosť novými prekladmi a ich vysvetlením.[3] Z toho vyplynul už vlastný Heideggerov *originálny* (a neskôr už ako obligatórny postup) filozofický postoj k textom gréckej filozofie. *Je potrebné ich znovu a dôkladne preložiť, ale teraz už bez zbytočného nánosu, ktorý na seba postupne v dejinnom vývoji nabrali.* V prednáškovom cykle *Fenomenologické interpretácie k Aristotelovi* z letného semestra 1922 sa to pokúsil po prvýkrát klasicky demonštrovať na Aristotelovej *Metafyzike* a *Fyzike.* Oveľa dôslednejší a zaujímavejší je jeho pokus z roku 1924 v prednáškovom cykle *Základné pojmy aristotelovskej filozofie.*[4]

Čo je však najdôležitejšie v nami skúmanom prednáškovom kurze z roku 1922 sú paragrafy 25 a 26, v ktorých sa Heidegger po prvýkrát

---

[1] GADAMER, H.-G.: *Člověk a řeč,* s. 149.

[2] HEIDEGGER, M.: *Rozvrh fenomenologické interpretace Aristotela.* Prel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené 2008, s. 30.

[3] Tamže.

[4] Podrobnejšie pozri nasledujúcu kapitolu tejto práce – K. Bosáková: *Základné pojmy aristotelovskej filozofie*, s. 103–138.

sústredenejšie venuje, na naše veľké prekvapenie, vysvetleniu Parmenidovej *náučnej básne.* Tu sme sa ocitli pred nielen veľmi zaujímavým, ale najmä dôležitým problémom. Heidegger prekladá a vysvetľuje prvé knihy *Metafyziky* a *Fyziky* a zrazu sa vracia k Parmenidovi a chce vysvetliť dôležitosť *pochopenia Aristotelovej kritiky Parmenidovho učenia ako úlohy interpretácie.* Keď čítame Aristotelovu *Metafyziku* a *Fyziku*, môžeme sa ľahko presvedčiť, že Parmenidovi nie je v žiadnom prípade venovaná nejaká mimoriadna pozornosť. Ešte prekvapujúcejšie je však to, že Aristoteles sa *dôslednejšie* venuje eleatským učeniam vo *Fyzike,* než v *Metafyzike*, ako na to sám aj výslovne upozorňuje.[1] Ba čo viac, z eleatov sa dostáva od Aristotela väčšej pozornosti Melissovi, než Parmenidovi. To však Heideggera nezaujíma. Čo ho bude zaujímať je určené veľmi presne: *pôvodný nález charakteru bytia.* A pokiaľ je tomu tak, potom Melissos nemôže byť v centre jeho pozornosti, ale len Parmenides so svojou *náučnou básňou.*

Tým je po prvýkrát vyslovené *neutíchajúce napätie* v celej Heideggerovej tvorbe, napätie medzi tým, že sa *bytie* identifikuje ako *bytie jestvujúcna* a medzi chápaním *bytia samého*, teraz už bez jestvujúcna. Neskôr v práci *Bytie a čas* to formuluje v tejto podobe: „*Odlíšiť bytie od jestvujúcna a explikovať bytie samo je úlohou ontológie* (kurz. aut.).“[2] Začal Aristotelom a dlhý čas vo svojej tvorbe je presvedčený, že to rozhodujúce, čo mu grécka filozofia v otázke bytia ponúka, je práve len a len Aristoteles. To nám najpresvedčivejšie potvrdzuje Heideggerov pôvodný zámer dokončiť svoju najvýznamnejšiu prácu *Bytie a čas* v jej *druhej polovici* tak, aby celá vrcholila v *Aristotelovom pojednaní o čase.* Ako však vieme, Heidegger nikdy túto plánovanú druhú polovicu svojej najväčšej filozofickej práce nedokončil. Odpovedať jednoducho a krátko na otázku, prečo sa tak stalo, nie je celkom možné, ale jeden (nie jediný!) dôvod spočíval aj v tom, že Heidegger si dostatočne jasne uvedomil, že fundamentálna ontológia ako *existenciálna analytika pobytu* mu nedáva odpoveď na otázku o *zmysle bytia* a ešte menej na *otázku bytia*.

---

[1] Pozri ARISTOTELES: Fyzika. Prel. J. Špaňár. In: *Antológia z diel filozofov.* Od Aristotela po Plotina. Zost. J. Martinka. Bratislava: Iris 2006, s. 76–80. ARISTOTELES: *Metafyzika.* Prel. J. Špaňár. In: Tamže, s. 233–234.

[2] HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas,* s. 44.

Heideggerova snaha *odlíšiť bytie od jestvujúcna a explikovať bytie samo* je rozhodujúcim filozofickým pohybom, ktorý najmä po *obrate* je už realizovaný s jemu nenapodobiteľnou teoretickou energiou. Aby sme mohli správne pochopiť už prvé filozofické konfrontácie Aristotela s Parmenidom v Heideggerovom filozofickom diele, je potrebné uviesť vari najpresnejšie Heideggerovo *odlíšenie* bytia a jestvujúcna u Aristotela a Parmenida z jeho o desať rokov neskoršieho prednáškového kurzu k Aristotelovi z roku 1931. V ňom uvádza, že otázku *čo je jestvujúcno* a otázku *čo je bytie* si Aristoteles zamieňa. A pokračuje ďalej: „Tejto zámeny sa bežne dopúšťame ešte i dnes, avšak skôr ako žalostného omylu. Tak sa napríklad vo filozofii často hovorí o bytí a mieni sa tým jestvujúcno. Na druhej strane sa vraví o jestvujúcne a mieni sa bytie ... Že filozofi o jestvujúcne a o bytí od pradávna hovoria – kto by o tom chcel pochybovať? *Zámena τὸ τὸ ὄν a τὸ εἶναι, jestvujúcna a bytia, je úctyhodného veku. Stretávame sa s ňou už na rozhodujúcom počiatku európskej filozofie u Parmenida* (kurz. aut.)... Táto zámena je však zároveň skrytým a nepochopeným rozlíšením, ktoré ostalo bez povšimnutia.“[1]

Uvedené vlastné Heideggerovo odlíšenie bytia a jestvujúcna možno v istom zmysle chápať ako skrytú *sebakritiku* najmä preto, že v prednáškovom kurze z roku 1922 sa chce držať jasného metodického pokynu: „V rámci a pod vedením aristotelovského kladenia otázok je potrebné zohľadniť Parmenida a eleatskú filozofiu.“[2] Tento spôsob skúmania je síce možný, ale už od samého začiatku musí viesť do *slepej uličky*. Dôvod je až príliš zrejmý. *Aristotelovské kladenie otázok* nekončí *aristotelizáciou* Parmenida. Dochádza k presnému opaku. Je tu prvýkrát doložený postup k *parmenidizácii* Aristotela. Parmenidova východisková filozofická pozícia, že *jestvujúce je* sa u Aristotela mení na jednoznačné *jestvujúcno je*, t. j. k zámene *τὸ εἶναι* na *τὸ ὄν*. Heidegger si to definitívne uvedomí až v prelomovom období rokov 1931/32 a pre pochopenie Parmenidovho učenia už vôbec nebude potrebovať Aristotela. Dôjde naopak k opačnému postupu. Veľmi presne to vyjadril už v roku 1922 vo svojej

---

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

[2] HEIDEGGER, M.: *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlung des Aristoteles zur Ontologie und Logik*. GA. Bd. 62. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 2005, s. 210.

Správe pre Natorpa: „*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.).“[1] Teda nie Aristoteles je ten najdôležitejší, ktorý nás učí *grécky myslieť*, ale Parmenides. Tu je potrebné konštatovať, že Heidegger sám si vôbec ešte nemohol byť vedomý, čo vlastne vypovedal, a že práve spojenie *Parmenidovho učenia o bytí* ako jediného možného predpokladu pre *určenie zmyslu a osudu západnej ontológie* sa mu stane *osudovým*. Jeho konkrétne napĺňanie sa začne až o desať rokov neskôr a bude už definitívne jasnou odpoveďou na to, že Parmenides sa nedá pochopiť *aristotelovským kladením otázok.*

Správne pochopiť všetky tieto súvislosti znamená uvedomiť si, čo vypovedal v letnom semestri 1922 Heidegger v závere svojho prednáškového kurze o Aristotelovi. V súčasnosti to máme zachytené v § 25, ktorý má za úlohu preskúmať Parmenidovu tézu, že *všetko je jedno* a túto eleatskú tézu Heidegger chápe ako *pôvodné stretnutie sa s bytím.*[2] Tu si však musíme položiť otázku, či sa tu naozaj Parmenides stretáva s *bytím,* a či aj aristotelovské kladenie otázok mieri na bytie. Aby sme si tieto problémy mohli presne špecifikovať, je potrebné uviesť, že pokiaľ sa nebudeme pozerať na uvedené problémy cez prizmu *ontologickej diferencie*, potom je to tak. Aj aristotelovské kladenie otázok nás vedie k *bytiu.* Ale pokiaľ na to uplatníme ontologickú diferenciu, potom sa *veci* majú úplne inak. Pre túto situáciu platí: „Všeobecne vzaté používame výrazy »bytie« a »jestvujúcno«, ktoré sa líšia predovšetkým syntakticky, takmer ako synonymá; niet dôvodu medzi nimi okamžite predpokladať významnejší rozdiel, pokiaľ nie je vytýčený explicitne, ako napríklad u Tomáša Akvinského či u Heideggera – nie však u Aristotela. (Keď nie je totiž povedané inak, ponúka sa veriť, že rovnako ako jestvujúcnu náleží bytie, náleží aj k bytiu ako bytiu byť vykázané na jestvujúcne).“[3]

---

[1] HEIDEGGER, M.: *Rozvrh fenomenologické interpretace Aristotela*, s. 33.

[2] HEIDEGGER, M.: *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlung des Aristoteles zur Ontologie und Logik*, s. 209.

[3] POKORNÝ, M.: Poznámka prekladateľa. In: Aubenque, P.: *Problém bytí u Aristotela.* Prel. M. Pokorný. Praha: Oikúmené 2014, s. 33.

Aristoteles, keď uvažuje o eleatskom učení vo svoje *Fyzike*, jednoznačne tvrdí, že síce „nehovoria o prírode...“,[1] napriek tomu im *nechýba filozofická zaujímavosť*. V čom spočíva táto eleatská filozofická zaujímavosť? „Pretože sa slovo »jestvujúcno« používa vo viacerých významoch, najlepšie bude vychádzať z tvrdenia tých, podľa ktorých »všetko« je »jedno«, či pod »všetkým« myslia podstatu, alebo kvantitu či kvalitu, ďalej či pod »všetkým« myslia jedinú podstatu, ako hovoríme o jednom človeku, o jednom koni alebo o jednej duši, alebo či pod tým myslia jednu kvalitu, napríklad biele, teplé alebo čosi podobné.“[2] Z uvedeného je zrejmé, že Aristoteles chápe eleatské učenie ako učenie, ktoré sa terminologicky dá vyjadriť pojmom jestvujúcno, a preto bez väčších problémov jeho vysvetlenie zviazal bezprostredne s určením *podstaty, kvality* a *kvantity*, lebo o žiadnom samostatnom *bytí* nemá ani tušenie. Heidegger to, na rozdiel od Aristotela, v práci *Bytie a čas* vyjadrí v opačnej podobe: „...bytie nikdy nemožno vysvetliť z jestvujúcna...“[3] Ale, a to je potrebné osobitne zdôrazniť, uvedené správne stanovisko postupne po *obrate* opúšťa a chce vysvetliť *bytie bez jestvujúcna*, ako sa o to usiloval najmä vo svojej neskorej tvorbe a osobitne zvlášť v prednáške *Čas a Bytie* v roku 1962.[4]

Reinhardt a Parmenides

Heideggerove fenomenologické skúmania k Aristotelovi v § 25 a § 26 sú zaujímavé najmä tým, že sa pokúsil o prvú priamu konfrontáciu Aristotela s Parmenidom ako dvomi vrcholnými predstaviteľmi gréckeho ontologického myslenia. *Rozhodujúci inšpiračný zdroj* pre svoju interpretáciu Parmenida zväzuje s vtedy najnovšou parmenidovskou analýzou z pera nemeckého historika filozofie K. Reinhardta.[5] Heideggera najviac zaujalo Reinhardtovo pochopenie a riešenie problému vzťahu dvoch základných častí Parmenidovej *náučnej básne* (v prvej sa

---

[1] ARISTOTELES: *Fyzika*, s. 76 (preklad čiastočne upravený).
[2] Tamže.
[3] HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*, s. 243.
[4] HEIDEGGER, M.: Zeit und Sein. In: Heidegger, M.: *Zur Sache des Denkens.* GA. Bd. 14. Frankfurt am Main: Vittorio Kloestermann 2007, s. 3–30.
[5] REINHARDT, K.: *Parmenides und Geschichte der griechischen Philosophie.* Bonn: Cohen 1916.

pojednáva o *alétheii* a v druhej o *doxa*), ktoré sú diametrálne odlišné. Na túto skutočnosť Heidegger nezabudol upozorniť ani vo svojej práci *Bytie a čas*, kde uvádza, že Reinhardt „po prvýkrát pochopil a rozriešil mnohokrát spracovaný problém súvzťažnosti oboch častí Parmenidovej náučnej básne, pretože výslovne nevykázal ontologický fundament súvzťažnosti ἀλήθεια a δόξα a jeho nutnosť."[1] Podľa Heideggera sa Reinhardtovi podarilo *nahliadnuť* obe časti náučnej básne bez „modernizujúcej dezinterpretácie a navrátiť ich späť do *archaickej jednoduchosti* (kurz. aut.)".[2] A zdá sa, že práve táto *archaická jednoduchosť* je tým najväčším *lákadlom*, ktoré sa začína pred Heideggerom šokujúco otvárať a prinesie so sebou ešte vtedy ani len netušené filozofické výsledky. *Archaická jednoduchosť* je bezprostredne spojená s pojmovým identifikovaním toho, čo je to *je*, ktoré *je*. To, čo *je*, je *jestvujúce* a práve ako *jestvujúce* je *jedno*. „Ako duchovno-dejinná (či skôr: osudovo-rozhodujúca) paradigma pre problematickosť pôvodného objavenia sa bytia stojí eleatská téza na počiatku filozofie a dejín výkladu života, ktorými sme sami."[3] Spojenie otázky bytia s dejinami výkladu života je Heideggerovo originálne spojenie, ktoré sa osobitne rozvinie v jeho *Správe Natorpovi* a v *Hermeneutike fakticity*, aby nakoniec našlo svoje zavŕšenie v práci *Bytie a čas*. Tu však už zjavne narazí na svoju neprekročiteľnú hranicu, ktorá súvisí s tým, že projekt *fundamentálnej ontológie* sa ukáže ako zjavne limitovaný v možnosti odpovedať na otázku bytia.

Heidegger veľmi výrazne oceňuje Reinhardtov spôsob skúmania Parmenidovej filozofie, lebo ho *necháva rozprávať samého* a zároveň ostro odmieta dovtedajšiu historicko-filozofickú dogmu o vzniku filozofie z mytológie. Zároveň pre pochopenie eleatského učenia v rámci predsokratovskej filozofie oceňuje Reinhardtov dôraz na väzbu ku Xenofanovi a Herakleitovi a nie k pytagorovcom. Svoju vlastnú interpretáciu Parmenida vymedzuje k Reinhardtovej tým, že ju chce založiť vý-

---

[1] HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*, s. 258.

[2] HEIDEGGER, M.: *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlung des Aristoteles zur Ontologie und Logik*, s. 211; pozri tiež NEUMANN, G.: Heideggers frühe Parmenides-Auslegung. In: *Heidegger und die Antike.* H-Ch. Günther – A. Rengakos (Hrsg.), s. 134 a n.

[3] Tamže, s. 209.

lučne pod prizmou Aristotelovho kladenia otázok. Zároveň Reinhardtovi prísne vytýka, že „nevidí zásadný hermeneutický význam živej filozofickej problematiky, a tým zaručujúcej presvetľujúcej možnosti interpretácie, čím je »archaické myslenie« a vôbec to minulé, to zachované uchopiteľné a určiteľné viac ako len »podľa pocitu«."[1]

Aristoteles a Parmenides o bytí

Heideggerova hlavná pozornosť v jeho prednáškovom kurze z roku 1922 je sústredená na Parmenidovo pochopenie pravdy ako *alétheii,* lebo umožňuje rozhodujúci predbežný pohľad do problematiky gréckej logiky. Až jej adekvátne pochopenie totiž vytvára možnosť pre správne hodnotenie Platona a jeho dialógov *Sofista*, *Filebos* a *Parmenides*, ale ešte viac pre Aristotelovu filozofiu aj proti Platonovi. Spoznanie zmyslu pravdy ako *ne-skrytosti* u Parmenida s interpretáciou Aristotela súvisí bytostne s poznaním pravdy, že jestvujúce *je*. Heideggerovi sa stáva πίστις ἀληθής vyjadrením *pôvodnej skúsenosti bytia*, skúsenosti, v ktorej sa jestvujúcno stáva *viditeľným* v spôsobe bytia.[2] Z uvedeného vyplýva, že Heidegger síce pracuje s tromi základnými pojmami pre vyjadrenie toho, čo *je* – jestvujúcno (Seiende), jestvujúce (Seiend) a bytie (Sein) – a je to určite v poriadku v tomto prednáškovom kurze. Ale v poriadku je to len do chvíle, na ktorú upozorňuje H.-G. Gadamer, keď už v roku 1923 začne Heidegger až príliš dôrazne trvať na *ontologickej diferencii*,[3] ktorú najkomplexnejšie predstaví v prednáškovom kurze *Základné problémy fenomenológie* z letného semestra roku 1927.[4]

V roku 1922 sa Heideggerovi Parmenidovo učenie javí ako prvá dejinná možnosť *osvetľujúceho určenia jednoduchosti prvého stretnutia bytia.* A tomu ostane verný až do konca svojej tvorby. V tomto kontexte nie je potom už vôbec veľkým prekvapením, že práve pri recepcii *prvého stretnutia* s bytím u Parmenida sa vôbec po prvýkrát objavuje motív *zmyslu*

---

[1] Tamže, s. 213–214.
[2] Tamže, s. 220.
[3] GADAMER, H.-G.: *Člověk a řeč*, s. 140.
[4] HEIDEGGER, M.: Die *Grundprobleme der Phänomenologie*, s. 321–469. Pozri tiež NĚMEC, V.: Problém ontologické diference jsoucna a bytí u Boëthia. In: *Reflexe*, 48, s. 3 a n.

bytia, ktorý neskôr vrcholí v práci *Bytie a čas.*[1] Parmenidovo *vysvetlenie* života a sveta znamená pre Heideggera ten hľadaný *prechod* vo filozofickom myslení, prostredníctvom ktorého je pripravený problém *zmyslu bytia*, ktorý *„určuje osud všetkej ďalšej ontológie a jej skúmajúceho postoja* (kurz. aut.)..."[2] Heideggerovi imponuje grécke *archaické hľadenie*, ktoré výslovne smeruje ku skúsenosti života, duševnému a duchovnému ako jestvujúcemu. Práve takéto *archaické hľadenie* v porovnaní napríklad s novovekými filozofickými postojmi je *pôvodnejšie a radikálnejšie* a už vôbec nemôže znamenať, aby sme novoveké myslenie mohli *nadraďovať* gréckemu. Gréci vôbec nepotrebovali vyjsť z Ja, vedomia, subjektu, aby mohli prijímať *pôvodnú skúsenosť bytia.* Toto grécke opomenutie potom *„nachádza svoje vyvrcholenie v Hegelovej logike, ktorá je celkom grécka a pritom pseudogrécka* (kurz. aut.)".[3] Tu je okrem iného veľmi dôležité, že už v tejto ranej fáze svojho filozofického vývoja Heidegger spája grécke chápanie bytia s Hegelovým. Táto väzba sa nestratí v celej Heideggerovej tvorbe a svoje zavŕšenie si našla v roku 1958 v jednej z jeho najlepších prednášok vôbec, ktorá dostala názov *Hegel a Gréci.*[4]

V tejto súvislosti si musíme veľmi vážne uvedomiť, že grécky spôsob *videnia skutočnosti*, ako ho chápe Heidegger, je v plnom súlade s tým pôvodným *archaickým videním* skutočnosti ako *hľadením, oslovovaním a súdením* pokiaľ vôbec vstupuje do *poľa hľadiaceho určovania* toho, čo *jestvuje.* To je vlastne to, čo možno vyjadriť ako *parmenidovský krok k ontológii v jej paradigmatickom vyjadrení.*[5] A niet pochybnosti, že aj dnes môžeme s týmto Heideggerovým hodnotením plne súhlasiť. Nepochybne ide o začiatok gréckeho ontologického myslenia. A pokiaľ Heidegger tvrdí, že je tu *jestvujúce,* a že bytie je práve v *onom je*. A dodáva: „Je sebou samým ako *to* bytie, a tak nepotrebuje nijaký *prameň.*"[6] Bytie

---

[1] HEIDEGGER, M.: *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlung des Aristoteles zur Ontologie und Logik*, s. 224 a n.

[2] Tamže, s. 228.

[3] Tamže, s. 229.

[4] HEIDEGGER, M.: Hegel und Griechen. In: Heidegger, M.: *Wegmarken.* GA. Bd. 9. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1976, s. 427–444.

[5] HEIDEGGER, M.: *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlung des Aristoteles zur Ontologie und Logik*, s. 230.

[6] Tamže.

je *tu*, *niečo celé*, čo *je*. Všetko teda záleží na tomto *archaickom*, t. j. *pôvodnom gréckom určení*, kedy dochádza k prvému *pojmovému fixovaniu jestvujúceho*, teda toho, čo *je*. Potom sa právom môžeme pýtať, čo je to, čo *je*, a ako ho môžeme *pojmovo fixovať*.[1]

Heidegger sa v § 26 svojho prednáškového kurzu pokúša o *hľadenie* na logos ako na to určujúce pre Aristotelovo chápanie bytia aj s jeho vymedzením sa vo vzťahu k Parmenidovi. Heidegger charakterizuje Aristotelov záujem o bytie s dôrazom na to, čo je na ňom rozmanité (*οὐσία*), teda záujem o konkrétne jestvujúcna. A práve v tom je ten veľký neprekonateľný rozdiel medzi Aristotelom a Parmenidom. *Rozmanité* (*οὐσία*) nie je totiž ale vôbec Parmenidovým záujmom. To je nespochybniteľná pravda. Keď však Heidegger tvrdí, že v *jestvujúcom* ako *jednom* sa prichádza k *bohatstvu ontologických kategoriálnych explikácii*, ktoré neboli odvtedy nikdy dosiahnuté, nemôžeme s tým súhlasiť. A to o to viac, že aj sám Heidegger vo svojej neskorej tvorbe to vyjadrí veľmi presne: *Bytie nemôže byť, lebo ak by bolo, bolo by už len jestvujúcnom*.[2] *Bohatstvo* ontologických kategoriálnych explikácií sa môže viazať iba na jestvujúcna, ale nie na Bytie samo. V Parmenidovom učení sa však ešte vôbec nevypovedá o tomto *bytí samom*, ale len o *jestvujúcom*. Čo je však zrejmé, Heidegger v raných prednáškových kurzoch ešte *ontologicky nediferencuje jestvujúce* či *jestvujúcno* a *bytie*. Najpresnejšie to dokladá jeho vyjadrenie, že *jestvujúcno samo* je v „*istom zmysle pre Grékov a Aristotela bytie ako také* (kurz. aut.)“.[3]

Heidegger túto formuláciu ešte veľakrát vo svojej tvorbe zopakuje. Možno najreprezentatívnejšie práve v priamej konfrontácii *Aristoteles verzus Parmenides* v roku 1931 v prednáškovom kurze *Aristotelova metafyzika IX, 1–3* v tejto podobe: „Jestvujúcno, čo to je? Ako čo sa dáva a ako čo sa dáva nám? Ako to, čo nazývame bytie. Jestvujúcno – zo začiatku a predovšetkým a pre všetko ostatné – je bytie: τὸ ὄν – τὸ εἶναι. *Jestvujúcno, práve vtedy, keď ho berieme ako jestvujúcno, je bytie* (kurz. aut.).“[4] Preto Heidegger tvrdí, že *prvý*, kto sa takto na jestvujúcno *pýtal*, a tým

---

[1] HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*, s. 21.

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

[3] HEIDEGGER, M.: *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlung des Aristoteles zur Ontologie und Logik*, s. 243.

[4] HEIDEGGER, M.: *Aristotelova Metafyzika IX, 1–3*, s. 24.

sa pokúšal pochopiť bytie, bol Parmenides. Teda, nebol to Aristoteles, ale Parmenides, ktorý stojí na *počiatku* gréckeho ontologického myslenia ako *pôvodný*, či ako to vyjadrí neskôr, *počiatočný mysliteľ*. Pre Parmenidovu ontológiu platí, že sa stala pre Heideggera „predobrazom *paradigmatického* základného zmyslu bytia, ktorý nie je len *údelom* gréckej, ale tiež všetkých nasledujúcich (západných) ontológii..."[1] V ďalšom Heideggerovom filozofickom vývoji sa postupne bude stále viac a viac napĺňať odklon od Aristotela k Parmenidovi najmä preto, aby hľadal odpoveď na otázku o *bytí samom* už bez väzby na *jestvujúcno*. Od roku 1932 sa tento spôsob riešenia otázky bytia už stane v Heideggerovej tvorbe až do jej záveru jednoznačne dominujúci.

[1] NEUMAN, G.: *Heideggers frühe Parmenides-Auslegung*, s. 173.

4. kapitola

Správa pre Natorpa

Vladimír Leško

V Heideggerovom ranom filozofickom vývoji má svoje mimoriadne miesto *útly rukopis*, ktorý dnes poznáme pod názvom *Rozvrh fenomenologickej interpretácie Aristotela* (1922).[1] Heidegger ho napísal v druhej polovici roka 1922 na podnet Paula Natorpa z Marburgu. Mal ním preukázať svoje odborné dispozície pre uchádzanie sa o post mimoriadneho profesora na Marburskej univerzite, na ktorý ho navrhol E. Husserl.[2] Heideggerova *Správa pre Natorpa*, ako tento rukopis nazval H.-G. Gadamer, bol podľa neho *skutočnou revolúciou* v dejinách nemeckej filozofie. A nemýlil sa. Natorp bol Heideggerovým textom nadšený a dával ho čítať viacerým svojim kolegom v Marburgu a medzi nimi aj svojmu vtedajšiemu doktorandovi Gadamerovi, ktorý ho hodnotil takto: „Bol to v skutočnosti *poklad* (kurz. aut.) pre povolanie Heideggera do Marburgu, ku ktorému došlo v lete 1923. Bol som vtedy práve na jeden letný semester vo Freiburgu u Heideggera a zažil som tam od neho prvé uvedenie do Aristotela, ktoré vďaka fenomenologickému nadaniu tohto mladého súkromného docenta znamenalo *skutočnú revolúciu*. *Aristoteles k nám začal naozaj hovoriť ako náš súčasník* (kurz. aut.)."[3] Gadamer ďalej uvádza, že *význam* tohto útleho diela tkvie v tom, že je rukolapným dôkazom Heideggerovho *nového filozofického hľadania.*

---

[1] HEIDEGGER, M.: *Rozvrh fenomenologické interpretace Aristotela.* Prel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené 2008.

[2] HUSSERL, E.: *Briefwechsel.* Bd. V. Die Neukantianer. K. Schuhmann (ed.). The Hague: Kluwer Academic Publishers 1994, s. 150–151.

[3] GADAMER, H.-G.: Heideggerův „teologický spis" z mládí. In: Heidegger, M.: *Rozvrh fenomenologické interpretace Aristotela*, s. 64.

O aké *hľadanie* išlo? Aby sme to mohli pochopiť, je potrebné si najprv dobre uvedomiť, že bol vychovaný „v katolíckych školách, pripravený katolíckymi štúdiami, bol v epoche vedy a osvietenstva celoživotne odsúdený na hľadanie boha".[1] Čo v tej dobe Heidegger hľadal, bola podľa Gadamera „primeraná interpretácia a antropologické pochopenie kresťanského vedomia."[2] To všetko sa však začína radikálne meniť pod vplyvom Husserlovej fenomenológie a Diltheyovej filozofie života a svoju prvú podobu nadobúdajú v najranejších fenomenologických interpretáciách k Aristotelovi. Do popredia Heideggerovho teoretického záujmu sa dostáva *Aristoteles* a problematika *hermeneutiky faktícity*. „Heidegger tu nepristupuje k Aristotelovi ako k dôležitému historickému predmetu, ale rozvíja svoje radikálne pýtanie sa, vychádzajúc zo súčasných otázok filozofie, z *problémového tlaku* (kurz. aut.), ktorý pôsobil *pojem života* (kurz. aut.), ktorý začal v týchto desaťročiach stále viac ovládať nemeckú filozofiu. Problematika sebavýkladu života, ktorú vtedy Heidegger nazýval »fakticitou existencie« (Faktizität des Daseins), sa tu stáva vodidlom odvážnej skice, ktorá z Aristotela vyvíja základy filozofickej a fenomenologickej antropológie."[3] Uvedené Gadamerovo hodnotenie poukazuje na to najhlavnejšie, čo nemôžeme stratiť zo zreteľa, pokiaľ chceme pochopiť, o čo Heideggerovi išlo v jeho *Správe pre Natorpa* – pokus o nájdenie spoločnej väzby medzi Aristotelom a fakticitou existencie. Pokúsime sa to reflektovať najmä v týchto troch hlavných celkoch, ktoré sú obsahom skúmaného Heideggerovho *rukopisu*: 1. filozofia dejín filozofie, 2. Aristoteles ako *náš súčasník* a 3. fenomenologická hermeneutika fakticity.

Filozofia dejín filozofie

Heidegger od svojich prednášok k Aristotelovi z roku 1921 venuje permanentnú pozornosť dejinám filozofie vôbec a s osobitným dôrazom na dejiny gréckej filozofie až do konca svojej filozofickej tvorby. Čo je

---

[1] GADAMER, H.-G.: Filosofie mezi vědou a přirozeným světem. In: *Fenomén jako filosofický problém.* I. Chvatík – P. Kouba (eds.). Praha: Oikúmené 2000, s. 257.
[2] GADAMER, H.-G.*: Heideggerův „teologický spis" z mládí*, s. 64.
[3] Tamže, s. 66.

však zrejmé od prvého stretnutia s nimi je, že si buduje svoj vlastný *filozofický prístup.* Po Hegelovi a Nietzschem ide o ďalší nový *filozofický pokus*, ktorý so sebou prinesie netušené filozofické výsledky. To je fakt, ktorý nemôže nikto spochybniť. Rozhodujúce jadro Heideggerovho *filozofického chápania dejín filozofie* je vyjadrené veľmi presne: „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 chápajúcu prítomnosť k obohacovaniu znalostí, ale odrážajú ju práve späť k nej samej, aby vystupňovali jej problematickosť."[1]

Skúmať *dejiny* má pre Heideggera zmysel len vtedy, ak si ich chceme *osvojovať* pre *prítomnosť.* Len pre bytostný charakter prítomnosti je *historické vedomie* konštitutívne. Inak 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."[2]

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. V tomto ešte Heidegger neprináša svoj vlastný originálny vklad, iba znovu obnovuje Hegelov filozofický prístup k dejinám filozofie, ktorý odmieta chápať historicko-filozofické skúmanie ako doxografické štúdium. Podľa Heideggera sa *minulosť* „otvára len podľa toho, v akej miere je prítomnosť k takému otváraniu odhodlaná a aká silná je jej schopnosť

---

[1] HEIDEGGER, M.: *Rozvrh fenomenologické interpretace Aristotela*, s. 12.
[2] Tamže.

otvárať. Pôvodnosť filozofickej interpretácie sa určuje zo špecifickej istoty, v ktorej filozofické bádanie udržuje samo seba a svoje úlohy".[1]

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

Pokiaľ si uvedomíme tieto rozhodujúce Heideggerove filozofické východiská recepcie dejín filozofie, a pre tie platí, že sa v celej jeho ďalšej tvorbe nezmenili, potom pochopíme, že strategická magistrála hľadania odpovede na otázku, čo je bytie sa bude postupne hľadať v mysliteľskom rozhovore s velikánmi dejín filozofie, lebo *zápas* medzi mysliteľmi je *milujúcim zápasom veci samej*. A ak by sme mali určiť, ktorí myslitelia sú v tom milujúcom zápase veci samej najvýznamnejší, tak odpoveď je jednoznačná: v ranom období po prácu *Bytie a čas* je to *Aristoteles* a *Kant*, po obrate už jednoznačne *Parmenides* a *Hegel*. Heidegger osobitne zdôrazňuje, že *osvojovať* si dejiny a mať pritom na zreteli predovšetkým to, čo je *hodné myslenia* „a naviac osvojovať si ich pre prítomnosť, pre ktorej bytostný charakter je historické vedomie konštitutívne, však znamená: radikálne rozumieť tomu, čo vždy v tej-ktorej dobe bolo minulému filozofickému bádaniu v *jeho* situácii zdrojom jeho základného znepokojenia; *rozumieť* znamená nielen brať na vedomie

---

[1] Tamže, s. 10.
[2] Tamže.

a konštatovať, ale to, čomu sme porozumeli, v zmysle svojej najvlastnejšej situácie a pre ňu pôvodne opakovať".[1] Náš pohľad na dejiny potom prioritne vyrastá z *explikácie* zmyslu nášho filozofického bádania.

Heideggerova filozofická pozícia je nepochybne veľmi zaujímavá, ale má aj svoje výrazne problémové miesta a limity. Do akej miery a s akým *nasadením* možno uvedenú pozíciu aplikovať na rôzne obdobia filozofického myslenia od gréckej filozofie až po súčasnosť. A ako sa neskôr presvedčíme, mnohé Heideggerove explikácie budú výrazne *prekračovať* hranice prijateľnosti. Azda najviac sa to ukáže napríklad v Heideggerovom hodnotení významu *Anaximandrovho výroku* pre našu západnú civilizáciu.[2]

Filozofické chápanie dejín filozofie v Heideggerovom učení je bytostne spojené s obrovskou úlohou, ktorá nebola doteraz úspešne zrealizovaná. Súvisí to so skutočnosťou, že filozofia sa stále „pohybuje z veľkej časti neautenticky v *gréckych* pojmových určeniach, a to v takých, ktoré prešli celou reťazou rozmanitých interpretácií".[3] Keďže je tomu tak, nepomôže nič iné, len *uvoľniť* pôvodné motívy, ktoré boli neskôr tradíciou *zasunuté* a k ním sa viažuce *nevyslovené tendencie*, ale aj *vysvetľovacie postupy* pôvodných spôsobov výkladov. Neostáva teda nič iné, len *spätným odbúravacím postupom* dostať sa k „pôvodným zdrojom motívov explikácie".[4] Heidegger tu prichádza k tomu najdôležitejšiemu – *deštruktívnemu vysporiadaniu sa s dejinami filozofie.* V *Správe pre Natorpa* je toto deštruktívne vysporiadanie sa s dejinami filozofie organicky previazané s problematikou *fenomenologickej hermeneutiky fakticity*, ale po spoznaní, že jeho *kniha storočia*, ako to rád pripomína Gadamer, *Bytie a čas*, je *„nepodarená kniha"*, deštruktívne vysporiadanie dejín sa už výhradne bude orientovať iba na *ontologické myslenie* a *fenomenologická hermeneutika fakticity* ostane len nenaplneným *projektom*.[5]

---

[1] Tamže, s. 12.
[2] Pozri 23. kapitolu tejto práce.
[3] HEIDEGGER, M.: *Rozvrh fenomenologické interpretace Aristotela*, s. 30.
[4] Tamže.
[5] GADAMER, H.-G.: *Filosofie mezi vědou a přirozeným světem*, s. 259.

Heidegger, ako to nezabúda zase správne pripomínať G. Figal, ostáva verný *deštrukcii dejín ontológie* celý svoj život.[1] Nikdy nepovažuje túto *deštrukciu* iba za *prívesok* filozofického skúmania, alebo nebodaj nejakú príležitostnú obhliadku toho, čo kto urobil pred nami, ani spôsob nového rozvrhovania *zábavných svetových perspektív.* Deštrukcia sa pre Heideggera stáva „tou vlastnou cestou, na ktorej sa prítomnosť vo svojich špecifických základných pohnutostiach musí stretnúť sama so sebou, a to tak, že jej pritom z dejín neustále vychádza v ústrety otázka, ako ďaleko sa sama stará o osvojovanie radikálnych možností základných 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, duchovedne či problémovo. *Deštrukcia nechce pochovať minulosť ako ničotnosť, ale má* pozitívny *zámer; jej negatívna funkcia je obsiahnutá a nepriama* (kurz. aut.)."[4]

Aristoteles ako *náš súčasník*

Gadamer bol nepochybne jedným z najdôveryhodnejších znalcov Heideggerových prednášok z rokov 1922 a 1923. Preto jeho vyjadrenie, že *Aristoteles k nám začal skutočne hovoriť ako náš súčasník*, možno brať ako

---

[1] 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.* 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.* Prešov: v. n. 2004, s. 158–197.

[4] HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*, s. 39–40.

objektívne zhodnotenie toho, čo sa dialo priamo na prednáškach a seminároch vo Freiburgu, a potom aj v Marburgu. Tento rozmer Heideggerových prednášok a cvičení je veľmi citeľný aj zo *Správy pre Natorpa.* Každý čitateľ aj v našich dňoch musí jasne vidieť, že Aristoteles nie je pre Heideggera predmetom historicko-filozofického skúmania. Ide mu len a len o *filozofickú recepciu,* ktorá mieri na dobové aktuálne filozofické problémy. Ide teda o text až príliš angažovaný vo svojej prítomnosti. To dokladajú aj tieto Gadamerove slová: „Heidegger tu energicky predvádza, ako ideál »vedieť viac« ... *vystupuje z fakticity ľudského života* (kurz. aut.). Táto interpretácia bola tak vzletná, že vtedajší poslucháč freiburskej prednášky Leo Strauss – tak ako zaiste i mnohí iní – bol celkom unesený a všade rozprával, že nielen Werner Jaeger, ktorý bol predsa naozaj veľkým znalcom Aristotela, ale dokonca aj Max Weber, ktorý zaiste predstavoval najsilnejší vedecký temperament na vtedajších nemeckých katedrách, sa proti Heideggerovi javia ako úbohé siroty."[1]

Najdôležitejším problémom pre naše skúmanie je skutočnosť vtedajšej špičkovej originálnej *symbiózy* problematiky *fakticity žitého života* a *Aristotelovho chápania bytia.* Zavŕšenie tejto symbiózy *malo* predstavovať Heideggerovo najväčšie dielo *Bytie a čas.* Žiaľ, nedošlo k tomu. A tu je kdesi ukrytý základný problém Heideggerovej filozofickej genézy, že po práci *Bytie a čas* sa vzdáva svojich skúmaní v oblasti *radikálnej fenomenlogickej antropológie* a ostáva *verný* už len *ontologickej problematike.* A v nej sa odohral rozhodujúci *obrat* od Aristotela k Parmenidovi v Heideggerovom myslení. Ten je už latentne prítomný aj v samotnej *Správe pre Natorpa*, ale nie dostatočne zdôraznený, takže väčšina bádateľov si ho takmer vôbec nevšíma. Ide o toto Heideggerovo vyjadrenie, že Parmenidovo učenie o bytí je tým *rozhodujúcim krokom*, ktorý mal určiť zmysel a osud západnej ontológie a logiky.[2]

Nie je to hocijaké vyjadrenie. Zo samotnej *Správy pre Natorpa* je veľmi ťažko pochopiteľné, a dokonca až šokujúco mätúce či odporujúce tomu, čo je v nej to hlavné. Prečo sa máme vracať späť od Aristotela k Parmenidovi? Sú vôbec na to nejaké relevantné dôvody? Aby sme na to mohli adekvátne odpovedať, najprv si pripomeňme to hlavné, na čo

---

[1] GADAMER, H.-G.: *Heideggerův „teologický spis" z mládí*, s. 68.
[2] Pozri HEIDEGGER, M.: *Rozvrh fenomenologické interpretace Aristotela*, s. 33.

Heidegger upriamuje svoju pozornosť vo vzťahu k Aristotelovi. *Správa* rekapituluje to najdôležitejšie, čo Heidegger našiel v Aristotelových prácach *Etika Nikomachova* (VI), *Metafyzika* (I, 1–2) a *Fyzika* (I, II, III, 1–3) do napísania svojej *Správy.* A veru bolo toho neúrekom. Až sa to zdá neuveriteľné, že v takom útlom rukopise, je tak veľa neočakávaných a vynikajúcich filozofických námetov. Nebudeme sa venovať všetkým, ale iba tým najdôležitejším, ktoré súvisia s predmetom nášho skúmania, t. j. problémom konštituovania metafyziky ako učenia o bytí v gréckej filozofii. Gadamer tvrdí, že Heidegger mal dva základné dôvody (motívy), ktoré určovali jeho záujem o Aristotela. Jeden spočíva v *kritike Aristotelovho pojmu bytie* a zároveň v *kritike pojmu božského* ako jestvujúcna. Druhý dôvod spočíva v bytostnom zameraní sa na *autentickosť existencie*, ktorú Heidegger objavuje u Aristotela vo *fakticite existencie.* Tomuto druhému dôvodu teraz nebudeme venovať pozornosť. Našim hlavným problémom je prvý dôvod – *kritika Aristotelovho pojmu bytia.*[1]

V tomto kontexte nezdieľame Gadamerov názor. Naopak, sme presvedčení, že v máloktorej inej práci Heidegger tak dôsledne prijíma Aristotelovo chápanie bytia ako práve v *Správe pre Natorpa.* Čo nás k tomu vedie? Hlavný dôvod vidíme v tom, ako Heidegger priam klasicky dokladá, že pokiaľ chceme *hľadať* „počiatky (princípy) a príčiny jestvujúcna, a to zrejme pokiaľ je jestvujúcnom",[2] potom sa nevyhnutne musíme zamerať na *pohnutosť*, čiže *pohyb*. Preto aj samotnú *teóriu* považuje Heidegger u Aristotela „za *najčistejšiu pohnutosť, ktorú má život k dispozícii* (kurz. aut.)".[3] A v tom sa naozaj nemýli. Dokonca ani v tom, keď píše, že práve touto „pohnutosťou je niečím ´božským´".[4] Aristoteles podľa neho zásadne mení pôvod *idey božského*, ktorá nevyrastá z vysvetlenia toho, čo sa stalo predmetom, ktorý je prístupný v našej základnej náboženskej skúsenosti. A teraz prichádza to najdôležitejšie, čo

---

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

[2] ARISTOTELES: Metafyzika. In: *Antológia z diel filozofov.* Od Aristotela po Plotina. Zost. J. Martinka. Bratislava: Iris 2006, s. 309.

[3] HEIDEGGER, M.: *Rozvrh fenomenologické interpretace Aristotela*, s. 52.

[4] Tamže.

nám Heidegger odkazuje k Aristotelovi: „θειον je ... výrazom pre *najvyšší* bytostný charakter, ktorý vystupuje v ontologickej radikalizácii idey *pohybovaného jestvujúcna.*“[1]

Pohybované jestvujúcno je najväčším ontologickým odkazom Aristotela a Heidegger ho v plnom rozsahu akceptuje. A má to svoje ďalekosiahle dôsledky. *Božské* sa začína chápať nezávisle od každého *emocionálneho vzťahu.* Dôsledok je zrejmý: „»Božské« nemôže byť závistlivé nie preto, že je absolútnou dobrotou a láskou, ale pretože vo svojom bytí, ako *čistá pohnutosť* (kurz. aut.) nemôže vôbec nenávidieť ani milovať.“[2] Práve Aristotelovo chápanie *jestvujúcna v pohybe* sa tak za určitých dejinných okolností stalo *motívom* pre základné ontologické štruktúry, ktoré viedli k chápaniu *božského bytia* ako *actus purus* v kresťanstve, vnútorného božského života (Trojici) a spolu s tým súvisiaceho bytostného pomeru boha k človeku. Heidegger preto chápe kresťanskú teológiu ako *ovplyvnenú filozofickú špekuláciu*, ktorá cez svoju vlastnú antropológiu „hovorí vypožičanými kategóriami, ktoré sú ich vlastnému bytostnému poľu cudzie“.[3] Aristotelova *ontológia duševna* pomohla podľa Heideggera ku vzniku ďalekosiahleho a bohatého výkladu *bytia života* práve preto, „že spolu s aspektom *pohybu* (kurz. aut.), a práve vďaka nemu sa do zorného poľa dostal rozhodujúci fenomenálny charakter intencionality, a tým bol fixovaný určitý uhol pohľadu“.[4]

Pokiaľ ide o *uhol pohľadu*, ktorý nás musí zaujímať najviac, potom sa treba sústrediť na Aristotelovu recepciu eleatov a z nich najmä na Parmenida. Rozhodujúce jadro problému sa viaže na *ontologickú kategoriálnu explikáciu* fenoménu *pohybu.* Pochopiteľne, tento problém je predmetom Aristotelovho skúmania najmä v práci *Fyzika.* Dôvodom pre skúmanie eleatov nie je to, ako by sme to mohli ľahko predpokladať, aby získal *lacný predmet* k vyvráteniu názorov tých, ktorí si sami znemožnili pohľad na fenomén *pohybu.* Dôvod spočíva v tom, aby ukázal na niečo dôležitejšie: „Od začiatku sa musí vychádzať z *tej* ontologickej štruktúry tohto jestvujúcna, ktorá je pripravená zásadne ako niečo, »na čo« mieri pomenovávanie a prehováranie, tzn. ako niečo, čo je mienené

---

[1] Tamže.
[2] Tamže, s. 52–53.
[3] Tamže, s. 53.
[4] Tamže.

vo svojom »ako« pomocou charakterov »ako niečo«."[1] Po tejto vete nasleduje vari najdôležitejšia veta celej *Správy pre Natorpa*, s ktorou možno bez výhrad súhlasiť ešte aj dnes: *„Jestvujúcno je kategoriálne vždy toto niečo* ako *to a to, čo znamená: zmysel bytia je principiálne rozmanitý (viacvrstevný).*"[2] Pokiaľ by sme si mohli vybrať len jednu Heideggerovu myšlienku, s ktorou by sme mali súhlasiť, tak je to práve táto. V nej je totiž veľmi jasne, ale najmä presne vyjadrené filozofické stanovisko, že v ontologickom chápaní je rozhodujúcim pojem *jestvujúcna*, ktoré je *vždy toto niečo ako to a to.* A potom aj *zmysel bytia* musí byť *principiálne rozmanitý.*

Vyššie uvedené Heideggerove myšlienky sú zároveň presvedčivým dôkazom, že pokiaľ nepodľahol *čaru* ontologickej diferencie, bolo možné jeho filozofické učenie v mnohom akceptovať. Žiaľ, vo veľmi krátkej dobe, ako o tom podáva správu Gadamer ako priamy účastník jeho prednášok a seminárov, nastupuje v jeho tvorbe *ontologická diferencia*, ktorá v mnohom pozmení celkový charakter jeho diela. Ale o tom až neskôr. *Správa pre Natorpa* je jedným z posledných diel, v ktorom ontologické odlíšenie jestvujúcna a bytia nemá nijaké miesto. Presný opak je pravdou. Neustále prezentuje jedinú možnú správnu ontologickú pozíciu, keď uvažuje o *jestvovaní jestvujúcna* ako o *bytí jestvujúcna.* To všetko je zároveň previazané s problémom *fakticity*, čo mu umožňuje pochopenie Aristotelovej druhej a tretej knihy *Fyziky.* Osobitne kapitoly 4–6 druhej knihy má podľa neho rozhodujúci význam. Pod pojmami *náhoda* a *samočinnosť* chce ontologicky explikovať "»historickú« *pohnutosť faktického života* (kurz. aut.), pohnutosť toho, »čo sa tak človeku za deň prihodí a môže stať«".[3]

Tretia kniha *Fyziky* je významná tým, ako to vyjadruje Heidegger, že preukazuje *nedostatočnosť* toho, ako „s tradičnými kategóriami bytia a nebytia, inakosti, nejednotnosti, ktoré doposiaľ ontológia poskytla, nie je *fenomén pohybu* (kurz. aut.) zásadne kategoriálne uchopiteľný".[4] Najzrejmejšie je to v prípade eleatského učenia a hlavne Parmenidovej *náučnej básne.* Skutočnosť, že sa v tomto diele dostáva do zorného poľa

---

[1] Tamže, s. 56.
[2] Tamže.
[3] Tamže, s. 59.
[4] Tamže.

bytie jestvujúcna, o tom nemusíme rozvíjať dlhšie úvahy. Čo je však veľmi zaujímavé, Heidegger iba laxne konštatuje, že tým aj zároveň zostalo v Parmenidovom učení u tohto prvého *bytostného dojmu.* Ale to nie je všetko. Heidegger ešte rázne *pritvrdzuje*: *„Týmto prvým, avšak rozhodujúcim náhľadom bolo ontologické videnie tiež na konci.“*[1] Až sa to zdá, v porovnaní s Heideggerovou neskorou tvorbou, že to nemohol nikdy napísať. Ale v *Správe pre Natorpa* o tom ani v najmenšom nepochybuje.

Nie menej zaujímavý je tiež Heideggerov komentár, ktorý rozvíja vyššie citovanú myšlienku o *konci* ontologického videnia u Parmenida. Heidegger uvádza: „Myšlienka, že všetko, čo zakúšame, sa týka toho, ako je niečo *predmetom* (kurz. aut.), sa stala tézou, ktorá sa týkala celej tematickej oblasti, tak totiž, že toto *byť predmetom* (kurz. aut.) bolo vôbec samo »reálne« pochopené ako *byť jestvujúcnom*, na základe čoho sa potom vo vzťahu k ostatným bytostným určeniam rozhodovalo na spôsob negatívneho odlišovania. Νοεῖν ako mienenie vôbec a φάναι, pomenovania, sú po prvýkrát videné v tom istom, a to naraz s bytím. Táto ἀλήθεια zostáva však vo svojich prvých rozhodujúcich základných fenomenálnych štruktúrach neanalyzovaná.“[2]

Je potrebné znovu zopakovať, pokiaľ ide o Aristotelovo vysvetlenie Parmenidovho učenia, že veľmi správne upozorňuje, že je potrebné určiť niečo predmetné v tom, *„čo to je* (kurz. aut.) vo svojej jestvujúcnosti. Toto predmetné, ktoré má byť explikované, je tu *fenomén pohybu* (kurz. aut.)“.[3] Heidegger sa pri skúmaní *starých filozofov prírody* chce pýtať predovšetkým na to, aký priestor *nechávajú* pre to, aby *fenomén pohybu* mohol *prehovoriť* a ako im v ich vysvetľovaní už vopred bránia ich vlastné teórie o *zmysle bytia.* K veľkosti Aristotelovho učenia podľa Heideggera patrí, že z *pohybu vzniknutého jestvujúcna* a jeho *účasti na bytí* sa postupne „dostal k sformovaniu »kategórií« δύναμις a ἐνέργεια, ktoré sú – s aristotelovskými kategóriami v užšom zmysle – konštitutívne pre bytie »jestvujúceho«“.[4]

Aristotelovo určenie jestvujúcna vo svojej základnej dimenzii u Aristotela, ako ho chápe fenomenologicky Heidegger, znamená „vo

---

[1] Tamže, s. 57.
[2] Tamže.
[3] Tamže, s. 58.
[4] Tamže, s. 60.

svojom »byť zameraný zo seba von« – »na niečo« – to je tu »pred-savzatie«, podmienka pre možnosť zvýraznenia intencionality takým spôsobom, ako je u Aristotela explicitne prítomná a umožňuje uvidieť základný charakter *logu*".[1] Heidegger z toho vyvodzuje, že Aristotelova *ontológia určitého poľa bytia* a k tomu sa viažuca *logika určitého pomenovania* sa stali *jedinou ontológiou* a *jedinou logikou*, „ktoré rozhodujúcim spôsobom sú súčasťou nielen dejín svojich disciplín, ale dejín ducha vôbec, t. j. dejiny existencie".[2] Heidegger si zároveň dostatočne jasne uvedomuje, že spájať *pôvod* kategórií s *logom* ako takým, nie je správne. Ale tiež nie je správne ho spájať s *vecami.* Pôvod kategórií súvisí so základnými spôsobmi určitého pomenovania určitého *konkrétneho poľa predmetov*, „ktoré možno *obstarávať, zariaďovať, a s ktorými sa zaobchádza*".[3] Z tohto dôvodu Heidegger potom vyjadruje svoju pozíciu jednoznačne: „...*zmysel, ktorý pôvodne prislúcha bytiu, je* byť zhotovený. Toto jestvujúcno je v tom, *čím je* (kurz. aut.), originálne tu jedine pre zhotovujúce zaobchádzanie, nie už pre zaobchádzanie, ktoré ho používa, pretože toto zaobchádzanie sa môže o hotový predmet starať v rôznych, nie už v pôvodných ohľadoch."[4]

Heidegger to názorne ilustruje na príklade *bytia domu.* Jeho *bytie* je možné len v zmysle *byť vybudovaný – zhotovený.* Potom aj *zmysel bytia* „je teda *celkom určitý*, nie vágny a indiferentný zmysel reality vôbec, a bytie je relatívne k zhotovovaniu, resp. k praktickému ohľadu, ktorý toto zaobchádzanie ujasňuje (zhotovovací postup)".[5] Svet nášho okolia (Umwelt) je Aristotelom braný ako plne zakúšaný a videný, ako to, čo sa *spoluúčastní* a z neho pochádza aj *zmysel bytia*. Neskôr v dejinách filozofie dochádza k tomu, že pod *tlakom* sformovanej ontológie stráca pôvodný obsah a upadá sa *do neurčitej významovej priemernosti reality či skutočnosti*.[6] Ale to teraz nie je pre nás to najdôležitejšie, čo by malo byť predmetom nášho skúmania. Heidegger si v *Správe pre Natorpa* kladie pre nás najdôležitejšiu otázku: *čo vôbec znamená pre Aristotela bytie, ako*

---

[1] Tamže, s. 60–61.
[2] Tamže, s. 61.
[3] Tamže.
[4] Tamže, s. 62.
[5] Tamže.
[6] Tamže, s. 63.

je prístupné, uchopiteľné a určiteľné.[1] Jeho odpoveď je tak jasná a presvedčivá, ako otázka sama: „Predmetné pole, ktoré je pre Aristotela zdrojom zmyslu bytia, je pole *zhotovovaných,* v bežnom zaobchádzaní používaných predmetov."[2] Všimnime si veľmi dobre, čo nám Heidegger ponúka. *Predmetné pole*, ktoré je zdrojom *zmyslu bytia*, je spojené s poľom *zhotovovaných* bežne používaných predmetov. Najväčšia zmena, ktorú Heidegger spája s Aristotelom je, že mu nejde primárne o to pri *pôvodnej skúsenosti bytia* ukázať na bytostné pole vecí ako predmetov, ktoré môžeme *teoreticky* uchopiť ako vecný obsah, „ale o svet, s ktorým sa stretávame, *keď s vecami zaobchádzame tak, že ich zhotovujeme, zariaďujeme a používame*".[3]

Z toho vyplývajú aj neodmysliteľné ontologické konzekvencie, ktoré súvisia s určením toho kľúčového, o čo nám ide v našom skúmaní. Odpovedať na otázku čo je to *je*, ktoré *je.* Heideggerova odpoveď je jednoznačná a vypovedá sama za seba až príliš otvorene: „To, čo je zhotovované v »pohnutosti zaobchádzania, ktorá zhotovuje« (ποίησις), a čomu sa tak dostalo bytia typu výskytu, v ktorom je k dispozícii pre niekoho, kto nemá tendenciu to užívať, je to, čo *je.* Byť znamená *byť zhotovené a* – a ako niečo zhotovené, čo má relatívne k tendencii, ktorá s tým chce zaobchádzať, nejaký význam – *byť k dispozícii* (kurz. aut.)."[4] Jestvujúcno môžeme potom pomenovať podľa *vzhľadu* (εἶδος), alebo podľa *nazerajúceho uchopovania*, ktoré sa uskutočňuje v *pomenovávaní* (λέγειν). Z toho je zrejmé, že to, čo je v predmete *pomenované* a jeho *vzhľad* je vo svojej podstate to isté. Heidegger to dopovie v tomto zmysle: „V predmete, ku ktorému v pomenovávaní pristupujeme so svojím nárokom, dáva nám λέγειν jestvujúcno v jeho vzhľadovej jestvujúcnosti (οὐσία) do opatrovania. Οὐσία má však pôvodný, ešte u Aristotela samého a tiež aj neskôr užívaný význam statku, hospodárstva, niečoho, čo je k dispozícií k užívaniu vo svete nášho okolia. Znamená držbu."[5]

---

[1] Tamže, s. 35.
[2] Tamže.
[3] Tamže.
[4] Tamže.
[5] Tamže.

Heidegger si v tejto súvislosti kladie veľmi dôležitú otázku. Čo vlastne prichádza na jestvujúcne ako jeho bytie do *opatrovania?* Keď *bytie jestvujúcna* charakterizujeme ako *držbu*, potom máme na mysli to, že je *zhotovené.* Dôvod je pochopiteľný, lebo len v *zhotovovaní* predmet nadobúda svoj *vzhľad.* Pochopiť *aristotelovskú ontológiu* sa potom nedá bez toho, aby sme predmet nezakúšali ako *niečo*, čo má charakter *pohnutosti.* Alebo inak vyjadrené, je to *niečo*, pri čom na otázku, *čo to je* už vopred spoluzaznieva *pohyb.* Pochopenie charakteru *bytia pohybovaného jestvujúcna* je bytostne zviazaný s kategoriálnymi štruktúrami jeho pohybu a len na základe toho sa potom môže *zviditelniť* „ontologická štruktúra zmyslu archonského bytia".[1]

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

Teda ani Platon, ani Aristoteles nie sú určujúcimi pre poznanie *zmyslu a osudu západnej ontológie*, ale je to *Parmenides*. Prečo sa Parmenidovo určenie bytia stalo rozhodujúcim momentom, ktorý určil *zmysel a osud západnej ontológie a logiky*, to sa z predloženej *Správy* vôbec nedozvieme. Je to veľký paradox, ale Heidegger sa ani len v náznakoch ne-

---

[1] Tamže, s. 36.
[2] Tamže, s. 33.

pokúša v tomto ranom rukopise odpovedať na túto svoju *osudovú výpoveď*. Mimochodom, už tu a teraz je potrebné si veľmi vážne položiť otázku, či sa naozaj Parmenides ako prvý v gréckej filozofii sústreďuje na problém bytia, alebo či to nie je skôr tak, že vidí a rieši iba problém toho, čo jestvuje? V Heideggerovom prípade ide o ústredný problém, ktorý nemôžeme spustiť zo zreteľa, ak máme celý problém správne historicko-filozoficky a zároveň filozoficky vysvetliť. Takmer celú svoju tvorbu nás Heidegger totiž presviedča, že u Parmenida ide o prvé určenie bytia v dejinách filozofie, a že mu ide o *bytie samo*[1] a až v roku 1964 to správne poopraví a upresní, že aj Parmenides uvažoval len o *bytí jestvujúcna*.[2] Ale potom tá neuveriteľná filozofická energia, ktorú koncentruje na to, aby nás presvedčil, že problém *bytia samého* má svoj zrod v Parmenidovom učení, to všetko sa nakoniec ukáže, že sa nedá zmysluplne naplniť.

Keď sa zamyslíme nad problémom odkiaľ berie Heidegger presvedčenie, že naozaj *cesta späť* (pre Heideggera sa vôbec stane práve *cesta späť* s odmietnutím princípu historizmu, ako spôsobu filozofického hľadania tak významnou, ako naopak *cesta vpred* pre Hegela s dominantným princípom historizmu) od Aristotela k Parmenidovi sa stane tým vysnívaným *rozhodujúcim krokom*, ktorý určí *zmysel a osud západnej ontológie a logiky*? Odpoveď na túto otázku doteraz nie je známa. Z celej predchádzajúcej Heideggerovej tvorby to totiž vôbec nevyplýva. Opak je pravdou. Tou rozhodujúcou osobnosťou gréckej filozofie, na ktorú sa Heidegger vtedy upäl, bol bez akýchkoľvek pochybností Aristoteles. Ešte aj Platona vníma cez Aristotela až do roku 1930. Prečo by mal mať teda už v roku 1922 zrazu výsostné postavenie Parmenides so svojím určením bytia? Otázka sa stáva ešte zaujímavejšou, keď si uvedomíme, aký veľký rozhodujúci *ontologický obrat* je s tým spojený. Heidegger sa posúva z pozície chápania *bytia jestvujúcna* pokiaľ ide o to, ako je uvádzané do *pohybu*, k chápaniu *bytia bez pohybu.* Tento obrat sa začína realizovať postupne od začiatku 30. rokov minulého storočia. A azda najpresnejšie ho vyjadrí vo svojej prednáške *Európa a nemecká filozofia* v roku 1936. V nej tvrdí, že *kľúčové slovo* Grékov pre bytie je *φύσις*. A keď má charakterizovať *φύσις* tak uvádza: „*Φύσις* – bytostné určenie

---

[1] HEIDEGGER, M.: *O humanismu.* Prel. P. Kurka. Praha: Ježek 2000, s. 15 a n.
[2] HEIDEGGER, M.: *Konec filosofie a úkol myšlení*, s. 29.

Bytia ako *nepohnutosť, predvádzajúce sa zotrvávanie.*"[1] Radikálnosť tejto zmeny od *pohnutosti k nepohnutosti* v ontologickom myslení 20. storočia prinesie so sebou najmä to, čo už na adresu Parmenida vyjadril Nietzsche, a čo stále platí: *ľadová hrôza abstrakcie*, ktorá prehlasuje vetu o *bytí a nebytí* ako rozhodujúci výsledok filozofovania. Ale je to filozofovanie *bez vône, farby a bez duše, je to filozofovanie abstraktne schematické, so strašnou energiou po istote.* Nietzsche k tomu oprávnene dodáva, že Parmenidovou modlitbou je táto: „Len istotu mi poskytnite, vy bohovia! ... Všetko dejúce sa, bujné, pestré, kvitnúce, šialivé, dráždivé, žijúce, všetko to si zoberte pre seba: a dajte mi len úbohú prázdnu istotu!"[2] Pojem bytie je podľa Nietzscheho v prípade Parmenida *útekom Gréka* z prebohatej skutočnosti do *strnulého smrteľného kľudu najchladnejšieho, nič nehovoriaceho pojmu.*[3]

Heidegger si tieto Nietzscheho slová k Parmenidovi veľmi dobre všimol a pokúša sa na ne priamo reagovať v prednáške k Aristotelovej *Metafyzike* v roku 1931: „»Bytie«, myšlienka tak málo grécka ako žiadna iná – alebo natoľko grécka?! »Bytie« para a dym – alebo najvnútornejšia skrytá žiara ľudskej existencie? Nevieme, – a preto sa pýtame, tzn. snažíme sa správne spýtať. Teraz len vieme, že tam, kde sa po prvýkrát kladie otázka o jestvujúcne, je už tento rozdiel jestvujúcna a bytia prítomný v podobe zámeny."[4] Teraz si môžeme vybrať: je myšlienka bytia *grécka,* či nie? Heidegger sa naozaj pomýlil, keď si myslel, že *bytie* je jedine tá pravá *grécka myšlienka.* Tým vedome uniká, vyjadrené Nietzscheho slovami, z *bohatosti skutočného sveta* do sveta *ľadovej hrôzy abstrakcie*. Aby sa tam mohol dostať v plnom rozsahu, musí rigorózne trvať na ontologickej diferencii. Tak sa jeho *filozofické pýtanie* dostáva mimo priestor *správneho* pýtania sa. Jeden z možných správnych priestorov filozofického pýtania sa v *Správe pre Natorpa* je však ešte prítomný. Ide o problematiku *fenomenologickej hermeneutiky fakticity*. Po *obrate* sa však úplne vytratí.

---

[1] HEIDEGGER, M.: Evropa a německá filosofie. Prel. J. Šindelář a I. Šnebergová. In: *Filosofický časopis*, roč. 44, 1996, č. 1, s. 79.

[2] NIETZSCHE, F.: *Filosofie v tragickém období Řeků.* Prel. J. Březina, K. Horák. Praha: Vyšehrad 2015, s. 67–68.

[3] Tamže, s. 67.

[4] HEIDEGGER, M.: *Aristotelova Metafyzika IX, 1–3.* Prel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené 2000, s. 22.

Fenomenologická hermeneutika fakticity

Heideggerova *fenomenologická hermeneutika fakticity* predstavuje dobovo mimoriadne originálnu filozofickú koncepciu, ktorá sa pokúša o vyjadrenie toho najdôležitejšieho, o čo by malo ísť vo filozofii: „*Problematika filozofie sa týka* bytia *faktického života* (kurz. aut.).“[1] Takéto vytýčenie *problematiky filozofie* bolo možné len preto, že Heidegger samostatne pochopil a premyslel najmä prínos Husserlovej fenomenológie (problém fenoménu a intencionality) a Diltheyovej filozofie života, aby to spojil ontologickou problematikou (ontológia fakticity), a tým ponúka vo svojej dobe niečo nové, filozofické učenie, ktoré po dopracovaní v práci *Bytie a čas*, výrazne ovplyvní rozhodujúce filozofické učenia 20. storočia.

Heideggerov tvorivý prínos v chápaní *bytia faktického života* je zrejmý na prvý pohľad. *Predmetom* filozofického skúmania sa stáva *ľudská existencia.* To by, pochopiteľne, nebolo nič nové. Novum jeho prístupu spočíva však v tom, ako spája problém ľudskej existencie s pýtaním sa na charakter jej bytia. „Tento základný smer filozofického pýtania sa nie je predmetu, na ktorý sa pýtame, *faktickému životu* (kurz. aut.), podsunutý a naočkovaný zvonku, ale treba mu rozumieť ako explicitnému uchopovaniu základnej pohnutosti faktického života, ktorý je tak, že sa v konkrétnom časení svojho bytia stará o svoje bytie, a to i tam, kde si je ľahostajný.“[2]

V *Správe pre Natorpa* Heidegger tvrdí, že *fakticita* a *existencia* neznamenajú to isté a faktický bytostný charakter života nie je určovaný existenciou. Vysvetlenie rozdielu medzi fakticitou a existenciou je určený takto: „Existencia je len možnosťou, ktorá sa časí v bytí života, ktorý sme označili ako faktický. To však znamená: okolo fakticity je sústredená možná radikálna problematika bytia života.“[3] Heidegger rigorózne odmieta chápať filozofiu ako akési *umelé* zaoberanie sa nejakými ľubovoľnými všeobecninami a princípmi. Filozofiu chápe ako *pýtajúce sa poznanie*, ktoré si za svoj predmet berie problematiku *základnej pohnu-*

---

[1] HEIDEGGER, M.: *Rozvrh fenomenologické interpretace Aristotela*, s. 26.
[2] Tamže, s. 11.
[3] Tamže, s. 25.

tosti života, „v ktorom ide životu o život sám a o jeho bytie ... a zamýšľa privádzať do zorného poľa faktický život v jeho rozhodujúcej bytostnej možnosti a prispievať k jej uchopeniu (kurz. aut.)".[1] Takéto pochopenie filozofie nám ukazuje, že je tu rozhodujúci pohyb filozofovania spojený s previazaním problematiky filozofickej antropológie a konkrétnej ontologickej pozície. Pokiaľ je teda predmetom filozofovania *bytie faktického života*, potom Heidegger chápe filozofiu ako *principiálnu ontológiu*, a to najmä v tom zmysle, „že jednotlivé regionálne ontológie sveta získavajú od ontológie fakticity základ a zmysel svojej problematiky".[2] Filozofia ako *ontológia fakticity* je Heideggerom pochopená ako *kategoriálna interpretácia pomenovania a vysvetľovania*, a tým ju zároveň určuje ako *logiku.* To vedie Heideggera k požiadavke, aby sa *ontológia* a *logika* vrátili do pôvodnej jednoty problematiky fakticity, a potom takéto filozofické bádanie označuje ako *fenomenologickú hermeneutiku fakticity.*

Čo je jej úlohou? Podľa Heideggera je to *kategoriálne sprehľadnenie konkrétneho vysvetlenia faktického života.* Medzi to najdôležitejšie patrí vysvetlenie *praktického ohľadu starania sa* ako základnej dimenzie ľudského bytia. Okrem toho sem patria aj „výklady náhľadu, ktorým sa riadi starostlivosť, a to v ich faktickej jednote časenia života čo do ich »*pred-savzatia*« (do akého základného zmyslu bytia sa život sám stavia) a so zreteľom k ich »*pred-pojatiu*« (akými spôsobmi sa faktický život pomenováva a ako o sebe rozpráva, keď k sebe a so sebou samým hovorí)".[3] Práve v tomto kontexte je Heidegger presvedčený, že filozofia sa v jeho dobe pri tematizovaní idey človeka, životných ideálov, či jednotlivých predstáv o *bytí ľudského života* vlastne pohybuje v oblasti základných skúseností západného človeka, ktoré vyrástli na pôde gréckeho a kresťanského chápania človeka a ľudskej existencie. Potom je zrejmé, že pokiaľ *fenomenologická heremeneutika fakticity* chce prispieť k možnosti radikálneho osvojenia si dnešnej situácie „musí uvoľniť zasunuté motívy, nevyslovené tendencie a explikačné postupy tradovaných a vládnucich spôsobov vysvetlenia, a *odbúravacím spätným postupom* preniknúť k pôvodným zdrojom motívov explikácie. *Hermeneutika uskutočňuje svoju*

---

[1] Tamže.
[2] Tamže.
[3] Tamže, s. 27.

úlohu jedine cestou deštrukcie".[1] Metóda *deštrukcie* sa teda plne vzťahuje ako na dejiny filozofie, tak aj na *hermeneutiku.* Deštrukciu Heidegger chápe ako *cestu*, na ktorej sa *prítomnosť* stretáva s *minulosťou,* a to tak, že jej „neustále z dejín vychádza v ústrety otázka, ako ďaleko sa sama stará o osvojovanie radikálnych možností základných skúseností a ich výkladov. Tendencie k radikálnej logike pôvodu a nábehy k ontológiám získavajú tým principiálne ujasnenie".[2]

Heideggerovo určenie, že *hermeneutika je fenomenologická* vo svojej podstate znamená chápať *faktický život* ako *fenomén*. Toto chápanie výraznejšie posunie dopredu v prednáškovom kurze v letnom semestri 1923 pod názvom *Ontológia (Hermeneutika fakticity)*.[3] Podľa Heideggerových vlastných slov práve *Správa pre Natorpa* predstavuje jeho *prvé kroky* k *Bytiu a času*.[4] Tento problém nie je v našom skúmaní pre nás tým najdôležitejším, preto sa mu teraz nebudeme podrobnejšie venovať. Nás musí zaujímať predovšetkým skutočnosť, že *hermeneutika fakticity* je bytostne zviazaná s ontologickými problémami. Tým sa u Heideggera dostáva do popredia úsilie *názorne predstaviť* rôzne myšlienkové prúdy v dejinách západného filozofického myslenia a na *rozhodujúcich miestach*, „kde dochádza v dejinách západoeurópskej antropológie k nejakému *obratu* (kurz. aut.) a zvýrazniť metódou návratu k pôvodným prameňom ústredné ontologické a logické kategórie. *Túto úlohu je možné uskutočniť jedine vtedy, keď bude podaná konkrétna interpretácia aristotelovskej filozofie vychádzajúcej z problému fakticity, to znamená z* radikálnej fenomenologickej antropológie".[5]

A tu sme sa dostali ku koreňu veci. Heideggerovo otvorené prihlásenie sa k *radikálnej filozofickej antropológii* je síce zaujímavé, ale filozoficky nenaplniteľné s tými ambíciami, ktoré sledujeme od jeho *prvých fenomenologických skúmaní Aristotela.* Heidegger sa od tejto pozície bude chcieť veľmi dôrazne dištancovať v práci *Bytie a čas*, ale nepodarí sa mu to, preto bude neustále o tejto práci tvrdiť, že je *nepodarená.* Zároveň sa

---

[1] Tamže, s. 30.

[2] Tamže, s. 31.

[3] HEIDEGGER, M.: *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität).* GA. Bd. 63. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1988.

[4] LESSING, H.-U.: Doslov k 1. vydání v Diltheyově ročence z roku 1989. In: Heidegger, M.: *Rozvrh fenomenologické interpretace Aristotela*, s. 72.

[5] HEIDEGGER, M.: *Rozvrh fenomenologické interpretace Aristotela*, s. 3.

zjavne ukáže, že aj spájanie Aristotela s problematikou *fakticity* je síce možné, ale pozícia *fundamentálnej ontológie* ako *existenciálnej analytiky pobytu* nie je s Aristotelovými ontologickým úsilím vôbec v súzvuku. Preto nie je vôbec prekvapením, že v pôvodne predpokladanej a publikovanej prvej časti *Bytia a času* si nenašiel *svoje miesto,* a hoci v druhej nepublikovanej časti mal v istom zmysle tvoriť sui generis zavŕšenie celej práce, to sa nikdy neuskutočnilo. Ani Heideggerov nosný zámer vyvodiť z *ontológie fakticity* základ a zmysel pre všetky ostatné *regionálne ontológie* sa nemohol reálne naplniť.[1] Napriek tomu všetkému musíme konštatovať, že *Správa pre Natorpa* je Heideggerovo mimoriadne dielo, ktoré presvedčivo dokladá jeho skvelé filozofické ambície, ktoré sú podložené mnohými novátorskými stanoviskami a spôsobmi filozofického bádania. Ešte aj dnes, takmer po sto rokoch, na nás dýcha jej originalita a málo vídaná filozofická elegancia, lebo *problematika filozofie sa týka bytia faktického života.* Tá sa však, najmä po *obrate* (Kehre), postupne úplne vytratí a Heidegger sa stále viac a viac ponára do *ľadovej hrôzy filozofickej abstrakcie* a snahy odpovedať už len na otázku *Bytia.* Život sa stráca a filozof sa začína ponárať, povedané Nietzscheho slovami, *do strnulého pokoja najchladnejšieho, nič nehovoriaceho pojmu, pojmu bytia.*[2]

---

[1] Tamže, s. 26.
[2] NIETZSCHE, F.: *Filosofie v tragickém období Řeků*, s. 67.

5. kapitola

Základné pojmy Aristotelovej filozofie

Kristína Bosáková

Raný Heidegger vidí v Aristotelovi predovšetkým ukazovateľa smerovania, filozofa, ktorý prostredníctvom komentárov a prevažne kritických náhľadov na svojich filozofických predchodcov, ukazuje orientáciu naprieč gréckou filozofiou a zároveň svojimi názormi vytyčuje a ovplyvňuje vývoj ďalšieho filozofického uvažovania. V prednáškovom cykle *Základné pojmy aristotelovskej filozofie* (1924) si Heidegger kladie za cieľ charakterizovať počas filologicko-filozofických seminárov k Aristotelovi základné pojmy jeho filozofie, pričom jeho prístup k vysvetľovaniu týchto pojmov je od počiatku *fenomenologický*.

Hneď na začiatku je potrebné si položiť otázku, ktoré z Aristotelových pojmov možno považovať za základné? Podľa Heideggera sú to pojmy, obsiahnuté v 5. knihe Aristotelovej *Metafyziky*, pričom konštatuje, že sám Aristoteles nám, či presnejšie jemu, túto úlohu veľmi zjednodušil tým, že celé svoje filozofické učenie vybudoval na definícii *kľúčových gréckych pojmov* a na k nim prislúchajúcich jednotlivých kategóriách. „Musí byť nazeraná *pôda*", hovorí Heidegger, „z ktorej vyrástli tieto základné pojmy, a to, *ako* vyrástli, t. j. základné pojmy majú byť pozorované z pohľadu ich *špecifickej pojmovosti* tak, že sa opýtame, *ako sú v nich mienené veci samé videné, smerom k čomu sú oslovené, akým spôsobom sú určené*."[1]

Heidegger zdôrazňuje, že vo svojej interpretácii Aristotela aplikuje primárne *filologický prístup*, a až sekundárne prístup filozofický, pričom sa drží dvojakého chápania filológie. Filológiu považuje jednak za *vášeň*

[1] HEIDEGGER, M.: *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie.* GA. Bd. 18. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 2002, s. 4.

poznávania vysloveného,[1] a zároveň za prísnu vedu vo fenomenologickom a v existenciálnom význame. Vedecký postoj je podľa neho ukotvený priamo v ľudskej existencii, je možnosťou človeka, postaviť sa k svojmu životu aktívne a prežiť ho autenticky bez pomoci náboženstva. Jedinou vierou, ktorú si človek vo svojom bádaní smie ponechať, je *viera v dejiny*, ktoré nie sú ani tak minulosťou, ale skôr neustále prítomným súborom impulzov, ovplyvňujúcim prítomnosť rovnako ako budúcnosť. Základným predpokladom poznania, pochopenia a vysvetlenia Aristotelových pojmov je presvedčenie, že po stáročia jeho komentovania ešte dostatočne nepoznáme, že nám stále má čo povedať, a že prijmeme Aristotelovu požiadavku, vypátrať skutočné, autentické významy pojmov, požiadavku, ktorá je pre Heideggera základom každého druhu vedeckého skúmania. Táto požiadavka sa vzťahuje aj na filozofiu,[2] keďže Heidegger pri interpretácii aristotelovských pojmov aplikuje aj filozofický prístup, avšak vo vlastnom špecifickom význame.

Filozofia pre Heideggera nepredstavuje logickú analýzu pojmov, ale *intuitívne nazeranie* zdanlivo samozrejmých skutočností, hľadanie rozporov tam, kde na prvý pohľad nie sú prítomné, *inštinktívne uchopenie minulého*.[3] Pri analýze aristotelovských pojmov nechce Heidegger skĺznuť do filozofického výkladu tradičnej, školskej logiky, ide mu o to, aby v týchto pojmoch dokázal uchopiť veci samé. Dokonca ani Kantovi, ktorého logiku považuje Heidegger za životu najmenej vzdialenú, sa pri jeho pokusoch o definíciu jednotlivých pojmov, nepodarilo prekročiť horizont *techné*. Kant sa, podľa Heideggera, nemýli, keď pojem charakterizuje ako čosi spoločné a všeobecne platné v protiklade k subjektívnemu náhľadu, ktorý je daný každému indivíduu zvlášť. Ak však ide o definíciu ako takú, potom, tvrdí, ju Kant nemohol popísať naozaj výstižne, keďže problém spočíva už v samotnom pojme definície, v spôsobe, akým nám ju ponúka tradícia nášho západného myslenia.

---

[1] Tamže.

[2] Pozri MORAN, D.: An Early Heidegger. In: *The Bloomsbury Companion to Heidegger*. E. Raffoul, E. S. Nelson (eds.). London /New York: Bloomsbury Publishing Plc. 2013, s. 23–30.

[3] Pozri HEIDEGGER, M.: *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, s. 6.

Napriek skutočnosti, že je to práve Aristoteles, kto sa po prvýkrát pokúša definovať jednotlivé pojmy prostredníctvom rodov a druhov, nie je možné posudzovať aristotelovské pojmy podľa kritérií stredovekej alebo kantovskej logiky. Definícia, tvrdí Heidedegger, nemôže byť ani nominálna, ani reálna, nemôže byť založená výlučne na rodových, či druhových rozdieloch, pričom podstata veci samej, nesmie spočívať iba v jej účele. Ak chceme vedieť, čo jednotlivé pojmy skutočne znamenajú, musíme sa obrátiť priamo na Aristotela. „Pýtame sa teda spätne: definícia je ὁρισμός, ὁρισμός je λόγος, je to nejaké »vyjadrenie sa (Sichaussprechen)« o existencii (Dasein) ako bytí (Sein). Ὁρισμός nie je určením ostrého uchopenia, ale špecifický charakter ὁρισμός vyrastá nakoniec z toho, že jestvujúcno samo (das Seiende selbst) je určené vo svojom bytí ako ohraničené prostredníctvom πέρας. Byť znamená byť hotovým (Fertigsein).“[1]

Definícia ako určenie podstaty danej veci pomocou odpovedí na otázky, odkiaľ daná vec pochádza, čím vlastne je, a prečo je tu vlastne prítomná, teda aký má účel, nepredstavuje pre Heideggera nič viac, než len techniku myslenia a je poukázaním na zjavný úpadok filozofického uvažovania. „V definícii sa pojem stáva zrejmým (ausdrücklich). Napriek tomu sa nám tu len tak neozrejmuje, čo je pojem sám vo svojej pojmovosti. Nás zaujíma tento pojem zároveň vo svojej pojmovosti: Nepýtame sa za účelom poznania nejakého pojmového obsahu, ale pýtame sa, ako je mienená vec zakúšaná, teda ako je to pôvodne videné primárne oslovené.“[2] Heidegger takto zavrhuje tradičnú logiku a dáva si veľmi odvážny cieľ, zachytiť aristotelovské pojmy v ich skutočnej pojmovosti, a to tak, že nadviaže tam, kde tradičná logika skončila, pri definícii ako finálnom rozlíšení. Tradičná logika sa podľa neho dostala tak nanajvýš po *ὁρισμός*, on sám chce preto ísť ďalej a naznačiť cestu od *ὁρισμός* smerom k *λόγος οὐσίας*, teda k tomu, čo má byť v Aristotelovej filozofii bytostným určením rozlíšenia ako podstaty veci samej. „*Ὁρισμός* je *λόγος*, je »hovorením« o niečom, oslovenie veci »samej v tom, čo je«, καθ᾽ αὑτό. *Λέγειν καθ᾽ αὑτό*: Vec »osebe (an ihr selbst)«

[1] Tamže, s. 12.
[2] Tamže, s. 13.

a len ona bude a má byť oslovená ... *Ὁρισμός* je zoznámenie sa s nejakým jestvujúcnom v jeho bytí."[1]

Dostať sa k pojmovosti aristotelovských pojmov, potom znamená nechať veci prehovoriť tak, ako boli pôvodne zakúšané a oslovené, teda spôsobom, ktorým si tieto pojmy ako určenia, vyrastajúce z fenoménu samého, robia nárok na porozumenie. Výklad týchto pojmov musí odhaliť ich pôvodný význam a preukázať, že takéto chápanie je naozaj primerané. To je cesta ku skutočnému porozumeniu pojmovosti aristotelovských pojmov, cesta, ktorú sa Heidegger pokúša vo svojich prednáškach k Aristotelovi naznačiť, len naznačiť, lebo ako zdôrazňuje, túto cestu nie je nikdy možné postihnúť úplne vyčerpávajúcim spôsobom. Nejde tu však o nijaké teoretické poznanie po vzore školskej filozofie, ale o nazeranie veci v jej pôvodnom a pravom význame tak, ako to určil život sám. Ten je primárnym vyjadrením bytia vo svete.

„Ak sa teda na základné aristotelovské pojmy pýtame z hľadiska ich pojmovosti, tak sa preto žiada, aby sme porozumeli, ako zmienené momenty tejto pojmovosti navzájom súvisia, kam vlastne patria, kde sú základná skúsenosť (Grunderfahrung), nárok (Anspruch) a tendencia zrozumiteľnosti (Verständlichkeitstendenz) pevne zakorenené na domovskej pôde. *Budeme musieť vyhľadať zakorenenosť pojmovosti na domovskej pôde* (kurz. aut.) – nie ľubovoľnú, veď predsa chceme pochopiť základné Aristotelove pojmy. *Budeme sa musieť pozrieť na to, ako vyzerá grécka pojmovosť a zakorenenosť gréckej pojmovosti na domovskej pôde. Iba potom budeme môcť s istotou nasledovať vedecký výklad, ktorý vedie Aristoteles* (kurz. aut.)."[2] Aby sme, podľa Heideggera, dokázali zachytiť Aristotelovo chápanie *pojmovosti pojmu*, ako vyjadrenia podstaty danej veci, ako *λόγος οὐσίας*, musíme v prvom rade zistiť, ako chápe Aristoteles samotný *λόγος*, a čo rozumie pod slovom *οὐσία*.

---

[1] Tamže, s. 17.
[2] Tamže, s. 15.

Dvojznačnosť Aristotelovej ontológie, *οὐσία* a jej významy, bytie ako odkrývanie a skrývanie

Podľa Heideggera nie je základnou úlohou *λόγος* hovorenie v zmysle každodennej komunikácie, ale poukázanie na *οὐσία* ako na podstatu (bytnosť) danej veci, *λόγος οὐσίας* je primerané vyjadrenie každého jestvujúcna v jeho bytí. *Οὐσία* je kľúčovým pojmom Aristotelovej filozofie,[1] preto Heidegger začína svoje skúmanie a svoj výklad základných aristotelovských pojmov práve od nej. *Οὐσία* je kľúčovým pojmom Aristotelovej filozofie najmä preto, lebo je pevnou pôdou pre všetky ďalšie pojmy. Platí to aj napriek skutočnosti, že sám Aristoteles používa tento pojem vo viacerých významoch. Táto viacvýznamovosť nepredstavuje pre Heideggera žiadnu prekážku, ale naopak svedčí o vnútornej dynamike gréckeho jazyka, dynamike, ktorá bráni *logu* upadnúť do každodennosti. *Οὐσία* teda nie je nijakým statickým pojmom, ale pojmom, ktorého mnohovýznamovosť vyplýva už z jeho bytostného charakteru.

Sám Heidegger rozlišuje niekoľko typov mnohovýznamovosti, pričom len jednému z nich prisudzuje pozitívny obsah. Pojem môže mať viacero významov vtedy, keď je napríklad čitateľ natoľko zmätený, že nevidí významovú ohraničenosť, ktorú danému pojmu prisúdil predchádzajúci výskum. Alebo čitateľovi chýba istá jazyková intuícia a rozlišovacia schopnosť pre vecné súvislosti, ktoré viedli k významovému ohraničeniu a naďalej vedú k pochopeniu daného pojmu. Jediným povoleným typom mnohovýznamovosti je buď slovo, ktoré je svojím pôvodom mnohovýznamové, a teda vyjadruje rôznorodé aspekty jednej a tej istej veci, alebo, to platí napríklad pre vznik termínov, rozšírenie pôvodného významu skúmaného pojmu, na základe objavenia nových vecných súvislostí. To je aj prípad pojmu *οὐσία. Heidegger takto v Aristotelovi nevidí veľkého systematika klasickej gréckej filozofie, ale intuitívneho mysliteľa s citom a zanietením pre vec samú, pre poctivý a dôkladný výskum všetkého, čo je.* U nás môže byť mnohovýznamovosť dôsledkom omylu, u Aristotela je však zámerom, vyplývajúcim z pochopenia jestvujúcna v jeho bytí.

---

[1] Pozri ARISTOTELES: Metafyzika. In: *Antológia z diel filozofov.* Od Aristotela po Plotina. Zost. J. Martinka. Bratislava: Iris 2006, s. 290.

Οὐσία však nie je iba pojmom, je zároveň *termínom*. „Také výrazy (Ausdrücke)“, tvrdí Heidegger, „ktoré majú charakter dôrazného vyjadrenia, nazývame aj termínmi a význam, ktorý sa im doslovne prisudzuje v rámci súvislosti nejakého vedeckého pýtania sa, je terminologickým významom výrazu.“[1] Termíny potom vznikajú dvoma spôsobmi: buď je potrebné vytvoriť nový pojem, pretože chýba adekvátne pomenovanie novoobjavenej veci či vecnej súvislosti, alebo sa k bežnému významu slova pridá ešte jeden, terminologický. Druhý prípad sa týka aj pojmu *οὐσία*, v ktorom sa k bežnému, hovorovému významu slova pripojí aj terminologický význam, aby zdôraznil tie významové momenty, ktoré sú síce v bežnom význame obsiahnuté, no nie sú dostatočne artikulované.

„Pojem *οὐσία* ako fundamentálny termín aristotelovského výskumu pochádza z výrazu, ktorý má v prirodzenej reči bežný význam. Bežný význam je ten, ktorý má nejaké slovo v prirodzenom hovorení. Prirodzené hovorenie znamená také hovorenie, aké sa spravidla najskôr a vždy odohráva, i tam, kde je k dispozícii aj iný spôsob hovorenia so svetom, ten vedecký. Bežnosť významu a vyjadrenia ďalej znamená, že sa pohybuje v priemernosti chápania, má schopnosť správať sa ako samozrejmé, je »bez všetkého« pochopené.“[2] Takýto spôsob používania reči sa podľa Heideggera viaže k neosobnému *Man*, ktoré chápe a používa každý výraz automaticky a bez rozmyslu, rovnako ako reč spoločenstva, do ktorého sa rodí, a v ktorom vyrastá, spoločenstva, ktoré túto reč považuje za svoje vlastníctvo.

Aristotelova ontológia je teda dvojznačná, keďže u Aristotela, hovorí Heidegger, nájdeme v slove *οὐσία* oba významy. *Οὐσία* v bežnej, hovorovej gréčtine znamená *majetok*, predovšetkým nehnuteľný (Vermögen, Besitzstand, Hab und Gut), alebo významovo príbuznú, *roľnícku usadlosť* (Anwesen). Týmito pojmami sa máme inšpirovať, ak sa chceme dopracovať k terminologickému významu *οὐσία* a pochopiť tak, čo vlastne pre Grékov znamenal samotný pojem bytie. Heidegger však dôrazne varuje pred priamym odvodzovaním terminologického významu akéhokoľvek slova z jeho bežného významu. Bežný význam

---

[1] HEIDEGGER, M.: *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, s. 23.
[2] Tamže, s. 24.

má podľa neho slúžiť len ako istý druh návodu, či nápovede na ceste k tomu terminologickému.

Napriek tomu sa zdá, že si Heidegger pri svojich pokusoch o rozlíšenie medzi bežným a terminologickým významom slova *οὐσία* značne protirečí, miestami to vyzerá tak, akoby vlastne ani žiaden terminologický význam tohto pojmu nejestvoval. Svedčia o tom aj nasledujúce citáty: „Bežný význam *οὐσία* označuje určité jestvujúcno. Οὐσία je terminologicky jestvujúcno v Ako svojho bytia (Seiendes im Wie seines Seins*). (Inak prekladané ako »substancia«.* Zostáva nerozhodnuté, či si viete predstaviť viac pod »substanciou«, ako pod » jestvujúcnom v Ako svojho bytia «). V bežnom význame nie je zdôraznené to »v Ako svojho bytia«. Avšak už aj v našich nemeckých výrazoch máme určité významy, ktoré nemienia iba nejaké jestvujúcno, ale myslia ho v tiež v ako svojho bytia: usadlosť, majetok, celkový majetok (Anwesen, Vermögen, Hab und Gut). Οὐσία je také jestvujúcno, ktoré je tu (da) dôrazným spôsobom pre mňa tak, že ho môžem potrebovať ... Aj v bežnom význame je spolu mienené *tu* ako bytie. Ako bytie znamená existenciu (Dasein) v zmysle disponibilného bytia. To nám dáva pokyn k tomu, že bytie znamená pre Grékov od začiatku tu-bytie (Da-sein).“[1]

Takže kým najprv spočíva rozdiel medzi terminologickým a bežným významom slova *οὐσία* podľa Heideggera v tom, že zatiaľ čo v bežnom význame pojmu je ako bytie jestvujúcna iba spolu mienené, tak v terminologickom význame *οὐσία* je to ako bytie priamo zdôraznené, neskôr, a je to paradoxné, práve naopak: „O οὐσία v terminologickom význame bude z hľadiska mnohosti jej významov pojednávané samostatne. Aj v terminologickom význame znamená οὐσία 1. jestvujúcno alebo rôzne jestvujúcno tak, že to ako jeho bytie nie je priamo zdôraznené, 2. práve bytie jestvujúcna. V rámci oboch týchto základných smerov významu termínu οὐσία stretávame mnohorakosť významov, ktorú budeme presnejšie študovať.“[2]

Poslucháč a čitateľ Heideggerových prednášok k Aristotelovi sa tak nemôže ubrániť dojmu, že je iba jeden význam *οὐσία*, ten bežný a terminologický význam je len Heideggerovým vlastným konštruktom. Bolo by to relatívne v poriadku, ak by Heidegger predstavil túto teóriu

---

[1] Tamže, s. 24–25.
[2] Tamže, s. 27.

v rámci svojho vlastného filozofického učenia a nesnažil sa nám nahovoriť, že týmto dvojakým spôsobom chápal pojem *οὐσία* už Aristoteles.

Ak sa teda pýtame na chápanie bytia u Aristotela a v gréckej filozofii vôbec, tvrdí Heidegger, musíme si najprv ujasniť, čo znamená to *tu* (Da), pretože práve v *tu-bytí*, t. j. v disponibilnosti každého konkrétneho jestvujúcna sa zjavuje charakter bytia vcelku. *Οὐσία* v terminologickom význame má potom tri základné momenty, definuje jestvujúcno, bytie jestvujúcna a existenciu (Dasein). Keď si teda Aristoteles kladie otázku, čo je jestvujúcno (τί τὸ ὄν), posúva tým svoje skúmanie na celkom nové, neznáme územie, do oblasti o ktorej vraj ani *sám Platon, nemal poňatia.*[1] Preto je také dôležité, z terminologického hľadiska podrobne analyzovať práve mnohovýznamový pojem *οὐσία*, pojem, ktorý má svoj pôvod v hovorovej reči, a ktorý je základom nielen aristotelovského pýtania sa na bytie jestvujúcna, ale aj otázok určujúcich charakter celej gréckej filozofie.

Z vyššie uvedeného je zrejmé, že u raného Heideggera, autora *Fenomenologických prednášok k Aristotelovi,*[2] *bytie je vždy bytím jestvujúcna*. Dokladá to aj nasledujúci citát: „*Ak by jestvoval výskum, ktorý má za tému bytie, potom by sa tento výskum, ktorý má za tému bytie jestvujúcna, mal viesť tak, že by si sprítomňoval aj jestvujúcno, lebo koniec-koncov iba z jestvujúcna samého sa dá odčítať charakter jeho bytia tak, že nutne musí byť spolu vzaté do úvahy aj jestvujúcno. V rámci takéhoto výskumu má každý pojem bytia špecifický dvojitý charakter svojho významu* (kurz. aut.).“[3] Podľa Heideggera Gréci ako prví odvodzovali svoje porozumenie bytiu z charakteru konkrétneho jestvujúcna, z toho, ktoré prvotne stretávame ako fakticky prítomné v ľudskom živote.

---

[1] Tamže, s. 26.

[2] HEIDEGGER, M.: *Rozvrh fenomenologické interpretace Aristotela*. Prel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené 2008.

[3] HEIDEGGER, M.: *Grundbegriffe der Aristotelischen Philosophie,* s. 27.

Οὐσία ako jestvujúcno

Prvý z troch jednotlivých významov slova *οὐσία* je jestvujúcno. Keď Heidegger hovorí o *οὐσία* v tomto význame, má na mysli každé jednotlivé jestvujúcno v jeho konkrétnej materiálnej podobe bytia-vo-svete. Keďže nie je možné postihnúť každé jednotlivé jestvujucno v jeho podstate, tvrdí Heidegger, musíme konštatovať, že to, čo majú všetky jestvujúcna spoločné, je ich charakter σῶμα. Jestvujú v materiálnej forme, ale pojem σῶμα, označujúci telo či teleso (v nemčine pod jednotným názvom *Körper*) si podľa neho nemožno zamieňať s pojmom matérie. Práve zamieňanie si týchto pojmov viedlo často k mylnému označovaniu Aristotela za materialistu. Heidegger preto výraz σῶμα spája skôr s existenciou, prípadne s jestvujúcnom, živým i neživým, avšak vždy vo význame *tu-jestvujúceho* (Daseienden), ktoré nás obklopuje v každodennosti nášho bežného života, niečo čo vnímame prvotne zmyslami, čoho význam pre náš život toto zmyslové vnímanie vo výraznej miere prekračuje. Z pojmu σῶμα sa preto odvodzuje výrok τὸ σὸν σῶμα, tvoje (dein) σῶμα, pričom samotný pojem σῶμα sa neskôr stáva výrazom pre otroka a zajatca, teda človeka, ktorý stratil svoju ľudskú hodnotu a jeho jediným atribútom je to, že je neustále a so všetkou samozrejmosťou k dispozícii.

Οὐσία ako jestvujúcno vyjadruje všetko to, čo vnímame bezprostredne, priam automaticky, a čo je nám v tejto svojej prirodzenosti a bezprostrednosti počas života dané. „Život sa pohybuje v *prirodzenej zrozumiteľnosti* toho, čo je v jeho hovorení s »bytím« a s »jestvujúcnom« bez ďalšieho mienené ... Keď Aristoteles hovorí o αἰσθητόν, tak tým nikdy nemá na mysli to predmetné s charakterom zmyslových dát, ktoré sa sprítomňuje prostredníctvom »vnemov«. S αἴσθησις mieni »vypočutie (Vernehmen)« jestvujúcna prirodzeným spôsobom, vypočutie, vyznačujúce sa tým, že sa na ňom spoluzúčastňujú zmysly, že spolu sprostredkovávajú ten prístup. Je to prirodzený spôsob, akým vidíme stromy, mesiac a ako o tom hovoríme. Zhoda vládne v tom, že jestvujúcno, ktoré je prístupné prostredníctvom αἴσθησις, má charakter οὐσία.“[1]

---

[1] Tamže, s. 29. Pojem *Vernehmen* má viacero významov. Možno ho preložiť ako *vnímanie*, *zhodu*, *dorozumenie*, *vypočutie*, *dopočutie sa*, či dokonca *výsluch*. Všetky tieto významy sú

Οὐσία ako jestvujúcno potom znamená, že keď hovoríme o bytí jestvujúcna, máme tým na mysli predovšetkým jestvujúcno v jeho prirodzenej podobe, v jeho existencii (Dasein) tak, ako sa nám bežne javí a ako ho my, bez výraznejšieho premýšľania jeho ďalšieho možného významu automaticky chápeme. Ak teda chceme pochopiť bytie v celej jeho štruktúre, uvažuje Heidegger, musíme začať tým, čím začína Aristoteles: jestvujúcnom, ktoré je vo svojom bytí predmetom každodennej komunikácie, a ktorého základnou črtou je to, že je jednoducho tu, že je k dispozícii.

Οὐσία ako bytie

Druhým, o niečo menej bežným významom pojmu οὐσία, avšak o to závažnejším je οὐσία, chápaná ako bytie jestvujúcna, v celej svojej zložitej štruktúre. Heidegger rozlišuje medzi bytím jestvujúcna vcelku a bytím nejakého, zjavne konkrétneho jestvujúcna, pričom navrhuje postupovať od konkrétneho k všeobecnému. Spôsoby bytia jestvujúcna v celku tak, ako ich podľa Heideggera vymenúva a definuje Aristoteles v 8 kapitole V. knihy *Metafyziky*, sa dajú najjednoduchšie demonštrovať práve na bytí každého konkrétneho jestvujúcna. „Budeme tu vymenované spôsoby bytia pozorovať zároveň so zreteľom na to, či a ako v týchto charakteroch bytia nejakým spôsobom spolu-hovorí zmysel bytia, ktorý sme zaviedli pri bežnom význame οὐσία: »domácnosť (Hausstand)«, či sú aj v charakteroch bytia vyjadrené rôzne momenty jestvujúcna v zmysle špecifického tu-jestvujúceho (Daseienden) tak, ako je usadlosť (das Anwesen), domácnosť (der Hausstand) predovšetkým a väčšinou v tej naliehavosti tu. Budeme sa pýtať spôsobov bytia, či nie sú tiež spôsobmi v zmysle *toho tu* (des Da). Aristoteles uvádza 8. kapitolu vymenovaním σόματα. Chce tým naznačiť pôdu (Boden), z ktorej uskutoční celé skúmanie bytia jestvujúcna.“[1]

Prvým zo spôsobov bytia sú *ὑποκείμενον*. Sú to živé a neživé prírodné jestvujúcna: kamene, rieky, ale aj Slnko a Mesiac, rastliny a živočíchy vrátane človeka. Ich základnou črtou je, že sú jednoducho *tu* (da).

---

prítomné v Heideggerovej interpretácii aristotelovských pojmov, aj keď nezaznievajú priamo.

[1] Tamže, s. 29–30

„Bytie tohto jestvujúcna má charakter *príručného bytia* (des *Vorhandenseins).*“[1] Druhý charakter tvorí *ψυχή*. Prítomnosť duše prináša so sebou život a dáva bytiu jestvujúcna istú osobitosť, spôsobuje rozdiel medzi bytím kameňa a bytím človeka, napriek tomu, že v oboch prípadoch možno povedať, že dotyčné jestvujúcno *je*. Takže zatiaľ čo bytie kameňa je bytím jestvujúcna, tak bytie človeka či akéhokoľvek iného živého organizmu, je tiež bytím-vo-svete. Živočích nie je jednoducho tu, k dispozícii, ale funguje určitým spôsobom vo svete, vníma zmyslami a hýbe sa, je aktívny. „Oba momenty tejto *οὐσία* sú *κρίνειν*, pozdvihnutie sa (das »Abheben«) oproti niečomu inému, zorientovanie sa v nejakom svete a *κινεῖν*, pohybovanie-sa-v-ňom (das» Sich-darin-Bewegen«), vyvíjanie aktivity v ňom (das Darin-zu-tun-Haben), chodenie-v-ňom-sem-a-tam a zachádzanie-s-ním v ňom (Darin-herum-und-Umgehen).“[2] *Οὐσία ako ψυχή je bytím živého*.

Tým sa dostávame k tretiemu spôsobu bytia, k μόριον ἐνυπάρχον, ktoré definuje ohraničenosť každého jednotlivého jestvujúcna. Základným druhom ohraničenosti akéhokoľvek telesa, hovorí Heidegger, je jeho plocha. Bez plochy stráca teleso svoju pevnú formu a prestáva byť tým, čím je, stráca svoju *οὐσία*, a tým aj svoje bytie. „To je možné len preto, lebo u Grékov je *hranica* celkom fundamentálnym charakterom existencie jestvujúcna (Daseins des Seienden). *Ohraničenosť* je fundamentálnym charakterom toho (des Da).“[3] Keďže plochu, tvoriacu hranicu medzi telesom a okolitým svetom môžeme znázorniť pomocou geometrie a jej rozmery vyjadriť prostredníctvom čísel, je *οὐσία* tiež číslo tak, ako to opísal Pytagoras a stúpenci jeho učenia.

Štvrtý spôsob bytia, tvrdí Heidegger, nazýva Aristoteles prevzatým slovným spojením: *τὸ τί ἦν εἶναι*, ktoré je výrazom istého rozdvojenia,

---

[1] Tamže, s. 30.

[2] Tamže, s. 30–31. Pojem *Abheben* má znovu veľa významov a Heidegger ho opäť s obľubou používa v celej jeho mnohovýznamovosti. *Κρίνειν* preložené ako *Abheben* potom môže znamenať: *vyzdvihnutie sa*, *pozdvihnutie*, ale aj *oddelenie sa*, *odlíšenie sa*, *vynímanie sa* a *vynikanie*. Heidegger tým chce zdôrazniť, v súlade s Aristotelovým učením o stupňovitej štruktúre jestvujúcna, vynikanie tých druhov jestvujúcna, ktorých podstatu tvorí aj duša. V neskorších obdobiach Heidegger práve túto stupňovitú štruktúru jestvujúcna kritizuje a nazýva ju onto-teológiou. Scheler a Plessner naopak, toto aristotelovské učenie preberajú a vlastným spôsobom ho ďalej rozvíjajú.

[3] Tamže, s. 31.

ὁρισμός, je dvojakým vyjadrením bytia jestvujúcna, a to s ohľadom na jeho prítomnosť a zároveň aj na jeho minulosť vo vzťahu k prítomnosti. „Znamená to »bytie« (das»Sein«), a síce to »čo-bytie, aké už bolo« (das »Wassein, wie es schon war«). Myslí nejaké jestvujúcno, samo osebe, a síce s ohľadom na to, čím už bolo, odkiaľ vo svojom bytí pochádza, s ohľadom na jeho pôvod, z ktorého sem, do tu-pobývania (ins Da-seiende), prichádza."[1] Najvýstižnejším vyjadrením minulosti, ktorá do istej miery ešte stále trvá je preto výraz *pôvod* (*Herkunft*, *Abstammung*). Z toho je zrejmé, že kým výraz μόριον ἐνυπάρχον, je vyjadrením priestorovej ohraničenosti, tak slovné spojenie *τὸ τί ἦν εἶναι* znamená ohraničenosť časovú.

Heidegger hovorí v tejto súvislosti o *momentálnosti* (*Jeweiligkeit*). Skutočnosť, že bytie každého jednotlivého jestvujúcna, vrátane ľudského života, má charakter momentálnosti, nie je zrejmá na prvý pohľad, a nie je ani každému dostupná. Vyžaduje si totiž potrebný odstup, ktorý v neautentickom životnom postoji, pohltení každodennosťou našej bežne žitej existencie jednoducho nenachádzame. Musí to byť istá špeciálna, neobvyklá udalosť, či dokonca hraničná situácia, ktorá nás preberie z letargie každodennosti, kde je všetko okolo nás jednoducho a automaticky k dispozícii. Zrazu začíname svet okolo seba vnímať ako čosi viac než len súbor predmetov, určených pre naše použitie, vidíme skutočnú prítomnosť jestvujúcna, nie vo vzťahu k našim potrebám, ale v jeho bytí.

To je posledný, piaty spôsob bytia, nazvaný *τόδε τι ὄν*, artikulovaný tiež prostredníctvom εἶδος, ako to definuje Heidegger vo vzťahu k Aristotelovi. Εἶδος je univerzálnym obrazom daného jestvujúcna v jeho bytí, je jeho výzorom (Aussehen), spôsobom, akým je daný predmet, či fenomén osebe pozorovaný, videný. Na základe piatich,[2] vyššie uvedených charakterov bytia, napokon Heidegger redukuje aristotelovské chápanie pojmu *οὐσία* na dva základné momenty, oba, trochu

---

[1] Tamže, s. 32.

[2] V texte prednášok hovorí Heidegger o dvoch druhoch *οὐσία* už v časti, kde definuje štvrtý charakter bytia, no pri podrobnejšom pohľade na posledný, piaty charakter bytia je zjavné, že aj tento sa nachádza v súlade s dvojakým, z existencie (Dasein) vychádzajúcim, chápaním *οὐσία*.

paradoxne, založené na definícii jestvujúcna ako toho, čo je nám k dispozícii, čo máme *pri ruke* (vorhanden). Aristoteles, tvrdí Heidegger, definuje *οὐσία* dvomi spôsobmi bytia jestvujúcna: po prvé, ako „ὑποκείμενον εσχατον, ktoré je vždy už tu pre každé zaobchádzanie s ním" a po druhé, ako „jestvujúcno v charaktere toho τόδε τι ὄν, o ktorom hovorím »to tu«, χωριστόν, byť »na vlastnom mieste« stojace, »samostatne« k dispozícii".[1] Heidegger takto bytie jestvujúcna zakaždým definuje výlučne z pohľadu existencie (Dasein). Je teda zrejmé, že takéto chápanie Aristotelovej ontológie výrazne predznamenáva neskoršiu existenciálnu analytiku pobytu, ako ju máme možnosť pozorovať práve v diele *Bytie a čas*.

Οὐσία ako existencia (Dasein)

Keďže všetkých päť Heideggerom analyzovaných spôsobov bytia jestvujúcna predstavuje napokon len päť odlišných vyjadrení jednej a tej istej veci, a síce toho tu (des Da), čo podľa Heideggera potvrdzuje aj bežný, hovorový význam pojmu *οὐσία*, prekladaného ako prítomnosť niečoho, čo je nám k dispozícii, a to v zmysle usadlosti (Anwesen) alebo sídla, či nehnuteľného majetku (Besitzstand), vyplýva z uvedenej argumentácie skutočnosť, že všetko bytie jestvujúcna je potrebné vzťahovať k jednému, jedinému bodu, k ľudskej existencii (Dasein). „Je to rovnaká situácia, v akej sa Heidegger nachádza v šiestej hodine (zo štyridsiatich troch) kurzu, keď preskúmava Aristotelovo masívne dielo pri hľadaní počiatočnej vedúcej súvislosti, aby nasledoval artikuláciu οὐσία prostredníctvom jej koreňov v ľudskej οὐσία."[2] Základná orientácia naprieč spôsobmi bytia vedie potom jednoznačne k pojmu existencie (Dasein), k tomu, čo je tu, poznačeného, podľa Heideggerových slov, špecificky gréckym chápaním toho tu.

„Οὐσία znamená existenciu »Dasein« a nemá indiferentný význam bytia, ktorý v konečnom dôsledku vôbec nejestvuje. Οὐσία je skratkou παροὐσία, »bytia prítomným« (»Gegenwärtigsein«). Častejšie je proti-

---

[1] HEIDEGGER, M.: *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie,* s. 33.

[2] KISIEL, Th.: *The Genesis of Heidegger´s Being and Time*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press: 1993, s. 294.

kladom *απουσία*, »neprítomnosť« (»Abwesenheit«), t. j. nie jednoducho nič, ale niečo je tu, avšak nedostatočne. Škúlenie je videnie v *απουσία*. *Απουσία* je ontologickým fundamentom základnej kategórie *στέρησις*. Chceme sa pokúsiť, priviesť vymenované charaktery toho tu (des Da) k nejakej základnej orientácii."[1]

V snahe o dosiahnutie základnej orientácie v bytí jestvujúcna, teda vo všetkom, čo je nejakým spôsobom tu, sa Heidegger opäť vracia k spomínaným spôsobom bytia a nanovo ich sumarizuje. V prvých štyroch sa vlastne len opakuje, no piaty spôsob, *εἶδος*, podľa Heideggera používaný Aristotelom najmä vo význame druhu/rodu (Art, Gattung), *γένος*, predstavuje významný prechod v Heideggerovom skúmaní aristotelovskej terminológie. Je to prechod od *οὐσία* k *λόγος*, od bytia jestvujúcna smerom k jeho vyjadreniu prostredníctvom reči. V pojme *εἶδος* sa tak artikuluje omnoho viac, než len výzor a pôvod jestvujúcna, εἶδος je akýmsi prototypom každého jestvujúcna, mapuje jeho pôvod, jeho vývoj ako cestu smerom k vlastnému bytiu, jeho dokončenie, ktoré jestvujúcnu dáva právo byť a nazývať sa tým, čím je. Byť, nielen podľa Aristotela ale v gréckej filozofii vôbec, hovorí Heidegger, znamená byť prítomným (gegenwärtig, anwesend) a byť hotovým (fertig). U raného Heideggera sa ontologická problematika ešte stále odvíja od problémov spojených s existenciou. Byť znamená byť tu (Dasein). A základnou charakteristikou existencie (Dasein) je, že označuje druh, *γένος*, ktorý má *λόγος*. Človek u Heideggera, rovnako ako u Aristotela, je *ζῷον λόγον ἔχον*.

Λόγος a človek

Keď Heidegger hovorí o tom, že štvrtý spôsob bytia nazvaný *τὸ τί ἦν εἶναι*, je viac než všetky ostatné predmetom *λόγος*, ktorý vyjadruje *ὁρισμός* ako časové rozdvojenie každého jestvujúcna a pojem *λόγος* ako *ὁρισμός* je oslovením *οὐσία* v každom takomto jednotlivom jestvujúcne, potom je logické, že po obšírnom výklade rôznorodých významov slova *οὐσία*, musí nasledovať vysvetlenie pojmu *λόγος*, a to tak,

[1] HEIDEGGER, M.: *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, s. 33–34.

ako ho podľa Heideggera chápali samotní Gréci. Heidegger zdôrazňuje, že rovnako ako pri *οὐσία*, nepôjde ani pri *λόγος* o zdĺhavé teoretické vymenovávanie možných významov pojmu, ale o autentické vyjadrenie základnej skúsenosti Grékov, ktorí sa takto zakúšané jestvujúcno snažili primerane vyjadriť v reči. Λόγος znamená hovorenie a rozprávanie (das Sprechen). „Každé hovorenie je, najmä pre Grékov, hovorením *k niekomu* alebo *s niekým iným, so sebou samým* alebo *k sebe samému*. Hovorenie je v konkrétnej existencii (Dasein), pretože neexistujeme sami, hovorením *s iným o niečom*. Hovorenie s iným o niečom je zároveň v tom istom momente nejakým *vyslovením sa* (ein *Sichaussprechen*). V hovorení o niečom s iným sa vyslovím výslovne, alebo aj nie. Čo teda teraz s tým λόγος? Je *fundamentálnym určením bytia človeka ako takého*. Človek je Grékmi videný ako ζῷον λόγον ἔχον, nielen filozoficky, ale v konkrétnom živote: » žijúce, ktoré [ako žijúce] má reč « (» ein Lebendes, das [als Lebendes] die Sprache hat «).[1]

Ζωή, upozorňuje Heidegger, nesmie byť, napriek tomu, že odzrkadľuje istý druh skúsenosti, chápaný biologicky, naopak ide o prísne ontologický termín (*Seinsbegriff*). Etymologický základ pojmu ζῷον tvorí život. Život je pokladaný za iný spôsob bytia, za také bytie, ktoré nie je iba k dispozícii, ale tento, v sebe obsiahnutý nižší stupeň, presahuje prostredníctvom *ψυχή*. Žiť znamená byť-vo-svete (Sein-in-einer-Welt) a „*toto bytie-vo-svete človeka je v základe určované hovorením*“[2].

Človek ako hovoriaca bytosť – človek je bytosťou, ktorá má λόγος

Ako teda možno vysvetliť výrok o tom, že *hovorenie*[3] je fundamentálnym určením bytia človeka? Predovšetkým tak, že človek dokáže žiť vo svete, ktorý ho obklopuje prostredníctvom komunikácie s ním a o ňom. Človek však nedokáže hovoriť len so svetom, v ktorom žije, ale aj o os-

---

[1] Tamže, s. 17–18.

[2] Tamže, s. 18.

[3] Na tomto mieste je potrebné si všimnúť jeden zaujímavý moment. Heidegger síce v súlade s Aristotelom hovorí, že človek je živočích, ktorý má reč (die Sprache), ale pojem *λόγος* prekladá takmer výlučne ako *hovorenie (das Sprechen).* Dokladajú to aj výrazy: *Sprechen, das Gesprochene, Sprechen mit anderen, Sich-selbst-Aussprechen* a pod.

tatnými živými bytosťami v ňom, dokáže *sa vysloviť (sich-selbst-aussprechen)* a vie *osloviť (ansprechen). Vysloviť sa* a *osloviť*, to sú podľa Heideggera dva spôsoby akými má človek *λόγος*, pretože mať *λόγος*, neznamená pre človeka nič menej než byť nažive. „Život je jedno ako (ein Wie), jedna kategória bytia, a nie niečo divé, hlboké a mystické. Život je jedno bytie-v-jednom-svete, zviera a človek nie sú k dispozícii vedľa iných, ale s inými a vyslovujú sa (u človeka) navzájom. Vyslovenie sa ako hovorenie o ... je *základným spôsobom bytia života*, t. j. bytia-v-jednom-svete. Kde nie je žiadne hovorenie, kde hovorenie prestane, kde život viac nehovorí, hovoríme o »smrti«.' Ἔχον v určení ζῷον λόγον ἔχον treba chápať v celkom fundamentálnom zmysle. Reč je vlastnená, je hovorená tak, že hovorenie patrí k najvlastnejšej bytostnej pohnútke človeka. Život človeka sa nazýva hovorenie."[1]

Heidegger nachádza v pojme λόγος dvojaký význam. Jednak je λόγος bytostným určením človeka, človek je tým, čím je, ľudskou bytosťou, práve vďaka λόγος. Na druhej strane predstavuje λόγος tú najvšeobecnejšiu charakteristiku, ideovú základňu každého konkrétneho pojmu. V každom vyslovenom slove sa zračí λόγος, podobne ako sa bytie odráža v každom konkrétnom jestvujúcne.[2] Ak sa teda chceme dopracovať k zakorenenosti základných aristotelovských pojmov na domovskej pôde (Bodenständigkeit), tvrdí Heidegger, musíme najprv určiť podklad pre definíciu, a tým je porozumenie významu, ktorý pojmu λόγος prisudzovali samotní Gréci. „Gréci teda videli, inými slovami, jasnejšie ako my, novovekí ľudia, že λόγος konštruuje základné určenie bytia človeka."[3] Reč v gréckom a v heideggerovskom chápaní nie je žiadnym teoretickým výkonom, nie je snahou o čo najpriliehavejšiu definíciu nejakého abstraktného pojmu, ale zachytením praktického zakúšania konkrétneho fenoménu.

„Λόγος je »hovorenie« (das » Sprechen «) a zároveň pre Grékov to »hovorené« (das »Gesprochene«), hovorenie v základnej funkcii toho

---

[1] HEIDEGGER, M.: *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie,* s. 21.

[2] Inak chápe Heidegger λόγος v neskorom období pri interpretácii predsokratovskej filozofie, kde ho nakoniec priamo stotožňuje s Bytím. Pozri kapitolu v tejto knihe STOJKA, R.: *Herakleitov λόγος*, s. 469–499.

[3] METCALF, R.: Aristoteles und Sein und Zeit. In: *Heidegger Jahrbuch (3)*. Heidegger und Aristoteles. Hrsg. A. Denker, G. Figal, F. Volpi, H. Zaborowski. Freiburg/München: Verlag Karl Alber 2007, s. 158.

ἀποφαίνεσθαι alebo δηλοῦν, »privedenie -nejakej-veci-k-ukazovaniu-sa«(»Eine-Sache-zum-Sichzeigen-Bringen«) v *hovorení o niečom.* Toto hovorenie o niečom je podľa svojej tendencie *hovorením s inými* (*Sprechen mit anderen*), *vyslovením-seba-samého* (*Sich-selbst-Aussprechen*). V hovorení s inými a sebou samým prináša to oslovené k Gegebenheit tým spôsobom, že v hovorení zakúšam, ako tá vec vyzerá. Hovorenie nie je iba proces, ktorý sa občas naskytne. Toto hovorenie o niečom s inými je zároveň nejakým vyslovením-seba-samého. Toto sú nevyzdvihnuté štrukturálne momenty *λόγος*. Túto štruktúru musíme neskôr zohľadniť, aby sme ukázali, kde je vlastne udomácnené to, čo je označované v hovorení."[1]

Na tomto príklade je, viac než kdekoľvek inde, zrejmé, že Heidegger vníma vzťah medzi λόγος a vecou, ktorú označuje, ako prísne fenomenologický, je to vzťah medzi nazeraným fenoménom a jeho výrazom v reči. Pre Grékov a teda aj pre Aristotela hovoriť, znamená pozerať sa na ὁρισμός (»Begrenzung«. »Ausgrenzung«), vnímať niečo ako ohraničené, vyhranené voči svojmu okoliu, vidieť to v zreteľných obrysoch. Ὁρισμός je preto ekvivalentom k vyjadreniu podstaty jestvujúcna v jeho bytí, k λόγος οὐσίας. *Keď zistíme, predpokladá Heidegger, čo presne znamenali pre Grékov slová λόγος a οὐσία, dokážeme nájsť pevnú pôdu pre všetky aristotelovské pojmy*. Keďže výraz *οὐσία* bol už pomerne obšírne vysvetlený na predchádzajúcich stranách, teraz je potrebné venovať sa podrobnejšej analýze gréckeho a heideggerovského chápania *logu* samého.

V prvom rade si musíme ujasniť, čo pod pojmom používaným v reči rozumie sám Heidegger, keď pojem charakterizuje štyrmi nasledujúcimi spôsobmi: „Ad 1. notio: V pojme spočíva určitá »známosť« (»Bekanntheit«), Ad 2. intentio: V pojme spočíva určité »poukázanie na« (ein »Abzielen« auf), mienenie niečoho, Ad 3. conceptus: uchopenie (das »Erfassen«). Vec nie je iba mienená, iba známa tak, že to, čo v tom spočíva, zahŕňa, je brané dohromady. Ad 4. species: εἶδος, »výzor« (»Aussehen«); viem, ako vyzerá, ako sa vyníma medzi ostatnými. Tieto označenia získali v ich školskom používaní celkom otrepaný význam

[1] HEIDEGGER, M.: *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie,* s. 19–20.

(abgegriffene), takže sú jednotvárne prekladané ako pojem. Táto definícia má byť posudzovaná z hľadiska svojho pôvodu: λόγος οὐσίας."[1]

Ak teda nejaké slovo, nespĺňa kritériá ὁρισμός, t. j. nie je adekvátnym vyjadrením podstaty, λόγος οὐσίας, stráca svoj vzťah k veci, ktorú má označovať a stáva sa tak prostriedkom prázdnej spoločenskej konverzácie. Takéto slovo sa po vyslovení považuje za majetok spoločenstva, je všeobecne zrozumiteľné, no jeho doslovný význam sa pomerne rýchlo stráca v záplave každodennosti a priemernosti. Slovo, ktoré nie je pojmom, je pripravené na použitie a spotrebovanie. Príznačne to vyjadruje Kisiel: „Podľa toho je ὁρισμός omnoho viac, než len technickou záležitosťou logickej definície, s ktorou sme začali (pozri podobne ZS 1921–22 pri definovaní filozofie). Je to záležitosť ľudskej existencie (Dasein), ktorá sa drží tesne nad vlastnými limitmi svojho bytia vo svete, svojho tu-bytia (being there). Pre limity, definujúce toto veľmi ľudské *tu* (*there*), nadané schopnosťou Λέγειν, definuje tiež domovskú pôdu, z ktorej rozvíja svoju pojmovosť. Zvyšok kurzu preto nie je venovaný ani tak parmenidovskej existencii ovlyvňujúcej dvojaký význam Aristotelovej οὐσία ako prítomnosti a ako zavŕšenosti, ale oveľa viac Aristotelovmu chápaniu ľudskej existencie v jej πέρας, ktorá sa vo svojom prvotnom priblížení nazýva ἀγαθόν. Heidegger nasleduje toto aristotelovské pozlátko s vlastnými, rozvíjajúcimi sa vhľadmi do limitov (a takisto do priestoru) ľudskej existencie, usilujúc sa o konverzáciu, aká by bola medzi jeho vlastnou *hermeneutikou fakticity* a aristotelovskými textami vo vzájomne plodnom ovplyvňovaní sa, určenom na to, aby sa dostal k *veciam samým*."[2] Kým slovo predstavuje vyjadrenie neautentického života človeka, ktorý je po celý čas schovaný v bezpečí neosobného davu, skutočný pojem artikuluje špecificky ľudské bytie-vo-svete, bytie jestvujúcna menom človek, v celej svojej individuálnej jedinečnosti.

---

[1] Tamže, s. 19.

[2] KISIEL, Th.: *The Genesis of Heidegger´s Being and Time*, s. 292.

Λόγος verzus *ἄλογον*, určenie *λόγος* v rétorike

Heidegger však v žiadnom prípade nie je kritikom ľudského spoločenstva ako takého, naopak zdôrazňuje, že už Aristoteles vníma *πόλις* ako predobraz špecificky ľudského bytia-vo-svete. „V bytí-v-πόλις vidí Aristoteles skutočný život človeka. Aby to zviditeľnil, poukazuje na to, že bytie človeka je λόγον ἔχειν. V tomto určení je zahrnutý špecifický, fundamentálny spôsob bytia človeka, charakterizovaný ako »pospolité bytie« (»Miteinandersein«), κοινωνία. Toto jestvujúcno, ktoré hovorí so svetom, je také, ktoré je v *bytí-s-inými* ... Takto vidíte, že v tomto určení, λόγον ἔχον, je zjavný fundamentálny charakter existencie (des Daseins) človeka: *pospolité bytie.* A síce nie snáď bytie pospolu (Miteinandersein) v zmysle bytia vedľa sebastojaceho (des Nebeninandergestelltseins), ale v zmysle *bytia vzájomne hovoriaceho* (*Miteinandersprechendseins*) po spôsobe oznamovania (Mitteilung), vyvracania (Widerlegung), výmeny názorov (Auseinandersetzung). Sprítomnime si to miesto. Chceme to — čo robil vedome Aristoteles — vyzdvihnúť λόγος oproti iným druhom bytia-vo-svete, oproti φωνή.“[1]

Byť-vo-svete znamená vydávať zvuky, *φωνή*, komunikovať prostredníctvom ich širokej škály, no byť-v-*πόλις*, znamená hovoriť, mať *λόγος*. Aristoteles nám tu podľa Heideggera zreteľne ukazuje, že *πόλις* nie je žiadnym náhodne založeným spoločenstvom jedincov, ale pospolitosťou, vyplývajúcou zo samotnej podstaty ľudskej existencie. K povahe a prirodzenosti (φύσις) človeka, k jeho bytiu, patrí *πόλις* a život v nej. Týmto Heidegger, odvolávajúc sa na Aristotela, ruší tradične zaužívaný protiklad medzi prírodou a kultúrou. Človek, žijúci v *πόλις* žije podľa svojej ἐνέργεια, je jestvujúcnom, tvorom s dušou, ktorý vlastné bytie napĺňa podľa jeho možností a v súlade s jeho zmyslom a cieľom, τέλος. Takto je celý ľudský život premknutý neustálou starosťou o dosiahnutie cieľa a naplnenie zmyslu existencie. Starosti o vlastné bytie sa človek paradoxne zbavuje až v okamihu naplnenia svojej existencie, v okamihu smrti. Bytie človeka je teda bytím k smrti.

---

[1] HEIDEGGER, M.: *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie,* s. 46–47.

Človek sa však počas života v *πόλις* nepohybuje iba v priestore reči, jeho existencia sa odohráva kdesi na pomedzí vysloveného a zamlčaného, hovoreného nevypovedaného, medzi *λόγος* a *ἄλογον*, pričom k bytostnému určeniu človeka patria obe. *Ἄλογον* má pre Heideggera dva fundamentálne významy. Viaže sa jednak k tichému počúvaniu hovoreného (Hörens auf Sprechen) a zahŕňa aj oblasť činností, ktoré s rečou nijako nesúvisia, no sú potrebné pre zachovanie ľudského života. Heidegger definuje *ἄλογον* nasledujúcim spôsobom: "Ἄλογον je teda na jednej strane určený z hľadiska θρεπτική, potom je ale možnosťou bytia, charakterizovanou prostredníctvom schopnosti načúvať hovoreniu samému. Skutočným hovorením je bytie-λόγον ἔχον κυρίως."[1] V nadväznosti na to ďalej hovorí: „Keď Gréci povedia: Človek je živočích (ein Lebendes), ktorý hovorí, potom to nemienia v zmysle fyziologickom, že zo seba vydáva rôzne zvuky, ale že: Človek je živočích, *ktorý má svoju skutočnú existenciu v rozhovore a v reči*. Gréci existovali v reči (in der Rede)."[2]

Preto bola nielen v gréckej *πόλις*, ale v gréckej kultúre vôbec rétorika považovaná za umenie, ktoré prináša moc nad vlastnou existenciou i nad životmi spoluobčanov. Vedieť rozprávať a presvedčiť prostredníctvom reči prinášalo do bytia človeka celkom nové, neočakávané možnosti spojené s nadvládou nad verejnou mienkou. Z uvedeného vyplýva, tvrdí Heidegger, že podklad pre celkovú definíciu človeka u Aristotela, treba hľadať práve na pôde jeho *Rétoriky*. *„Rétorika nie je ničím iným ako výkladom konkrétnej existencie, hermeneutikou existencie samej (die Hermeneutik des Daseins selbst)."*[3] Čítanie a počúvanie predstavovalo pre Grékov jeden a ten istý proces, preto podľa Heideggera nie je nijak náhodné, že všetky Aristotelove texty sú vlastne prednáškami. Sám Heidegger si veľmi dobre uvedomoval moc správnej rétoriky a neváhal ju kedykoľvek využiť vo svoj prospech.

---

[1] Tamže, s. 106.

[2] Tamže, s. 108. Keď tu Heidegger hovorí o reči, tak nepoužíva výraz *Sprache,* ale výraz *Rede*. Človek je podľa neho živočích, ktorý hovorí (*spricht*), má reč (*Sprache*), ale žije podľa neho v reči vo význame rečnenia (*Rede*).

[3] Tamže, s. 110.

Ἦθος, πάθος a *λόγος* ako tri druhy umení hodných dôvery. Tri typy *λόγος*: a) poradná reč, b) súdna reč, c) pochvalná reč

Použitie *λόγος* v rétorike, v umení ktoré je v skutočnosti oveľa staršie než jeho výklad v rovnomennom spise od Aristotela, je neoddeliteľne späté s dvoma ďalšími kategóriami, s *ἦθος* a s *πάθος*. R. Metcalf hovorí v tejto súvislosti o *apofantickom zmysle λόγος*[1] v Heideggerovej interpretácii Aristotela. Gréci v Heideggerovom ponímaní existujú v reči dvoma spôsobmi. Reč tu však nie je *Sprache*, ale *Rede*, t. j. jednak bežná hovorová komunikácia zahalená do každodennosti a zakrývajúca skutočný zmysel *λόγος*, a potom aj reč vedome používaná v rétorike, kde hovorenie nemôže byť nikdy chápané ako *τέχνη*, ale vždy iba ako *δύναμις*. „Rétorika je δύναμις, pokiaľ predstavuje »možnosť«, nejakú možnosť, hovoriť určitými spôsobmi."[2]

Aristotelovská rétorika je pre Heideggera uvažovaním o reči (Sprache) a jej primárnym cieľom nie je presvedčiť poslucháča o pravde toho, kto reční, presviedčanie πεῖσαι, je jej zámerom potiaľ, pokiaľ predstavuje jednu z možností, ktorá sa v rámci rečnenia núka. Je celkom zjavné, že si Heidegger protirečí aj v tomto bode. Ak je totiž presviedčanie jedným zo zámerov rétoriky, možno ho taktiež považovať za jej cieľ. Okrem toho je všeobecne známe, že o rétorike sa v antickom Grécku podobne ako dnes, uvažovalo v súvislosti s politikou. Heidegger si toto spojenie veľmi dobre uvedomuje, preto dokáže takým bravúrnym spôsobom charakterizovať fenomén verejnej mienky.

„Narazíme tu na základný fenomén existencie samej (výraz »fenomén« má celkom triviálny význam: niečo, čo sa ukazuje určitým spôsobom videnia a prístupu): Λόγος ako základný fenomén existencie tak, že sa prostredníctvom neho samého stane zjavným ešte pôvodnejší spôsob života človeka. Určenie rétoriky: vidieť to, čo hovorí; vytvoriť v hovorení samom πιστεύειν u tých, ku ktorým hovoríme, a síce vždy o nejakej záležitosti ktorá je predmetom debaty, vytvoriť nejakú δόξα. Πιστεύειν je »mienka« (»Ansicht«), δόξα, na ktorej v hovorení záleží, ktorá je teda pravdepodobne v každodennosti existencie, v bytí ľudí

---

[1] METCALF, R.: *Aristoteles und Sein und Zeit*, s. 158.
[2] HEIDEGGER, M.: *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, s. 115.

pospolu niečím, čo ju vedie, ovláda. Bytie pospolu sa pohybuje v určitých a nanovo modifikovateľných mienkach o veciach, nie je to náhľad (Einsicht), ale »mienka« (»Ansicht«), δόξα; nejaká δόξα o veciach nie však v tom zmysle, že sú veci privedené k reči, sami tematicky preskúmané. Toto πιστεύειν, »udržiavanie sa v nejakej mienke« (»in einer Ansicht sich halten«) vo vnútri bytia pospolu je to, na čom v samotnej reči (Rede) záleží."[1]

A práve v tomto momente pristupujú k *logu* ďalšie dva aspekty rečnenia, *ἦθος* a *πάθος*. Človek je totiž jediným živočíchom, ktorému je od prírody daná schopnosť rozlišovať medzi dobrom a zlom, je mu dané určité etické povedomie. Toto etické povedomie je potrebné aplikovať aj v rétorike. Zmyslom bytia v *πόλις* by mala byť starosť o *ἀγαθόν* a zmyslom reči zas vyjadrenie vecí takých, aké naozaj sú, ako nás vo svojej neskrytosti oslovujú. „Ἀληθεύειν je spôsob bytia-vo-svete tak, že ho máme neskrytý, taký, aký je."[2] Presvedčenie, πίστις, musí byť najmä a najskôr presvedčením rečníka samého, nesmie vzísť výlučne z jeho argumentácie, ale malo by odrážať stav vecí tak, ako ich on sám vidí v ich neskrytosti. Rečnenie umožňuje *πάθος*, no vyžaduje *ἦθος*. *Πάθος* v Heideggerovom ponímaní nepredstavuje iba afekt, prítomný v rečnení alebo náladu rečníka prevládajúcu v jeho reči. *Πάθος* je spôsob bytia-vo-svete, je naladením na tento svet a na veci v ňom. Vyjadruje postoj človeka voči svojmu okoliu, voči živým a neživým jestvujúcnam, voči ostatným ľuďom.

Tento postoj možno vyjadriť základnými druhmi *logu*: *συμβουλευτικός* je poradná reč (das »beratende Sprechen«), je to takpovediac verejná diskusia, *δικανικός* je súdna reč (»Gerichtsrede«) prednášaná obžalobou i obhajobou a posledná z troch spomenutých je *ἐπιδεικτικός*, pochvalná reč (»Lobrede«), poukázanie (»Aufzeigen«) na to, čím sa máme v živote riadiť. Aristotelova *Rétorika*, tvrdí Heidegger, nepredstavuje žiadne výlučne teoretické pojednanie, ani návod na manipuláciu verejnej mienky, ale zhrnutie spôsobov, akými sa v rámci gréckej *πόλις* zvykol tradične uplatňovať *λόγος*. Reč na súde, diskusia počas verejného zhromaždenia rovnako ako vyzdvihovanie a ospevovanie hrdinských skutkov patrili k najčastejším a najdôstojnejším druhom

---

[1] Tamže, s. 117.
[2] Tamže, s. 119.

hovoru, vymykajúceho sa prázdnemu, nič nehovoriacemu, do každodennosti upadnutému rečneniu.[1]

Dasein ako ideová základňa každého pojmu, Dasein a *λόγος*

Λέγειν, zdôrazňuje Heidegger, sa hneď neprejavuje v ὁρίζειν. Svet okolo seba nevidíme spočiatku v ostrých kontúrach, ale vždy najprv ako συγκεχυμένον, ako čosi, čo je rozmazané (verwischt), roztrasené (verschüttet), neartikulované (unartikuliert). Takto vidí a vníma bytie jestvujúcna i svoje vlastné bytie vo svete existencia, pre ktorú je všetko okolo akosi samozrejmé, ktorá sa ešte nevymanila zo svojej neautentickej každodennosti. Podľa Heideggera musíme preto postupovať od neautentického k autentickému, od nerozlíšeného k rozlíšenému, od Platona k Aristotelovi, aby sme sa naučili vidieť, rozlišovať, artikulovať veci také, aké naozaj sú a ako sa k nám prihovárajú. Vidieť a vyjadriť jestvujúcno v jeho bytí znamená prekročiť prah každodennosti, opustiť bežnú, hovorovú reč a pohnúť sa smerom k terminologickému chápaniu vybraných pojmov.

Nie celkom vhodný výklad pojmu *οὐσία* na predchádzajúcich stranách, spolu s odvolávaním sa na istý výrok z Aristotelovej *Fyziky*, jasne ukazujú, že Heideggerova interpretácia aristotelovských pojmov nielenže nestojí na pevných základoch, ale vykazuje aj znaky povestného násilného prístupu zo strany Heideggera, keď hovorí: „Keď sa naproti tomu význam a použitie slov odohráva v λόγος, ktorý je ὁρισμός, potom to tu-jestvujúce (Daseiende) rozkladá na to, čo vytvára skutočnú »momentálnosť« (»Jeweiligkeit«) takéhoto predmetu: Τάκαυ ' έκαστα sú tie momenty, ktoré mi to sprvu povrchne mienené prenášajú do nutného *odstupu*, aby som to videl v jeho skutočnej *artikulovanosti*. »Deti [ktoré ako také žijú v celkom úžasnom význame vo svojom svete, ktorý nemajú artikulovaný] zvyknú oslovovať všetkých mužov ako otcov, všetky ženy ako matky, až neskôr prichádzajú k διορίζειν.[2] Otec a matka sú pre dieťa tým prvým a priemerným výkladom existencie človeka, je najskôr prístupný, obracia ich na každého muža a na každú

---

[1] Tamže, s. 123 a n.

[2] ARISTOTELES: Fyzika. In: *Antológia z diel filozofov.* Od Aristotela po Plotina. Zost. J. Martinka. Bratislava: Iris 2006, s. 75.

ženu. Práve táto neurčitosť všeobecného mu dáva možnosť, orientovať sa medzi tu-jestvujúcimi (Daseienden), medzi ľuďmi. Odtiaľto, z toho, čo je totiž najskôr, sa má vychádzať a výslovne vidieť túto pôdu. Z tohto základu prirodzeného bytia v každodennosti teraz vyrastá charakteristická možnosť špecifického rozprávania, ktoré teraz oslovuje existenciu (Dasein) v jej skutočnej prítomnosti, v charaktere jej πέρας, oslovuje ju tak, že je existencia oslovená vo svojej ohraničenosti. Toto oslovovanie existencie v jej ohraničenosti je λόγος ako ὁρισμός. Ohraničené hovorenie znamená pre Grékov oslovenie skutočnej existencie."[1]

Človek však nikdy nefunguje výlučne v každodennosti, podobne ako sa mu nikdy nepodarí úplne z nej vystúpiť. Platí to aj o schopnosti rozlišovať ľudí a predmety okolo seba, tá sa čiastočne získava počas života, no kľúčové veci a najmä osoby rozlišuje človek prakticky už od svojho narodenia a rozlišuje ich aj vtedy, keď si ešte zďaleka nie je vedomý konečnosti svojej existencie. Ak by však Heidegger takýto argument pripustil, nemohol by ďalej vysloviť nasledujúce tvrdenie: „Bytie (Sein) je Grékmi interpretované z existencie (aus dem Dasein) — to je jediný možný spôsob." [2] Takže kým pre Grékov, a teda aj pre Aristotela je bytie vždy bytím jestvujúcna, tak u Heideggera možno skutočné chápanie bytia vyvodzovať len z existencie, ktorú nová skúsenosť v hraničnej situácii priviedla ku skutočnému rozlišovaniu bytia, jeho podstaty a zmyslu. *Πέρας* potom podľa Heideggera nie je iba *λόγος* ako *ὁρισμός*, artikulovanie tu-bytia, existencie v jej konečnosti a časovej ohraničenosti, je zároveň *εἶδος* a *τέλος*, tvorí a vyjadruje podstatu, zmysel a konečný cieľ bytia každého jestvujúcna, bez toho, aby ho akýmkoľvek spôsobom nechal upadnúť do teleológie.

Zmysel bytia tak možno usudzovať a chápať len zo zmyslu ľudskej existencie, zo zmyslu tu-bytia človeka. „Máme konkrétnu smerovku tam, kde by sa mala hľadať skutočná zakorenenosť pojmov na ich domovskej pôde. Pojmovosť nie je ľubovoľná vec, ale *záležitosť existencie* v rozhodujúcom zmysle, *pokiaľ sa rozhodla hovoriť so svetom radikálne*, t. j. pýtať sa a skúmať. Λόγος, »hovorenie« (»Sprechen«), potom odhalí

---

[1] HEIDEGGER, M.: *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie,* s. 37–38. Pozri tiež tamže, s. 293.

[2] Tamže, s. 39–40.

jestvujúcno o sebe samom, keď bude mať toto hovorenie taký charakter, že ukáže jestvujúcno *v jeho ohraničenosti.* Takýto λόγος, ktorý je ὁρισμός, je *skutočnou prístupovou cestou k jestvujúcnu*, hovorenie (Sprechen) ako ὁρισμός je skutočným oslovovaním (Ansprechen). Tento λόγος môžeme označiť ako skutočnú prístupovú cestu k jestvujúcnu vtedy, keď je πέρας základným charakterom toho tu (des Da). *Ὁρισμός* je hovorenie s jestvujúcnom, ktoré je *tým spôsobom v prítomnosti* a *ohraničené*, pokiaľ sa ho to týka ako ohraničeného."[1]

Aristotelove pojmy v ich pojmovosti sú pre Heideggera záležitosťou konkrétneho bytia-vo-svete, konkrétnej existencie a jej vlastného vnímania a interpretovania sveta, ktorý ju obklopuje. Heideggerov výklad pojmoslovia z 5. knihy Aristotelovej *Metafyziky* je viac než čímkoľvek iným, existenciálnou analytikou pobytu rovnako ako výraznou predzvesťou *Bytia a času*. Na tento moment upozorňuje aj Figal: „Heideggerov Aristoteles je jánusovský mysliteľ. Na jedenej strane má na zreteli, čo mu na druhej strane zo zreteľa uniklo, čo dovtedy pre tradíciu ovplyvnenú jeho teoretickou filozofiou zostáva skryté. Aristotelovská filozofia, ako ju chápe Heidegger, má jánusovskú tvár počiatku, ktorý nie je absolútnym počiatkom, ale bodom obratu: bodom, z ktorého jednak vychádza filozofická tradícia a jednak krok späť k pravde života. Práve kvôli tomuto jánusovskému charakteru sa musíme, ako si myslí Heidegger, vrátiť späť k Aristotelovi... Heideggerov jánusovský Aristoteles je štylizáciou.

Obraz, ktorý Heidegger vykresľuje, vzniká tým, že problémy svojej fenomenológie života kladie ako šablónu na aristotelovské texty a obkresľuje línie ňou dané. Tým sa posilňujú niektoré myšlienkové línie, ale zároveň komplexná spleť myšlienok, ako sa nachádza u Aristotela, ustupuje do úzadia; stáva sa difúznou a nepoznateľnou. Keď sa šablóna opäť zloží, budú zvýraznené línie ešte jasnejšie rozpoznateľné, než predtým; možno dokonca budú viditeľné po prvý raz. Pokiaľ je to tak – a s ohľadom na odkrývajúci charakter rozumu, ako ho Heidegger vypracúva na aristotelovskom vysvetlení ἀλήθεια, to nemožno spochybniť – sú Heideggerove interpretácie prelomové; s Heideggerom sa Aristoteles číta inak a rozumie sa z neho viac. Napriek tomu ostáva šablóna

[1] Tamže, s. 40.

tým, čím je: šablónou. Heideggerova interpretácia je viazaná na predpoklady, ktoré v priebehu jej vykonávania nie sú preverované."[1] Namiesto čítania Aristotela Heidegger sústredene načúva témam a problémom svojej vlastnej existencie v snahe o primeranú artikuláciu toho, čo jeho samého zaujíma a trápi najviac, strachu z konečnosti vlastnej existencie.

Aristotelova „fyzika" ako *ἀρχή*. Dasein a pohyb (*κίνησις*)[2], večnosť pohybu a nehybný hýbateľ

Rovnako ako v prípade *Metafyziky* a *Rétoriky*, vychádza aj pri *Fyzike* celá Heideggerova interpretácia aristotelovských pojmov z jedného jediného predpokladu, zo života v *ἀληθεύειν*, z náležitej, autentickej seba interpretácie existencie (Dasein) ako základného predpokladu pre odkrytie skutočného významu pojmov, obsiahnutých v Aristotelovej filozofii. Výklad týchto pojmov sa tak definitívne stáva výkladom vlastného bytia-vo-svete, ktorý sa uskutočňuje prostredníctvom *λόγος*. Len z pozície vlastného bytia-vo-svete dokážeme primerane vyjadriť poznanie o veciach, ktoré nás obklopujú a priamo oslovujú. Priemerné, neautentické rečnenie, ktoré prebieha ako *λέγειν τι κατά τίνος*, nazýva Heidegger *διανοεῖσθαι* alebo *διαλέγεσθαι*. Skutočná reč je artikuláciou života v neskrytosti, je *λόγος καθ'αὑτό*, prehovorením jestvujúcna samého smerom k existencii. Jej výsledkom nie je *δόξα* (Ansicht), ale *ὁρισμός*, zreteľné, rozlíšené nazeranie (Einsicht) jestvujúcna.

„Jestvujúcno je oslovované samo osebe smerom k tomu, odkiaľ pochádza, γένος a v rámci svojho pôvodu smerom k tomu, čím je, εἶδος. Celá súvislosť bytia γένος a εἶδος je τὸ τί ἦν εἶναι: τί ἦν = γένος, τὸ εἶναι = εἶδος. Pokiaľ je jestvujúcno postavené do perspektív, z ktorých je určované, drží sa výskum pri tom, aby ukázal toto od-kiaľ (Von-woaus). Toto od-kiaľ sú ἀρχαί. Ἀρχαί sú základné perspektívy, z ktorých je videná a vysvetľovaná konkrétna existencia (Dasein) osebe. Pokiaľ je s ἕξις ἀληθεύειν narábané s vážnosťou, znamená to, že: λόγος je taký, že pobáda smerom k ἀρχαί. Konkrétny výkon ἕξις je ἐπιστήμη, a tá

---

[1] FIGAL, G.: *Heidegger als Aristoteliker*, s. 59–60.

[2] Pozri ARISTOTELES: Metafyzika. In: *Antológia z diel filozofov.* Od Aristotela po Plotina. Zost. J. Martinka. Bratislava: Iris 2006, s. 386–393.

»veda«,, ktorá má čo dočinenia a ἀρχαί, je πρώτη φιλοσοφία, skrátka: σοφία. Vynikajúca veda, ktorá neskúma iba jestvujúcno v jeho konkrétnych určeniach, ale zároveň ukazuje základné perspektívy, je vedená otázkou : τί τὸ ὄν? »Čo je jestvujúcno ako jestvujúcno? Čo je bytie?« takýto výskum ἀρχή ako možnosti v existencii samej leží pred nami v tom, čo poznáme ako aristotelovskú »Fyziku«."[1]

Celý aristotelovský výskum *ἀρχή* sa odohráva na pôde jeho *Fyziky*, pričom Heidegger zdôrazňuje, že Aristoteles na rozdiel od svojich predchodcov, eleatov, nehovorí o jednej jedinej ἀρχή, o bytí, ale naopak pripúšťa možnosť viacerých *ἀρχαί*. Aristotelova kritika eleatov nie je v tomto bode bezdôvodná, tvrdí Heidegger. Eleati sa síce dopracovali k najzákladnejšej charakteristike bytia, k určeniu, že bytie je a je len jedno, *ἕν τό ὄν*, no ďalej sa už nedostali. V tomto smere nadviazal mimoriadne produktívne na eleatov práve Aristoteles, keď zdôrazňoval, že bytia jestvujúcna nemôžeme primerane pochopiť a formulovať, ak doňho nezahrnieme aj *κίνησις*. Na druhej strane nesmieme uvažovať ani o neobmedzenom počte *ἀρχαί*, Aristoteles totiž sám pripúšťa nanajvýš tri. Na tomto mieste je zjavné, že v čase napísania aristotelovských prednášok sa Heidegger prikláňa viac k Aristotelovi než k eleatom. V neskoršom období, po obrate k Parmenidovi, Heidegger, celkom pohltený otázkou jedného nehybného bytia, zanevrie na primeranú artikuláciu bytia jestvujúcna tak, ako o nej hovoril práve Aristoteles vo svojej kritike eleatov.

„Táto kritika v 1. knihe »Fyziky« nie je nič iné ako otázka po základnej formálnej štruktúre toho jestvujúcna, ktorého bytie musí byť určené ako bytie v pohybe (Bewegtsein). Pokiaľ sú φύσει ὄντα κινούμενα a teda musí byť »jestvujúcno v pohybe« určené z hľadiska svojich ἀρχαί, musí byť počet ἀρχαί taký, že sa κίνησις môže stať zrozumiteľným ako jeden spôsob bytia. Pokiaľ je κίνησις určený prostredníctvom *δύναμις* a *ἐνέργεια*, vytvárajú tieto obidve ἀρχαί. Tá tretia je špecifickým zjednotením oboch. V otázke po počte ἀρχαί už spočíva výhľad na κίνησις."[2] Heideggera však pri Aristotelovej definícii pohybu nezaujíma ani tak jeho priestorový, ale skôr jeho časový charakter. Nie

---

[1] HEIDEGGER, M.: *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, s. 283–284.

[2] Tamže, s. 286. Pozri aj kapitolu tejto knihy JUSKO, Š.: *Herakleitos, φύσις a zjavovanie sa bytia samého*, s. 436–468.

zmena miesta, ale zmena stavu bude rozhodujúca v Heideggerovom výklade pohybu, ukotveného v aristotelovskej *Fyzike*, pretože takéto chápanie pohybu vytvorí podklad pre Heideggerovu definíciu času, časovosti a priestorovosti v diele *Bytie a čas*.

Na túto skutočnosť upozorňuje aj Walter Brogan, keď vo svojej štúdii *Otázka času v Heideggerovej interpretácii Aristotela. Na ceste k Bytiu a času*, hovorí: „Heidegger navrhuje, aby sme spôsob, akým v pohybe po sebe *nasledujú* (ἀκολουθεῖν) kontinuita a rozpínanie, chápali podľa Aristotela ontologicky, nie onticky. Spojenie a vzťah má v tomto prípade čo dočinenia s bytím tu teraz (Sein des Jetzt), s jeho charakterom odstupu a smeru a so spôsobom, akým je prechodný zo svojej podstaty smerom sem. Keď pri našom obnovenom čítaní a vysvetľovaní toho, čo Aristoteles hovorí vo svojej *Fyzike* o čase a priestore, akceptujeme Heideggerovu interpretáciu, potom musíme tiež prísť k výsledku, že Heidegger vytvoril interpretáciu Aristotela, ktorá je do istej miery pevne spojená s jeho vlastnou interpretáciou priestorovosti vnútrosvetských jestvujúcien v *Bytí a čase*, musíme si priznať, do akej miery oslobodil Heidegger Aristotelovu ontológiu pohyblivých vecí od obvyklého spojenia s karteziánskym pojmom *res extensa*."[1]

Heideggera preto viac než pôvod samotného pohybu, bytie, ktoré vylučuje možnosť akejkoľvek zmeny, aristotelovský nehybný hýbateľ, zaujíma večnosť pohybu samého, neustála premenlivosť jestvujúcien v čase, ktorého plynutie tiež nemožno zastaviť, dokonca ani vtedy, keď pohyb zdanlivo na chvíľu ustane. Aj pojem *ἄπειρον* vysvetľuje Heidegger v tejto súvislosti ako časovo, nie priestorovo, neobmedzené, ako niečo, čo je večné, čo stále trvá. Podľa Brogana priviedla práve analýza Aristotelovho chápania pohybu ako súboru mnohých, po sebe nasledujúcich *teraz*, Heideggera k jednej z najkľúčovejších otázok *Bytia a času*, k otázke: „Ako je možné, že temporalita existencie (Daseins) umožňuje porozumenie bytiu?"[2] Keďže pohyb úzko súvisí s temporalitou a ľudská existencia v celej svojej premenlivosti je raz rýchlejším,

---

[1] BROGAN, W.: Die Frage nach der Zeit in Heideggers Aristoteles-Interpretation. Auf dem Weg zu *Sein und Zeit*. In: *Heidegger und Aristoteles, Heidegger Jahrbuch (3)*. Freiburg/München: Verlag Karl Alber 2007, s. 103.

[2] HEIDEGGER, M.: *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, s. 108.

inokedy pomalším, no vždy postupujúcim pohybom smerom k naplneniu svojho *τέλος*, k smrti, dostávame sa znovu tam, kam nás Heidegger doviedol už viackrát, k bytiu človeka, ktoré viac než čímkoľvek iným, je bytím k smrti. Najprv je však potrebné vysvetliť, čo všetko do tohto pohybu u Aristotela patrí.

Druhy bytia pohybu: a) *ἐντελέχεια* a *ἐνέργεια*, b) *στέρησις*, c) *δύναμις*

Pohyb, *κίνησις*, pozostáva u Aristotela zo štyroch rôznych druhov zmeny, z *δύναμις*, *ἐνέργεια*, *ἐντελέχεια* a *στέρησις*. Heidegger zastáva názor, že skutočný význam týchto štyroch základných kategórií pohybu nebol dôkladne preskúmaný až do času, kým on sám nenapísal svoje prednášky k Aristotelovi. A to aj napriek tomu, či skôr práve preto, že prvé tri kategórie, *ἐνέργεια*, *ἐντελέχεια* a *δύναμις* boli analyzované a interpretované už veľakrát, a to nielen zo strany tradičnej, školskej filozofie. Obrovské množstvo doposiaľ známych výkladov Aristotela, podľa Heideggera, viac zahmlieva a zakrýva skutočný význam aristotelovských pojmov, význam, ktorý on sám hodlá odkryť počas svojich prednášok. Heidegger chce preto urobiť krok späť, do obdobia, keď tieto pojmy vznikli, aby nielen dôsledne rozlíšil *ἐντελέχεια* od *ἐνέργεια*, ale najmä, aby všetkým štyrom kategóriám pohybu, vrátil ich pôvodný význam.

„Ἐντελέχεια: »prítomnosť, bytie prítomným nejakého jestvujúcna ako koniec« (»Gegenwart, Gegenwärtigsein eines Seienden als Ende«) v zmysle posledného bodu, ktoré je hotové, ktoré má v sebe seba samé, vo svojom »konci« — τέλος ako charakter existencie (des Daseins), vytvárajúci bytie hotovým; ἐντελέχεια: to, čo sa drží vo svojom bytí hotovým, čo je v skutočnom zmysle tu (Da). Ἐνέργεια naproti tomu συντείνει πρὸς τὴν ἐντελέχειαν, »sa rozprestiera smerom na koniec« (»spannt sich aus zum Ende«) — tiež jeden charakter existencie, ale tak, že jestvujúcno v jeho existencii určuje spôsobom, že *tu* (*da*) nie je *vo svojom bytí hotovým*; ἐνέργεια: charakter bytia *v stávaní sa hotovým bytia poňatého* (*im Fertigwerden Begriffenseins*). Vo vyrábaní bytia vyrobeného (im Herstellen Hergestelltwordensein) je určitý spôsob existencie — len ak vidíme toto, budeme môcť vidieť, čo je pohyb: existencia nejakého jestvujúcna, ktoré je vo svojom *stávaní sa hotovým*, ale hotovým ešte nie

je. Ἐνέργεια je κίνησις, ale nie ἐντελέχεια. Κίνησις je spôsob existencie, vysvetľovaný na ἐνέργεια."[1]

Pojem *ἐνέργεια* rovnako ako pojem *δύναμις* dáva teda Heidegger do súvislosti s existenciou troch *ἀρχαί* u Aristotela, pričom zdôrazňuje, že definovať pohyb bez týchto dvoch základných kategórií je možné iba prostredníctvom *ἀρχαί,* t. j. po vzore Platona, avšak s tým rozdielom, že Aristoteles si k tomu prizýva na pomoc aj kategóriu *στέρησις*. Podobne ako pri všetkých predchádzajúcich aristotelovských pojmoch sa aj v prípade *στέρησις* Heidegger pokúša vypátrať pôvodný význam tohto slova, význam, ktorý pojem *στέρησις* dostal pri svojom vzniku. Zároveň chce zistiť, či bola *στέρησις* už pri svojom vzniku významovo spätá s pojmami *ἐνέργεια* a *δύναμις*. „Keď povieme, že nebytie je nejakým bytím, tak to znie formálne-dialekticky. Musíme ale vidieť, že je tu interpretované zo zmyslu bytia: nebytie v zmysle *určitého tu* (des Da), toho *tu neprítomnosti.* Z toho nejestvujúceho, to tu je v charaktere určitého bytia neprítomným (eines bestimmten Abwesendseins), z toho »sa môže stať niečím«, t. j. s pomocou tohto špecifického nebytia, sa môže stať zrozumiteľným to »stávanie«, μεταβολή ... Musíme sa pokúsiť, priblížiť si ešte viac to druhé určenie, aby sme pochopili jestvujúcno v jeho dvojitom charaktere. Čo hovorí o στέρησις, je podmienkou toho, aby sa pri *δυνάμει* jednalo o taký charakter bytia, ktorý prislúcha nejakému *už tu pobývajúcemu* (einem *schon Daseienden*)."[2]

„*Δύναμις*", hovorí Heidegger, „ktorá spolu s *ἐνέργεια* a *στέρησις* patrí u Aristotela k tým najzákladnejších určeniam bytia, potom významovo omnoho viac než s dvoma predchádzajúcimi kategóriami, súvisí s výrazom *ἐντελέχειᾳ ὄν*, pretože nepredstavuje možnosť, ale je skutočnosťou, hotovým jestvujúcnom, ktoré v živote vždy najskôr stretávame a vnímame v jeho bytí. To δυνάμει-bytie je *pozitívnym určením spôsobu jeho tu* (eine *positive Bestimmung der Weise seines Da*). Už dlho je zaužívané označovať tento charakter bytia existencie ako *významnosť*

---

[1] HEIDEGGER, M.: *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, s. 296. Pojem prítomnosť, *Gegenwart*, je použitý z časového hľadiska na rozdiel od prítomnosti na mieste, *Anwesenheit*, ktorej protiklad, neprítomnosť sa viaže k pojmu *στέρησις*.

[2] Tamže, s. 298–299.

(*Bedeutsamkeit*). Tento charakter bytia je tým primárnym, v ktorom čelíme svetu."[1] Takto sa na jednej strane nachádzajú *ἐνέργεια* a *στέρησις* reprezentujúce možnosť pohybu a na druhej strane stoja *ἐντελέχεια* a *δύναμις*, predstavujúce skutočnosť, výsledok a zavŕšenie celého procesu. Otázkou však je, konštatuje Heidegger, či je vôbec možné, aby jedno a to isté jestvujúcno, mohlo byť posudzované ako *δυνάμει ὄν* a zároveň aj ako *ἐνεργείᾳ ὄν* a ďalej, či je každé jednotlivé jestvujúcno vždy aj *δυνάμει*, t. j. či nejestvuje niečo, čo hýbe inými, bez toho, aby samo bolo pohybované, čo možno charakterizovať výlučne ako *ἐνεργείᾳ*.

Odpoveď na prvú otázku je jednoznačne kladná. Ak je totiž nejaké jestvujúcno prítomné ako chladné, napríklad nejaký nápoj, potom toto jestvujúcno v sebe implicitne zahŕňa aj možnosť svojho protikladu. Studený nápoj sa môže postupne otepľovať, prostredníctvom pohybu podlieha zmene a prechádza do protichodného. Takúto vlastnosť však nemajú všetky jestvujúcna, ide o špecifickú možnosť, ktorá sa za určitých podmienok môže stať s pomocou pohybu, ktorý sa deje určitým smerom, skutočnosťou. Pohyb sa takto stáva vzájomným pôsobením jednotlivých jestvujúcien, čo je obzvlášť zreteľné najmä v prírode. Odpoveďou na druhú otázku je Aristotelov nehybný hýbateľ, ten jediný sa tomuto vzájomnému pôsobeniu vymyká. Ak sa teda chceme dopracovať k spôsobu, tvrdí Heidegger, ktorým Gréci chápali pohyb, musíme najprv zistiť, ako chápali bytie. Výklad pohybu priamo vyplýva z gréckej interpretácie bytia, ktoré je v prvom rade bytím jestvujúcna.

Pohyb ako bytie jestvujúcna, kritika Platona. Pohyb ako neurčitosť (*ἀόριστον*)

Aristotelov komentár prírodných filozofov v 1. knihe jeho *Metafyziky* vedie podľa Heideggera k tomu, aby sme si čo najskôr ujasnili, že predtým, než sa opýtame na čokoľvek, musíme si v prvom rade zodpovedať tú najťažšiu otázku, otázku čo je jestvujúcno, *τί τὸ ὄν*. Na tento predpoklad upozorňoval už Platon, no jeho chápanie nebolo pre Heideggera dostatočne ontologické, najmä preto, lebo Platon nepovažoval pohyb

[1] Tamže, s. 300.

za súčasť bytia jestvujúcna, ale za niečo, čo stojí mimo jestvujúcna samého. *Κίνησις* nepredstavuje pre Platona spôsob bytia jestvujúcna, ale iba ideu, jednu z mnohých, prejavujúcu sa na jestvujúcne prostredníctvom *μέθεξις*. Aristotelova kritika Platonovho chápania pohybu súvisí, z pohľadu Heideggera, s kritikou Platonovho učenia o ideách vôbec, no najmä s Aristotelovou kritikou Platonovej *idey Dobra*. Aristoteles tak podľa Heideggera presvedčivo ukazuje, že nejestvuje nič také, ako idea najvyššieho Dobra, *ἀγαθὸν καθόλου*, ani Dobro osebe, *ἀγαθὸν καθ᾽ αὑτό*, ale iba jednotlivé dobro, *ἀγαθὸν* ako *πέρας* závislé od konkrétnej situácie, od *πρᾶξις*.

„Charakter bytia ἀγαθὸν je orientovaný na καιρός, je určený prostredníctvom jeho miesta. Ἀγαθὸν καθ᾽ αὑτό ako idea by bolo prázdne, nemalo tu žiaden εἶδος. Vidíme, ako Aristoteles stavia: ἰδέα a εἶδος ostro proti sebe. Pod εἶδος rozumie »vynímanie sa« (»Sichausnehmen«) nejakého jestvujúcna vo svete tu a teraz ako πρακτόν. Ak je teda ἀγαθὸν nejaká idea, potom je zmysel jej bytia neprimeraný práve πρᾶξις, ktorú má ako τέλος ... Aristoteles určil rovnakým spôsobom, akým charakterizuje ἀγαθὸν ako určenie bytia prostredia, od počiatku aj bytie pohybovaného jestvujúcna z hľadiska jeho charakteru bytia. Ani κίνησις nie je žiadny γένος, »nie je παρὰ τὰ πράγματα«. Κίνησις nie je bytím, ktoré je *vedľa* v-pohybe-jestvujúceho (In-Bewegung – Seienden). Ako ἀγαθόν vyslovene určuje jestvujúcno prostredia v jeho existencii pre πρᾶξις, tak je aj κίνησις nejakým *určením bytia jestvujúcna sveta, pokiaľ je stále tento určitý.* Ak teda môže byť pohyb rozčlenený do rozličných možných pohybov podľa návodu celkom určitých kategórií, tak táto možnosť rozčlenenia pohybu znamená: *Možnosti bytia pohybovaným sú primárne určované prostredníctvom charakteristickej existencie (Dasein) sveta.*“[1]

Pohyb sa takto u Aristotela stáva paradoxným spojením určitého a neurčitého. Zatiaľ čo pohyb v celej jeho šírke, pohyb ako všeobecný pojem, je charakterizovaný ako neurčitosť, *ἀόριστον*, tak jednotlivé druhy pohybu možno presne určiť, *ὁρίζω*, a opísať tým, že ich začleníme do jednotlivých druhov pohybu podľa prislúchajúcich kategórií. Paradox celej tejto situácie však spočíva v tom, že ak pohyb významovo

[1] Tamže, s. 307–308.

ohraničíme a zrušíme tak jeho neurčitosť, potom rušíme aj pohyb sám. Určenosť pohybu totiž znamená dosiahnutie jeho cieľa a účelu, *τέλος*, a tým aj jeho definitívne ukončenie. Byť v pohybe, znamená byť mimo určitého času a určitého miesta. Ak sa pohybované jestvujúcno na určitom mieste, v určitom čase zastaví, jeho pohyb sa tým končí. Pohyb teda nikdy nemožno charakterizovať prostredníctvom kategórie *πέρας*,[1] možno ho definovať len pomocou tých kategórií, ktoré vyjadrujú neurčitosť. Túto perspektívu aplikuje Heidegger aj na chápanie ľudského života, ktorý trvá, kým podlieha zmenám v podobe starosti o svoju existenciu, a keď dosiahne svoj účel, staranie a obstarávanie sa končí a existencia zaniká. Byť v pohybe znamená existovať.

Pohyb ako *ἐντελέχεια τοῦ δυνάμει ὄντος* a pohyb ako *ἐντελέχεια τοῦ δυνάμει ποιητικοῦ καὶ παθητικοῦ*

Kým na predchádzajúcich stranách bola pozornosť venovaná najmä vzťahu *ἀρχή* a pohybu, ďalej jednotlivým zložkám pohybu a napokon jeho celkovému priebehu, t. j. pôvodu a trvaniu pohybu až po dosiahnutie jeho konečného účelu a jeho vnímania prostredníctvom *αἴσθησις*, *ἐντελέχεια τοῦ δυνάμει ὄντος*, nasledujúce strany sa budú zaoberať *ἐντελέχεια τοῦ δυνάμει ποιητικοῦ καὶ παθητικοῦ*, teda súvislosťou medzi pohybom, rečovou komunikáciou a rozumovým uvažovaním. Heidegger tu začína svoje úvahy takpovediac dialekticky, keď tvrdí, že k definícii pohybu neodmysliteľne patrí aj jeho bytostný protiklad, pokoj. Pokoj, rovnako ako pohyb, je jedným z charakterov bytia existencie, no na rozdiel od pohybu sa mu neprávom venuje len minimálna pozornosť.

„Bližšie pozorovanie nás dovedie k tomu, že tu narazíme na jeden moment charakteru bytia jestvujúcna, ktorý nevnímame: Keď stolár odišiel z dielne, leží tam začatá debnička, drevo síce nie je k dispozícii v pohybe, ale nie je ani ako pred prácou, teda len v prvom zmysle δυνάμει, ale je k dispozícii *v pokoji*. *Pokoj* je iba *hraničným prípadom pohybu*: Odpočívať môže iba niečo, čo má v sebe samom určenie bytia, že je alebo môže byť v pohybe. Stretávame veľa vecí sveta — väčšina tých,

---

[1] Pozri kapitolu tejto knihy MAYEROVÁ, K.: *Anaximandros a počiatok západnej filozofie*, s. 281–298.

s ktorými máme čo dočinenia — v prvom rade ako odpočívajúca. Nie je mi známe, že by sa tento moment pokoja bral do úvahy. Nemôžeme vôbec pochopiť bytie jestvujúcna, ak nevezmeme do úvahy: 1. priemernosť existencie sveta, 2. charakter toho prvotne-ako-odpočívajúceho-bytia-k-dispozícii (des Zumeist-als-ruhend-vorhanden-Seins). Pokoj je základných charakterom existencie sveta, v ktorom sa pohybujem, pokoj je iba určitá ἀκινησία. Nie každá ἀκινησία je už ἠρεμία. Geometrický tvar, ktorého bytie je charakterizované prostredníctvom ἀκινησία, nie je v pokoji, lebo sa nevie pohybovať. Pokoj je vynikajúca ἀκινησία. Vyjadrenie o pokoji má zmysel iba pre jestvujúcno, ktoré sa vie pohybovať."[1]

Heidegger upozorňuje, že súčasné vnímanie pohybu sa obmedzuje na definíciu pohybu ako *ἐντελέχεια τοῦ δυνάμει ὄντος*, teda časovej a priestorovej prítomnosti, uchopiteľnej prostredníctvom *αἴσθησις*. Ak však chceme prekročiť horizont zmyslového vnímania a pochopiť tak aristotelovskú definíciu pohybu ako celku, musíme sa pohnúť smerom k *ἐντελέχεια τοῦ δυνάμει ποιητικοῦ καὶ παθητικοῦ*, táto predstavuje pre Heideggera finálnu definíciu pohybu zo strany Aristotela. Keď Aristoteles hovorí o možnosti a skutočnosti, pripúšťa tiež, že jedno a to isté jestvujúcno, môže byť prítomné ako *ἐντελέχεια ὄν*, napríklad drevo v dielni, ale zároveň aj v podobe *δυνάμει ὄν*, ako potencionálna debnička z dreva, a to aj vtedy, keď stolár nič nerobí a samotné drevo leží v dielni v pokoji, aj vtedy je možné na drevo aplikovať kategórie pohybu, dokonca dve zdanlivo úplne protichodné. *Ἐντελέχεια ὄν* je teraz skutočnosťou, hotovým jestvujúcnom, *δυνάμει ὄν* je zatiaľ len možnosťou, skutočnosťou sa stane až vtedy, keď príde stolár a začne z dreva vyrábať debničku. Vtedy sa drevo stane existenciou jestvujúcna-v-pohybe (das Dasein des Seienden-in-Bewegung), teda ἐνέργεια.

Takto chápaný pohyb sa vymyká čistému vnímaniu, *αἴσθησις* (das Vernehmen), je uchopiteľný iba prostredníctvom domnievania sa, *νοεῖν* (das Vermeinen). Na rozdiel od *αἴσθησις* si totiž *νοεῖν* nevyžaduje fyzickú prítomnosť a neobmedzuje sa iba na jednotlivé oblasti vníma-

[1] HEIDEGGER, M.: *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, s. 314.

nia, je takpovediac univerzálny, pretože predstavuje *spôsob bytia otvorený pre všetko*.[1] „Odkrytosť bytia človeka ako bytie-vo-svete je charakterizovaná prostredníctvom νοῦς. Tento νοῦς je vždy νοῦς τῆς ψυχῆς v διανοεῖσθαι, mienenie niečoho ako niečoho. Tak, ako je αἴσθησις pre Grékov, *stávanie sa dotknuté* od sveta (*Angegangenwerden* von der Welt) — niečo sa ma týka (es kommt etwas auf mich zu) —, tak je aj to διανοεῖσθαι nejaké δέχεσθαι, nejaké »vnímanie« (»Vernehmen «) — stretávam sa so svetom. To νοεῖν je v určitom zmysle nejaký πάθος, nejaké *stávanie sa dotknutým* od sveta. Toto tak-bytie-vo-svete, charakterizované prostredníctvom odkrytosti νοῦς, je možné len tým, že svet vôbec je otvorený, že je νοῦς určený prostredníctvom νοῦς, ktorý odhaľuje svet vôbec. Môžem sa domnievať iba vtedy, keď je toto myslitеľné vôbec otvorené. Νοῦς παθητικός je možný len prostredníctvom νοῦς ποιητικός, prostredníctvom νοεῖν, ktoré odhaľuje svet. Určenia ποίησις a πάθησις siahajú až do úplného centra gréckeho sveta a životného náhľadu. Z toho vyplýva, že všetko porozumenie tomu, ako Gréci chápali bytie, závisí od toho, ako pochopíme κίνησις.“[2]

Takto sa Heidegger vracia tam, keď vlastne začal, k chápaniu bytia u Parmenida, Platona a Aristotela. Konštatuje, že *ἐνέργεια* a *ἐντελέχεια* možno vystopovať od Aristotela cez Platona až k Parmenidovi, pričom práve *ἐνέργεια*, *ἐντελέχεια* a *δύναμις* chápe ako základné určenia jestvujúcna a ich skúmanie zo strany Aristotela má podľa neho *fundamentálny význam pre celú ontológiu*.[3] Otázka bytia, τί τὸ ὄν, bola pre Grékov najmä otázkou *ποίησις*, bezprostrednej prítomnosti existencie vo svete (des *Gegenwärtig-Daseins*) artikulovanej prostredníctvom πρᾶξις. Grécka ontológia je tak, na rozdiel od všetkých neskorších ontológií, predovšetkým ontológiou bytia-vo-svete.

Prevažná väčšina čitateľov začína svoje štúdium Heideggera čítaním a interpretáciou jeho opus magnum, knihou *Bytie a čas*. Podľa R. E. Palmera a H.-G. Gadamera by všetky texty neskorého Heideggera mali

---

[1] Tamže, s. 326.
[2] Tamže.
[3] Tamže, s. 328.

byť vnímané iba ako poznámky a komentáre k dielu *Bytie a čas*.[1] Th. Kisiel, ktorý venuje značnú pozornosť práve Heideggerovým raným spisom,[2] dostatočne presvedčivo ukázal, že nie je správne podceňovať Heideggerovo rané obdobie, lebo vôbec nemusíme správne pochopiť nielen reprezentujúce ideové korene *Bytia a času*, ale i toto dielo samotné. Túto skutočnosť si všíma aj R. Metcalf, keď hovorí: „Kým sa Heidegger vzťahuje k Aristotelovi, aby ukázal pôvodný význam λόγος, tak musí byť povedané, že v *Bytí a čase* nie je ešte zrejmá jeho závislosť na Aristotelovi v plnom rozsahu, ani v tomto špeciálnom bode. Väčšinou sa Heidegger vzťahuje v *Bytí a čase* k Aristotelovi len veľmi krátko a nerozvíja tie komplexné interpretácie, ktoré tomu predchádzajú, keď sa k Aristotelovi vzťahuje. Tieto medzery v *Bytí a čase* umožňujú kritiku, že Heideggerova náklonnosť k aristotelovskej filozofii nie je ničím iným ako výrazným odstavením aristotelovskej filozofie."[3] Sú to prevažne fenomenologické prednášky a komentáre k Aristotelovi, kde sa Heidegger čiastočne usiluje o dôkladnú filologickú analýzu aristotelovskej terminológie a čiastočne túto analýzu predstiera, práve tam môžeme zreteľne vidieť silnú vnútornú koincidenciu medzi Heideggerovými náhľadmi pred *Bytím a časom* a po ňom.

---

[1] Pozri GADAMER, H.-G.: Vorwort. In: Gadamer, H.-G.: *Neuere Philosophie I, Hegel, Husserl, Heidegger, GW 3.* Tübingen: Mohr-Siebeck 1987, s. V. Pozri tiež PALMER, R. E.: *Hermeneutics, Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer*. Evanstone: Northwestern University Press 1969, s. 140.

[2] Pozri KISIEL, Th.: *The Genesis of Heidegger´s Being and Time*, s. 227–301. Pozri tiež KISIEL, Th., SHEEHAN, Th.: *Becomig Heidegger*. *On the Trial of His Early Occasional Writings, 1910–1927*. Northwestern University Press, Evanston 2007.

[3] METCALF, R.: *Aristoteles und Sein und Zeit*, s. 156–157.

6. kapitola

Od Aristotela k Platonovi – prechod k dialógu Sofista

Zuzana Molnárová

V úvode práce *Platon: Sofista* v § 1 bodu b) predbežných úvah nazvanom *Historisch-hermeneutische Vorbereitung. Der Grundsatz der Hermeneutik: Vom Hellen ins Dunkle. Von Aristoteles zu Plato* Heidegger píše: „Ak chceme preniknúť do skutočnej Platonovej filozofickej práce, musíme mať záruku, že si od začiatku zvolíme ten správny prístup, t. j. že narazíme práve na to, čo tu nie je. Na to potrebujeme *vodidlo*. Doposiaľ bolo bežné interpretovať platonskú filozofiu tak, že sa od Sokrata a predsokratovcov postupovalo k Platonovi. *Chceme ísť opačnou cestou, od Aristotela spať k Platonovi* (kurz. aut.). Táto cesta nie je neslýchaná. Nasleduje starú zásadu hermeneutiky, že pri výklade by sa malo postupovať od jasného k temnému."[1]

Heidegger nás teda najprv upozorňuje, že pre skúmanie Platonovho filozofického myslenia potrebujeme akúsi rukoväť v podobe Aristotelovej filozofie a ďalej objasňuje aj dôvod, prečo je to nevyhnutné: „Čo Aristoteles povedal, bolo to, čo mu dal Platon k dispozícii, len to vybudoval *radikálnejšie a vedeckejšie* (kurz. aut.)."[2] V priblížení Platona cez Aristotela „získame pôdu, na ktorej sa pohybovali Platonove skúmania bytia jestvujúcna ako sveta a bytia jestvujúcna ako ľudského pobytu...

---

[1] HEIDEGGER, M.: *Platon: Sophistes*. GA. Bd. 19. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1992, s. 11. Za odbornú pomoc a korektúry pri preklade textu ďakujem M. Bajlovi.

[2] Tamže, s. 11–12. Pozri tiež FIGAL, G.: Heidegger als Aristoteliker. In: *Heidegger–Jahrbuch* 3. Heidegger und Aristoteles. Hrsg. A. Denker, G. Figal, F. Volpi, H. Zaborowski. München: Verlag Karl Alber Freiburg 2007, s. 55 a n.

Budeme zaradení do pozície zúčastniť sa možných spôsobov platonského skúmania".[1] Neskôr pokračuje s dôrazom: „To, o čom sme doposiaľ uvažovali, malo zmysel *prípravy* pre pochopenie jedného platonského *vedeckého* dialógu. Výslovne zdôrazňujem: vedeckého dialógu, aby som naznačil, že nie všetky platonské dialógy v sebe nesú túto výšku vedeckej úvahy, hoci všetky istým spôsobom mieria na poznanie. *Niet vedeckého pochopenia, t. j. historického návratu k Platonovi bez prechodu prostredníctvom Aristotela.*"[2] A potvrdenie predchádzajúcich slov nachádzame aj v uznaní, že „skutočný zmysel existencie ... spočíva v idei *vedeckej filozofie* tak, ako ju najprv Sokrates, a potom v konkrétnych podobách priviedli k životu Platon a Aristoteles".[3]

Po týchto Heideggerových tvrdeniach snáď už ani nie sú potrebné žiadne ďalšie, aby sme si vytvorili názor na jeho momentálnu pozíciu vo vzťahu k povahe filozofie. Filozofia musí byť *vedecká* a jej úlohou má byť *výskum* bytia. Ako Hyland nepochybne správne konštatuje: „Je zrejmé, že Heidegger je v tomto bode hlboko pod vplyvom husserlovského pojmu fenomenológie ako »prísnej vedy« a interpretuje veľkosť gréckej filozofie z hľadiska jej blízkosti k jeho vlastnej koncepcii filozofie ako vedy."[4]

V Heideggerovom prípade je však rovnako nevyhnutné aj vymedziť sa voči Husserlovmu poňatiu filozofie ako prísnej vedy. „...Heidegger predstavuje filozofiu ako základné poznanie, 'prvotnú vedu', ktorá nás vyzýva znova premyslieť skutočnú podstatu života."[5] Filozofia nemá byť výsledkom špekulatívneho myslenia, ktoré sa na základe modelu fenomenologickej redukcie pokúša vyvodiť čisté alebo transcendentálne vedomie. Podľa Heideggera je potrebné skúmať konkrétny život v jeho bezprostrednej danosti. „To znamená rozvíjať novú koncepciu filozofie a fenomenológie: filozofiu ako prvotnú vedu o živote a fenomenológiu hermeneuticky orientovanú."[6] Hermeneutika nám ponúka

---

[1] Tamže, s. 22–23.
[2] Tamže, s. 189.
[3] Tamže, s. 231–232.
[4] HYLAND, D. A.: *Questioning Platonism: Continental Interpretations of Plato*. Albany: State University of New York Press 2004, s. 32.
[5] ESCUDERO, J. A.: *Heidegger and the Emergence of the Question of Being*. London-New York: Bloomsbury Academic 2015, s. 92.
[6] Tamže, s. 93.

možnosť interpretovania ľudskej fakticity, pochopenie fakticity nášho života, ktorú Heidegger od roku 1921 nazýva pobytom.[1]

Vráťme sa však späť k našim úvahám o Platonovej a Aristotelovej filozofii a Heideggerovu predstavu o vedeckej filozofii naďalej udržiavajme aktívnu vo svojej mysli. Na základe čoho by sme mohli vysvetliť tvrdenie, že Aristoteles je jasnejší než Platon? Mnohí by sme mali s potvrdením tejto myšlienky mimoriadny problém. Odpoveď je možno až prekvapujúco jednoduchá: Aristoteles písal *vedeckejšie* než Platon. Jeho práce omnoho viac pripomínajú odbornú vedeckú literatúru, než Platonove dialógy plné metafor, prirovnaní a podobenstiev. Aristoteles vždy jasne definoval predmet svojho záujmu, metodológiu a prvé princípy, čo mu umožňovalo skúmať každý jeden predmet osobitne, a tak pravdepodobne dosiahnuť väčšiu jasnosť každej skúmanej témy. U Platona, naopak, nenájdeme takúto špecifickú *osobitosť* a *exaktnosť* skúmania v jeho dialógoch. Každý Platonov dialóg je prelínaním mnohých tém ako je to nakoniec aj v reálnom živote. Práve táto *existenciálna zložitosť* Platonových dialógov je predpokladaným zdrojom (aj u Heideggera) Platonovej väčšej *nejasnosti*. Hyland právom s nedôverou kladie otázku, kde je Platonova metafyzika? Jeho etika, epistemológia, či rétorika? A o to slobodnejšie na ňu odpovedá: sú všade, nachádzajú sa v mnohých dialógoch a vytvárajú ťažkosti v určení Platonovho vlastného názoru na konkrétne témy.

Čo je však ešte dôležitejšie, Heidegger upozorňuje na Platonovu tendenciu smerovať k bytiu prostredníctvom jestvujúcna. „Naproti tomu to pre Platona bolo tak, že získal istý zmysel bytia – pravdaže nie tak radikálny ako neskôr Aristoteles – a že sa mu potom ››prihodilo‹‹ to, že oslovil bytie ako jestvujúcno, takže to, čo v skutočnosti je jestvujúcno, musel stanoviť ako ne-jestvujúce. Aristoteles videl úplne skrz tento špecifický omyl..."[2] Dialóg *Sofista* je preto vnímaný aj ako dialóg, v ktorom Platon „neobjavil ontologickú diferenciu",[3] tento objav možno pripísať skôr Aristotelovi a jeho chápaniu bytia, ktoré nemôže byť odvodené od

---

[1] Pozri tiež kapitolu tejto knihy BAJLA, M.: Základné pojmy antickej filozofie, s. 188 a n.

[2] HEIDEGGER, M.: *Platon: Sophistes*, s. 85.

[3] BROGAN, W. A.: *Heidegger and Aristotle: The Twofoldness of Being.* Albany: State University of New York Press 2005, s. 171.

jestvujúcien. Heidegger sa obracia k Aristotelovi práve preto, aby pochopil lepšie zmysel bytia a nepochybne aj pravdy, ktoré sú obsiahnuté v Platonovej *ontológii.*

Vymedzenie piatich spôsobov ἀληθεύειν

Heidegger našiel v Aristotelovej praktickej filozofii nevyčerpateľný zdroj inšpirácie pre svoju vlastnú filozofickú činnosť, ktorú prvýkrát vyjadril v *Správe pre Natorpa.*[1] Toto dielo, ktoré bolo pôvodne plánované ako náčrt monografie o Aristotelovi, ktorú Heidegger nikdy nenapísal, rozpracováva fenomenologickú filozofickú antropológiu na základe jeho prvej interpretácie VI. knihy *Etiky Nikomachovej.* Táto interpretácia je neskôr doplnená najprv analýzou, ktorú Heidegger rozvíjal v prednáškovom kurze v lete 1924 pod názvom *Základné pojmy Aristotelovej filozofie,* kde uvažuje o úlohe πάθος a λόγος ako základných módov bytia, a potom v rozsiahlom úvode k zimnému prednáškovému kurzu *Sofista* v rokoch 1924–25. Preto sa budeme venovať práve tomuto úvodu k Platonovmu dialógu sub species Aristotelovej praktickej filozofie. Najdôležitejšie však bude najmä to, ako Heidegger *využíva* Aristotela na rozvíjanie svojich vlastných filozofických problémov.

Aristoteles v VI. knihe *Etiky Nikomachovej* vymedzuje päť spôsobov poznávania, päť rozumových cností, ktorými duša získava pravdu: umenie (τέχνη), vedenie (ἐπιστήμη), rozumnosť (φρόνησις), (filozofická) múdrosť (σοφία) a (intuitívne) pochopenie (νοῦς).[2] Hlavnou témou sa pre Heideggera stáva vysvetlenie gréckej skúsenosti pravdy (ἀλήθεια) ako *neskrytosti*, pretože svet, ktorí Gréci zakúšali, považovali najskôr za skrytý: „Ἀλήθεια znamená: nebyť viac skrytým, byť odkrytým.“[3] Poznanie pre nich teda bolo snahou získať prístup k pravde, čo znamenalo priviesť veci k neskrytosti: „Poznávanie, ktoré odomyká jestvujúcno, je *››pravdivé‹‹* ... Z pojmu pravdy, resp. fenoménu pravdy,

---

[1] HEIDEGGER, M.: *Rozvrh fenomenologické interpretace Aristotela.* Prel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené 2008.

[2] Pozri ARISTOTELES: *Etika Nikomachova*. Bratislava: Kalligram 2011, s. 163.

[3] HEIDEGGER, M.: *Platon: Sophistes*, s. 16.

tak ako ho určili Gréci, *teda získame objasnenie o tom, čo je pre Grékov poznávanie a čím toto poznávanie je ››vo svojom vzťahu‹‹ k jestvujúcnu*."[1] Heidegger pokračuje ďalej: „Aristoteles prvýkrát zdôraznil: Pravdivý je súd; určenia pravdivý resp. nepravdivý sa primárne nachádzajú v súde. Pravda je »úsudkovou pravdou« (*Urteilswahrheit*)."[2] Z tohto určenia vyplýva, že veci sú znova dosahované prostredníctvom jazyka, cez λόγος, reč. Aristoteles tu pomáha (Platonovi) tým, že diskusie o pravde a nepravde, o predstieraní múdrosti zo strany sofistu vedené v dialógu *Sofista,* budú predpripravené štúdiom spôsobov poznávania u Aristotela?

Heidegger pokračuje: „Ἀληθεύειν sa teda ukazuje najprv v λέγειν. Λέγειν, rozprávanie, je základnou konštitúciou ľudského pobytu. V rozprávaní *sa* tento pobyt vypovedá tým spôsobom, že rozpráva o niečom, o svete. Toto λέγειν bolo pre Grékov niečím tak naliehavým a každodenným, že vo vzťahu s týmto fenoménom a z neho získali definíciu človeka a určili ho ako ζῷον λόγον ἔχον."[3] A bol to opäť Aristoteles, ktorý „túto skutočnosť nielen ontologicky fundoval v ››De Anima‹‹, ale na tejto pôde predovšetkým prvýkrát zahliadol a interpretoval rozmanitosť fenoménov, rozličných možností ἀληθεύειν".[4] Toto je naozaj dôležitý grécky náhľad a významné prvenstvo, ktoré je mnohokrát v rozpore s modernou snahou redukovať poznanie na jednotnú metodológiu. A je to nepochybne aj ďalší príklad väčšej jasnosti Aristotela pred Platonom. V Platonových dialógoch síce tiež nájdeme mnohonásobné spôsoby poznávania, ale nie sú rozdelené a jasne zadefinované. Sú to spôsoby poznávania, ktoré sú vhodné pre rôzne situácie a pre rôzne ľudské skúsenosti. Žiaden spôsob poznávania nie je nadradeným nad ostatnými a Platon pravdepodobne ani nemal záujem vymenovať ich v akomsi kompletnom zozname s ich jednoznačným vymedzením.

Heidegger prekladá Aristotelove kľúčové pojmy τέχνη, ἐπιστήμη, φρόνησις, σοφία, νοῦς nasledovne: „Sich-Auskennen – im Bersogen, Hantieren, Herstellen -, Wissenschaft, Umsicht – Einsicht -, Verstehen,

---

[1] Tamže, s. 14.
[2] Tamže, s. 15.
[3] Tamže, s. 17.
[4] Tamže, s. 19.

vernehmendes Vermeinen"[1] (Vyznať sa – v obstarávaní, zaobchádzaní, zhotovovaní –, veda, obozretnosť – náhľad –, porozumenie, vnímajúce domnievanie sa) a hovorí o nich, že všetky stoja napojené na λόγος s výnimkou νοῦς, sú všetky μετὰ λόγου, pretože tu nie je žiaden praktický ohľad, žiadne rozumenie, ktoré by nebolo hovorením. Spolu s Aristotelom delí rozumovú stránku duše na poznávaciu (ἐπιστημονικόν) a usudzovaciu (λογιστικόν); k prvej priraďuje ἐπιστήμη a σοφία, k druhej τέχνη a φρόνησις s dodatkom, že „všetky štyri spôsoby ἀληθεύειν sú v νοεῖν; sú určitým spôsobom výkonu νοεῖν; sú διανοεῖν".[2] Neskôr sa dočítame zásadnú vec, že „νοῦς ako také nie je možnosťou bytia človeka",[3] ale stále môže byť u človeka nájdené. „Toto νοῦς v ľudskej duši nie je νοεῖν, úplné videnie, ale διανοεῖν, pretože ľudská duša je určená prostredníctvom λόγος. Νοεῖν sa na základe λόγος, oslovovania niečoho *ako* niečoho, stáva διανοεῖν."[4] Z uvedeného teda vyplýva, že νοῦς (pochopenie) nie je samo osebe spôsobom ἀληθεύειν, a že nie je možné pre človeka ako ζῷον λόγον ἔχον.

V tomto bode je Heideggerovi vyčítané, že neponúka žiadne skutočné dôkazy pre toto tvrdenie okrem toho, že pre človeka nie je k dispozícii iný prístup k pravde než ten lingvistický. Hyland však s týmto Heideggerovým tvrdením nesúhlasí a dôkaz nachádza priamo u Aristotela v *Etike Nikomachovej* 1141a, kde Aristoteles uvádza: „Keď teda duševnými schopnosťami, ktorými vo veciach nezmeniteľných i zmeniteľných dospievame k pravde a nikdy sa nemýlime, sú vedenie (veda), rozumnosť, (filozofická) múdrosť a (intuitívne) pochopenie, a keď z týchto troch schopností – myslím nimi rozumnosť, vedenie a (filozofickú) múdrosť – ani jedna neprichádza do úvahy, ostáva, že spomenuté východiskové princípy sú predmetom (intuitívneho) pochopenia."[5] Podľa Hylanda teda νοῦς *je* jeden z piatich spôsobov ἀληθεύειν, a tým pádom je aj možnosťou pre pobyt.[6]

---

[1] Tamže, s. 21.
[2] Tamže, s. 28.
[3] Tamže, s. 59.
[4] Tamže.
[5] ARISTOTELES: *Etika Nikomachova,* s. 167.
[6] Pozri HYLAND, D. A.: *Questioning Platonism*, s. 39–40.

Hyland skúma túto situáciu nemožnosti νοῦς pre ľudské bytie aj u Platona a opäť prichádza k zásadne odlišným záverom ako Heidegger. Νοῦς–νόησις ako nahliadnutie, intuícia funguje na začiatku akéhokoľvek odhaľovania pravdy a funguje aj ako dovŕšenie – τέλος každého ἀληθεύειν. Na začiatku nám νοῦς dáva podnet na zamyslenie, ktorému sa budeme venovať. To, čo rozpoznávame v danej situácii sa môže meniť vzhľadom na situáciu a nahliadajúce osoby. Toto vznikajúce noetické videnie, νόησις, nie je samo osebe rečou, ale naša reč sa nachádza vo svetle tohto vznikajúceho nahliadnutia. Naša reč je nasmerovaná k tomu, čo môžeme nazvať vrcholiacim noetickým videním, nahliadnutím do pravdy tej danej záležitosti, ktoré je tiež nelingvistické. Hyland tvrdí: „Reč filozofie, reč, ktorá sa snaží o ἀληθεύειν je teda ohraničená, musí byť ohraničená ak má byť koherentná, dvoma nelingvistickými noetickými videniami, vznikajúcim a vrcholiacim. Naša reč sa nás snaží posunúť zo vznikajúceho nahliadnutia k tejto veci myslenia k vrcholiacemu nahliadnutiu do pravdy tejto záležitosti.“[1]

Avšak obe noetické nahliadania sú konečné, t. j. nestabilné. Naše vznikajúce nahliadanie môže byť chybné, naša reč vo svetle tohto nahliadnutia môže viesť k omylu, naše vrcholiace nahliadnutie môže byť jednoducho nesprávne, a tak môže ponechať danú záležitosť pre myslenie v skrytosti. Z toho vyplýva, že νοῦς je síce možné pre ľudské bytie, ale je nemožné v zmysle dosiahnutia úplného výsledku. Aristoteles sa pokúša presvedčiť, že pravda je prepojená s usudzovaním, s λόγος. Reč je pre Platona kľúčom v procese ἀληθεύειν, ale, ako sme videli, nevyhnutná prítomnosť νοῦς na začiatku a na konci každej skúsenosti ἀλήθεια, popiera bytostne propozičný charakter odhaľovania pravdy v platonských dialógoch.

Ἐπιστήμη ako vedecké poznanie

Heidegger si pri svojej analýze štyroch možných spôsobov ἀληθεύειν (keďže νοῦς ako také nie je možné pre pobyt) kladie dve zásadné otázky: (1) aký je charakter jestvujúcien, ktoré sú odhaľované? (2) odkrýva sa aj ἀρχή týchto jestvujúcien? Ἐπιστήμη prináleží jestvujúcnam, ktoré sú vždy, pretože len to, čo je vždy, môže byť poznané.

[1] Tamže, s. 41.

To, čo môže byť inak, nemôže byť poznané v presnom zmysle. Jestvujúcna, ktoré sú objektom vedenia, vždy sú. Vedenie je teda zachovaním neskrytosti toho, čo je poznané. Jestvujúcna poznané týmto spôsobom nemôžu byť nikdy skryté a nemôžu sa nikdy stať inými. Môžu zmiznúť z toho, čo je aktuálne vnímané a stále byť poznanými. Vedenie nemusí byť uskutočňované konštantne. Je dispozíciou neskrytosti, dokonca aj keď nestojí pred jestvujúcnami. „Tento spôsob ἀληθεύειν (tohto) ἐπιστήμη je celkom určitý, pre Grékov dokonca ten, v ktorom sa zakladá možnosť vedy. Na tomto pojme vedenia je orientovaný celý ďalší vývoj a dnes teória vedy."[1]

Vedenie je zachovávaním odkrytosti jestvujúcien, ktoré sú od neho nezávislé a sú mu k dispozícii. Poznateľné je preto to, čo je konštantne, je to bytie v pravom zmysle slova. Jestvujúcna sú určené s ohľadom na ich bytie časovým okamihom. Každé živé bytie má určenú dobu prítomnosti a to v širšom zmysle označuje trvanie sveta vo všeobecnosti. Podľa Aristotela to, čo vždy je, nie je v čase, a pretože jestvujúcna sú interpretované na základe času, tie ktoré odhaľuje ἐπιστήμη, sú nepretržite. „Všetci uznávame, že to, čo vieme, vylučuje možnosť, že by to bolo inak. O tom, čo môže byť inak, keď sa to dostane mimo nášho bezprostredného pozorovania, nevieme či je, alebo nie je. Teda to, čo je predmetom vedenia, je nevyhnutné, to znamená večné. Lebo všetko, čo jestvuje absolútne nevyhnutne, je večné, a čo je večné, nemá prirodzený vznik a zánik."[2]

Ἐπιστήμη je διδακτή, t. j. naučiteľné a ἐπιστητόν, t. j. poznateľné. Vedenie môže niekto naučiť. To isté platí rovnako aj pre τέχνη. „Najmä vedecké poznanie je ἐπιστήμη μαθηματική."[3] Matematika je naučiteľná v najhlavnejšom zmysle. Vedenie je naučiteľné, t. j. je prenosné bez toho, aby sa odohrávalo odhaľovanie v pravom zmysle. Ἐπιστήμη je ἀπόδειξις, t. j. ukazuje niečo na základe toho, čo už je známe a poznané. Ἐπιστήμη ako ἀπόδειξις vždy predpokladá niečo a to, čo predpokladá, je práve ἀρχή. Ἀρχή teda nie je odhalené prostredníctvom samotného ἐπιστήμη. Heidegger objasňuje: „...pretože teda ἐπιστήμη nemôže samo ukázať to, čo mu predchádza, ukazuje sa *v* ἀληθεύειν

---

[1] HEIDEGGER, M.: *Platon: Sophistes*, s. 33.
[2] ARISTOTELES: *Etika Nikomachova*. Prel. J. Špaňár. Bratislava: Kalligram 2011, s. 163.
[3] HEIDEGGER, M.: *Platon: Sophistes*, s. 35.

(tohto) ἐπιστήμη *nedostatok*."[1] Je nedostatočné práve z toho dôvodu, že neodkrýva ἀρχή. „Preto ἐπιστήμη nie je žiadnou βελτίστη ἕξις (najvyššou dispozíciou – dopl. aut.) (tohto) ἀλήθεύειν. Najvyššou možnosťou v rámci ἐπιστήμονικόν je však σοφία."[2] Ἐπιστήμη je ἀληθεύειν, ktoré nerobí jestvujúcna a teda konkrétne nekonečné jestvujúcna skutočne dostupnými. Tieto jestvujúcna sú stále skryté v ἀρχαι, ktoré ἐπιστήμη neodhaľuje. „Ἐπιστήμη je, pokiaľ je vykonávané ako úloha, samo πρᾶξις, pravdaže πρᾶξις, ktoré nemá za cieľ nejaký rezultát ako zhotovovanie, ale ktoré ide výlučne za tým, aby získalo jestvujúcno ako ἀλήθές. V poznávaní ἀλήθές teda spočíva úloha a cieľ ἐπιστήμη."[3] V prípade ἐπιστήμη, vedeckého poznania, sa charakter πρᾶξις explicitne neukazuje, pretože vo vede je vedenie autonómne, a ako také už je πρᾶξις.

Τέχνη ako *vedenie-ako*

Najprv je potrebné zaoberať sa otázkou, aké jestvujúcna náležia k τέχνη. Τέχνη je zamerané na to, čo je najskôr vytvorené a teda, čo doposiaľ ešte nie je. Teda zaoberá sa tým, čo môže byť aj inak, pretože to, čo ešte nie je, nie je vždy. Pohybuje sa v okruhu jestvujúcien, ktoré sú v procese stávania, ktoré sú na ceste k svojmu bytiu. Druhá otázka sa týka ἀρχή týchto jestvujúcien. To, z čoho vychádza produkovanie, sídli vo výrobcovi samom. Ak niečo má byť vytvárané, je nevyhnutné uvažovanie. Výrobca sám je prítomný na úplnom začiatku, pretože musí si sám pre seba ujasniť, ako by mala vyzerať konečná práca. „Ἀρχή jestvujúcna náležiaceho k τέχνη, εἶδος, je teda v ψυχή, ἐν τῷ ποιοῦντι, v zhotovujúcom samotnom."[4] Nie je to teda tak, že ἀρχή je v tom, čo má byť vytvorené, t. j. v ἔργον, v tom, čo má byť urobené – v práci. V prípade τέχνη, práca spočíva vedľa konania a ako ἔργον, ako dokončená práca, nie je viac objektom ποίησις, pretože „pokiaľ teda τέλος spoluzjednáva ἀρχή, v istom zmysle nie je pri τέχνη samom

[1] Tamže, s. 37.
[2] Tamže.
[3] Tamže, s. 38.
[4] Tamže, s. 41.

ἀρχή k dispozícií. V náznakoch sa ukazuje, že τέχνη nie je vlastným ἀληθεύειν".[1]

Objektom τέχνη je ἔργον, konečný produkt, ktorý vzniká vo výrobe. Toto dielo je kvôli niečomu, má vzťah k niečomu inému. Nie je na konci čisté a jednoduché. Ἔργον je pre niečo a pre niekoho. Je to niečo vytvorené pre ďalšie použitie, pre človeka. „Τέχνη má teda ἔργον ako predmet (tohto) ἀληθεύειν len potiaľ, pokiaľ *ešte nie* je *hotové* (ἔργον)."[2] Keď je produkt dokončený, uniká z nadvlády τέχνη a stáva sa objektom pre použitie. Je teda vedľa τέχνη.

Φρόνησις ako *Gewissen*

Problematika ἀρετή je úzko prepojená s Heideggerovou interpretáciou φρόνησις. Je to najmä v týchto pasážach § 8 venovaných analýze φρόνησις, kde Heidegger používa niekoľkokrát pojem ἀρετή. Toto používanie naznačuje, že je to práve φρόνησις, ktorej pripisuje dôstojnosť ἀρετή. Aristotelova analýza rozumnosti má preto pre neho mimoriadny význam aj v súvislosti s neskoršou prácou *Bytie a čas*: „...je jednoduché vnímať, že hlavná dôležitosť, ktorú Heidegger pripisuje aristotelovskej analýze φρόνησις dva alebo tri roky pred publikovaním jeho *opus magnum* (*Bytie a čas* – dopl. aut.) leží v skutočnosti, že Heidegger v tom vidí ústrednú os pre svoju vlastnú analýzu pobytu."[3]

Heidegger po tom, ako sa najprv zaoberal ἐπιστήμη a τέχνη, vymedzuje prvýkrát φρόνησις nasledovne: „Pri vymedzení voči ἐπιστήμη sa φρόνησις preukazuje ako δόξα a pri vymedzení voči τέχνη ako ἀρετή".[4] Akým právom však φρόνησις môže byť považovaná za cnosť v zmysle autentickej možnosti neskrytosti kým τέχνη nemôže? Odpoveď je jednoduchá: pretože objektom φρόνησις je samotný pobyt. „Predmet φρόνησις je teda síce určený ako niečo, čo môže byť aj inak, ale má vopred vzťah k *uvažujúcemu samému*. Naproti tomu sa uvažovanie τέχνη vzťahuje výlučne na to, čo prispieva k zhotovovaniu niečoho

---

[1] Tamže.

[2] Tamže, 41–42.

[3] TAMINIAUX, J.: The Interpretation of Aristotle´s Notion of *Areté* in Heidegger´s First Courses. In: *Heidegger and Practical Philosophy*. F. Raffoul, D. – Pettigrew. (eds.) Albany: State University of New York Press 2002, *s.* 19.

[4] HEIDEGGER, M.: *Platon: Sophistes*, s. 48.

iného, totiž ἔργον, napr. domu. Uvažovanie φρόνησις sa však vzťahuje k tomuto ἔργον, pretože poskytuje podporu samotnému uvažujúcemu."[1] Τέλος pre φρόνησις nie je vedľa uvažovania samotného, ako je to v prípade ἔργον. V prípade φρόνησις objekt uvažovania je ζωή t. j. život samotný, τέλος má rovnaký ontologický charakter ako φρόνησις. Τέλος je v skutočnosti skrytý a uchovaný, pretože je to bytie samotného uvažujúceho. V uvažovaní φρόνιμος, to čo má v zornom poli, je on sám a jeho vlastné konanie. Τέλος je teda takou dispozíciou ľudského pobytu, ktorá má vo svojej dispozícii svoju vlastnú transparentnosť. Τέλος v prípade φρόνησις je ἄνθρωπος samotný.

Pretože človek sám je objektom ἀληθεύειν, musí byť pre neho charakteristickým, že je sám pre seba skrytým, nevidí sám seba, potrebuje ἀληθεύειν v tom zmysle, aby sa stal pre seba transparentným. Φρόνησις v mimoriadnej miere objasňuje význam *od-krývania* niečoho skrytého. Je ἕξις (stavom) ἀληθεύειν, dispozíciou ľudského pobytu, takže človek má v tejto dispozícii dispozíciu svojej vlastnej transparentnosti. Je očividné, ako si tu Heidegger Aristotela prisvojuje a transformuje ho k vlastnému účelu, k vlastnému spôsobu filozofovania: „Pobyt je ἀρχή uvažovania (*Überlegens*) φρόνησις."[2] Úlohou φρόνησις je teda urobiť človeka pre seba transparentným. Človek neustále potrebuje spásu φρόνησις. Ale ako Heidegger objasňuje: „Φρόνησις je teda síce samo nejakým ἀληθεύειν, *ale nie samostatným, ale* ἀληθεύειν *v službách* πρᾶξις; je to ἀληθεύειν, ktoré v sebe robí konanie prehľadným. Pretože prehľadnosť πρᾶξις je pre πρᾶξις konštitutívna, je φρόνησις spolu-konštitutívna pre vlastný výkon konania samého."[3] Táto neautonómnosť φρόνησις je podľa Heideggera dôvodom, prečo môže Aristoteles myslieť φρόνησις jej ohraničením medzi dva odlišné spôsoby ἀληθεύειν, a to τέχνή a ἐπιστήμη.

Φρόνησις odhaľuje štruktúru πρᾶξις a bytie ľudí je πρᾶξις, pretože byť človekom je byť zapojeným do konania. Φρόνησις odkrýva, čo je to byť človekom, byť konajúcim. Odhaľuje plné bytie daného konania od jeho ἀρχή ku τέλος. „Ἀρχή konania je οὗ ἕνεκα, kvôli čomu..."[4] Dobro

---

[1] Tamže.
[2] Tamže, s. 51.
[3] Tamže, s. 53.
[4] Tamže, s. 147.

zamierené konaním je ἀρχή konania, to čo môže byť považované ako οὗ ἕνεκα konania, to kvôli čomu konajúci koná. To kvôli čomu konáme je v každom prípade vždy možnosťou bytia pobytu. Otázne je, ako φρόνησις odkrýva ἀρχή konania? Φρόνησις je uskutočňovaná v uvažovaní (βουλεύεσθαι), ale ἀρχή konania nie je subjektom k uvažovaniu. Ἀρχή alebo ono „kvôli čomu" je vždy zvolené v rozhodnutí. Pretože φρόνησις je vždy správne uvažovanie, konštantne operuje s pochopením ἀρχή konania. Ako sa však φρόνησις dostáva k tomuto ἀρχή ak to nie je prostredníctvom uvažovania? Heidegger sa pri odpovedi na túto otázku obracia k Aristotelovej koncepcii νοῦς, ktoré odhaľuje ἀρχαι. Νοῦς je čisté a jednoduché pochopenie ἀρχαι. Je pochopením, kvôli čomu konajúci koná daným spôsobom. Toto pochopenie ἀρχή konania vždy informuje uvažovanie φρόνησις.

Τέλος konania je konanie samé, a to uskutočňovanie dobrého konania. Cieľom nie je vykonať nejakú konkrétnu úlohu, alebo dohotoviť nejaký konkrétny produkt, ako je to u ποίησις, skôr je cieľom konania dobre konať, konať v súlade s ἀρχή konania. Konať dobre je možné len vtedy, keď konajúci jasne chápe to „kvôli čomu" koná. Toto pochopenie ἀρχή konania však nie je dostatočné pre vykonanie dobrého konania. V zmysle konať dobre, konajúci musí nie len chápať dobro, ku ktorému konanie smeruje, ale musí tiež jasne chápať situáciu, v ktorej koná. Táto situácia nie je odhalená prostredníctvom uvažovania. Heidegger identifikuje odhalenie situácie konania s nachádzaním ἔσχατον, čo považuje za najkrajnejší limit uvažovania, a týmto spôsobom je sprítomňovaním stavov vecí, ktorými konanie začína.[1] Priamo rozlíšiť ἔσχατα je možné z dvoch strán; νοῦς môže v dvojitom smere uchopiť to, čo je najkrajnejšie. Všetko uvažovanie, ako Heidegger hovorí, končí vo vnímaní, αἴσθσις. Je to vnímanie situácie ako celku v jej konkrétnostiach. Je to preskúmanie konkrétnej chvíľkovosti situácie.

Ďalšie vymedzenie φρόνησις so sebou prináša nový pojem svedomia (*Gewissen*): „Φρόνησις nie je nič iné ako do pohybu uvedené svedomie, ktoré robí konanie prehľadným."[2] Najprv však Heidegger rieši

---

[1] Pozri tamže, s. 158.

[2] Tamže, s. 56. Viac sa však o vymedzení pojmu svedomia v úvode k dialógu *Sofista* nedozvieme. Svoje úvahy o tomto fenoméne Heidegger naplno rozvíja až v roku 1927 v práci *Bytie a čas* § 55 a n.

vzťah φρόνησις a τέχνη. Ontologickým charakterom ἀρετή je τελείωσις – privádzanie niečoho k úplnosti, konkrétne niečoho, čo má pre to možnosť, t. j. tiež by mohlo byť bez toho. Otáznym je, či by φρόνησις mohla byť τελείωσις pre τέχνη. Z úvah však vyplýva, že pre φρόνησις nie je žiadne τελείωσις, kým pre τέχνη je možné τελείωσις. Je to preto, že prostredníctvom τέχνη objavujeme, či niečo funguje, alebo nie. Čím viac je možné zlyhanie, tým bezpečnejší bude postup. Možnosť chyby je prednosťou, ktorá prináleží τέχνη. Ale v prípade φρόνησις, ktorej podstatou je uvažovanie, ktorého témou je bytie pobytu, každá chyba je osobným nedostatkom. Tento nedostatok nie je τελείωσις pre φρόνησις, ale je jej úpadkom. Preto Heidegger tvrdí, že φρόνησις nemá ἀρετή, ale je sama osebe ἀρετή. S φρόνησις je spojená ešte iná zvláštnosť. To, čo môže byť odhalené, môže opäť spadnúť do skrytosti, preto je v tomto ohľade ἀληθεύειν subjektom λήθη. To, čo sa naučíme, čo zakúšame, môžeme zabudnúť. V prípade φρόνησις je to však inak, pretože je v každom prípade nová. „Tak niet vo vzťahu k φρόνησις ani žiadnej λήθη..."[1] Nie je tu žiadna možnosť upadnutia do zabudnutia. Svedomie (*Gewissen*) nemôže byť zabudnuté. Nie je tu však chápaná ako zmysel dobra v opozícii ku zlému, vo vzťahu spravodlivosti k nespravodlivosti, ale ako zakaždým obnovená sila, že pobyt má byť odhalený sebe ako celok a autenticky. Tým, že φρόνησις nemá žiadnu možnosť λήθη, nie je spôsobom ἀληθεύειν, ktorý možno nazvať teoretickým poznaním. V tomto ohľade je vylúčené vnímať φρόνησις ako ἀρετή (τελείωσις) pre τέχνη a ἐπιστήμη.

Σοφία ako βίος θεωρητικός

Heidegger teraz obracia svoju pozornosť k σοφία: „To, čo je teraz najnápadnejšie, je, že Aristoteles charakterizuje σοφία ako ἀρετή náležiacu k τέχνη. Najvyšší druh ἀληθεύειν, filozofické uvažovanie, ktoré je pre Aristotela najvyšším spôsobom existencie človeka. Je zároveň ἀρετή náležiacou k τέχνη. To sa musí zdať ešte zvláštnejším, keďže τέχνη má ako tému jestvujúcno, ktoré môže byť aj inak, σοφία má však ako tému vo význačnom zmysle to vždy-jestvujúce."[2] Heidegger sa

[1] Tamže, s. 56.
[2] Tamže.

púšťa do brilantnej analýzy σοφία, určuje φρόνησις a σοφία ako najvyššie spôsoby ἀληθεύειν a kladie si (Aristotelom zodpovedanú) otázku, ktorý z týchto dvoch spôsobov prístupu k pravde má pred tým druhým svoje prvenstvo. Upozorňuje tiež na to, že v neskoršej filozofickej terminológii boli tieto pojmy vnímané ako praktický a teoretický rozum. Aristoteles určuje, že σοφία má prvenstvo pred φρόνησις a Heidegger dopĺňa, že „zjednáva vlastnú a skutočnú možnosť pobytu: βίος θεωρητικός, existenciu vedeckého človeka".[1]

Σοφία je uskutočňovaná v čistom poznaní, v čistom videní, θεωρεῖν, v βίος θεωρητικός. Aristoteles sa venoval problematike σοφία v *Etike Nikomachovej,* Knihe VI a X, a v *Metafyzike,* Knihe I a na tieto práce teraz zameriava svoju pozornosť aj Heidegger. Σοφία ako spôsob bytia ľudského pobytu obsahuje takzvané διαγωγή: nečinnosť, záhaľčivosť, pretrvávanie. Διαγωγή ako nečinnosť znamená nekonanie, neuskutočňovanie ničoho, preto θεωρεῖν determinované prostredníctvom διαγωγή nemôže byť ποίησις, ale iba prihliadaním, pretrvávaním s objektom. Filozof sa podľa Platonovho chápania venuje jestvujúcnam, pozerá sa na ne, pretrváva s nimi a v tomto pozeraní sa o nich hovorí a usiluje sa o ich pochopenie. To pre Heideggera znamená, že u Platona eviduje rovnaký vedecký prístup ako u Aristotela, ale nie je ešte ontologicko-teoreticky založený.

Aristoteles vymedzuje múdrosť ako dokonalosť v umení, teda σοφία určuje ako ἀρετή pre τέχνη, ale rovnako aj pre ἐπιστήμη, pretože múdrosť je najdokonalejším vedením. Múdry človek má podľa Aristotela „vedieť nielen veci vyplývajúce z východiskových princípov, ale má mať pravdivé poznanie aj o týchto najvyšších princípoch. A tak (filozofická) múdrosť bude spojením pochopenia a vedenia a ako vedenie o najdôstojnejších a najvznešenejších veciach bude akoby vrcholom všetkých vied".[2] Σοφία je vrcholom v tom zmysle, že odkrýva ἀρχαί.

Podľa Heideggera sa musíme pýtať, „čo je σοφία; t. j. kto je sám osebe σοφός?"[3] Odpoveď nachádza v Aristotelovej *Metafyzike*:

---

[1] Tamže, s. 61.
[2] ARISTOTELES: *Etika Nikomachova*, s. 167–168.
[3] HEIDEGGER, M.: *Platon: Sophist*, s. 94.

„...múdry človek vie pokiaľ možno všetko, hoci nemá vedomosť o všetkých jednotlivostiach. Ďalej, za múdreho pokladáme toho, kto vie poznať veci ťažké a pre človeka neľahko pochopiteľné – lebo zmyslové vnímanie je spoločné všetkým ľuďom, preto je ľahké, a nie je znakom múdrosti. Ďalej, v každej vede pokladáme za múdrejšieho toho, kto je presnejší ako iní a lepšie vie poúčať o príčinách ... Lebo múdry si nemusí dať rozkazovať, ale sám má rozkazovať, a nemá poslúchať druhého, ale jeho má poslúchať človek menej múdry".[1] Samotný pobyt tak ako je bezprostredne, má svoju prítomnosť v súčasnosti, vo svete, má tendenciu držať sa bezprostredného, σοφία sa však zaoberá postupujúcim k tomu, čo ostáva skrytým pre bezprostredný pobyt a tento postup sa deje v opozícii k bezprostrednému videniu. Σοφία sa teda zaoberá odhalením, ktoré pokračuje ako protipohyb vo vzťahu k bezprostrednému pobytu. Σοφία je protikladnou tendenciou voči bezprostrednému pobytu a ako taká je pre pobyt zložitou. A to je jediný dôvod, prečo sú záležitosti, ktorými sa zaoberá σοφία považované za obtiažne vo vzťahu k ich ἀληθεύειν.

Dôležitá je autonómnosť σοφία, pretože sama nie je vedená, ale je vodidlom. Teda je autonómna a pýta sa na najvyššie dobro, na ktoré musí byť zamerané každé τέχνή a ἐπιστήμη. Tým, že je σοφία smerujúca ku ἀγαθόν, zdá sa, že je πρᾶξις, ale Heidegger to odmieta, pretože ἀγαθόν nie je ničím iným než ontologickým charakterom jestvujúcien a týka sa tých jestvujúcien, ktoré sú určené prostredníctvom τέλος. Ἀγαθόν nemá najprv vôbec žiaden vzťah ku πρᾶξις, je určením jestvujúcien, pretože sú úplné. Z tohto pohľadu Heidegger tvrdí, že tým, že Aristoteles rozumie ἀγαθόν ako τέλος, dosahuje po prvýkrát fundamentálne ontologické pochopenie ἀγαθόν. Heidegger dodáva, že ak budeme pristupovať ku ἀγαθόν ako k hodnote, výsledkom bude nezmysel. Otázne je tiež, aká je úloha φρόνησις v spojitosti s ἀγαθόν? Φρόνησις zbavená morálneho obsahu preberá len funkciu sebaobjasnenia, ostáva formou ἀληθεύειν, ktorá robí konanie transparentným. Stáva sa formou sebapochopenia konajúceho subjektu. Φρόνησις ako forma sebavysvetlenia má za svoj objekt pobyt samotný ako konajúci subjekt.

---

[1] ARISTOTELES: Metafyzika. In:. *Antológia z diel filozofov*. Od Aristotela po Plotina. Zost. J. Martinka. Bratislava: IRIS 2006, s. 227.

Φρόνησις a σοφία sú odlišné svojou štruktúrou práve tým, že φρόνησις je spôsobom ἀληθεύειν, ktorý sa sám osebe vzťahuje ku πρᾶξις. Tiež spôsob uskutočňovania ἀληθεύειν prostredníctvom φρόνησις a σοφία je odlišný. To, čo φρόνησις odhaľuje je πρακτὸν ἀγαθόν. Φρόνησις musí odhaliť konkrétne individuálne možnosti bytia pobytu. „Φρόνησις *je v* πρᾶξις *ešte viac než v* λόγος. Rozhodujúcou pri φρόνησις je πρᾶξις. Πρᾶξις je vo φρόνησις ἀρχή a τέλος. Φρόνησις je vykonaná v predbežnom pohľade na určité konanie a na svoj koniec sa dostáva v konaní samom."[1] Φρόνησις je druhom praktického uvažovania, ktorý závisí na uchopení situácie v jej najextrémnejšom zhutnení, kým σοφία závisí na uchopení vecí v ich najvšeobecnejšej univerzálnosti. Na základe tejto vztiahnutosti na ἀρχαί sú φρόνησις a σοφία *najvyššími možnosťami odomykania jestvujúcna samého*. Pokiaľ sú spôsobmi (Weisen, p. p.) pobytu, zjednávajú jeho spôsob bytia: σοφία svoju postavenosť k jestvujúcnu sveta v plnom zmysle, φρόνησις svoju postavenosť k jestvujúcnu ako vždy vlastnému pobytu.[2]

Σοφία na rozdiel od φρόνησις nepotrebuje uplatniť λόγος, pretože λόγος, reč ako taká nemá primárne význam ἀποφαίνεσθαι – nechávania jestvujúcien byť videnými. Len určité špecifické λόγος je λόγος ἀποφαντικός a to z toho dôvodu, že pre λόγος nie je vlastné byť pravdivým, odkrývať jestvujúcna. Nie každý λόγος je ἀποφαντικός, ale každý λόγος je σημαντικός. Vo vzťahu λόγος k ἀληθεύειν je situácia nasledovná: „Ale reč, ktorá je v súlade so svojím zmyslom σημαντική, sa stáva ἀποφαντική len tak, že je v nej odkrývanie, ἀληθεύειν *alebo* pozmenenie, ψεύδεσθαι."[3] Reč teda nie je primárnym nositeľom ἀληθές, je niečím, v čom sa ἀληθές môže vyskytovať, ale nemusí. *„Λόγος nie je miestom, na ktorom je ἀληθεύειν doma, na domovskej pôde."*[4] Aj z tohto dôvodu Heidegger podporuje prioritu σοφία pred φρόνησις, pretože νοῦς jej poskytuje správny spôsob odkrývania pravdy.

---

[1] HEIDEGGER, M.: *Platon: Sophistes*, s. 139.
[2] Pozri tamže, s. 164.
[3] Tamže, s. 181.
[4] Tamže, s. 182.

Základnou otázkou gréckeho filozofického myslenia je podľa Heideggera *otázka bytia*, resp. zmyslu bytia, a k nej má najbližšie otázka pravdy. Na takéto skúmanie sme dostatočne pripravení, pretože vyššie uvedené úvahy o spôsoboch ἀληθεύειν nám umožnili sledovať základnú pozíciu, ktorá nás povedie k dialógu *Sofista*. Dialóg *Sofista* sa pýta najmä na to, kto je sofista s konkrétnym ohľadom na určenie, teda kto je filozof. Sofista je viditeľný najmä svojimi mnohorakými spôsobmi správania. Vystupovanie sofistu je v najširšom zmysle τέχνη v zmysle „vedieť–ako", t. j. „vedieť-ako" v súvislosti so sofistikou, t. j. vyznať sa v hovorení o všetkom, čo tu je. Znalosť *ako* hovoriť o jestvujúcnach. Toto „vedieť-ako" je určitým spôsobom spojené s klamom pokiaľ ide o to, čo sa hovorí. Sofista predstavuje svoj objekt ako niečo, čo v podstate nie je, t. j. to, o čom hovorí, nemusí byť tak, ako to on ukazuje. Takto prezentuje nejestvujúce ako jestvujúce a konkrétne bytie nejestvujúcien sa stáva zrejmým práve na základe vlastnej existencie sofistu. Stručne povedané, konkrétne bytie sofistu ukazuje, že nejestvujúcna sú.

Jestvujúcna v dialógu *Sofista* sú témou hovorenia, διαλέγεσθαι, hovorenia, ktoré robí jestvujúcna viditeľnými v zmysle odkrytosti. Sme dostatočne zorientovaní vo veci ἀληθεύειν, spôsobu prístupu k jestvujúcnam ako jestvujúcnam odkrytým. Medzi možnými spôsobmi ἀληθεύειν sme spoznali jeden, ktorý ostatné prevyšuje, a to jediný spôsob spojený s čistým odkrývaním: θεωρεῖν v zmysle σοφία, (filozofická) múdrosť, ktorá má schopnosť robiť jestvujúcna viditeľnými v ich ἀρχαί. Ἀλήθεια znamená na jednej strane čistú a jednoduchú odkrytosť niečoho, ale znamená tiež neskryté samo osebe, neskryté bytie. Priame použitie ἀλήθεια nevyjadruje nič iné než jestvujúcna v ich bytí, jestvujúcna vzhľadom na to, že sú odkryté.

Ak hovoríme, že λόγος, reč, je ako διαλέγεσθαι odhaľujúca, potom to znamená, že ἀλήθεύειν prináleží práve λόγος. Po bližšom preskúmaní však môžeme vidieť, že λόγος, reč sama, nepredstavuje uskutočňovanie ἀληθεύειν, a že odkrývanie v rámci reči nie je pre ňu vlastné. Avšak je to práve reč, v zmysle ktorej všetky formy ἀληθεύειν, ktoré sme videli u Aristotela, s výnimkou νοῦς, sú určené charakterom μετὰ λόγου: sú uskutočňované v diskurze.

Reč je náš najbezprostrednejší spôsob uskutočňovania ἀληθεύειν, kým νοῦς, čisté vnímanie, nie je ako také možné pre človeka. Tomuto problému sme sa už venovali na začiatku príspevku. Pripomenieme, že

to je tiež dôvod, prečo Heidegger nevenuje νοῦς samostatnú pozornosť a hovorí len o štyroch spôsoboch ἀληθεύειν, pretože νοῦς nie je možné pre pobyt. Νοεῖν je pre človeka διανοεῖν, pretože naše zaoberanie sa vecami je ovládané prostredníctvom λόγος.

Reč je však najprv zahaľujúca, je iba bezobsažnou rečou (*Gerede*), ktorej fakticita nie je nechať veci byť videnými. Táto nadvláda bezobsažnej reči uzatvára jestvujúcna pred pobytom. Ale ak je to najprv λόγος, ktorá ako táranie prestupuje pobyt, potom pokračovanie ďalej k jestvujúcnam, ktoré sa majú stať odhalenými, musí prechádzať práve skrz λόγος. Pokračovanie musí byť takým hovorením, ktoré viac a viac vedie k tomu, čo je otázkou a necháva to byť videným. Διαλέγεσθαι má imanentne tendenciu k νοεῖν, videniu. Uvažovanie pretrváva v λέγειν a ako διαλέγεσθαι pokračuje v dôkladnej diskusii, je „hovorením skrz", ktoré môže opustiť bezobsažnú reč, ale nemôže urobiť viac než pokus pokračovať k veciam samotným.

Otázka pravdy, ἀλήθεια, rezonuje v celom dialógu *Sofista*, preto bolo podľa Heideggera nevyhnutné predstaviť vodidlo k tejto téme v podobe brilantnej analýzy jednotlivých spôsobov ἀληθεύειν, ktoré sú prístupné. Rozlišuje ich na základe toho, aké jestvujúcna odkrývajú. Môžu odkrývať jestvujúcna, ktoré nemôžu byť inak (ἐπιστήμη, σοφία), a jestvujúcna, ktoré môžu byť inak (τέχνη, φρόνησις). Pre Heideggera bolo nevyhnutné vydať sa cestou späť od Aristotela k Platonovi, pretože to, čo povedal Aristoteles, povedal radikálnejšie a premyslel *vedeckejšie*. Táto *vedeckosť* spočíva najmä v tom, že u Platona sú všetky formy ἀλήθεύειν stále čiastočne spolu previazané, kým u Aristotela nájdeme každý spôsob odkrývania analyzovaný samostatne. Heidegger pokračuje po tejto ceste a venuje sa vo svojich úvahách najmä φρόνησις a σοφία, ktoré považuje za najvyššie spôsoby ἀληθεύειν.

7. kapitola

Platonov Sofista

Zuzana Molnárová

Heidegger v zimnom semestri v rokoch 1924–25 prednášal na Univerzite v Marburgu prednáškový kurz venovaný Platonovmu neskorému dialógu *Sofista.* Neskôr bol uvedený prednáškový kurz publikovaný pod názvom *Platon: Sophistes.*[1] Predstavuje sa nám tu mladý Heidegger tesne pred svojím úspešným entrée na filozofickú scénu v podobe práce *Bytie a čas* v roku 1927. Už pred vydaním tejto práce mal Heidegger povesť mimoriadneho učiteľa – *tajného kráľa* nemeckej filozofie (H. Arendt). Na jeho prednášky v Marburgu chodilo množstvo študentov. Jedinečnosť jeho prístupu k filozofii a k mysleniu bola priamo predstavená tým, ktorí boli účastníkmi jeho prednášok. Jednou z nich bola aj H. Arendtová, ktorá sa neskôr vyjadrila pri príležitosti Heideggerových osemdesiatych narodenín o ňom takto: „Ľudia nasledovali zvesti o Heideggerovi, aby sa naučili myslieť. To, čo bolo zakúšané, bolo toto myslenie ako čistá aktivita, – a to znamená, nenútená ani túžbou po poznaní ani hnaním sa za poznaním – môže sa stať vášňou, ktorá natoľko neovplyvňuje a neutláča všetky ostatné schopnosti a dary, ako ich nariaďuje a prevláda na nimi."[2]

Hoci v tom čase boli bežnejšie prednáškové kurzy, ktoré zahŕňali skúmanie niekoľkých autorov alebo aspoň celý korpus autorov akým je Platon – dnes by sme k takýmto prednáškam mohli prirovnať napríklad jednosemestrálne prednášky z dejín antickej filozofie – Heidegger chcel priniesť nový pohľad na starovekých Grékov, s cieľom pochopiť

---

[1] HEIDEGGER, M.: *Platon: Sophistes.* GA. Bd. 19. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1992. Za odbornú pomoc s prekladom textu ďakujem Mgr. Michalovi Bajlovi.

[2] ARENDT, H.: Martin Heidegger at Eighty. In: Murray, M. (ed.): *Heidegger and Modern Philosophy: Critical Essays*. New Hoven and London: Yale Universtity Press 1978, s. 297.

pôvod vzniku západnej filozofie. Tento nový pohľad vyžadoval nový prístup v podobe zamerania sa na jeden text v jeho pôvodnom jazyku.

V čase, keď Heidegger ponúkal tento kurz, pripravoval sa na svoje veľké skúmanie dejín ontológie, ktoré začalo už v roku 1921. Prostredníctvom svojho fenomenologického projektu sa pokúšal objaviť zmysel chápania charakteru a povahy bytia, čo znamenalo nielen skúmanie povahy bytia samého, ale tiež skúmanie západnej filozofickej tradície v nadväznosti na otázku bytia. Pri skúmaní prác najvýznamnejších autorov antickej filozofie, najmä Platona a Aristotela, Heidegger nadobudol presvedčenie, že ich skúmania otázku bytia zatemňovali. To ho prinútilo prehodnotiť tradíciu západnej filozofie a tiež autorov v rámci tejto tradície. Preto sa často stretneme s názorom, že spolu s Heideggerom nečítame Platona ani Aristotela, ale *Heideggerovho Platona* a *Heideggerovho Aristotela*. Alebo dokonca s tvrdením: „Heideggerova interpretácia Platona je komplexnou *deštrukciou* Platona."[1]

Hoci sa prednáškový kurz zameriava na Platonov dialóg *Sofista*, začína skúmaním šiestej knihy Aristotelovej *Etiky Nikomachovej*. Je to jedna z hlavných Heideggerových interpretácií Aristotela. Ťažiskom skúmaní, ako to už u Heideggera býva zvykom, je aj v tomto prípade, t. j. v celom prednáškovom kurze, otázka bytia a pravdy. V tejto súvislosti je podstatné si uvedomiť, že to, ako sa Heidegger v týchto raných prednáškach vysporiadava s problémom bytia, bude do značnej miery kľúčovým pre jeho prácu *Bytie a čas.* Nie je nijakou náhodou, že *Bytie a* čas[2] začína citátom práve z tohto Platonovho dialógu, ktorý Heidegger používa ako motto pre celú prácu. Neskôr vysvetľuje: „Ono miesto z Platonovho Sofistu, ktoré stojí na počiatku diela, neslúži k dekorácii, ale ako poukázanie na to, že v antickej metafyzike vzplanula gigantomachia o bytie jestvujúceho."[3] Práca *Bytie a čas* je teda úzko prepojená s týmto prednáškovým kurzom, a to časovo, aj tematicky.

---

[1] PARTENIE, C.: Imprint: Heidegger´s Interpretation of Platonic Dialectic in the *Sophist* Lectures (1924–25). In: Partenie, C. – Rockmore, T. (eds.): *Heidegger and Plato: Toward dialogue*. Evanston, Illinois: Northwestern University Press 2005, s. 42.

[2] HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*. Prel. I. Chvatík, P. Kouba, M. Petříček, J. Němec. Praha: Oikúmené 2008, s. 16. Pozri tiež kapitolu tejto knihy ANDREANSKÝ, E.: Bytie a čas *a grécka filozofia*, s. 221 a n.

[3] HEIDEGGER, M.: *Kant a problém metafyziky*. Prel. J. Pechar. Praha: Filosofia 2004, s. 207.

Skôr než prejdeme k Heideggerovým úvahám o dialógu *Sofista*, kde sa pokúsime sústrediť sa na tie najvýraznejšie problémy, považujeme za potrebné upriamiť pozornosť aj na samotný Platonov dialóg a jeho spôsob filozofovania, ktorý nám v mnohom pomôže pochopiť tvrdenie, podľa ktorého Heideggerova interpretácia vždy rozširuje rámec toho, čo je možné nájsť v pôvodnom texte na prvý pohľad.

Platonov *Sofista* – základné úvahy

Platon svoj dialóg *Sofista* programovo zasadzuje do neskorého obdobia Sokratovho života. Vzťahuje sa ku dňu po tom, ako bol Sokrates obvinený z bezbožnosti a kazenia mládeže. Nie je to jediný dialóg, ktorý sa viaže k týmto udalostiam, v skutočnosti ide o súbor niekoľkých dialógov – *Eutyfron, Štátnik, Obrana Sokrata, Kriton* a *Faidon*. Celkový *duch* týchto dialógov sa vyznačuje silným pocitom naliehavosti, nastolením a riešením pre Sokrata hraničných existenčných otázok.

Jeden z hlavných problémov Sokratovej obžaloby je aj nejasný rozdiel medzi filozofiou a sofistikou. Jeho obrana bude teda zahŕňať aj vysvetlenie rozdielu medzi prácou filozofa a prácou sofistu. V dialógu *Sofista* vystupuje Teodoros, zrelý matematik, ktorý nie je veľmi ochotný viesť so Sokratom priamy dialóg, pretože nie je zvyknutý na jeho dialektický spôsob diskusie. Teodorov žiak Teaitetos sa naopak ukazuje ako jeho pravý opak, pretože je prístupný tomu, aby boli jeho názory preverované Sokratom. Zaujímavým je však svojím správaním najmä Sokrates, ktorý sa správa inak ako obyčajne a to najmä preto, že takmer počas celého dialógu, až na niekoľko úvodných slov, mlčí. Vedúcou postavou dialógu tým pádom nie je Sokrates, ale hosť z Eley, o ktorom sa v celom dialógu nedozvieme nič, ani jeho meno, sme oboznamovaní len s jeho metódou a postupmi skúmania.

Pozrime sa na niekoľko rozdielov v Sokratovom vystupovaní v dialógu *Teaitetos* a vystupovaním hosťa v dialógu *Sofista*. Sokrates, známy tvrdením „viem, že nič neviem" v *Teaitetovi* komentuje svoje vlastné filozofovanie a tvrdí, že nemá svoju vlastnú múdrosť, ktorú by odovzdal tomu s kým hovorí. Prinútením druhého k rozhovoru, napomáha rodeniu ideí. Teaitetos je v dialógu Sokratom vypočúvaný, v rámci rozhovoru sa na povrch dostávajú jeho vlastné názory, ktoré sú spochyb-

ňované, teda samotný Teaitetos je spochybňovaným a prechádza akousi osobnou skúškou: „Nuž ak sa v budúcnosti budeš chcieť stať ťarchavým inými vecami, Teaitetos, a ak sa skutočne staneš, na základe terajšieho skúmania budeš obťažkaný lepšími myšlienkami. Ak však zostaneš prázdny, budeš menej svojmu okoliu na ťarchu a budeš miernejší, pretože sa rozumne nebudeš domnievať, že vieš, čo nevieš. Iba toľko môže moje umenie dosiahnuť, nič viac, a takisto neviem nič z toho, čo vedia všetci ostatní veľkí a obdivuhodní muži prítomných, i minulých čias."[1]

Kontrast hosťovho postupu v *Sofistovi* je očividný, môžeme hovoriť o celkom opačných postupoch, na aké sme zvyknutí u Sokrata. Hosť sa Teaiteta takmer nikdy nepýta na jeho vlastné presvedčenie, práve naopak, výslovne žiada o poslušnosť svojho respondenta.[2] Rozdiel je aj vo formálnej štruktúre rozhovoru. Kým Sokratovo pýtanie sa obsahuje mnohé prvky neformálnej komunikácie, hosťov spôsob rôznych delení, metóda διαίρεσις, sa vyznačuje prílišnou metodologickou prísnosťou. To má za následok fakt, že hosťovu metódu musíme v jej vyhodnotení považovať za didaktickú, pretože jej chýba objavný moment, ktorý je u Sokrata prítomný. So Sokratom skutočne objavíme to, v čo Teaitetos verí a jeho úsudok môže byť ďalej prehodnotený ako správny alebo nesprávny. Hosť však nezistí nič, čo by už nevedel a tak svojím postupom len rozvláčne predstavuje delenia problémov, ktoré sú nekriticky prijímané. Otázne je, prečo nám Platon predostiera tieto dva, na prvý pohľad odlišné postupy, nasledujúce len jeden deň po sebe? Mali by sme nadradiť jeden nad druhý, alebo zvážiť oba a sústrediť sa na ich lepšie a horšie stránky? V odpovedi na druhú vyslovenú otázku sa prikláňame k názoru D. A. Hylanda, ktorý nechce vyvyšovať jednu metódu nad druhú, ale myslí si, že Platonov názor spočíva v medzerách medzi nimi, ku ktorým nás Platon sám vedie.[3] Heideggerova pozícia je opačná. Tak ako mnoho iných autorov, aj on si myslí, že hosťova metóda svojou metodologickou prísnosťou predstavuje pohyb vpred

---

[1] PLATON: *Dialógy (**.* Prel. J. Špaňár. Bratislava: Tatran 1990, s. 514.

[2] Tamže, s. 522.

[3] Pozri HYLAND, D. A.: *Questioning Platonism: Continental Interpretations of Plato*. Albany: State University of New York Press 2004, s. 25.

oproti Sokratovej voľnejšej metóde a predstavuje Platonov zrelší vlastný názor.

Načrtneme ešte jeden zásadný problém, ktorým sa budeme ďalej zaoberať už aj v súvislosti s Heideggerovými úvahami, a ktoré sú spojené s hosťovou metódou διαίρεσις a popri určení, kto je sofista, tvoria vnútorné jadro dialógu. Problém sa nachádza na konci διαίρεσις a pre Heideggera otvára v dialógu ontologickú otázku *par excellence.* Záverečná časť dialógu sa zaoberá otázkou *nebytia*, ktorá neodmysliteľne súvisí s parmenidovským problémom a v hosťovej réžii nastolenia problému aj s určitou otcovraždou (Parmenida z Eley): *ako možno uvažovať o nebytí ak nemôže v žiadnom zmysle byť?* Ako Hyland v tejto súvislosti veľmi správne naznačuje, táto dôležitá pasáž nijakým spôsobom nenasvedčuje, že by mala byť prezentovaná ako „Platonova teória bytia a nebytia..."[1] a určite nepovažuje za správne „vrhnúť sa na interpretáciu dialógu ako na »Platonovu náuku o bytí«".[2] Tento náčrt rozdielov medzi Sokratovou a hosťovou metódou a tiež vyzdvihnutie niektorých najhlavnejších problémov považujeme za predprípravu pred Heideggerovým vstupom na scénu.

Heideggerova všeobecná kritika platonskej dialektiky

V dejinách filozofie sa stala tradičnou predstava, že Aristoteles degradoval Platonovu dialektiku iba na techniku *deduktívneho myslenia*. Súvisí to s tvrdeniami, že Aristoteles zbavil pojem *dialektika* vysokej dôstojnosti, ktorú jej Platon pripisoval. Heidegger uznáva, že je na tom niečo pravdivé, ale dodáva: „Aristoteles zbavil dialektiku jej dôstojnosti, nie však preto, že jej viac nerozumel, ale preto, že jej rozumel radikálnejšie a to preto, lebo vnímal Platona samého s jeho dialektikou ako na ceste k θεωρεῖν, nakoľko Aristotelovi sa podarilo to, o čo sa Platon usiloval, uskutočniť. *Aristoteles videl imanentné hranice dialektiky, pretože filozofoval radikálnejšie.*"[3] Aristoteles tak mohol postupovať len preto, že pochopil funkciu λόγος a διαλέγεσθαι v rámci vedeckej ref-

---

[1] Tamže, s. 31.
[2] Tamže.
[3] HEIDEGGER, M.: *Platon: Sophistes*, s. 199.

lexie a ľudskej existencie. Bolo to možné len na základe pozitívneho pochopenia λέγειν v rámci života. Aristoteles teda vôbec nedegradoval dialektiku, pretože pre neho už bola predbežným štádiom θεωρεῖν. Heidegger svoje názory v celom dialógu potvrdzuje: „...Aristoteles vôbec nezanechal to, čo Platon označil ako dialektiku, ale že práve on mal platonskú dialektiku prvýkrát skutočne v radikálnom zmysle vo svojej idey πρώτη φιλοσοφία".[1]

Poďme sa pozrieť bližšie na Heideggerove dôvody kritiky platonskej dialektiky. Ústrednú úlohu v tejto kritike hrajú pojmy λόγος, λέγειν a νοεῖν. Λόγος, reč, podľa svojho pôvodného zmyslu nie je odkrývajúca, ale je práve naopak zakrývajúca. V počiatkoch je bezobsažným rozhovorom (*Gerede*), druhom reči, ktorý nedovolí veciam byť videné. Filozofia, ktorá sa pokúša odkryť veci samé, musí začať práve s λόγος a preraziť skrz ňu, preto je potrebná *dia*-lektika v zmysle hovorenia o veciach, ktoré sa pozerá nad ne; hovorenie, ktoré prechádza *skrz* reč. Hoci dialektika je λέγεσθαι, zdá sa byť niečím viac. Jej cieľom je odkryť veci samotné, o ktorých hovorí, vidieť tieto veci v rámci νοεῖν, čistého videnia, vidieť ich nekontaminované deformujúcimi, zakrývajúcimi tendenciami λόγος. Νοεῖν je týmto nahliadnutím bez λόγος. Heidegger však tvrdí, že dialektika tento svoj cieľ nikdy nemôže dosiahnuť. Dôvodom (a tiež hlavným argumentom kritiky) je, že dialektika sa musí stále pohybovať v médiu reči, „a preto nikdy nemôže transcendovať λόγος".[2] Dialektika môže ako prediskutovanie (*Durchsprechen*) transcendovať bezobsažný rozhovor (*Gerede*), ale nemôže urobiť viac než *pokus* odhodlane pokračovať k veciam samotným. Dialektika je v tomto zmysle *na ceste* (*unterwegs*). Aristoteles bol práve preto schopný dosiahnuť vyššiu úroveň filozofovania než dialektika a jej mohol prisúdiť miesto pod úrovňou filozofie ako úvodný stupeň filozofovania. Hlavnou Heideggerovou výčitkou voči Platonovi je teda to, že Platon v poňatí svojej dialektiky „zostal ponorený v nejednoznačnostiach a klamoch zo strany λόγος".[3] Z toho plynie záver, že pre Platona

---

[1] Tamže, s. 351.

[2] GONZALES, F. J.: *Plato and Heidegger: A question of Dialogue*. Pennsylvania: Pennsylvania State University Press 2009, s. 9.

[3] Tamže, s. 10.

je filozofia identická s dialektikou, kým pre Heideggera a Aristotela je filozofia nad dialektikou.

Dialektika je vždy len na ceste k νοεῖν. Νοεῖν je však pre človeka možné len ako διανοεῖν, ktoré je tiež διαλέγεσθαι, pretože ľudská duša je determinovaná prostredníctvom λόγος. Vec samotná nie je videná *per se,* ale je štruktúrovaná podľa štruktúry jazyka. Dôsledkom je to, na čo sme poukázali aj v predchádzajúcom príspevku, že νοῦς ako také nie je možnosťou bytia človeka. Dialektika je oslobodením od *Gerede*, ale nemôže pochopiť svoju slobodu, ktorú dosahuje. To, čo jej chýba je bezprostredná a čistá skúsenosť bytia v jeho otvorenosti, t. j. neprichádza k čistému νοεῖν. Preto sa dialektika nevyvíja v θεωρία. „Ostáva vôľou filozofovať, zostáva tendenčne filozofiou bez toho, aby sa skutočne stala filozofiou."[1] Podľa Heideggera to, čo bolo u Platona len dialektikou sa prvýkrát stalo vedou u Aristotela a to z toho dôvodu, že filozofia musí byť vedou. Z toho vyplýva, že dialektika (pre Heideggera a Aristotela) „jasne ostáva prehistóriou filozofie".[2] Z Heideggerovej perspektívy však „Platonova dialektika a Aristotelova teoretická filozofia sú v skutočnosti identické".[3] Vytvára si preto pre seba možnosť prekročiť definíciu teoretickej filozofie, ktorú získal od Aristotela v zmysle, najprv ju obrátiť proti Platonovi a potom proti samotnému Aristotelovi.

Heidegger premýšľa o vedeckej filozofii v intenciách vyjadrenia ľudského života. Zdá sa skutočne možným, že čisté νοεῖν môže byť oslobodené od λόγος ak sa orientujeme k čistej forme prezentácie v zmysle bezprostrednej uvedomelosti priebehu života v jeho otvorenosti, t. j. k filozofickému objavu seba z pohľadu pobytu. Ale toto sebaobjavenie, ak má byť filozofické, musí umožniť sebe byť vyjadrené a v každom vyjadrení vzniká rovnaký problém. Podľa Heideggera nič negarantuje, že sebaobjavenie nestratí svoju *čistotu* a v akte vyjadrenia sa stane určitým spôsobom formovaným, alebo skôr deformovaným.

---

[1] FIGAL, G.: Refraining from dialectic: Heidegger´s Interpretation of Plato in the *Sophist* lectures (1924/25). In: Scott, Ch. E. – Sallis, J. (eds.): *Interrogating the Tradition: Hermeneutics and the History of Philosophy*. Albany: State University of New York Press 2000, s. 100.

[2] Tamže.

[3] Tamže, s. 103.

Preto Figal celkom správne uzatvára vzhľadom na roky 1924–25: „Pokus prekonať oboch, Platona a Aristotela sa doteraz nepodaril a Heidegger nemá žiaden spôsob uchýlenia sa k idei νοεῖν, pretože je neoddeliteľne spojená s jazykom.“[1]

Definície *sofistu*

Po týchto sprievodných, ale podstatných úvahách, prejdime k samotnému dialógu *Sofista* a k Heideggerovej interpretácii. Hneď v úvode je potrebné objasniť dva hlavné problémy tohto dialógu. Prvý môžeme nazvať vonkajším, pretože tvorí akýsi plášť celého dialógu a tým je samotné určenie, kto je sofista s ohľadom na analýzu Platonových definícii sofistu. Často sa stretneme s príspevkami, ktoré sa v rámci interpretácie dialógu zaoberajú *len* týmto problémom, čo považujeme minimálne za nedostatočné uchopenie problému, pretože definícia sofistu utvára cestu k tomu podstatnému, k druhému problému dialógu, k jeho jadru, a tým je otázka bytia a nebytia. „Týmto spôsobom je Platonov dialóg príspevkom k ontológii.“[2] Ako však Figal správne dodáva, je to ontológia veľmi zvláštneho druhu a samotné ontologické skúmanie je tiež veľmi zvláštne pre svoju povahu. Zvláštnosť spočíva v tom, že sofisti sú spájaní s klamom a podvodom, a tak toto skúmanie má určiť status klamu a podvodu. Figal dodáva: „...otázka bytia sofistovej formy života je otázkou bytia nebytia“.[3] A v tomto momente sa dostávame späť k Parmenidovi z Eley a jeho výroku „jestvujúce je a nejestvujúce nie je“. Samotná podstata sofistu v sebe ukrýva možnosť bytia nejestvujúcna, t. j. možnosť nebytia. A to je podľa Heideggera revolúciou v predchádzajúcom spôsobe myslenia: „*Interpretácia druhu bytia v Sofistovi* platí napokon pre *vykázanie bytia ne-jestvujúcna*. Toto vykázanie nie je ničím iným ako *radikálnejším uchopením zmyslu bytia samého a charakteru ne-, ktorý je v ňom obsiahnutý*.“[4] Bytie sofistu je vytrhnuté zo svojej skrytosti, a to pre Heideggera znamená, že pravda je pochopená

---

[1] Tamže.
[2] Tamže, s. 96.
[3] Tamže.
[4] HEIDEGGER, M.: *Platon: Sophistes*, s. 192.

ako ἀλήθεια, ako akt života. Toto odhaľovanie bytia sofistu tiež koreš-ponduje s objavovaním praktického vedenia, tak ako ho rozvíjal Aristoteles vo svojej koncepcii φρόνησις, t. j. život objasňujúci seba v samom žití.

Prvá definícia: lovec. Začína tým, že sa sofistovi musí priznať nejaké τέχνη, umenie[1] a Teaitetos s hosťom vidia sofistovu podobnosť s rybárom, hosť hovorí: „Zdá sa mi, že obaja sú svojím spôsobom lovci."[2] Podľa Heideggera majú teda rovnaký γένος, t. j. sofista má svoje celé ontologické dejiny spoločné s rybárom a je pre nich spoločné privlastňovacie umenie. Rozchádzajú sa však v tom, kde lovia: „Jeden sa obracia k moru, k riekam a k jazerám, aby lovil tam žijúce zvieratá."[3] Hosť pokračuje: „Druhý sa však obracia na zem k celkom iným riekam, akoby k nivám obsahujúcim hojnosť bohatstva a mladosti, aby sa zmocnil tvorov, čo sa na nich pasú."[4] Sofistov lov je podľa Heideggera privlastňovaním si skutočného človeka. Z rozhovorov v dialógu vyplýva, že sofista je lovcom krotkých živočíchov, pretože „je človek krotký živočích",[5] a je to lov skrz λόγος, λέγειν a toto umenie môžeme nazvať umením presviedčania. Je to privádzanie druhých na svoju vlastnú stranu. Chytanie ľudí prostredníctvom λόγος, presviedčania, prehovárania. Sofista svojím umením dáva ľuďom ἀρετή, ktorá je tu identická s významom παιδεία, teda správnym utváraním ako možnosťou správnej existencie v rámci πόλις. Ale z tohto pohľadu je to len domnelou výchovou mládeže,[6] pretože to nerobí preto, aby ostatní mali radosť, ale nastoľuje im svoje jednoznačné požiadavky, pod dojmom predstavenia svojej pozitívnej úlohy, ktorou je ἀρετή a presviedčaním, že sa môžu od neho niečo naučiť, a to prostredníctvom *obchodovania* s ním a len od neho. Vyzerá to teda ako by mohol poskytnúť správnu výchovu. Tento prvý popis τέχνη sofistu popisuje jeho správanie k druhým, nie to, *čo* hovorí. V spojitosti s rybárom je toto určenie zamerané na ľudské obstarávanie a existenciu.

---

[1] Pozri PLATON: *Sofista*, s. 527.
[2] Tamže.
[3] Tamže.
[4] Tamže, s. 528.
[5] Tamže.
[6] Pozri tamže, s. 529.

Druhá, tretia, štvrtá definícia: obchodník. Je zrejmé, že Heidegger analyzuje Platonove definície sofistu podľa vlastných intencií a tak postupuje aj pri ich delení. Podľa Heideggerovej druhej definície je sofista predajcom[1]. Privlastňuje si niečo v spôsobe lovenia, ale na druhej strane niečo aj ponúka a uplatňuje svoj nárok učiť ἀρετή. Dôležitým je podľa Heideggera spôsob, akým sofista ukazuje sám seba, prisvojuje si ľudí, aby mu platili, ale tiež im niečo ponúka. Robí akýsi výmenný obchod za svoju mzdu. Práve tento fenomén μεταβλητική,[2] nechať niekoho dostať niečo a potom za to niečo dať naspäť, je tým, čo podľa Heideggera teraz ešte lepšie charakterizuje správanie sofistu. Sofista je označený ako ἀγοραστικος a jeho τέχνη je ἀγοραστική τέχνη, trhovnícke umenie.[3] Ako sme spomenuli, to čo sofista ponúka na predaj, je ἀρετή a kupuje sa pre „vážne štúdium",[4] pretože je záležitosťou výchovy vedúcej k správnemu spôsobu pobytu, správnemu spôsobu existencie v πόλις. Ako Heidegger podotýka, nemá to nič spoločné s ἡδονη, ale vzťahuje sa k vyšším možnostiam života duše, k poznávaniu v najširšom zmysle. Sú to teda veci, ktoré sú dôležité pre dušu a pre život, vzťahujú sa ku konaniu, k πρᾶξις. V sofistovom prípade ide konkrétne o „predávanie náuk"[5] vzťahujúce sa k ἀρετή a παιδεία.

Tretia a štvrtá definícia je podľa Heideggera spolu previazaná aj v súvislosti s druhou. Sofista tu stále vystupuje ako obchodník a môže byť obchodníkom, ktorý ostáva v rovnakom meste alebo cestuje. Tretia definícia vníma sofistu ako obchodníka, ktorý predáva lokálne veci vyrobené niekým iným a štvrtá ako obchodníka, ktorý predáva veci, ktoré sám vytvoril. Obchoduje s povedanými vecami, buď s takými, ktoré mu vyložili iní alebo s tými, ktoré objavil on sám. Takže pracuje s λόγος a predáva λόγοι, povedané veci, či už vyprodukované inými alebo ním samotným. Λόγος teda nie je len jeho pracovným nástrojom, ako k sebe prilákať ľudí, ale tiež jeho materiálom určeným na predaj.

Piata definícia: eristik. Tu už opis sofistu nadobúda jasnejšie kontúry, ktoré však stále vychádzajú z vymedzenia sofistu ako lovca. Ἀγωνιστι-

---

[1] Pozri HEIDEGGER, M.: *Platon: Sophistes*, s. 296.
[2] Pozri tamže, s. 298.
[3] Pozri PLATON: *Sofista*, s. 531.
[4] Tamže, s. 530.
[5] Tamže.

κή, privlastnenie si v zmysle zápasu, ponúka ďalšie určenie sofistu. Je spojené so súťažením, súperením s druhým o prvé miesto, je konfrontáciou proti druhému prostredníctvom λόγοι. Heidegger poukazuje na to, že vo všetkých opisoch sa opakovane objavuje λέγειν v rôznych možnostiach. Môžeme rozlíšiť zápasenie dlhou rečou, ktorá je verejná, to môže byť súdna reč alebo reč, ktorá sa uskutočňuje v súkromí a je slovným súbojom.[1] Tento súboj sa môže viesť neodborne a odborne. Hosť v dialógu objasňuje: „Inak umelecký slovný súboj, či už ide o sám pojem spravodlivosti a nespravodlivosti, alebo o iné základné pojmy, nazývame eristickým."[2] Sofista teda ovláda umenie eristické, je slovným zápasníkom, ktorý ovláda umenie sporu.

Šiesta a siedma definícia: elenktik. Sofista sa zameriava na ἀντιλέγειν, protirečenie. „Ale ako protirečenia, jeho reči predstavujú iba obrazy. Zdajú sa, že odkrývajú to, čo je, ale v skutočnosti ukazujú, čo nie je. Nastáva zmätok a sofista je schopný oklamať svojich poslucháčov o stave toho, čo hovorí, pretože meno obrazu je rovnaké ako meno veci samotnej."[3] V šiestej definícii sa analyzuje umenie rozlučovacie, διακριτική, ktoré nie je len rozlučovaním vo všeobecnosti, ale má navzájom rozlíšiť veci. Toto rozlučovanie môže odlíšiť (1) horšie od lepšieho, vtedy hovoríme o čistení, καθαρμός a (2) podobné od podobného. Objekt, ktorý sofista loví je ψυχή inej osoby a teda διαίρεσις v zmysle καθαρμός bude zamerané na dušu, na existenciu iných ľudí. A tu môžeme hovoriť o očisťovaní duše a tela. K čisteniu duše patrí umenie vyučovacie, ktoré je vzdelávaním a sofista v tomto zmysle „očisťuje duše od mienok, ktoré jej prekážajú v učení".[4] Po šiestej definícii je zrejmé, že sofista je ἀντιλογικός, slovný zápasník, t. j. ovláda protirečenie.[5]

Siedma definícia sofistu: zdanlivý umelec. Otázkou je, čoho sa týkajú tieto slovné zápasy. Reč sofistu sa zaoberá (1) oblasťou vecí božských,

---

[1] Pozri tamže, s. 532.
[2] Tamže.
[3] ZUCKERT, H. C.: *Postmodern Platos.* Chicago-London: The University of Chicago Press 1996, s. 41.
[4] PLATON: *Sofista*, s. 540.
[5] Pozri tamže.

ktoré sú všeobecnému množstvu skryté (2) všetkými viditeľnými stránkami zeme i neba (3) hovorí všeobecne o vznikaní a jestvujúcnosti (4) o zákonoch a občianskom živote (5) zaoberá sa všetkými umeniami dohromady i o každé jednotlivé zvlášť. Τέχνη ἀντιλογική, umenie sporu, sa teda zaoberá všetkými jestvujúcnami a všetkými umeniami. Sofista hovorí o všetkom a pre svojich žiakov sa javí byť múdrym vo všetkom. Byť múdrym vo všetkom je však nemožným a preto sofista, ako určuje hosť „má len zdanlivé vedenie o všetkom, ako sa nám ukázalo, ale nie pravdu".[1] Je to teda „istý druh kúzelníkov, pretože len napodobňuje skutočnosť..."[2]

A tu stojíme, slovami eleatského hosťa, „pred mimoriadne ťažkou otázkou" a pokračuje: „Toto »javenie sa« a »zdanie«, ale nebytie, a toto »hovorenie čohosi«, ale nie pravdy, stále skrývalo a aj teraz skrýva v sebe množstvo ťažkostí. Je totiž nanajvýš ťažké pochopiť, Teaitetos, ako môže niekto zdôrazňovať možnosť nepravdivých výpovedí a predstáv, a nezapliesť sa do protirečenia už vtedy, keď to vypovie."[3] A svoje tvrdenie dopĺňa: „Toto tvrdenie sa zakladá na smelom predpoklade, že jestvuje nejestvujúcno, lebo inak by sa nepravda nemohla stať jestvujúcnom."[4] Tu sa už nepochybne ocitáme v područí ontológie, v ktorej Heidegger, ako nikto iný pred ním a po ňom, môže naplniť svoje filozofické majstrovstvo.

Τέχνη σοφιστική: bytie nejestvujúcna

Τέχνη sofistu, v zmysle ἀντιλέγεσθαι, je nemožné v rámci toho k čomu sa vzťahuje. Teda τέχνη sofistu ukazuje seba ako nemožnosť, t. j. ako niečo, čo nemôže byť. Bytie človeka, ktoré je orientované na poznanie, je podľa Heideggera ako také v pohybe. Jeho odkrývanie jestvujúcien nie je nikdy ukončené. Preto tvrdenie o umení sofistu „...aby

---

[1] Tamže, s. 542.
[2] Tamže, s. 543–544.
[3] Tamže, s. 546.
[4] Tamže. V celom príspevku je upravený pôvodný preklad J. Špaňára: súcno ako jestvujúcno a nesúcno ako nejestvujúcno. Bližšie pozri LEŠKO, V.: Súcno verzus jestvujúcno. In: *Filozofia*, roč. 68, 2013, č. 3, s. 238–241.

niektorý človek vedel všetko"[1] je samo osebe ontologickou nemožnosťou. Na základe toho, τέχνη sofistu odhaľuje seba ako nemožné vo svojom bytí, z toho potom vyplýva, že aj bytie sofistu je nemožné. Heidegger dodáva „máme tu bytie nejestvujúcna (*das Sein des Nichtseienden*)".[2] Τέχνη je dané spolu s existenciou sofistu. Otázka, ktorá tu vzniká je: ako môže takéto sofistické umenie, ktoré je nejestvujúcnom, byť pochopiteľným? Môže tu byť vôbec niečo také ako τέχνη σοφιστική?

Z Platonovho textu vyplýva, že sofista má zdanlivé vedenie o všetkých veciach, ale nie pravdu. Práve v tomto umení sídli fenomén zdania, *zdanlivé vedenie*, δοξαστική. Τέχνη σοφιστική je potom možné len na základe stále vyššej nemožnosti. Sofista je Platonom označený ako ten, ktorý „len napodobňuje skutočnosť",[3] ako μιμητής. Τέχνη ἀντιλογική ako umenie sporu je ποιεῖν, tvorením. To, čo je však v umení sofistu vytvárané nie sú veci samotné, ale len určitý spôsob prezentovania vecí. Toto ποιεῖν v zmysle λέγειν nie je skutočné. Táto zvláštna existencia zdania musí byť odkrytá ešte zreteľnejšie.

Platon neukazuje bytie nejestvujúcna priamo vo vzťahu k λέγειν, ktoré je jeho ústredným záujmom, ani vo vzťahu k τέχνη samotného sofistu, ktoré je tu faktuálne nejestvujúcnom. Naopak, pokúša sa umiestniť τέχνη sofistu v rámci horizontu iného τέχνη, ktoré je bližšie k prirodzenému pochopeniu, a tým je τέχνη μιμητική. Ποιεῖν (tvoriť) v zmysle μιμῆσθαι (predstavovania). Predstavovanie v zmysle predstavovania v obrazoch, μιμῆσθαι, je nechávanie byť videným. V tomto zmysle má μιμῆσθαι rovnakú funkciu ako λέγειν. Tvorenie v zmysle vyrábania je robenie dostupným, a teda je umiestňovaním do dostupnosti, do prítomnosti, je nechávaním byť videným. Heidegger objasňuje: „V ποίησις spočíva ποιούμενον = οὐσία = εἶδος, čo je videné, čo je tu. Zodpovedajúcim spôsobom, δηλούμενον, ὄν v zmysle ἀληθές, spočíva v λέγειν. V μιμῆσθαι je μιμούμενον, εἴδωλον. Zodpovedajúcim spôsobom bude tiež v λέγειν, pokiaľ je spôsobom μίμησις,

---

[1] PLATON: *Sofista*, s. 541.
[2] HEIDEGGER, M.: *Platon: Sophistes*, s. 389.
[3] PLATON: *Sofista*, s. 543–544.

λεγόμενον druhom εἴδωλον. Ἀληθής, εἶδος a εἴδωλον sú, vzaté dohromady, spôsoby neskrytosti a ako také sú vztiahnuté k videniu."[1] Teda keď Platon umiestňuje sofistické umenie do oblasti predstavovania, jeho voľba nie je náhodná, pretože pre Grékov bytie znamená práve byť prítomným, byť v prítomnosti.

V rámci prebiehajúcich úvah hosť s Teaitetom zisťujú, že sa „sofista s neprekonateľnou prefíkanosťou skryl na neprístupné miesto".[2] Hosť dodáva: „Sofista uteká do temnoty nejestvujúcna, obratnosťou ju dosahuje, ale pre temnotu miesta je ťažké ho spozorovať."[3] Sofista môže vyjsť z temnosti, len keď bude nájdené εἶδος pre μὴ ὄν, t. j. len keď bude zmysel bytia prediskutovaný nanovo. Aký druh vecí by sme teda mali aplikovať na μὴ ὄν, nejestvujúcno? Pre Teaiteta je to neriešiteľná otázka. Hosť sa v tejto veci chytá slova: „...nejestvujúcno sa nemôže vzťahovať na niečo jestvujúce".[4] Ak sa teda nevzťahuje k jestvujúcnu, nevzťahuje sa ani k pojmu „niečo", t. j. k tomu, čo je. Teda μὴ ὄν nemôže znamenať ὄν, ani nemôže znamenať τί, niečo: „Aj o tomto »niečom« je nám teda jasné, že ho vždy dávame do vzťahu s tým, čo je..."[5] Každé niečo *je* a každé niečo je *jedno* niečo. Každé λέγειν, hovorenie, je λέγειν τί a každé λέγειν τί je spoluhovorením ὄν a ἕν. Λέγειν τί je hovorením o niečom, adresovaním niečoho. Λέγειν v sebe ukrýva ťažkosti pre vyjadrenie μὴ ὄν. Heidegger zdôrazňuje: „Ak sa odvažujeme vyjadriť μὴ ὄν, potom je evidentné, že *ipso facto* hovoríme o *niečom*..."[6] Μὴ ὄν sa stáva objektom λέγειν, keď hosť nabáda Teaiteta, aby sa pokúsil správnym spôsobom *povedať* niečo o nejestvujúcne.[7] Dôraz je tu však kladený na λέγειν a nie na μὴ ὄν. Tu sa však stretávame s najväčšou ťažkosťou, pretože ako sme naznačili, každé λέγειν je λέγειν τί, hovorením o niečom a nie je možné hovoriť o niečom, čo nie je. V tom zmysle μὴ τι λέγειν je nehovorením niečoho, teda hovorením ničoho, t. j. nehovorením vôbec. Človek vôbec nemôže hovoriť o μὴ ὄν. Potom vôbec nemôže hovoriť ani o sofistovi ak sofista reprezentuje faktuálnu

---

[1] HEIDEGGER, M.: *Platon: Sophistes*, s. 397.
[2] PLATON: *Sofista*, s. 549.
[3] Tamže, s. 567.
[4] Tamže, s. 546.
[5] Tamže, s. 547.
[6] HEIDEGGER, M.: *Platon: Sophistes*, s. 419.
[7] Pozri PLATON: *Sofista*, s. 549.

existenciu μὴ ὄν. Sofista sa stáva úplne neprístupným pre λέγειν. Preto sa od hosťa dozvedáme „že nejestvujúcno samo osebe nemožno ani správne vysloviť, ani o ňom hovoriť, ani o ňom myslieť..."[1] Podľa Heideggera je μὴ ὄν vždy uzavreté od λόγος.[2]

Sofista ako obrazotvorca (εἰδωλοποιός)

Pre ďalšie skúmanie sa stáva problémom, čo budeme nazývať obrazom, εἴδωλον. Keď je Teaitetos vyzvaný hosťom, aby objasnil túto otázku, hovorí o obrazoch na vodných hladinách, v zrkadlách a o maľovaných obrazoch. Z hosťovej reakcie vyplýva, že Teaitetos vôbec nevie, kto je skutočne sofista. Teaitetovi odpovedá, že sa mu sofista vysmeje, keď k nemu bude pristupovať ako k človeku vidiacemu, pretože sa ho bude pýtať na to, čo je viditeľné v λέγειν skrz λόγοι. Nebudú to oči človeka, ale oči νοῦς. Obraz teda bude napodobením skutočnej veci, ktorým vzniká druhá takáto vec. Tá iná vec potom vyzerá ako skutočná vec, t. j. skutočne je ako jej obraz. Ak takýto obraz má bytie potom nejestvujúcna sú prepletené, συμπλοκή, s jestvujúcnami. Nejestvujúcno teda je nejakým spôsobom možné ako εἴδωλον, t. j. nejestvujúcno nejakým spôsobom *je*. Tieto obrazy sú preludmi a sofistovo umenie je umením preludov. V tomto prípade hovoríme o klamnej mienke, ψευδὴς δόξα, ktorej predmetom je nejestvujúcno,[3] ktoré nejakým spôsobom je. Platon videl συμπλοκή, spájanie, λόγος ako ὄν a ψεῦδος ako μὴ ὄν. Potom ψεῦδος λόγος je συμπλοκή ψεῦδος ako μὴ ὄν a λόγος ako ὄν.

Hosť z Eley sa v tejto fáze výskumu obáva, že sa môže stať otcovrahom svojim útokom proti duchovnému otcovi Parmenidovi. Považuje však za nutné podrobiť skúšaniu náuku otca Parmenida a „násilne dokazovať, že v istom zmysle aj nejestvujúcno je, a naopak, že jestvujúcno istým spôsobom nie je".[4] To pre Heideggera neznamená nič iné ako modifikáciu bytia samého. Všetky fenomény ako nepravdivé výpovede, obrazy, napodobeniny, preludy, umenia, ktoré sa tým zaoberajú zostanú temné, kým Parmenidov princíp bude neochvejný.

---

[1] Tamže, s. 548.
[2] Pozri HEIDEGGER, M.: *Platon: Sophistes*, s. 424.
[3] Pozri PLATON: *Sofista*, 551.
[4] Tamže, s. 552.

Najvyššie rody jestvujúceho: μὴ ὄν ako ἕτερον

Hlavnou témou sa nateraz stáva jestvujúce a jeho skúmanie v rámci antických dejín filozofie. Podľa Heideggera je pre Aristotela táto otázka o jestvujúcne otázkou o ἀρχή. Jeho predchodcovia, keďže nepoznali jeho vymedzenie pojmu ἀρχή, používali tento pojem onticky, t. j. iba v zmysle počiatku a nie ontologicky. Snažili sa objasniť a urobiť pochopiteľnými jestvujúcna t. j. φύσις v širokom zmysle – to, čo je už tu – ich dedukovaním z čiastkových jestvujúcien. Prvý, kto urobil pohyb vpred, bol Parmenides, ktorý odlišoval celok jestvujúceho v ontickom zmysle a hovoril, že *ono je*. Pre Heideggera je tu tendencia k jasným ontologickým štruktúram. Parmenides začína s rozpracovaním prostredia (*milieu*), z ktorého môže byť vyvolaná otázka bytia jestvujúcna. Tieto grécke skúmania sa pohybujú vždy v oblasti λόγος, pretože reč bola pre Grékov spôsobom prístupu k bytiu jestvujúcna a Parmenides urobil prvý krok týmto smerom so zdanlivo triviálnym princípom: *jestvujúce je.*

V dialógu *Sofista* je teda potrebné skúmať, čo je jestvujúcno. Ukáže sa, že toto skúmanie so sebou nesie veľké množstvo ťažkostí, a že preto nie je o nič jednoduchšie povedať, čo je jestvujúce ako nejestvujúce. Tu sú predstavené dva názory: (1) názor polepšených splodencov zeme, ktorí za jestvujúce považujú len to, čo má schopnosť pôsobiť a trpieť, t. j. len hmatateľné telesá a (2) názor priateľov ideí, ktorí za jestvujúce považujú len inteligibilné a rozumové formy. Kým prví hovoria, že všetko jestvujúce sa hýbe, druhí argumentujú, že pohyb je z jestvujúceho úplne vylúčený. Hosť v dialógu neprijíma ani jeden z týchto názorov a navrhuje uvažovať o jestvujúcne, že má vlastnosť byť nehybným aj byť v pohybe, pretože „všetko, čo je nehybné, je i v pohybe..."[1] Ale, keďže pohyb a pokoj sú si navzájom opačné, jestvujúce musí byť niečo tretie, od nich odlišné. Teaitetos hovorí: „Skutočne sa zdá, že objavujeme jestvujúcno ako niečo tretie, ak tvrdíme, že pohyb a pokoj sú."[2] A hosť mu odpovedá: „Jestvujúcno teda nie je pohyb a pokoj dovedna,

[1] Tamže, s. 562.
[2] Tamže, s. 563.

ale čosi od nich odlišné ... Čiže podľa svojej povahy jestvujúcno ani nestojí, ani sa nepohybuje."[1]

Stojíme tu pred problémom rozdeľovania jestvujúceho do rodov (γένη) a vytvorenia spoločenstva (κοινωνία) najvyšších rodov (μέγιστα γένη). Keď je v hre vytvorenie spoločenstva medzi pohybom, pokojom a jestvujúcnom, ukáže sa, že je možná len jedna z troch alternatív, t. j. že len niektoré veci sa môžu spolu miešať, teda môžu sa spolu stýkať a druhé nie, niektoré môžu mať spoločenstvo so všetkými. „Ukazuje sa, že táto tretia alternatíva je v skutočnosti komplikovaná veda."[2] Je to dialektické vedenie, ktorého úlohou je rozdeľovať jestvujúcna podľa rodov: „Predmetom dialektickej vedy sú »rody« (γένη) či formy (εἴδη) jestvujúcien v ich vzájomných vzťahoch inklúzie a exklúzie ... Človek, ktorý dokáže medzi týmito rodmi rozlišovať, bez toho aby považoval totožnú formu (ταὐτὸν εἶδος) za odlišnú (ἕτερον) alebo odlišnú (ἕτερον ὄν) za totožnú (ταὐτὸν), je filozof – protiklad sofistu."[3] Hosť sa v tejto súvislosti prekvapene pýta Teaiteta: „Alebo sme, pri Diovi, nepozorovane vpadli do vedenia ľudí slobodných a hľadajúc sofistu, sme našli najprv filozofa?"[4] A kým sme o sofistovi tvrdili, že ubieha do temnoty nejestvujúcna, o filozofovi tvrdíme opak: „Naproti tomu filozof sa vo svojich úvahách ustavične stretáva s ideou jestvujúcna, ale zase pre svetlosť miesta sa nedá ľahko uvidieť; duševný zrak väčšiny ľudí totiž nevydrží sa dlho pozerať na to, čo je božské."[5]

Hosť si nekladie za úlohu skúmať všetky rody, ale len tie najvyššie, ktoré sa môžu spolu miešať a vytvárať spoločenstvo a to sú (zatiaľ) jestvujúcno, pokoj a pohyb.[6] Pokoj a pohyb tým, že sú protikladné sa navzájom miešať nemôžu. Jestvujúcno sa však môže miešať s pokojom aj s pohybom, pretože pokoj i pohyb *jestvujú*. „Pohyb a pokoj môžu »obcovať« či »miesiť sa« s bytím, zatiaľ čo bytie nemusí »obcovať« či »miesiť sa« s nimi, prinajmenšom nie v takom zmysle. Pretože ak je pravda, že bytie prestupuje či zahŕňa pokoj aj pohyb, nie je pravda, že pohyb

---

[1] Tamže.
[2] KARFÍK, F.: Megista gené. In: *Reflexe*, 37, 2009, s. 87.
[3] Tamže.
[4] PLATON: *Sofista*, s. 567.
[5] Tamže, s. 567–568.
[6] Pozri tamže, s. 568.

alebo pokoj prestupuje či zahŕňa bytie."[1] Jestvujúcno, pokoj a pohyb sú teda tri veci, každá je rôzna od tých dvoch, ale sama so sebou totožná. Tu hosť privádza do dialógu ďalšie dva rody, „ktoré sa pre otázku, čo je to bytie a čo je to nebytie, ukazujú dôležitejšie než rody pohybu a pokoja".[2] Ide o rody totožnosti (ταὐτὸν) a odlišnosti (ἕτερον). Dôležité je, že všetky rody majú účasť na odlišnosti, pretože sú navzájom odlišné. Pohyb je úplne odlišný od pokoja, ale keďže je, má účasť na jestvujúcne. Pohyb je odlišný od totožnosti, ale je s ňou aj totožný, pretože všetky idey majú účasť na totožnosti. Vzhľadom k sebe je pohyb totožný, pretože je totožný sám so sebou, ale vzhľadom k ostatným ideám nie je totožný, pretože je od nich odlišný. Pohyb je teda odlišný od rôznosti, rovnako ako je odlišný od totožnosti a pokoja a v neposlednom rade aj od jestvujúcna. Pohyb je tým pádom *nejestvujúcno* a tiež *jestvujúcno*, pretože má účasť na jestvujúcne: „Čiže je nevyhnutné, že nejestvujúcno je aj pri pohybe, aj pri ostatných rodoch jestvujúcien (pojmov); podstata odlišnosti totiž vo všetkých spôsobuje, že každý jednotlivý rod je odlišný od jestvujúcna, a tým ho robí nejestvujúcnom, a takto podľa toho istého hľadiska všetky rody správne nazveme nejestvujúcnami, a naopak, pretože majú účasť na jestvujúcne, povieme o nich, že sú a nazveme ich jestvujúcnami."[3] Teda u každej idey je vo veľkom množstve jestvujúcno, ale v nesčíselnom množstve nejestvujúcno.

Heidegger veľmi správne poukazuje na to, že ἕτερον a nie κίνησις je dialektickou témou. Κίνησις je len vodidlom pre ukázanie univerzálnej prítomnosti ἕτερον v rámci všetkých μέγιστα γένη. Hovorí o všetko prestupujúcej prítomnosti ἕτερον. „*Teda prítomnosť* (*Gegenwart*) *ἕτερον v istom zmysle privádza μὴ ὄν k bytiu, k prítomnosti* (*Gegenwart*)."[4] Heidegger sa tak dostáva k tejto dôležitej úvahe: „V pozadí pritom stojí to, čo sa ukáže neskôr: že toto nebytie tu znamená: ἕτερον. Týmto ἕτερον nie je získané len vykázanie trvania nejestvujúcna, ale zároveň pôda pre porozumenie tomuto vlastnému »ne-«, ktorého skrytosť doposiaľ vôbec umožňovala len Parmenidova téza. Pokiaľ má teda

---

[1] KARFÍK, F.: *Megista gené*, s. 88.
[2] Tamže.
[3] PLATON: *Sofista*, s. 571.
[4] HEIDEGGER, M.: *Platon: Sophistes*, s. 556.

ἕτερον všeobecnú prítomnosť (Anwesenheit), robí z každého jestvujúcna nejestvujúcno."[1] Ἕτερον, odlišnosť, je teda prítomná v každej idey, každom rode a vytvára s nimi spoločenstvo, κοινωνία. Keď hovoríme o nejestvujúcne, nehovoríme o niečom opačnom (ἐναντίον) proti jestvujúcnu, ale o niečom od neho odlišnom (ἕτερον μόνον).

Najvýraznejším momentom v Heideggerovom kritickom recipovaní Platonových úvah viažúcich sa k ontologickej časti *Sofistu* je vymedzenie πρός τι, vzťahu, ako *fundamentálnej štruktúry* ἕτερον. Heidegger argumentuje: „...*bytie onoho »ne-«*, μὴ, *nie je nič iné ako* δύναμις πρός τι, *prítomnosť* (*Anwesenheit*) *bytia-k*. Je to len presnejšia formulácia, ktorú tu interpretátorsky dávame idey κοινωνία. *Bytie onoho ne*, μὴ *v zmysle* ἕτερον, je δύναμις πρός τι. To nie je vyzdvihnuté Platonom, je to však implicitne obsiahnuté v idey κοινωνία".[2]

Pojem odlišnosti je vždy myslený len *vo vzťahu* k niečomu inému.[3] Ἕτερον je pre Heideggera samo osebe vzťahom. „*V štruktúre* ἕτερον *samej* spočíva *ešte pôvodnejší charakter*, ktorý Platon ako taký nefixoval, πρός τι. Iné je vždy možné len ako »iné-ako«. Práve v tomto inom spočíva πρός τι, (vzťah) »ku« ... Platon na tomto mieste, tak ako ani vo svojich neskorších dialógoch, nenecháva πρός τι dospieť k jej fundamentálnemu a univerzálnemu významu, ku ktorému by musel vecne dospieť vo vzťahu k ταὐτὸν a ἕτερον. Napr. vo »Filebovi« je jasné, že Platon πρός τι síce pozná, ale nevidí ho v jeho kategoriálnej funkcii a v jeho primárnom postavení *pred* ἕτερον."[4] Sokrates vo *Filebovi* hovorí o krásnych veciach, ktoré nie sú krásne pomerne, ako iné veci, ale veci prirodzene stále krásne samy osebe. Heidegger pokračuje: „Tu – v »Sofistovi« – je na πρός τι vznesený nárok len *pre* ἕτερον samotnú ako jej pojmové určenie, nie je však vyzdvihnuté *oproti* ἕτερον ako pôvodné a priori pre ἕτερον samotnú."[5]

Základom πρός τι je opäť λόγος so svojou intencionálnou štruktúrou. Ako sme už zmienili vyššie, každé hovorenie je λέγειν τί, hovorením o niečom. „Preto relacionalita *logos* vždy vytvára základ rôznosti

---

[1] Tamže.
[2] Tamže, s. 558.
[3] Pozri PLATON: *Sofista,* s. 570.
[4] HEIDEGGER, M.: *Platon: Sophistes,* 544–545.
[5] Tamže, s. 545.

a, všeobecnejšie, nachádza možnosť »spoločenstva« medzi najvyššími rodmi."[1] Λόγος má úlohu sprístupnenia, je prepletaním, premiešavaním a vždy umiestňuje niečo do vzťahovej súvislosti.

Platonova dialektika výrazne prispela aj k zviditeľneniu bytia, „ktoré je s jestvujúcnom vždy už spolu-prítomné ako apriórna a univerzálna štruktúra jeho zjavnosti..."[2] Heidegger upresňuje: „Pri jestvujúcne je otázka zameraná na jeho bytie. Bytie je teda *to, na čo smeruje pýtanie sa*. A *to, na čo je zameraná otázka* v ontologickom skúmaní, sú *bytostné znaky tohto bytia samého*. Pýtanie sa *samo* je teda v súlade so svojim zmyslom *už určitým, odhaľujúcim odomykaním*."[3] V každom vypovedaní o jestvujúcne sa vypovedá aj niečo iné a to nie je nič menšie než bytie samo.

Pri predchádzajúcich úvahách sme síce nečakane objavili filozofa, ale podarilo sa nám definitívne objaviť aj sofistu? Sofistova reč je λόγος ψευδής alebo ψευδὴς δόξα, klamlivou mienkou. Predmetom klamlivej mienky je opak toho, čo je, t. j. nejestvujúcno. Sofista je teda faktuálnou existenciou samotného μὴ ὄν. To však podľa Heideggera bude spochybňovať na základe Parmenidovho princípu, podľa ktorého jestvujúce je a nejestvujúce nie je. Sofista bude tvrdiť, že tu nie je žiadne μὴ ὄν, a preto je vylúčené spojenie μὴ ὄν s λέγειν a z toho potom vyplýva, že nejestvuje žiadne ψευδὴς δόξα. Predchádzajúce dialektické skúmanie však jasne prejavilo prepletenie, συμπλοκή, medzi ὄν a μὴ ὄν. Toto prepletenie bolo ešte umocnené vytvorením spoločenstva medzi ὄν a μὴ ὄν spolu s ἕτερον. Tým sme jednoznačne odhalili možnosť existencie sofistu.

---

[1] KEANE, N.: Interpreting Plato Phenomenologically: Relationality and Being in Heidegger`s Sophist. In: *Journal of the British Society for Phenomenology*, roč. 41, 2010, č. 2, s. 174.
[2] KOUBA, P.: Bytí nejsoucna v Sofistovi. In: *Reflexe*, roč. 37, 2009, s. 110.
[3] HEIDEGGER, M.: *Platon: Sophistes*, s. 448.

Všadeprítomnosť λόγος

Heidegger rozpoznal určitú originalitu Platonovho chápania λόγος a tiež jej mimoriadny význam pre samotných Grékov. Pre Platona hovorenie, λέγειν, bolo ústredným pre ľudskú existenciu vnímanú ako ζῷον λόγον ἔχον. Heidegger rozpoznal tiež dimenziu dialektiky, ktorú Platon sám nerozpoznal, a to že dialektika je fundamentálne nechávajúca byť videným, t. j. ἀποφαινεσθαι a odhaľujúca, δηλοῦν. V tomto zmysle je dialektika nechávajúca byť videné to, čo predstavuje seba v rámci toho, čo je povedané, a toto nechávanie byť videné, ako na to Heidegger poukazuje, je nájdené v nebytí, μὴ ὄν. Platon vymedzil nejestvujúcno, μὴ ὄν ako odlišnosť, ἕτερον v rámci λόγος. To je tiež moment poukázania na existenciu sofistu. Nejestvujúcno je prezentované v λόγος ako odlišnosť, pretože sú tu jestvujúcna a *ne*-jestvujúcna prezentované v rámci slov. „Jestvujúcna sú rôznosťou v slovách, sú nebytím (ne-slovami) jazyka."[1] Μὴ ὄν ako ἕτερον je práve tým, čo robí dialektiku možnou. „Dialektika nie je len hra slov, a o to tu ide, pretože necháva jestvujúcna (ὄντα) byť videné, preto tiež necháva bytie týchto jestvujúcien videné, ktoré pre Platona sú idey (εἴδη)."[2] Necháva byť videné to, čo je v jestvujúcnach najnáležitejšie videné, t. j. idey samé, najprv odkrytím toho, čo je tiež tu v tom, čo je povedané, odkrytím jestvujúcien. V slovách musí byť ono „ne", μὴ, akési meradlo nebytia, ktoré ako ἕτερον vyjavuje jestvujúce a teda bytie jestvujúcna. Sú tu teda jestvujúcna (ὄντα) predstavené v tom, čo je povedané, λεγόμενον. Podstatnejší je tu však vzťah slov k ideám, ktoré Platon vymedzuje ako skutočné bytie, t. j. idey sú tiež obsiahnuté v λεγόμενον. „Koniec-koncov sú to potom Platonove idey, ktoré sú nebytím ako odlišnosťou, μὴ ὄν qua ἕτερον, toho, čo je povedané."[3] Práve toto esenciálne spojenie me-

---

[1] CAMPBELL, M. S.: *The Early Heidegger´s Philosophy of Life: Facticity, Being, and Language.* New York: Fordham University Press 2012, s. 201.

[2] Tamže. Pozri tiež FIGAL, G.: Scheu vor der Dialektik. Zu Heideggers Platoninterpretation in der Vorlesung über den Sophistes (Winter 1924/25). In: *Heidegger und die Antike.* H.-Ch. Günther, A. Rengakos (Hrsg.). München: Verlag C. H. Beck 2006, s. 234.

[3] CAMPBELL, M. S.: *The Early Heidegger´s Philosophy of Life: Facticity, Being, and Language*, s. 201.

dzi hovorením, jestvujúcnami a ideami je dôležité, pretože (pre Heideggera) ukazuje obmedzenie Platonovej koncepcie λόγος, ktorému sa budeme venovať podrobnejšie.

Jestvujúcna sú prezentované v rámci hovorenia, pretože hovorenie je fundamentálne a pôvodne odhaľovaním, v skutočnosti, odhaľovaním jestvujúcien. To, čo bolo podľa Heideggera v tejto súvislosti stratené, je pochopenie základnej súvislosti medzi λόγος a ὄν. Každé λέγειν, ako sme to už niekoľkokrát v texte naznačili, je λέγειν τί, je hovorením o niečom. Tento fakt, že každé hovorenie je odhaľovaním niečoho bol určujúci pre dejiny logiky a tiež (podľa Heideggera) pre Husserla, ktorý založil svoj pojem intencionality na Platonovom náhľade, že λόγος je λόγος τίνος, každé adresovanie je adresovanie niečoho. Heidegger uznáva, že to bol Husserl, kto znovuobjavil λόγος τίνος, a že len na tomto základe boli štruktúry λόγος opäť inteligibilné.[1]

Heidegger objavil u Platona štvoritú štruktúru v rámci λόγος: (1) onomatickú, ktorá je prepletaním podstatných mien a slovies (κοινωνία medzi ὄνομα a ῥῆμα); (2) intencionálnu, ktorá je λόγος τίνος (κοινωνία medzi λόγος a ὄν); (3) logickú, každé určenie niečoho je tiež určením „ako" (niečo *ako* niečo); (4) odhaľujúcu, ktorá má svoj pôvod v δηλοῦν a určuje to, čo je povedané, λεγόμενον, buď ako totožné so sebou alebo ako rôzne od seba, vďaka čomu je možné odhaliť klam. Hovorenie ako λέγειν τί naznačuje, že v každom hovorení je niečo preddané. „Λόγος ako adresujúce niečo, má ako preddané, od samotného začiatku, nevyjadrené zjednotené jestvujúcno. Tu prináleží k λόγος ako určujúci moment, napr. škrípajúci vagón na ulici. Nepočujem hluk izolovaným spôsobom, ako keby som bol subjektom v inštitúte experimentálnej psychológie, ale počujem vagón na ulici."[2] Ide tu o pochopenie niečoho *ako* niečoho: vagón *ako* škrípajúci. Škrípajúci vagón je potom pochopený v zmysle samotného škrípania. Λόγος τίνος, niečo *ako* niečo, v ktorom toto vopred dané je privedené do prítomnosti, prejavuje tento charakter. Týmto spôsobom je reč schopná zobraziť to, čo je povedané vo svojej základnej štruktúre.

Heidegger zdôrazňuje konkrétnu danosť hovorenia, hovorenie s druhým *o niečom*. Táto danosť vopred poskytuje prístup k základnej

---

[1] Pozri HEIDEGGER, M.: *Platon: Sophistes*, s. 598.
[2] Tamže, s. 599.

ontologickej črte λόγος, a to k štrukturálnej rôznorodosti slov. Slová, ktoré používame, sa odhaľujú ontologicky ako prislúchajúce ku kontextom fenoménov, v rámci ktorých človek ako ζῷον λόγον ἔχον existuje. Heidegger vytvára zviditeľnenie spojenia medzi λόγος a štrukturálnymi kontextami slov, ktoré ukazuje, že proces odhaľovania, δηλοῦν, „definuje existenciu ľudského bytia".[1] Musíme rozpoznať štrukturálne rôznorodosti imanentné v rámci reči a môžeme to urobiť skrz *správne načúvanie* rôznorodosti povedaných slov a konkrétne skrz odhaľujúcu silu týchto slov. Nie je to len počúvanie druhej osoby, ale pozorné načúvanie, ktoré je načúvaním s pociťovaním, t. j. chápaním toho, čo je povedané. Načúvanie je ochotné počúvanie, ktoré je založené na pochopení. To, čo načúvanie počúva, je bytie slov v jednote diskurzu, originárne určenie tých rôznorodosti slov, ktoré môžu skutočne ísť spolu. Týmto originárnym určením je δηλοῦν. Načúvaním k povedaným slovám, je prejavený odhaľujúci charakter slov. Heidegger sa teda zameriava na prvotný odhaľujúci charakter slov a nie na skúmanie propozícií. Hovorenie nie je odhaľujúce preto, že zhromažďuje podstatné mená a slovesá do propozícií, ktoré sú potom schopné odhaliť určitú pravdu o skutočnosti. Propozície majú schopnosť odhaľovania, pretože „λέγειν je samo v sebe δηλοῦν."[2] Ak je δηλοῦν pôvodným významom λέγειν, potom slová sú δηλώματα, „t. j. to odhaľujúce, totiž jestvujúcno (to, čo odhaľuje jestvujúcno)..."[3]

Λέγειν je fundamentálne δηλοῦν a tým pádom δηλοῦν, odhaľovanie, môže byť potom rozpoznané ako základná dimenzia ľudskej existencie, pretože samotné hovorenie je pre človeka základom: „...δηλοῦν je primárne. Je to základný fenomén... Δηλοῦν, v ktorom spočíva možnosť rozprávania, je konštitutívnym určením pobytu samého, ktoré sa zvykne označovať ako bytie-vo-svete (*In-der-Welt-sein*), bytie-v (*In-sein*)".[4]

Platon samotný neodhalil tento prvotný odhaľujúci charakter λόγος, Heidegger to robí takpovediac miesto neho, aby mohol ukázať,

---

[1] CAMPBELL, M. S.: *The Early Heidegger´s Philosophy of Life: Facticity, Being, and Language*, s. 206.
[2] HEIDEGGER, M.: *Platon: Sophistes*, s. 596.
[3] Tamže, s. 589.
[4] Tamže, s. 594.

že tento charakter bytia-vo-svete u Platona je prítomný len nebol odhalený. Dialóg *Sofista* podľa Heideggera okrem iného poukazuje aj na to, že idea λέγειν už prekonala dôležitú transformáciu z hovorenia k odhaľovaniu. Tento posun z faktického hovorenia o ľudskej existencii k ontologickej štruktúre jazyka je mimoriadne významný. Môžeme v tomto prípade hovoriť aj o Heideggerovom vlastnom posune? V časti venovanej Heideggerovej kritike dialektiky sme jasne vymedzili λόγος, reč, ako zakrývajúcu a nie odkrývajúcu, v pravom zmysle slova ako *Gerede* bez prístupu k veciam samotným. Dialektike sme (spolu s Heideggerom) prisúdili miesto *na ceste* k čistému vnímaniu, ktoré však práve kvôli λόγος nemôže dosiahnuť. V záverečných častiach prednáškového kurzu sa Heidegger opäť venuje dialektike a hlavne ďalšiemu premýšľaniu o λόγος -λέγειν, ktoré je teraz vymedzené (po interpretovaní takmer celého Platonovho dialógu) ako δηλοῦν, odhaľovanie. Problém Platonovej dialektiky však naďalej pretrváva.

Bytie ako δύναμις; problém dialektiky a teórie ideí

Heidegger tvrdí, že Platon nerozpoznáva žiaden rozdiel medzi spôsobom zaobchádzania s jestvujúcnom (*Behandlungsart des Seienden*) a spôsobom zaobchádzania s bytím (*Behandlungsart des Seins*).[1] Problémom sú v tomto prípade Platonove idey. Jeho charakterizácia bytia ako εἶδος implikuje identifikáciu bytia s tým, čo je objektívne prítomným. „Považovať pohyb, bytie, odlišnosť, totožnosť a pokoj za εἴδη znamená považovať ich za veci objektívne prítomné, ktoré sú vzťahujúce sa k sebe navzájom a oddeľujúce sa vo vzťahoch, ktoré sú samé objektívne prítomné.“[2]

Tento názor, že platonské εἴδη sú objekty alebo veci je starý a je spojený s myšlienkou, že Platon oddelil εἴδη, t. j. urobil z nich veci existujúce vo svojom vlastnom svete, ktorý je odlišný od sveta zmyslových objektov. Samotný Heidegger spolu s Aristotelom tomu verili. Gonzales však podotýka, že Platon v *Sofistovi* a rovnako aj v *Parmenidovi* nepostupoval formou charakterizácie ideí alebo foriem ako súboru vecí existujúcich v oddelenom svete od ich vlastného a tento Heideggerov

[1] Pozri tamže, s. 287.
[2] GONZALES, J. F.: *Plato and Heidegger: The Question of Dialogue*, s. 82.

predpoklad pripisuje skôr nasledovaniu Aristotela ako Platonových vlastných dialógov.

Nedostatkom pre Heideggera je najmä identifikovanie εἶδος s tým, čo je videné a prítomné čistému vnímaniu: „Je to táto identifikácia, ktorá umožňuje Heideggerovi vidieť v charakterizácii bytia ako εἶδος kolaps ontologického do ontického."[1] Heidegger Platonovi v tejto súvislosti vyčíta najmä to, že neurobil rozdiel medzi pojmami γένος a εἶδος, ktorý by zachoval diferenciu medzi ontickým a ontologickým. Heidegger vníma γένος v zmysle toho, z čoho niečo vzniká, „t. j. odkazuje k jestvujúcnu v jeho bytí..."[2] Inými slovami je γένος bytím jestvujúcna. Na strane druhej sa εἶδος vzťahuje k čistému vnímaniu, νοεῖν, je tým, čo je videné v čistom vnímaní. „Γένος je štruktúrny pojem bytia samého, εἶδος je pojem danosti bytia jestvujúcna ... Εἶδος nehovorí v základe nič o bytí jestvujúcna..."[3] Εἶδος predpokladá, že bytie je pochopené primárne vo svojej prítomnosti. Heidegger identifikuje γένος s *Gewesenheit* a εἶδος s *Anwesenheit*.

Je to však primárne λόγος, ktorá vytvára tieto problémy. Heidegger dokonca stotožňuje λόγος a εἶδος, a to konkrétne v úvodnej časti venovanej Aristotelovi: „Λόγος tu znamená: λέγειν ... Λόγος qua λεγόμενον je εἶδος. Ide tu o ozvenu platonského spôsobu rozprávania a videnia; pretože εἶδος nie je nič iné než idea."[4] Konkrétna prítomnosť je vždy εἶδος. Urobiť niečo v reči prítomným, znamená redukovať to nevyhnutne na ideu. Heidegger charakterizuje λέγειν ako prítomnenie zjavnosti jestvujúcien samotných.

Gonzales poznamenáva, že Heideggerova výčitka ohľadom Platonovho promiskuitného používania pojmov εἶδος a γένος je znakom filozofického zmätku len ak niekto tvrdí, ako to robí Heidegger sám, že dva termíny môžu mať len významy naznačené ich etymológiami. V tejto súvislosti sa Gonzales obracia na prácu T. Peperzaka,[5] ktorý He-

---

[1] Tamže, s. 83.
[2] HEIDEGGER, M.: *Platon: Sophistes*, s. 524.
[3] Tamže.
[4] Tamže, s. 45.
[5] Pozri PEPERZAK, A. T.: *Platonic Transformations: With and after Hegel, Heidegger, and Levinas*. Lanham, Md.: Rowman and Littlefield Publishers 1997, s. 89–94.

ideggerov záver odmieta, t. j. že slovo εἶδος odkazujúce k bytiu jestvujúcna, odvodené od slovesa znamenajúceho „vidieť" vedie k identifikovaniu bytia jestvujúcna s tým, čo je videné v čistom vnímaní. Peperzak argumentuje, že synonymá mnohých výrazov spojených s εἶδος a ἰδέα ukazujú, že etymologický odkaz k „videniu" pre tieto termíny nie je esenciálny. Má na mysli synonymá ako αὐτὸ τό..., τὸ καθ᾽αὑτό, ὅ ἔστι, ὡς ἔστι, τὸ ἀληθῶς ὄν, τὸ ὄντως ὄν či τὸ ὄν. Tieto slová, ktoré tak často odkazujú k formám ako termíny εἶδος a ἰδέα nemajú žiaden odkaz k „videniu" alebo viditeľnosti. Peperzak tiež ponúka pozitívnu charakterizáciu ideí alebo foriem, ktorá sa líši od Heideggerovej: „Idea nie je ani vec nad alebo mimo fenoménov, ani niečo jednoducho dané našej prirodzenosti. Nie je to vzhľad (look), ale skôr ohromujúce tajomstvo, ktoré nás nabáda objavovať a obdivovať jeho skutočnú, ale skrytú prítomnosť."[1] Gonzales v rámci tejto definície navrhuje jednu zmenu, nevnímať ideu ako statickú prítomnosť ani ako skrytú prítomnosť, ale naopak ako δύναμις[2].

Heidegger sa pokúša argumentovaním, že Platonov prístup k bytiu je uskutočňovaný výhradne z perspektívy λόγος, a že identifikuje bytie s εἶδος v zmysle toho, čo je viditeľné pre čisté vnímanie, ukázať, že bytie pre Platona a pre Grékov všeobecne je prítomnosťou alebo presnejšie, bytím-sprítomneným-pre-použitie, t. j. vytvoreným (*Hergestelltsein*).

Koncepciu bytia ako δύναμις nachádza priamo v dialógu *Sofista,*[3] rozumie jej ako „δύναμις prítomnosti" a toto slovné spojenie obracia do podoby „prítomnosť δύναμις". Gonzales podotýka, že Heidegger k tomuto obratu neponúka žiadne vysvetlenie. Naopak, toto obrátenie v jazyku naznačuje, že žiadne obrátenie sa neuskutočňuje, a že „prítomnosť δύναμις" je len iný spôsob hovorenia „δύναμις prítomnosti". Heideggerova charakterizácia bytia „δύναμις *ako možnosť spolu-prítomnosti* (*Mit-Anwesenheit*) *pri niečom*, stručne δύναμις κοινωνίας, alebo

[1] Tamže, s. 91.
[2] Pozri GONZALES, J. F.: *Plato and Heidegger: The Question of Dialogue*, s. 85.
[3] Pozri PLATON: *Sofista*, s. 559. „...jestvujúcna nie sú nič iné ako mohúcnosť."

v plnšom určení: παρουσία δυνάμεος κοινωνίας, *príručné bytie* (*Vorhandensein*) *možnosti bytia spolu navzájom*".[1] Koncepcia δύναμις, ktorá robí prítomnosť možnou.

Heideggerova interpretácia δύναμις ako prítomnosti si vyžaduje u Platona aspoň minimálnu evidenciu, že využíva δύναμις ako niečo prítomné pre čisté vnímanie. Ako Gonzales správne naznačuje, nič také v Platonovom dialógu nejestvuje. Objasňuje, že charakterizácia bytia ako prítomnosti nemôže prežiť kritiku z jednoduchého dôvodu, že priatelia ideí z Platonovho *Sofistu* sú nútení uznať, že prinajmenšom jedna vec je skutočne bez toho, aby bola prítomná v čistom vnímaní, a tou je samotný akt vnímania.

Bytie ako ἀπορία

Charakterizovanie bytia ako δύναμις nie je konečné. Bytie ako ἀπορία podporuje Heideggerovu tézu, že grécka ontológia je oddaná naivnej a neproblematickej identifikácii bytia s prítomnosťou. Koncepcia bytia ako δύναμις je predbežná len v tom zmysle, že bude neskôr úspešnejšie prepracovaná. Hosť z Platonovho dialógu hovorí v tejto súvislosti: „Dobre; možno, že neskoršie aj my, aj oni dôjdeme k inému názoru."[2] Prekážkou k takejto interpretácii, že by táto koncepcia bytia ako δύναμις bola neskôr riešená dôkladnejšie, je rozpracovanie problematiky ἕτερον, ktorá vôbec nenaznačuje dôkladnejšie riešenie, ale skôr nové riešenie. Heidegger môže postupovať len tak, že sa tomuto Platonovmu kroku prispôsobí.

Možno však bezvýhradne súhlasiť s Heideggerom, že bytie ako δύναμις ostáva mimo ďalšej diskusie v dialógu. Je to potvrdené najmä hosťovým odmietnutím názoru polepšených splodencov zeme a v konečnom dôsledku aj názoru priateľov ideí. Problém bytia (a nebytia) je tu prediskutovávaný ďalej práve v súvislosti s ἕτερον, aby sme ešte nezískali konečnú charakterizáciu bytia. Podľa Gonzalesa však Heidegger potrebuje u Platona vidieť definitívne určenie bytia „v zmysle interpretovať jeho obmedzenia ako vlastné obmedzenia gréckej ontológie".[3]

---

[1] HEIDEGGER, M.: *Platon: Sophistes*, s. 486.
[2] PLATON: *Sofista*, s. 560.
[3] GONZALES, J. F.: *Plato and Heidegger: The Question of Dialogue,* s. 95.

A poukazuje tiež na ďalšiu ťažkosť, s ktorou sa Heidegger stretáva: „ak bytie bude neskôr preukázané „odlišným“ v tom zmysle, že bude preukázané, že má odlišnosť alebo *alteritu*, vo svojom jadre, bude preukázané, že nemá žiadnu sebaidentickú prítomnosť, a teda bude neschopné vymedzenia a definície. V tomto prípade akákoľvek finalita alebo *euporia* v diskusii o bytí by v princípe nebola možná“.[1]

Samotná ἀπορία je naznačená v 251a, kde hosť hovorí, že ak nebude možné v ďalšej diskusii uvidieť ani jestvujúcno, ani nejestvujúcno, „aspoň dovedieme do konca, pokiaľ možno, súčasne skúmanie oboch“.[2] Je tu teda možnosť, že λόγος bude musieť pokračovať bez toho, aby bola schopná priniesť jestvujúcno a nejestvujúcno k náhľadu. Z dialógu a aj z vyššie uvedeného je však zrejmé, že máme definíciu nejestvujúcna ako ἕτερον. Táto definícia však podľa Gonzalesa zachytáva skôr obmedzený druh nejestvujúcna: „to, čo nie je x len v zmysle bytia nejakej inej veci, y. Podľa tohto zmyslu nebytia, to, čo nie je, je natoľko bytím ako to, čo neguje“.[3] Ale čo s nejestvujúcnom, ktoré by vôbec nebolo jestvujúcnom? Gonzales v tejto súvislosti odkazuje na pasáž 259a, kde hosť hovorí: „S čistým protikladom jestvujúcna a s otázkou, či nejestvujúcno *je, alebo nie je*, či má zmysel, alebo je celkom bez zmyslu, sa už dávno nezapodievame (kurz. aut.).“[4] „Ἀπορία nebytia ako *opaku* bytia nebola vyriešená, ale bola jednoducho nechaná tak.“[5]

Je tu však ponúknutá ešte jedna apória. Hoci sa zdá, že akékoľvek jestvujúcno musí byť buď v pohybe, alebo v pokoji, pretože pohyb aj pokoj majú účasť na jestvujúcne tým, že sú, jestvujúcno je niečo od nich tretie, je za pohybom a pokojom. Zdrojom tejto apórie je, že „bytie nie je bytie; na rozdiel od bytia, ktoré musí byť v pohybe alebo v pokoji, bytie zahŕňa oboje, pohyb a pokoj, a preto ich transcenduje. Ale ako si predstavíme, čo nie je bytie, čo nie je v pohybe alebo pokoji? Táto ἀπορία sa rovná tej, ktorá nás konfrontuje v pokúšaní pochopiť nebytie, keď namiesto jeho identifikovania s bytím, ktoré je odlišné od ďalšieho bytia, snažíme sa ho pochopiť vôbec nie ako bytie, ako opak

---

[1] Tamže.
[2] PLATON: *Sofista*, s. 564.
[3] GONZALES, J. F.: *Plato and Heidegger: The Question of Dialogue*, s. 97.
[4] PLATON: *Sofista*, s. 574.
[5] GONZALES, J. F.: *Plato and Heidegger: The Question of Dialogue*, s. 97.

bytia. Dialóg upriamuje našu pozornosť na túto rovnakú ἀπορία a necháva ju nevyriešenú".[1]

To, že táto otázka ostáva nevyriešená, môže byť obmedzením, ale ako Gonzales správne argumentuje, je to obmedzenie len pre toho, kto chce podať precíznu a finálnu charakterizáciu bytia. Takou osobou Heidegger bezpochyby je. V súvislosti s Platonom opakovane spomína nevšímavosť ontického a ontologického (*Indifferenz des Ontischen und des Ontologischen*[2]), podľa ktorej Platon ešte nerozpracoval skutočne precízny koncept bytia a jestvujúcna. Gonzales dodáva: „Ironiou samozrejme je, že Heidegger sám nikde (v rámci kurzu – dopl. aut.) nerozpracoval takýto precízny pojem („wirklich scharfer Begriff"); a Heideggerov vlastný dôraz na obmedzenia λόγος robia možnosť takéhoto pojmu vysoko pochybným."[3] Heidegger je teda príkladom toho, že človek nepotrebuje mať k dispozícii vypracovanie takéhoto pojmu, aby zachovával ontologickú diferenciu.

Prednáškový kurz z roku 1924/25 je mimoriadne hutným a najobsiahlejším dielom, ktorý významným spôsobom dokladá Heideggerovo úsilie o veľmi podrobné premyslenie Platonovo odkazu cez prizmu Aristotelovej *optiky.* Pre Heideggera je ústrednou postavou pre pochopenie Platona Aristoteles, a toto svoje presvedčenie jasne deklaruje tým, že prvých bez mála 200 strán textu venuje tejto filozofickej persóne. Hlavnou témou je pravda pochopená ako ἀλήθεια a päť spôsobov, akými človek získava pravdu, ktoré Aristoteles detailne rozpracováva vo svojej VI. knihe *Etiky Nikomachovej.* Nakoľko sme sa záverom tejto témy venovali v prvom príspevku, prejdeme teraz k Platonovi a jeho dialógu *Sofista*. Pri tomto dialógu je podstatných hneď niekoľko momentov (1) odohráva sa ku koncu Sokratovho života, (2) Sokrates po niekoľkých úvodných vetách celý zvyšok dialógu mlčí, (3) hlavným rečníkom dialógu je hosť z Eley, (4) jeho metóda delenia je didaktická a prísne metodologická, (5) úvodnou témou je sofista a jeho umenie, (6) hlavnou témou je jestvujúcno a nejestvujúcno, (7) celý dialóg prestupujú obmedzenia λόγος.

---

[1] Tamže.
[2] Pozri HEIDEGGER, M.: *Platon: Sophistes*, 453.
[3] GONZALES, J. F.: *Plato and Heidegger: The Question of Dialogue*, s. 97–98.

Prikláňame sa ku Gonzalesovmu názoru, že Platon sa v dialógu nestotožňoval s hovoriacim hlasom hosťa, ale s filozofickým mlčaním Sokrata a svojím tichom nechával vyznievať obmedzenia, s ktorými je dialóg spojený, či už ide o rozdielne postupy Sokrata v dialógu *Teaitetos* a hosťa v *Sofistovi,* alebo nedostatky spojené s rečou v dialógu. Heidegger túto Platonovu stratégiu vôbec nevníma, je k nej v istom zmysle slepý. Všetky dialógové obmedzenia sú z jeho pohľadu Platonovými obmedzeniami a v tom zmysle obmedzeniami gréckej ontológie a celej západnej metafyziky. Heidegger väčšiu časť dialógu, až na jeho záver, kedy priznáva λόγος odhaľujúcu funkciu, kritizuje grécku tendenciu prístupu k bytiu cez λόγος. Platon však nechápe bytie ako statickú prítomnosť, keď má bytie stotožňovať s εἶδος a s tým, čo je videné v rámci čistého vnímania, a tým má spôsobiť pád ontologického do ontického, pretože tým zvýhodňuje jestvujúcno ako to, čo leží tu pred nami, to o čom sa hovorí. Z pohľadu dialektiky je bytie pochopené ako mohúcnosť čo je „koncepcia vo svojej podstate otvoreno-uzavretá a aporetická a tak vyvolávajúca ďalšie pýtanie".[1]

Heideggerovou ambíciou je však úplne prekročiť λόγος. Preto obracia svoju pozornosť k téme, ktorej v 20. rokoch venoval len obmedzenú pozornosť, ale v 30. a 40. rokoch sa stáva ústrednou pre jeho čítanie Platona. Touto témou je pravda a jej povaha. Témy pravdy a λόγος nie sú nesúvisiace, pretože Heideggerovou hlavnou tézou pre nasledujúce roky bude, že „s Platonom sa pravda po prvýkrát stala vlastnosťou λόγος (t. j. správnosťou λόγος v jej korešpondencii ku skutočnosti) skôr než neskrytosťou".[2] To je pre Heideggera zásadný dôvod k pretrvávajúcej kritike Platona. Pokračuje v 30. rokoch jasnou orientáciou na interpretácie Platonovho podobenstva o jaskyni, ktoré je zápasom medzi dvoma koncepciami pravdy; *pravdy ako neskrytosti* a *pravdy ako správnosti* (so skutočnosťou).

---

[1] Tamže, s. 99.

[2] Tamže.

8. kapitola

Základné pojmy antickej filozofie

Michal Bajla

Antická filozofia je bez najmenších pochybností nielen predchodkyňou každého ďalšieho druhu západného filozofovania, ale zároveň jedinečným kultúrnym dedičstvom, ktorého výdobytky a vnímanie dodnes inervujú každú metafyzickú koncepciu, ktorou sa európsky človek pokúša sprístupniť si skutočnosť svojho života, a to ako v teórii, tak i v praxi. Miera transformácie, ktorej filozofické plody antiky pri ich ďalšom pôsobení podľahli, je rôzna a ťažko nájsť externé kritérium, ktoré by ju určilo. Pri povrchnom zamyslení by sa mohlo zdať, že premena, ktorú antická filozofická produkcia zakúsi, bude tým menšia, čím dôraznejšie bude jej filozofický nasledovník a interpretátor trvať na zachovaní jej pôvodného významu. Iste, takéto uvažovanie predpokladá znalosť tohto významu a v súlade s tým sa každá interpretácia stáva akoby redundantnou. Načo by v takom prípade bola potrebná? Dejiny filozofie nám však dokazujú, že nie sme schopní vzdať sa svojich vlastných náhľadov. A to nie z nedostatku pokory, ale preto, že každá filozofická epocha, ak nie dokonca každý filozofujúci jedinec, nachádza v bohatstve filozofických učení – antického nevynímajúc – nielen partnera pre svoje vlastné úvahy, ale aj dôkaz, že potreba filozofovať a rozumieť je vlastná všetkým epochám, a že tieto epochy, vnútorne rozumejúc tejto potrebe, zachovali svoje vlastné plody ako svedectvo vlastného chápania svojho bytia.

Tento názor, ktorý oproti deskriptívno-historickému prístupu k dejinám filozofie preferuje problémovo-filozofický prístup, našiel snáď svojho najdôslednejšieho aplikátora v Heideggerovi. Jeho celoživotné presvedčenie, že dejiny filozofie sú pre nás prítomné len vtedy, ak nášmu mysleniu neservírujú len rozmanité zaujímavosti, ale práve len

to, čo je vo svojej radikálnej jednoduchosti hodné myslenia,[1] ho počas celej jeho filozofickej cesty orientovalo na problémy, ktoré si na úsvite nami tradovaného filozofického myslenia pred seba položili grécki filozofi. Ako drvivá väčšina filozofov bol i on neochvejne presvedčený o skutočnosti, že to bola práve antická filozofia, ktorá svojím problémovým zameraním určila chod celej nasledujúcej západnej filozofickej tradície. Žiadna z tejto plejády filozofických myslí by však zrejme nesúhlasila s Heideggerovou ďalšou tézou, podľa ktorej pôvodné grécke myslenie určilo celý osud Západu. Na tomto mieste nie je priestor skúmať, nakoľko nižšie uvedená téza deformuje význam tej vyššie uvedenej. Jej priamym dôsledkom je však skutočnosť, že zrejme nenájdeme filozofa, ktorý by bol tak neochvejne presvedčený o osudovom význame, aký má grécka filozofia, a to nielen pre ďalšie dejiny filozofie, ale i pre našu každodennú skutočnosť. Tento neprekonateľný dôraz na antickú filozofiu v spojitosti s presvedčením o nevyhnutnosti odpovedať na otázky súčasného človeka práve na základe opätovného premyslenia kľúčových problémov antiky, má paradoxný následok: čím väčší dôraz Heidegger kladie na nevyhnutnú potrebu premyslieť v našej dobe to, čo mysleli Gréci vo svojich časoch, tým viac sa vzďaľuje od pôvodných antických náhľadov. Táto hypertrofia hermeneutického tlaku, ktorá zasiahla do jeho vysvetľovania všetkých filozofických koncepcií, ktoré v súlade s ambíciou riešiť otázku bytia považoval za hodné svojho záujmu, nepochybne ukázala možnosti tvorivého filozofického myslenia v nespútanom živle svojej vlastnej slobody. Stala sa však i zdrojom interpretácií, ktoré možno považovať za prinajmenšom otázne, a to spravidla priamo úmerne k zrelosti Heideggerovej tvorby, ktorá skončila v rezignácii na všetky možnosti filozofie, napokon teda aj tej gréckej.

Prednáškový cyklus *Základné pojmy antickej filozofie* (*Die Grundbegriffe der antiken Philosophie*) predstavuje moment ranej fázy Heideggerovho myslenia. Konal sa počas letného semestra roku 1926 v Marburgu. Vo forme zväzku bol publikovaný pod číslom 22 a Heideggerov vlastný text prednášok má podobu poznámok, hesiel a sentencií tak, ako sa zachovali v jeho rukopise. Tento fragmentárny text robí plynulejším dodatok, ktorý pozostáva zo zápisov samotných poslucháčov

---

[1] HEIDEGGER, M.: *Rozvrh fenomenologické interpretace Aristotela*. Prel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené 2008, s. 12.

prednášok. Autorom prvého a objemnejšieho je Hermann Mörchen a jeho zápis sa vzťahuje na tie body prednášok, ktorým v Heideggerovom rukopise nič nezodpovedá a na tie, ktoré sú v texte rozpracované len heslovite, prípadne sa vo vzťahu k Heideggerovmu textu snaží o lepšiu zrozumiteľnosť. Druhý, podstatne kratší zápis, pochádza od Waltera Bröckera. Hoci sa vzťahuje len na tri dni prednášok, prezrádza vo svojej dikcii štýl samotného Heideggera, čo je dôvodom, prečo bol podľa slov vydavateľa na rozdiel od Mörchenovho zápisu do dodatku zahrnutý celý.[1] Prepis Heideggerovho rukopisu, dodatok v podobe dvoch zápisov z prednášok a Heideggerove vlastné prílohy tak tvoria celok, z ktorého pozostáva problematika zmysluplne zhrnutá v tomto zväzku.

Heidegger bol celý život presvedčený, že jedinou a pravou úlohou filozofie je *otázka bytia*. Jej kladenie sa v priebehu jeho života menilo a zaujímalo rôzne kontexty. V období, z ktorého pochádza prednáškový cyklus *Základné pojmy antickej filozofie,* je Heidegger presvedčený, že otázkou bytia sa môže vážne zaoberať jedine *fenomenológia*, ktorú vo svojom vlastnom chápaní považoval *za jedinú adekvátnu formu ontológie.* V súlade s touto jeho premisou pre jeho reflexiu gréckej filozofie platí, že antickí filozofi, ktorí sa otázkou bytia, hoci niektorí ešte v latentnej a nedonosenej podobe, seriózne zaoberali, vykonávali toto svoje skúmanie spôsobom, ktorý niesol bytostné črty fenomenologického postupu a to nakoľko to len pre nich bolo možné. Že o tom sami netušili, je premisa, ktorá Heideggerovu teóriu chráni pred súdom dejín filozofie pochopených historizujúcim spôsobom.

Nasledujúce skúmanie si kladie ambíciu rozpoznať a zmapovať vtelenie fenomenologických motívov tak, ako im rozumie Heidegger ako Husserlov žiak, do problémov gréckej filozofie. V rámci rešpektovania jeho vlastnej iniciatívy je však nutné dodať, že hoci jeho fenomenologické myslenie vykazuje podobné mechanizmy ako to Husserlovo, a síce sledovanie štruktúry zjavného v jeho zákonitostiach a modifikáciách, Heidegger skúma tieto mechanizmy v ich postupnom objavovaní sa v rôznych filozofických náhľadoch, teda dejinne. Zároveň je v Heideggerovom zmysle nutné pochopiť fenomenologické motívy

---

[1] Pozri HEIDEGGER, M.: *Die Grundbegriffe der antiken Philosophie*. GA. Bd. 22. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1993, s. 339.

ako prostriedky výkonu jedinej skutočnej ontológie. Takto pochopená fenomenológia je kritickým skúmaním diferentného (jestvujúcna) s ohľadom na diferenciu (bytie), resp. skúmaním diferencie, vychádzajúc pritom z diferentného. Nie je cieľom tohto skúmania hodnotiť adekvátnosť či plauzibilitu tohto postupu. Ide o to, pochopiť akým spôsobom sa otázka bytia ako svojrázna iniciatíva (hoci skrytej) fenomenologickej povahy riešila v gréckej filozofii, a to všetko v optike raného Heideggera.

Heideggerov pojem filozofie

V prednáškovom cykle *Základné pojmy antickej filozofie* vyjadruje Heidegger svoj zámer „vniknúť do porozumenia základných vedeckých pojmov, ktoré nielenže určili a rozhodujúco určovali všetku nasledujúcu filozofiu, ale ktoré vôbec umožnili a ešte i dnes nesú západnú filozofiu".[1] Evidentne je jeho cieľom vypracovať adekvátne pochopenie pojmov, ktoré ako vedecké ležia dodnes v základe parciálnych vied. Je však presvedčený, že tieto pojmy samotné nemajú vedecký pôvod, resp. ich pôvod leží v oblasti, ktorá „musí dostačovať vyššiemu a radikálnejšiemu zmyslu idey vedy".[2] Presvedčenie, že výkon filozofovania sa musí zodpovedať vedeckým štandardom pôsobí v kontexte Heideggerovej filozofickej tvorby zarážajúco, no ako sa zdá, celkom zodpovedá ambíciám, ktoré si vo svojej metafyzike stanovil Kant, a ktorých principiálnu nemožnosť uznal na sklonku svojho filozofovania Husserl. Avšak v Heideggerovom prípade je oprávnené domnievať sa, že vedeckosťou filozofie sa nemyslí uvrhnutie filozofického myslenia do kritérií meradiel a kalkulácií. Kritériom vedeckosti nemôže byť prax získaná v samotnej vedeckej prevádzke. Hĺbku tohto konkrétneho postrehu musia ctiť tak filozofi, ako aj špecializovaní vedci. Heidegger však vzápätí šokuje: „Ak však ide o tú *úplne najpôvodnejšiu a vlastnú vedu*, potom musí štúdium tejto vedy celkom podliehať *slobodnej voľbe*."[3] Žasneme. Radikálnu filozofickú vedeckosť, ktorá sa má stať fundamentom všetkých vied, je potrebné postretnúť na ceste slobodnej voľby. Nebol

---

[1] HEIDEGGER, M.: *Die Grundbegriffe der antiken Philosophie*, s. 1.
[2] Tamže, s. 3.
[3] Tamže.

by to však Heidegger, ak by pojem slobody nezasadil do hlbšej súvislosti ontologickej sféry. Sloboda predsa nie je obyčajnou voľnosťou, v rámci ktorej sa človek živelne orientuje. Sloboda nie je „ľahostajnosťou svojvôle". Spočíva v tom, že v sebe necháme konať vlastné možnosti ľudského pobytu[1], v tomto prípade teda, že v sebe necháme konať pravú vedeckú schopnosť pýtať sa, ktorá nespočíva v náhodnom vedení a poznávaní.[2] Ideu vedeckosti v jej bytostnom filozofickom zmysle teda Heidegger spája so slobodným, nezaujatým rozpoznaním ontologických možností ľudskej existencie, spočívajúcim akoby na báze svojrázne vykonanej fenomenologickej redukcie, ktorá odhaľuje jestvujúcno (človeka) s ohľadom na jeho bytie. Vedeckosť sa tak stáva ontologickou črtou ľudskej bytosti a veda jej slobodnou možnosťou.

Je však celkom jasné, že filozofia, hoci radikálne vedecká, nebude podľa svojho zamerania náležať do radov špeciálnych vied. Tieto vedy majú za svoj predmet určitý okrsok jestvujúcna, teda predmet vo vlastnom zmysle slova ako isté pozitum. Preto ide o pozitívne vedy. A práve na základe tejto konkretizácie možno rozvinúť vymedzenie filozofie. „Pozitívna veda: veda o jestvujúcne. To, čo je k dispozícii pre prirodzenú skúsenosť a poznanie. Kritická veda: veda o bytí. To, čo nie je pre prirodzenú skúsenosť k dispozícii, ale je *skryté*, nikdy sa nevyskytuje, a predsa už a síce stále pochopené, a predsa zároveň najmenej (pozitívne). *Bytie nie ››je‹‹*."[3] A aby nedošlo k zámene, Heidegger dodáva: „Filozofia je kritickou vedou, nie kritickou filozofiou, pod ktorou sa rozumie teória poznania, kritika hraníc poznania."[4]

Citácia poslednej vety sa môže zdať zbytočnou, no má svoje opodstatnenie. Filozofia totiž nepristupuje kriticky k rezultátom pozitívnych vied. Nesnaží sa ani vopred preparovať horizont, v ktorom sa jestvujúcna ako predmety vied môžu objaviť. Kritizuje preventívne a kri-

---

[1] Nemecky *Dasein*; autor štúdie považuje za lepší preklad tohto nemeckého termínu zloženinu „tu-bytie", preklad „pobyt" volí z dôvodov terminologickej jednoty v rámci tejto kolektívnej monografie.

[2] Tamže.

[3] Tamže, s. 7.

[4] Tamže. Pozri aj HEIDEGGER, M.: *Einführung in die phänomenologische Forschung*. GA. Bd. 17. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1994, s. 9.

tizuje tiež interne, inými slovami, kritizuje bytie jestvujúcna, ktoré pozitívne vedy predpokladajú a namiesto toho, aby konštruovala jeho podmienky, ako sa to deje u Kanta, spočíva jej kritika v neustálom, opakovanom vrážaní a problematizovaní do ľudského pobytu ako do exponenta bytia všetkého jestvujúcna. „*Nachádza sa* (pobyt, dopl. aut.) primárne a stále *vo veciach*, pretože ako to, čo ich opatruje a je nimi stiesňované, vo veciach vždy nejako spočíva."[1] V každom zaoberaní sa jestvujúcnom je už spolu pochopené i jeho bytie. V tomto kontexte možno teda plne potvrdiť to, čo i Heidegger sám deklaruje: „Bytie je vždy *bytím jestvujúcna*."[2]

Filozofia ako kritická veda nie je pozitívnou vedou, a preto nemá predmet, resp. jej predmet ešte len musí byť odkrytý. Je odomykaním bytia jestvujúcna, hľadajúcim pýtaním sa na to, čo sa ako také kladie pod tú najradikálnejšiu kritiku.[3] Preto je pre pochopenie vedeckej filozofie ako odomykania bytia jestvujúcna, potrebné spoluzjednať, *zopakovať*[4] jej rozhodujúce počiatky. A tie Heidegger nenachádza nikde inde ako v antickej filozofickej skúsenosti s bytím jestvujúcna, ktorej pôvodné intencie boli dávno zakryté a zdeformované. Gréckej filozofii musíme porozumieť z nej samej, bez toho, aby sme do nej vkladali moderné otázky, nakoľko, akokoľvek paradoxne to znie, jedine tak sa filozofia antického obdobia môže stať horizontom, v ktorom na tieto otázky budeme môcť autenticky hľadať odpovede.

Pole Heideggerovho skúmania

Takto rozpracovaný pojem filozofie a jej programové zameranie na objasnenie počiatkov západnej vedy si vyžaduje spresniť i pole skúmania a metódu jeho prístupu k nemu. Heidegger veľmi skoro proklamuje, že pri vypracovaní základných rysov vývoja antickej filozofie sa nesústreďuje na lineárny sled filozofov a škôl, ale na akési ohnisko vzájomného

---

[1] HEIDEGGER, M.: *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. GA. Bd. 24. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1975, s. 226.

[2] HEIDEGGER, M.: *Die Grundbegriffe der antiken Philosophie*, s. 9.

[3] Tamže, s. 11.

[4] Tamže.

vyplývania problémov.[1] Heidegger tento svoj prístup demonštruje uvedením štyroch epoch antickej filozofie. Prvou hýbe otázka po bytí sveta a prírody a zahŕňa predsokratovských mysliteľov. Druhá epocha je prestúpená otázkou po bytí ľudského pobytu a radikálnym prijatím problematiky bytia sveta. Spája sa so Sokratom, Platonom a Aristotelom. Heidegger osobitne uvádza, že je to práve táto epocha, v rámci ktorej dochádza k vypracovaniu problematiky vedeckej filozofie. Ďalšie dve epochy, prakticko-svetonázorovú filozofiu helenizmu a religióznu špekuláciu novoplatonizmu Heidegger iba spomína, no ďalej nerozpracováva.[2] Grécka filozofia, ktorá vypracovala pojmy určujúce a dodnes nesúce našu filozofiu a vedy, sa končí Aristotelom. Ba čo viac, vedecký vrchol antickej filozofie je dosiahnutý práve ním.[3] Takéto chápanie predstavuje diametrálny rozdiel oproti Heideggerovým neskorším názorom, podľa ktorých Platon a Aristoteles odtrhli metafyziku od jej vyživovacieho koreňa v myslení bytia a iniciovali tak *zabudnutosť bytia*, ktorá doviedla človeka modernej doby až do stavu nihilizmu. Naopak ale vykazuje istú podobu s Hegelovým myslením, hoci len v rámci recepcie antickej filozofie. Obaja filozofi hľadia na predsokratovskú filozofiu ako na obdobie tušenia čohosi *temného*, čo sa v priebehu ďalších dejín gréckej filozofie *rozjasňuje*.

Podobnosť konštatovaná medzi Hegelom a Heideggerom je v tejto súvislosti obmedzená na uvedené momenty. Heideggerovi totiž v žiadnom prípade nejde o sledovanie nejakého dejinno-filozofického procesu na lineárnej osi. To je zrejmé z jeho pochopenia Aristotelovej úlohy ako najvyššieho bodu vedeckosti antickej filozofie. „Nevyriešil všetky problémy, ale narazil na hranice, ktoré sú problémovým nábehom gréckej filozofie vôbec dané. Pozitívne zjednocuje základné motívy predchádzajúcej filozofie, čo nasleduje po ňom, je odpad."[4] Hoci Heidegger vo svojich poznámkach pri pojednávaní jednotlivých filozofických náuk postupuje chronologicky, robí tak výlučne z dôvodov prehľadnosti a istej úcty voči kontextu. V žiadnom prípade mu však nejde o sledovanie logického vývoja filozofie ako kritickej vedy, ale

---

[1] Tamže, s. 13.
[2] Tamže, s. 21.
[3] Tamže, s. 22.
[4] Tamže.

o otvorenie a rozohratie poľa, v rámci ktorého možno sledovať emergenciu jednotlivých pojmov antickej filozofie a ich vzájomné usúvzťažňovanie. *Optikou, ktorá toto pole otvára je pre Heideggera Aristotelova filozofia ako aj jeho interpretácia predchádzajúcej filozofie.*

V zápise Hermanna Mörchena čítame: „Vedecky najideálnejší spôsob úvodu do antickej filozofie by bol uvedením do *Aristotela* a potom naspäť a vpred. Táto cesta je pre nás prakticky nemožná. Stredná cesta: *Aristoteles* nám má dávať pokyny."[1] Zdôvodnenie má formu dikcie: „Aristoteles rozumel Grékom lepšie ako mudrci 19. storočia, ktorí si mysleli, že Aristoteles *Platonovi* nerozumel."[2] Dôvod tohto Heideggerovho postoja voči Aristotelovi spočíva v tom, že Aristoteles ako prvý vyjadril jestvujúcno ako podstatu, ktorá vo svojom bytí podlieha jednoznačne kvantifikovateľnému a definovateľnému množstvu modifikácií – má teda isté možnosti ako *byť*. Tieto spôsoby bytia jestvujúcna reprezentujú v heideggerovskej terminológii manifestáciu diferentného vzhľadom na diferenciu, čo je práve predmetom Heideggerovej fenomenologickej ontológie. Aristoteles teda v tejto nevinne proklamovanej téze dokazuje, že bytie pre neho nesplýva s jestvujúcnom, ako sa to deje u predsokratovských mysliteľov prírody a v značnej miere dokonca ešte i u Platona. Ďalším dôkazom Aristotelovej reflexie tejto diferencie, *ontologickej diferencie*, je skutočnosť, že prvá filozofia sa mu v konečnom dôsledku štiepi na vedu o prvých príčinách a náuku o najvyššom jestvujúcne.

Že si je Aristoteles až príliš dobre vedomý toho, že tieto dve problematiky nesplývajú, je ďalším dôkazom jeho obozretnosti voči existencii ontologickej diferencie. Túto ambivalenciu Aristoteles nikdy nerozriešil. Chráňme sa však unáhlených záverov. „*Aristoteles tu nezlyhal, ale musel filozofiu doviesť na túto hranicu* (kurz. aut.)."[3] Tento okraj jeho skúmania teda musíme vnímať v jeho pozitívnej intencii. Všetky tieto problémy vzťahuje Aristoteles na proces porozumenia. Porozumenie a poznávanie určujú spôsob bytia jedného konkrétneho jestvujúcna. „Toto jestvujúcno, ktoré, pokiaľ je, eo ipso rozumie, voláme život, v užšom

---

[1] Tamže, s. 205.
[2] Tamže.
[3] Tamže, s. 206.

zmysle pobyt."[1] Heidegger tu interpretuje Aristotelovo pochopenie situačnej podmienenosti vnútorného rozpoloženia ľudskej bytosti v hermeneutických intenciách, a tým si zjednáva pôdu, na ktorej môže nielen Aristotela, ale i celú predchádzajúcu grécku filozofiu, interpretovať ako fenomenologickú iniciatívu. Navyše, samotné Aristotelovo uchopenie človeka ako jestvujúcna, ktoré je voči svojmu okoliu schopné zaujímať autentické postoje a v súlade s nimi konať, vníma Heidegger ako motív, priamo predznamenávajúci jeho vlastný projekt fundamentálnej ontológie.

Všetky tieto momenty pre Heideggera konštituujú dostatočný dôvod na to, aby sa Aristoteles stal exponentom pre skúmanie základných pojmov gréckej filozofie. Túto radikálne problémovú metódu možno obviniť z nehistorickosti, ktorá sa prejavuje vo vnímaní problematiky Aristotelovými očami (príklad s pojmom ἀρχή).[2] Heidegger však odpovedá, že práve toto je „vlastné historické počínanie: Ak je zmyslom histórie privlastniť si minulosť. Neskorší rozumejú skorším lepšie, než si rozumejú oni sami. Nie vypočítavať oné chyby, ale myslieť ich intencie do konca. Len tak sa stáva história živou, a v tomto živom zmysle je Aristoteles skutočne ››nehistorickým‹‹".[3]

Predchádzajúce úvahy teda zaistili pole problémov, v rámci ktorého sa Heideggerovo vlastné skúmanie pohybuje. Výslovné vypracovanie tejto demarkácie bolo dôležité najmä preto, aby sa zdôraznilo, že Heideggerovi v žiadnom prípade nejde o získanie deskriptívneho prehľadu filozofie antiky, ale o otvorenie zmysluplného priestoru gréckej filozofie ako možnosti gréckeho pobytu, priestoru, kde by sa objavili všetky tieto pojmy, ležiace a pôsobiace do dnešných dní v základe všetkej vedeckosti. Horizont zmysluplnosti základných pojmov antickej filozofie ako súboru vedeckých určení bytia sa v Heideggerovom skúmaní stáva priestorom, v rámci ktorého kriticky pôsobí filozofia ako kritická veda o bytí tým spôsobom, že explikujúc základné možnosti pobytu, výkonom tejto explikácie samotnej fenomenologicky skúma filozofické úsilie od Tálesa, kde je všetko ešte spojené s jestvujúcnom, až ku Aristotelovi, ktorému sa v jeho vedeckej kritike roztvára celý vejár

---

[1] HEIDEGGER, M.: *Die Grundbegriffe der antiken Philosophie,* s. 207.
[2] Tamže, s. 214.
[3] Tamže.

významov a možností bytia jestvujúcna. Čo toto avizujúce vyjadrenie ukrýva, ako obsah, stane sa predmetom nasledujúceho skúmania, pri ktorom sa plne necháme viesť intenciami raného Heideggera.

Táles a Anaximandros – v zajatí jestvujúcna a tušenie diferencie

Prvotná filozofická iniciatíva je v súlade s Aristotelovou historickou správou spojená s pojmom ἀρχή, resp. φύσις. V ontologickom zmysle ide o to, čo sa samo od seba ukazuje, vyrastá, a to bez prispenia ľudí i bohov.[1] Je bytostne dôležité mať stále na mysli, že pokiaľ ide o povahu tejto fenomenologickej evidencie, jej základ nie je kladený do reflektujúceho vedomia, ani do faktického rozpoloženia pobytu, ale do naivného nahliadania osvetia (Umwelt), ktoré má takpovediac mundánno-ontologický charakter prírody.[2] Ide o „sebaodhaľovanie, sebaodkrývanie bytia".[3] V ňom sa základ jestvujúcna z dôvodov momentálnej neschopnosti ontologickej konceptualizácie rozplýva do mnohosti a rozmanitosti jestvujúcna, ktoré vo svojej danosti vzdoruje prevedeniu na spoločného menovateľa. V tejto fáze myslenia ešte bytie jestvujúcna výslovne tematizované nie je.

Na počiatku, tvrdí Heidegger, je teda dané len jestvujúcno. No v každom uchopovaní jestvujúcna je už prítomné isté porozumenie bytiu. Tento stupeň poznania je podľa Heideggera charakteristický absenciou evidencie predpokladov svojich možností. Napriek tomu, že Táles prácou svojho myslenia zaistil mnoho poznatkov, ktoré sa neskôr stali podlažím, na ktorom vyrástla veda, ako konštrukcia trojuholníka alebo jeho predpoveď zatmenia Slnka, neznamená to, že by pochopil nevyhnutnosť základu, ktorý tieto náhľady nesie.[4] Táles zostáva stiesnený ontickou dimenziou obklopujúceho sveta. Práve tak zostáva vo sfére

---

[1] Tamže, s. 35.

[2] Tamže.

[3] SOBOTKA, M.: „Prostredníctvom čoho" alebo „čím" poznávame? Platon, Aristoteles, Hegel. In: *Heidegger a grécka filozofia*. V. Leško – K. Mayerová (eds.). Košice: UPJŠ 2013, s. 222.

[4] HEIDEGGER, M.: *Die Grundbegriffe der antiken Philosophie*, s. 52.

čistého nahliadania obmedzený poznaním jednotlivých prípadov jestvujúcien bez výkonu transcendencie, ktorý by znamenal krok k filozofii ako ku kritickej vede o bytí. Najlepším dokladom tejto skutočnosti je, že za základ všetkého jestvujúcna si Táles volí jedno z jestvujúcien, a to vodu, konkrétne jej atribút vlhkosti. Že sa však Táles pokúša nájsť to všeobecné a jednotiace vo všetkom jestvujúcne, je jasným dôkazom toho, že nejasne tuší platnosť ontologickej diferencie. Vo svojej stiesnenosti jestvujúcnom je však v tejto diferencii vrhnutý späť k diferentnému, na ktoré aplikuje skúsenosť diferencie a zhromažďuje ho tak pod jeden princíp, ktorý však musí čerpať zo sféry diferentného. Jeho ontologická skúsenosť je onticky deformovaná. Jestvujúcno je v Tálesovom myslení ešte *rozsypané*, nakoľko porozumenie jeho bytiu sa nestáva predmetom reflexie, čo je dôvodom, prečo vo vzťahu k jestvujúcnu nemožno hovoriť o žiadnom poznaní intencionality, či dokonca širšej zákonitosti jeho bytia. Základ jestvujúcna, v tomto prípade ešte zakuklené bytie, tak získava povahu abstrahujúcej všeobecnosti.

Toto všetko však zostáva zastreté a nevnímané. Jestvujúcno je ako poznávané a zakúšané vydané napospas sebe samému, na čom vôbec nič nemení fakt, že ako jeho vládnuci princíp bola stanovená vlhkosť, ktorá je takto neprávom vyňatá z pozície atribútu a dosadená na funkčné miesto, ktoré jej podľa kritérií filozofie ako kritickej vedy o bytí vôbec prislúchať nemôže. Zároveň však v tejto súvislosti nemožno hovoriť o suchom materializme Tálesa. Je síce potrebné neustále akcentovať, že predmetom jeho skúmania sú vždy zmyslovo vnímateľné jestvujúcna. Napokon i vlhkosť sama, je atribútom získaným zo zmyslovej oblasti. Ide však o to, že látka a duša sú predsa v tejto fáze reflexie skutočnosti neoddelené. Tvoria hylozoistickú jednotu. Z uvedených dôvodov je nevyhnutné konštatovať, že Táles ešte *skutočným filozofom* nie je. Medzi milétskymi filozofmi prírody je ním pre Heideggera až Anaximandros.

Anaximandros stojí na okraji priepasti jestvujúcna. Tam, kde si Táles musel dopomôcť analógiou z oblasti diferentného, Anaximandros sa stavia do ohniska napätia diferencie a jeho „filozofický inštinkt“[1] mu

[1] Tamže, s. 229.

umožňuje pochopiť, že pokiaľ všetko jestvujúcno je vo svojom zjavovaní určité a má presne vymedzené kontúry a kvality, potom si je možné jeho základ predstaviť jedine ako čosi neurčité. „Toto neurčité, ktorého bytnosťou je neurčitosť, nemožno určiť bližšie ako prostredníctvom charakteristiky neurčitosti."[1] Anaximandros síce nedokázal pochopiť toto neurčité ako odlišné od jestvujúcna. „Nie je to zmyslové, určité jestvujúcno, ale nezmyslové, neurčité, predsa však *jestvujúce*."[2] Jeho rozhodujúci kritický výkon však spočíva v tom, že, hoci stále v oblasti jestvujúcna, vykročil zo sféry daného, v tušení, že jestvujúcna majú podľa sféry svojho jestvovania (sféra určitých jestvujúcien a sféra neurčitého jestvujúcna) rozličnú povahu a na základe tejto rozdielnosti medzi nimi existujú určité zákonitosti, ktoré sú celkom disparátne voči vzťahom medzi jestvujúcnami zo sféry určitosti. Je to napokon sám Aristoteles, ktorý v Anaximandrovej idei neurčitého vidí „zároveň ideu možného. Byť skutočným môže byť len to, čo je možné. Avšak Anaximandros ešte postupuje bez pojmu možného".[3]

Zatiaľ čo Táles vydobyl pre budúcu filozofiu ako kritickú vedu o bytí pojem všeobecnosti, akokoľvek primitívny, bol to Anaximandros, ktorý priniesol náhľad, že je tu ešte čosi iné ako dané. Že nedospel ku konceptualizácii bytia jestvujúcna, dokazuje jeho stiesnenosť jestvujúcnom. Avšak tým, že prelomil okruh daného, otvoril priestor, kde sa vynorila koncepcia možnosti, ktorá v sebe nesie potenciál radikálne novej, čistej, na žiadny element daného neviazanej interpretácie dynamiky jestvujúcna v jeho danosti. Pojem neurčitého tak otvoril bránu k nahliadnutiu hlbších filozofických problémov týkajúcich sa bytia jestvujúcna, ktoré nájdu svoje stelesnenie v učeniach Herakleita a Parmenida.

Herakleitos – náhľad zákonitosti

Doposiaľ stále platilo, že hoci bola filozofická iniciatíva predsa len vedená určitým nereflektovaným pochopením bytia, nerozvinula sa intuícia, ktorá by dokázala pozitívne transcendovať ontologickú diferenciu.

---

[1] Tamže, s. 53.
[2] Tamže.
[3] Tamže, s. 229.

No keďže Anaximandros dokázal prelomiť hradbu daného, pripravil tak možnosť otvorenia okrsku bytia. Prvý prienik do tejto oblasti však so sebou priniesol i novú problematiku a predtým, než by prichádzalo do úvahy vážne sa zaoberať problémom bytia ako takým, bolo nevyhnutné túto problematiku riešiť. Ide o problematiku bytia a diania.[1] Podľa Heideggera však to rozhodujúce nespočíva len vo fixovaní protikladu bytia a stávania sa (Werden). Oveľa dôležitejší je postreh, že v rámci diania (Geschehen) samotného nachádzame protiklady, a to nie iba v zmysle daných opozícií, číreho sledu toho, čo sa mení.[2] Táto evidencia sa nachádza už pri skorších filozofoch. V tomto prípade je ťažisko položené inam. „Protikladné je jedno a to isté, to najkrajnejšie začlenenie do celku."[3] Ide o nevyhnutnú, zo seba samej vyplývajúcu, apriórnu polaritu v rámci jednoty. Takto pochopená protikladnosť „zjednáva bytie jestvujúcna. V tom spočíva vyšší stupeň uvažovania".[4] V tejto ambícii sa ukrýva pôvodnejšia intencia: konštituovať jestvujúcno ako celok, avšak nie na báze sumy, ale ako zmysluplnú jednotu. „Odkrytie protikladného znamená uchopenie nového druhu rozdielu a s ním hlbšie preniknutie do štruktúry bytia."[5]

Herakleitovo riešenie tohto problému je veľmi produktívne a prináša viaceré nové konštruktívne momenty. Ak sa pri Anaximandrovi dá konštatovať reflexia prebiehajúcej zmeny ako pôvodu všetkého jestvujúcna, potom Herakleitov výkon spočíva v tom, že určil, že táto zmena neprebieha ľubovoľne, ale práve istým spôsobom, ktorý je „záväzný".[6] Táto dedukcia zákonitosti je objavom, ktorý možno ťažko doceniť. Predstavu, že všetko sa deje práve tak, avšak nie inak, môžeme oprávnene považovať za podlažie, na ktorom možno konštatovať akékoľvek ďalšie predstavy o záväznosti. Inými slovami, náhľad zákonitosti sa stáva ontologickým fundamentom všetkých ďalších zákonov.

V predstave takto nahliadnutej zákonitosti je vždy mienený i predmet jej vlády. Zákonitosť sa vždy týka niečoho. Obojstranné vnímanie

---

[1] Tamže, 55.
[2] Tamže, s. 56.
[3] Tamže, s. 55.
[4] Tamže, s. 56.
[5] Tamže, s. 229.
[6] Tamže, s. 59.

ontologickej diferencie tak spätne odkazuje do oblasti jestvujúcna. Keďže zákonitosť je univerzálna a pozitívne daná, je možné prvýkrát na jej pozadí konkrétne evidovať skutočnosť trvania jej momentu, a teda problém času. Za konštatáciu tejto evidencie sa Heidegger pri interpretácii Herakleitovho myslenia už nedostáva.

Hoci je zákonitosť dedukovaná na základe jestvujúcna, sama ničím jestvujúcim nie je, a spadá preto do ontologickej oblasti. „Dovtedajšia interpretácia sveta zostávala stáť pri jestvujúcne. Bytie spočíva mimo každého jestvujúcna a nie je viac jestvujúcnom. Prvý prienik k idei transcendencie..."[1] Nie je možné charakterizovať zákonitosť ako princíp diania v zmysle nejakého hyletického charakteru jestvujúcna. Nie je možné odvodiť ju z jestvujúcna samotného, nakoľko nie je ničím, čo by v ňom bolo zahrnuté. Naopak, jestvujúcno je zahrnuté v tomto princípe, a to nie ako jeho komponent, ale ako moment jeho výkonu. Takto u Herakleita nachádzame evidenciu zákonitosti v externom zmysle. Tú istú zákonitosť však nachádzame i v zmysle internom. Herakleitos sa ako prvý filozof predsa vo svojom skúmaní odvrátil od sveta. Nie však ako askéta, ale práve ako filozof. Poznávanie sa u neho odohráva aj na úrovni spätnej vztiahnutosti poznania na poznávajúceho samého.[2] A hoci v tomto prípade nemožno v žiadnom prípade hovoriť o nijakom skúmaní ľudského vnútra, ktoré by malo akýkoľvek subjektívno-reflexívny charakter, predsa je pravdou, že „duša tu prvýkrát leží v oblasti filozofickej úvahy".[3] Zákonitosť, ktorá vládne kozmickému dianiu, rozpoznáva Herakleitos ako pôsobiacu analogickým spôsobom i v duši človeka. Nazýva ju λόγος. To, že Herakleitos tematizuje dušu ako predmet filozofického skúmania, a že v nej konštatuje pôsobenie princípu obdobného voči princípu riadiaceho externe ostatné jestvujúcno, to všetko uvoľňuje medzi kompaktnosťou jestvujúcna možnosť priestoru, ktorého inervácia ako preklenutie rozdielu medzi objektivizovanou realitou a pôvodne daným pobytom, bude znamenať explicitné otvorenie fenomenologickej problematiky.

Popri všetkých týchto výsledkoch, ktoré nachádza Heidegger u Herakleita, je potrebné zdôrazniť ešte jeden. Jeho vyzdvihnutie ukáže

---

[1] Tamže, s. 231.
[2] Tamže, s. 234.
[3] Tamže.

v pravom svetle význam Parmenidovej práce. Je ním fenomén negativity. Či už hovoríme o protikladnosti ako o danosti sumy opozícií, alebo ako o princípe vládnucom jestvujúcnu, stále je v nej mienené čosi, čím určité jestvujúcno vzhľadom k inému určitému jestvujúcnu nie je. Toto „ne-" na každom jestvujúcne v rôznych jeho ohľadoch je voči nemu vždy pochopené ako jeho nebytie. Zdá sa, že čosi podobné tušil už i Anaximandros. Avšak v učení Herakleita, ktorý v probléme zákonitosti diania jestvujúcna po prvýkrát v dejinách filozofie vykonáva transcendenciu jestvujúcna, sa toto vedomie negativity ontologicky transformuje. Herakleitos „chápal samo nebytie onticky a túto ontickú určenosť pochopil ontologicky".[1] Negativita nie je teda len vlastnosťou jestvujúcna. Ako taká je vpletená do samotnej štruktúry bytia. Evidenciou tohto náhľadu začína svoje filozofické skúmanie Parmenides.

Parmenides – objav intencionality

Predtým než pristúpime k tomu ako Parmenides chápal problém negativity vo vzťahu k ontologickému charakteru jestvujúcna, bude uvedená pasáž, ktorá zarážajúcim spôsobom charakterizuje náhľady Herakleita a Parmenida ohľadom problému ich protikladnosti. Znie nasledovne: „Všetko vo svete je protikladom: 1. navzájom sa vylučujú, jedno nie je druhé, v protikladnosti je nebytie, takže protikladnosti vôbec niet. Je len samo jestvujúce bytie."[2] Takto Heidegger stručne charakterizuje ontologickú pozíciu Parmenida. Pasáž pokračuje: „2. navzájom sa podmieňujú, jedno je tiež druhé, priečiace je zdrojom harmónie, takže protiklad je bytnosťou všetkých vecí. Len to protikladné je pravdivý svet."[3] To podľa Hiedeggera tvrdí Herakleitos.

Než prejdeme k rozvíjaniu motívov, ktoré z tohto a ďalších Parmenidových postojov v Heideggerovej interpretácii vyplývajú, nemožno sa vyhnúť poukázaniu na celkom odlišný Heideggerov náhľad, ktorý tak dôrazne a v rozpore s celou filozofickou tradíciou proklamuje vo svojej prednáške *Európa a nemecká filozofia*. V nej jasne deklaruje: „Parmenides vraj proti dianiu zdôrazňoval bytie; on však hovorí o bytí len

[1] Tamže, s. 61.
[2] Tamže, s. 56.
[3] Tamže.

ako o jednom a tom istom, pretože vie, že Bytie je neustále ohrozované zdaním, ktoré k nemu patrí ako jeho tieň. 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 neznamená, ako sa neskôr interpretovalo, rozum a reč, ale zbieranie, pôvodné sústredenie všetkých protikladov v Jedno (λέγειν: zbierať, zozbierať, vinobranie)."[1] Namiesto jasnej odlišnosti v chápaní Herakleita a Parmenida v ranom období Heideggerovej fenomenologickej tvorby sa stretávame s identifikáciou intencií dvoch počiatočných mysliteľov. Nie je cieľom tejto časti štúdie skúmať, prečo tomu tak je, či zamýšľať sa nad povahou Heideggerovej vlastnej premeny, ktorá viedla k tejto zmene stanoviska. Chceme len poukázať na radikálnu transformáciu, ktorou Heideggerovo myslenie prešlo pri vyrovnávaní sa s predsokratovskou filozofiou kdesi medzi obdobím Heideggerovho sledovania fenomenologických iniciatív za účelom objasnenia možností pobytu ako exponenta zmyslu bytia a dobou, kedy sa jeho filozofia dala do služieb myslenia dejín bytia, a namiesto toho, aby sa snažila čokoľvek exponovať, ponárala sa, napriek nesporným parciálnym náhľadom, ktoré možno označiť za epochálne a ktoré si Heidegger paradoxne až tak veľmi necenil, vo svojej hlavnej iniciatíve do stále väčšej temnoty.

Vráťme sa však k hlavnému zámeru tejto časti príspevku, ktorým je odhalenie Parmenidovho prínosu k fenomenologickej konštitúcii gréckej existencie, ako ho vidí Heidegger. Herakleitos rozpoznal v celku jestvujúcna protikladnosť, ako jej fundament vytušil negativitu a zaviedol tieto štruktúry ako pojmy do filozofie ako kritickej vedy o bytí. Nerozpoznal však negativitu v jej pozitívnom charaktere. Vo fenoméne negativity sa skrýva čosi viac ako obyčajné upretie. Túto skutočnosť však nemožno konštatovať v rovine zmyslov, kde všetko prúdi súvisle ako v rieke, do ktorej ako do tej istej nemožno podľa Herakleita vstúpiť dvakrát. Vlna nasleduje vlnu a ontologický moment fenoménu negativity je zakrytý tým, že rôzne opozície negativít tvoria síce celok fenomenality bytia, vo svojej kontinuite na úrovni zmyslového vnímania však neumožňujú odstup svojich pozitívnych korelátov a ostávajú tak ne-

[1] HEIDEGGER, M.: Evropa a německá filosofie. Prel. J. Šindelář a I. Šnebergová. In: *Filosofický časopis*, roč. 44, 1996, č. 1, s. 80.

zjavnými. Výsledkom je, že negativitu možno v Herakleitovej fenomenologickej intuícii uchopiť len negatívne, na základe kombinácie intuitívneho náhľadu ontologického fundamentu jestvujúcna a zmyslovej evidencie jeho rozmanitosti. Pozitívnu funkciu negativity ako ontologického fenoménu Herakleitos rozpoznať nedokázal.

Je to Parmenides, ktorý mocou svojej mysle dokázal zastaviť prúd fenoménov, a až tým ich ako fenomény odhaliť. Zatiaľ nehovoríme o žiadnej konceptualizácii. Ide o to, že v Parmenidovi sa prebudila jedna zo základných vedeckých ambícií: ambícia nielen nahliadať, ale zaistiť si v tomto nahliadaní orientáciu, zaistiť si pevné miesto, nie však ako reflektujúci subjekt, ale práve ako spomínaný exponent bytia. Ak je u Herakleita súvislosť medzi *λόγος* ako princípom vládnucim ľudskej duši a λόγος ako zákonitosťou bytia samého analogická, potom je pre Parmenida vzťah medzi bytím samým a ľudskou existenciou ako jeho exponentom korešpondenčným vzťahom. Nejde pritom o reflektovanie toho, čo stojí oproti, ale o schopnosť prijať nápor bytia, ako je vo svojom určení jestvujúcna človeku dané. Herakleitova analogická koncepcia vzťahu človeka a bytia nepripúšťala možnú deviáciu. Išlo, ako sme vyššie poznamenali, o objav zákonitosti ako ontologického fundamentu fenomenality. Parmenides je však opatrnejší. Túto analogickosť vôbec nevníma ako bezproblémovú a samozrejmú. V analógii môže totiž dôjsť k odchýlke, a keďže darcom zákonitosti je bytie, musí príčina tejto odchýlky tkvieť v samotnej ľudskej bytosti ako v dôverníkovi bytia a to dokonca nevyhnutne: „Pokiaľ pobyt je, je tiež už v nepravde."[1] Celkom jestvujúcna, ktorému dáva bytie jeho zmysel, začne prerážať negativita a ontologická súvislosť medzi fenoménmi sa začína rozpadávať, alebo, lepšie povedané, rozprestierať a do zorného uhľa ľudskej bytosti sa dostáva negativita vo svojej pozitívnej danosti.

Pre ozrejmenie práve konštatovaného použime Heideggerov obľúbený príklad s dielňou remeselníka. Dielňa obsahuje rôzne nástroje. Dohromady tvoria istú súvislosť. Táto súvislosť však nie je ani jednou z týchto vecí, nie je ani ich súhrnom, a nie je ani odvodzovaná z akéhokoľvek z týchto nástrojov. Napriek tomu je akosi daná a my jej rozu-

---

[1] HEIDEGGER, M.: *Die Grundbegriffe der antiken Philosophie*, s. 64.

mieme, pretože je štruktúrou nášho rozvrhu bytia. Vezmeme si do pravej ruky kladivo a do ľavej klinec. Ako fenomény tohto sveta majú svoje bytie a ich bytie je odlišné. Táto odlišnosť, a síce skutočnosť, že kladivo v žiadnom prípade niečím takým ako klinec byť nemôže, nie je daná len sama sebou, tautologicky. Ak by to tak bolo, museli by sme paradoxne preskúmať osobitne každý jeden predmet v dielni, dokonca každé jedno jestvujúcno, ktoré je nám vo svojom bytí dané, aby sme nakoniec mohli konštatovať, že kladivo je kladivo a nie klinec, alebo povedzme breh mora. Odlišnosť nie je samozrejmá. Kladivo nie je kladivom len na základe svojho postavenia v systéme opozícii. Toto postavenie nepochybne existuje a má svoj význam, ktorý sme akcentovali už aj v časti venovanej Herakleitovi. Ide o to, že v samotnom bytí kladiva a tiež každého jestvujúcna je zakomponované odopretie určitého jestvujúceho charakteru, onoho „ne-" na jestvujúcne, nie však len vo vzťahu k ostatným jestvujúcnam v ich zmysluplnej celistvosti, – ktorej bytostný význam a pôvodnú danosť ani na okamih nedegradujeme, – ale primárne vo vzťahu k tomuto jestvujúcnu samému. Len vo vzťahu k sebe samému môže byť jestvujúcno primárne konštituované ako jestvujúcno, ako niečo, čo je niečím a niečím iným zase nie je. Až na základe tejto danosti sa môže jestvujúcno ako fenomén stať odlišným od iného jestvujúcna. Negativita je takto odhalená ako ontologický fundament diferencie (nie však ontologickej!).

Parmenides si myslel, že Herakleitovi protirečí. V skutočnosti len brilantnou prácou svojho myslenia inervoval kompaktný kozmos, o ktorom uvažoval Herakleitos, akokoľvek dynamicky. Ak bytie bytuje ako diferencia v pluralite a neustálej dynamike, je to podľa Parmenida len zdaním. Je tu predsa prítomná negativita, ktorá spočíva v základe všetkej odlišnosti a ako princíp ostáva nemenná. Ak by to tak nebolo, celá fenomenalita by sa stala nezmyselnou, stratila by zákonitý charakter, a to by poprelo i samotné Herakleitovo učenie. Pri našom skúmaní takmer vyráža dych, ako sa z pôvodne konštatovanej nezlučiteľnosti názorov Herakleita a Parmenida, pravdaže pri zapojení možností, tých, ktoré otvorila básniaca imaginácia neskorého Heideggera, rozsvecuje svet, kde zem stabilnej, pozitívne danej negativity pevného osudu smrteľníkov tvorí možnosť pohybu nebeskej klenby a ako darkyni zmeny vo svojej zákonitej periodicite jej udeľuje zmysel.

Samozrejme, sám Parmenides takto nerozmýšľal. Herakleitov svet neustáleho diania sa mu v porovnaní s jeho pevne zaistenou negativitou musel zdať ako čosi druhotné a odvodené. Jeho nepravdu ako celku konštatoval na základe nepravdy, ktorú možno konštatovať o každej veci vo vzťahu k sebe samej. Heidegger dospieva k tvrdeniu: „Nepravda pre neho (Parmenida – dopl. aut.) kladie tú najvlastnejšiu možnosť pravdy."[1] Negativita ako rys bytia jestvujúcna sa teda stáva faktorom podmieňujúcim emergenciu vedeckého pojmu pravdy ako toho, v čom sú človeku dané všetky fenomény. V negativite ako v podmienke možnosti zmýliť sa, sa konštituoval zmysel pravdy ako bytostného jadra bytia samého. „Prostredníctvom pravdy a v pravde je bytie, a len v bytí je pravda."[2]

Pravda je však čosi, čo zaväzuje. Parmenides, ktorý konštatoval stabilnú štruktúru v malebnej dynamike fenomenality, si tento jej zaväzujúci charakter uvedomoval a rovnako dobre si uvedomoval, že k tomu, čo je zaväzujúce, patrí i ten, ktorý je zaviazaný. Lenže zaviazanosť zaviazaného predsa nemôže byť zaviazanosťou voči nespútanému dianiu. Takáto zaviazanosť by stratila bytostný charakter zaviazanosti a zvrhla by sa do podoby bezuzdného vydania sa napospas dianiu, ktorého komplementom je pokora naozaj iba zdanlivo. Pod jej maskou totiž číha hybris. Skutočná zaviazanosť je ako možnosť ľudskej existencie zodpovedným postojom, ktorý predpokladá princíp, voči ktorému je zodpovednosť vztiahnutá. Inými slovami, tak ako zaväzujúce predpokladá zaviazaného, tak zaviazaný predpokladá zaväzujúce a zaviazanosť, ktorá medzi nimi pôsobí na základe svojej bytnosti ako zaviazanosti sústredeným vzťahom dvoch navzájom odlišných, no v sebe predsa identických momentov. Človek sa ako uchopujúci bytie záväzne vzťahuje k bytiu ako danému a pokiaľ len uchopuje, nemôže ho neuchopovať. Uchopovanie sa vždy vzťahuje na to, čo sa uchopuje a nemôže uchopovať nič. Negativita nepravdy v možnosti takto prestupuje celok fenomenality, a je to práve jej ontologická danosť, ktorá je zároveň nemožnosťou uchopiť ju na rovine ontickej danosti, ktorá nevyhnutne centruje uchopujúceho na fenomény v ich pravde. „Každé uchopovanie je uchopovaním jestvujúcna. Preto je uchopovanie samo

---

[1] Tamže.
[2] Tamže.

bytím."[1] V tejto nevyhnutnosti podľa Heideggera Parmenides vytušil ústredný pojem fenomenológie: intencionalitu.[2]

Toto je však práve moment, kedy Parmenides stráca orientáciu, ktorá pôvodne jeho myslenie viedla a ktorú si prirýchlo stotožnil so stabilitou. Jeho túžba po stabilite ho nakoniec dostala do oblasti, v ktorej orientáciu stratil. Postihlo ho to, čomu sa hovorí oidipovský efekt: Parmenides sa minul s momentom, na ktorého evidencii chcel zaistiť fenomenalitu v jej pravde, práve na ceste, ktorú si zvolil, aby tento moment našiel. Touto cestou bola v jeho prípade cesta prostredníctvom pochopenia času.

Tým, že Parmenides odmietol pohyb ako ontologicky relevantný princíp, ostalo mu ako to jediné, čo vytváralo zmysluplnú oblasť pre dynamiku, čas. S takto depotencializovaným pojmom času sa Parmenides rozhodol vydať sa na cestu k odhaleniu toho, ako to vlastne s bytím jestvujúcna je. Lenže čas bez pohybu sa zmení na totalitu večnej prítomnosti. Môže sa stať horizontom, v ktorom sú fenomény vo svojom bytí dané. Vivisekcia pohybu ako ontologického princípu z bytnosti bytia síce neruší platnosť času ako horizontu zjavovania sa jestvujúcna, no zbavuje ho možnosti uplatniť svoj potenciál horizontu zrozumiteľnosti bytia v jeho pravde, ktorá s pohybom bytostne súvisí. V dôsledku toho sa však i všetko zjavovanie jestvujúcna ako zjavovanie dostáva do roviny zdania, teda niečoho, čo ako nadané atribútom mnohosti a dynamiky, už nesúvisí s ontologickou negativitou, ktorá bola práve darkyňou stability. Tým že zjavovanie ako proces je eliminované ako zdanie, stráca fenomenalita svoj dynamický, plastický, ba aj vnútorne diferencovaný charakter. „Bytie je stála prítomnosť."[3]

Ak je to však naozaj tak, potom nie je Parmenidova téza o totožnosti myslenia a bytia jeho pôvodným tvrdením, zakladajúcou tézou, ale naopak, je dôsledkom jeho nezvládnutia ontologického problému pohybu. Pretože Parmenides diskvalifikoval pohyb ako ontologicky irelevantný, pretože identifikoval pravdu ako vedecký pojem filozofie s bytím ako s jej predmetom a pretože takto pochopené bytie zviazal s člo-

---

[1] Tamže, s. 235.
[2] Tamže, s. 70.
[3] HEIDEGGER, M.: *Die Grundbegriffe der antiken Philosophie*, s. 67.

vekom ako jeho exponentom, úplne zbavuje čas jeho potenciálu ako horizontu plasticity a modifikácií fenoménov, v dôsledku čoho sa i samotná pluralita fenoménov „...všetko jestvujúcno je akosi znegované“[1] stáva sa zbytočnou a nezmyselnou a ostáva len „pravda“, teraz už nevyhnutne identifikovaná s negativitou ako jej pôvodnou ontologickou podmienkou. Vykastrovaný čas stráca možnosť byť priestorom realizácie fenomenálnej zákonitosti, ktorú konštatoval Herakleitos a stáva sa diktatúrou večného Teraz, v ktorom ostalo Parmenidovo myslenie uväznené.

Až teraz rozumieme monumentálnemu výkonu Parmenidovho myslenia, výkonu, ktorého monumentálnosť možno snáď porovnať len s monumentálnosťou jeho pádu pred dosiahnutím rozriešenia ontologického problému pohybu a stálosti. Parmenides brilantne podoprel Herakleitom nahliadnutú rozdielnosť negativitou ako jej ontologickým fundamentom. V nej rozpoznal podmienku pravdy, a tú stanovil ako cieľ úsilia vedy. Keď takto zaistený pojem pravdy zaviedol ako ontologický fundament do bytia ako predmetu filozofie, ustanovil tak vzťah záväznosti človeka voči bytiu a dospel k primordiálnej koncepcii intencionality. Keďže je však pravda odvodená z nepravdy, a tá je podmienená ontologickou negativitou, ktorá bola vykázaná ako darkyňa stability, reverzným postupom sa i pravda ako vedecký pojem, neoprávnene stotožnená s bytím jestvujúcna, stáva mŕtvou preparáciou a na základe jej záväznosti voči mysleniu je toto myslenie vo svojom fenomenálnom horizonte skaličené, pretože možnosť pochopiť čas ako horizont zjavovania fenoménov zostala okliešťená v prospech večnej prítomnosti.

Ak by medzi bytím ako pravdou nepôsobila záväznosť, nemohol by Parmenides ani vytušiť, že v štruktúrach celku jestvujúceho ako bytia pôsobí intencionalita ako epochálny objav fenomenológie. No je to práve táto intencionalita, ktorá kvôli vykázaniu nehybného charakteru bytia spútala myslenie do *večnej prítomnosti* a sama si tak zatarasila cestu k svojim možnostiam, ktoré mohla realizovať v oblasti fenomena-

[1] Tamže, s. 143.

lity, ktorú by otvoril čas ako horizont zjavovania sa jestvujúceho. Napriek tomu ostáva objav intencionality ako objavom nezabudnuteľného princípu fenomenológie filozofickým výkonom eleata Parmenida.

Sofistika a Sokrates – revolúcia v oblasti a metóde vedy

Skutočnosť, že Heidegger vo svojej reflexii gréckej filozofie venuje pozornosť sofistike a osobe Sokrata pôsobí na prvý pohľad zarážajúco. Snáď je tento údiv spôsobený tým, že časť Heideggerovej tvorby, ktorá je obyčajne uznávaná ako najvýznamnejšia, pokiaľ hovoríme o hlavných témach jeho filozofickej cesty, akoby o človeka – ústredný objekt filozofického záujmu sofistov a Sokrata – úplne stratila záujem a plne sa zamerala na neľudské bytie, z ktorého má všetko ostatné čerpať svoju pravdu a zmysel. Nebudeme skúmať, nakoľko je tvrdenie, že Heidegger problém človeka úplne opustil, oprávnené. Je však pravdou, že ani sofistom, ba dokonca ani tak významnej postave antického myslenia, akou Sokrates nepochybne bol, sa nedostáva cti zohľadnenia ani v Heideggerovom prelomovom diele *Bytie a čas*. Zdá sa, že už tu v zákulisí pôsobia intencie, ktoré chcú miesto človeka vo filozofickej reflexii umenšiť, resp. vykázať človeku miesto, ktoré mu podľa Heideggera v rámci takejto filozofie prislúcha. Ak však nahliadneme do záznamov prednáškového cyklu *Základné pojmy antickej filozofie*, zistíme, že bez zohľadnenia sofistiky a osobitne Sokratovho pýtania sa, stráca celý tento cyklus svoj zmysel. Prečo je tomu tak?

Heidegger odpovedá veľmi jednoznačne: prostredníctvom sofistiky sa deje prechod od otázky bytia sveta k otázke bytia ľudského pobytu.[1] Heidegger upozorňuje na to, že prostredníctvom filozofickej kritiky *Platona* sa pozitívna zásluha sofistov dostáva do úzadia, a to neprávom.[2] Sofisti predsa „naplnili pozitívne úlohy a pozitívnu prácu, nielen pre rozšírenie vzdelania, ale pre oživenie, *nové pýtanie sa, kritiku*".[3] Problémom však je, že zatiaľ čo okrsok ich skúmania sa zmenil, resp. modifikoval, jeho interpretácia sa vykonávala ešte „prostriedkami

[1] Tamže, s. 83.
[2] Tamže, s. 85.
[3] Tamže.

predchádzajúcej prírodnej filozofie, *Herakleita*, resp. *eleatov*".[1] Sofisti teda otvorili nové pole skúmania, nedokázali však sformulovať novú metódu, a tak ostal ich postoj voči predmetu skúmania disparátny.

A v tejto chvíli vstupuje do poľa filozofického pýtania sa enigmatická postava Sokrata. Muž z nízkych ľudových vrstiev, avšak s dôvtipom a obozretnosťou dosiaľ nevídaných rozmerov, sa pre raného Heideggera stáva skutočným revolucionárom vo filozofii ako kritickej vede o bytí. Prináša totiž celkom novú metódu skúmania bytia, ktorej cieľom je zaistenie predpokladov pochopenia bytia. Toto pochopenie bytia má byť realizované z hľadiska ľudskej existencie. Tá padla ako predmet skúmania do ruky už sofistom. Pre disparátnosť metódy ju však dokázali tematizovať len ako jedno z jestvujúcien, hoci nadané istými špecifickými kvalitami. Je to Sokrates, ktorý si uvedomuje, že tieto kvality majú bytostný charakter nejednoznačnosti, a že človek sa môže, ako špecifické jestvujúcno po zjednaní istého typu ich pochopenia, stať schopný bytia týchto možností. „Všetko konanie vyžaduje *prehľadnosť* oproti slepému konaniu ... Vedenie o sebe samom v príslušnom rozpoložení, okolnostiach. Schopnosť bytia a chápanie je len ako toto vedenie."[2] Vedenie sa má stať fundamentom, ktorý má niesť celok ľudskej existencie v jej možnostiach a teda aj v jej možnosti vedeckého počínania. Bolo to jeho umenie maieutiky, ktoré malo v ľudskej bytosti rozviazať možnosť chápania. Sokrates chcel chápaniu ako činnosti pojímania tento jeho charakter sprehľadniť a umožniť mu náhľad svojho vlastného mechanizmu. Chápanie ako založené na pojme malo pochopiť *pojem ako pojem*,[3] ako spôsob svojej vlastnej realizácie.

Tento postup nepôsobí veľmi fenomenologicky. Namiesto intuitívneho nazerania ontologických princípov, ktoré sme popisovali doteraz, tu zrazu sledujeme, ako Sokrates ako pavúk snová akési vlastné intencie, ktorým chce podriadiť ľudskú bytosť – akoby ju chcel v jej ontologickom jadre znásilniť. No je to naozaj tak? Je tu totiž možnosť, že jeho úsilie sa zabára tak hlboko do celej vedeckej problematiky, že z jej hľadiska už vôbec nevykazuje rysy fenomenológie. A je to naozaj tak: „Žiadne nové obsahy, oblasti, žiadny smer vo filozofii. Všetko opustil

---

[1] Tamže, s. 83.
[2] Tamže, s. 91.
[3] Tamže, s. 92.

a predsa tým v základe otriasol."[1] Je až neuveriteľné ako Heidegger významne hodnotí Sokrata v tejto súvislosti, ak vezmeme do úvahy to, čo sme o frekventovanosti Sokratovho mena v celku Heideggerovho uvažovania konštatovali vyššie. „Skutočnosť: žiadne vedecké výsledky a predsa *revolúcia vedy* (kurz. – aut.), takže *Platon* a *Aristoteles* boli umožnení až ním."[2] A v čom spočívala táto revolúcia? Práve v pochopení pojmu ako pojmu. Keď sa totiž pojem stane sebe samému prehľadným, spozná i svoju potenciu (namiesto funkcie). Neohrabané používanie pojmu, jeho používanie ako nástroja sumácie, je už následným stavom, ktorý Sokrates pôvodne neintendoval. „Uchopenie bytnosti nie je zhrnutím rozmanitých zjavných vlastností, ale *uchopením a priori*. Variácia, obmena, čo sa pri tom zachová."[3] Heidegger predvádza majstrovstvo svojho interpretačného umenia, ktorého násilnosť ustupuje do úzadia, keď si v plnej miere uvedomíme jeho brilantnosť. Heidegger interpretuje Sokratovo umenie maieutiky ako prvý pokus realizovať na úrovni integrity ľudského pobytu akúsi obdobu eidetickej redukcie, ktorej výsledky ako invarianty, by sa ako pôvodne získané princípy filozofie ako kritickej vedy o bytí ešte stále v zmysle výkonu ľudského pobytu stali nosnými piliermi každého ďalšieho poznania ako poznania jestvujúcna. „Sokrates nebol etikom a prírodnou filozofiou pohŕdal, jemu išlo o *pochopenie vedenia a konania pobytu vôbec*. Práve tak málo mu išlo o určité oblasti poznania prírody ako o obsahové etické výroky, alebo dokonca o zvláštny systém hodnôt so zvláštnou hierarchiou hodnôt. Sokrates myslel príliš radikálne na to, aby sa angažoval v takejto *náhodnosti* (kurz. – aut.)."[4] Sokrates dáva filozofii celkom novú metódu, a tým sa stáva zákonodarcom budúcej fenomenologickej iniciatívy, ktorú Heidegger nachádza v učeniach Platona a Aristotela.

---

[1] Tamže.
[2] Tamže.
[3] Tamže.
[4] Tamže, s. 93.

Platonova filozofia – veda o bytí jestvujúcna ako vedomý výkon ľudskej bytosti

Je to Platon, kto ako Sokratov žiak rozvíja do dôsledkov jeho novú metódu pýtania sa a z oblasti ľudskej existencie ju extrapoluje na celok jestvujúcna. Ak Sokrates chcel spoznať, na základe čoho je ľudské bytie umožnené ako poznávajúce, potom Platonovou ambíciou je zistiť, na základe čoho je celok jestvujúcna umožnený ako poznateľný. Nestačí mu už len celok jestvujúcna konštatovať ako istým spôsobom jestvujúci. Chce sa prepracovať k tomu, v čom táto jestvujúcnosť spočíva, ide mu o otázku „*bytnosti* jestvujúcna *ako jestvujúcna vôbec*, *bytia*!"[1] Je to „stará otázka na prehľadnejšej báze sokratovského pýtania sa".[2]

Sokratovo pýtanie sa je však radikálne do tej miery, že Platon pri jeho aplikácii nedokáže ubrzdiť jeho pôsobenie a jeho filozofia ako kritická veda o bytí začína toto bytie jestvujúcna tematizovať ako jestvujúcno v podobe ideí. Idea je však jestvujúcno celkom iného druhu bytia: „Je tak, akoby akosi vypovedala zmysel bytia."[3] Niet pochýb, že bytnosť idey konštituuje ambícia poznania a priori jestvujúcna, a teda jeho bytia. Tejto ambícii sa však stavia do cesty jestvujúci charakter idey, ktorý jej však zároveň napovedá, že pri poznaní ideí sa filozofia nezastavuje. Preto Platonovo myslenie nereifikuje na myslenie jestvujúcna, ale jeho fenomenologická intuícia ho neustále vymyká k transcendencii, práve na základe vnútorného porozumenia bytiu, teda porozumenia skutočnosti, že niečo ako transcendencia je možné. V tomto vedomí sa okrem iného nachádza zárodok myšlienky, že pravda sa dosahuje na viacerých stupňoch. U Platona je táto pravda identifikovaná ako pól skutočnosti s dobrom, lenže jej súvislosť s ľudským konaním ostáva netematizovaná, resp. je braná ako samozrejmá.[4] Nemožno sa ubrániť vycíteniu istej paralely s predstavou Edmunda Husserla, ktorý rozriešenie problému pravej racionality automaticky spojil s rozriešením problému správneho konania a uzavrel si tak cestu k problému autenticity ľudskej existencie.

---

[1] Tamže, s. 96.
[2] Tamže.
[3] Tamže, 253.
[4] Tamže, s. 140.

Intencionalita a transcendencia ako komplementárne zložky filozofického skúmania dokazujú, že Platon nepodľahol zvodom jednoznačnosti jestvujúcna a stále ostal otvorený vedomiu diferencie. Dôkazom pre toto tvrdenie je, že podoba, či už idey, alebo celku jestvujúcna v jeho bytí nie je pre Platona sumou poskladanou z kúskov celku (jednotlivých jestvujúcien, zmyslových, či ideí), ale že touto podobou je „zákon spoločnej artikulácie a spoločnej artikulovateľnosti častí".[1] Inými slovami, Platon tuší „vedľa" oblasti diferentného diferenciu a práve preto ostáva podľa Heideggera na pôde fenomenológie. Jeho apriorizmus má však stále charakter selekcie vedeckého významu zo sveta prostredníctvom mustry ideí. Ako však už bolo naznačené, tento apriorizmus nemá povahu sumy, ale zmysluplnej súvislosti. Jej objasnenie ako apriórnej je podľa Heideggera jedinečným Platonovým výkonom.

Aby tento výkon Heidegger ozrejmil, vyberá si Platonovu recepciu problému *vnímania* tak, ako ju podáva v dialógu *Teaitetos*. Najprv predpokladá, že vnímanie je možné na základe toho, že to vnímané svojim pohybom uvádza do pohybu i vnútornú štruktúru vnímania samotného. Hoci sa táto téza zdá spočiatku zmysluplná, v podstate implikuje nemožnosť vnímania, nakoľko pohyb jeho štruktúry je odvodzovaný od mundánneho pohybu. Táto implikácia stojí na predpoklade, že „intencionálna štruktúra vnímania je nivelizovaná na vyskytujúcu sa súvislosť pôsobenia vnímaného".[2] Vnímanie je teda úplne znemožnené, nakoľko „v tejto kritike *sa stráca* vlastný *fenomén vnímania* (intencionalita)".[3] Táto argumentácia je evidentne akousi obdobou uplatnenia Husserlovej fenomenologickej kritiky objektivistickej vedy, ktorá zabúda na pôvodné intencie, z ktorých vyšla, na vedu v období antiky. Čo sa Heideggerovej recepcie týka, Platon sa preto obracia k štruktúre *a priori* pobytu, pochopenia bytia jestvujúcna, ktoré nachádza v ľudskej duši.[4] Tá je ako a priori ľudskej existencie, tým, čo konštituuje všetko vnímanie v jeho možnom zjavovaní. Vo vyhrotenej podobe to Heidegger vyjadruje nasledovne: „Nevidíme, pretože máme oči, ale máme

---

[1] Tamže, s. 253.
[2] Tamže, s. 120.
[3] Tamže.
[4] Tamže, s. 123.

oči, pretože vidíme."[1] Všetky momenty vnímania nie sú „poukladané vedľa seba".[2] Platon teda nie je žiadnym snovačom apriórnych konštrukcií v kantovskom zmysle. Naopak, všetky tieto momenty sú „vyčítateľné *z jednoty mysleného jestvujúcna*".[3] To je pre Heideggera ďalším nezvratným dôkazom, že antickou filozofiou latentne hýbali fenomenologické intencie.

V prípade Heideggerovej fenomenologickej interpretácie Platonovej náuky o vnímaní je potrebné tematizovať ešte jeden problém, a síce problém toho, čo Heidegger nazýva „ako-štruktúra" (Als-Struktur) a čo úzko súvisí s princípom intencionality. Zatiaľ čo intencionalita vyjadruje skutočnosť, že pokiaľ vnímame, vnímame vždy niečo, v ako-štruktúre vyjadruje Heidegger fakt, že ak niečo vnímame, vnímame to vždy práve ako niečo so sebou identické, a nie ako niečo, čo je raz tým a raz niečím iným. Znova sa objavuje motív negativity v podobe *inakosti*.[4] „Každé jestvujúcno, ktoré je, je, pokiaľ je, inak ako nejaké iné. Každé jestvujúcno je nejaké a *ako nejaké* ešte *inak*."[5] Zámena dvoch jestvujúcien je tak možná len na základe poznania oboch z nich. Toto komplementárne poznanie fenoménov v ich fenomenalite ako zmysluplnej súvislosti označuje Heidegger ako *spoluprítomnosť* (*Mitanwesenheit*).[6]

Intencionalita, ktorú myslel Parmenides, kvôli jeho negácii dynamiky fenomenality celkom atrofovala a stratila svoj zmysel. Človek bol len dôverníkom, exponentom, sám bytia schopný nebol a statické bytie mu nedokázalo samo poskytnúť nič. Bol to však Sokrates, ktorý odkryl človeka ako jestvujúcno schopné vlastného bytia a jeho modifikácií po nahliadnutí jeho a priori – vedenia. S touto invariantnou štruktúrou bol Platon pripravený skúmať celok jestvujúcna a rozpoznávať v ňom jej eidetické výkony, čím ako prvý realizoval filozofiu ako vedu o bytí jestujúcna ako vedomý výkon ľudskej bytosti, ktorej sa jestvujúcno nestra-

---

[1] Tamže, s. 121.
[2] Tamže, s. 122.
[3] Tamže.
[4] Tamže, s. 127.
[5] Tamže, s. 129.
[6] Tamže, s. 128.

tilo z dohľadu, ale ostalo v danosti svojho bytia, bytia, ktoré viac nemuselo ostať len na seba vztiahnutou, nehybnou negativitou. Ako artikulované sa dokonca stalo prístupné pochopeniu pojmom: „Bytie *nie* je jednoduché a je prístupné primárne v logu."[1]

Platon získal pre jestvujúcno v jeho bytí istú zákonitosť, teda logiku. Rozdiel medzi ním a Herakleitom spočíva v tom, že Platon túto logiku sleduje vedome a intencionálne. Stáva sa tak *fenomenológom*, ktorý sám seba ako fenomenológa rozpoznal a bol schopný svoje intencie fenomenologicky rozvíjať. Podcenil však zjavovanie sa jestvujúcna v jeho rôznych modifikáciách a nechal sa viesť čistým apriorizmom toho, čo bolo možné vždy znova nahliadnuť – ideí. Jeho logika ostáva pri jestvujúcne v jeho apriórnej fenomenalite. Ak však majú byť naplnené intencie skutočnej ontológie, je potrebné fenomenálne zdôvodniť celok jestvujúcna vrátane jeho variácií (situačných modifikácií) – kategórií – a v súlade s ambíciami fenomenológie „zracionalizovať" fenomenalitu ako celok. Tým sa však už dostávame k problematike, ktorou sa zaoberal Aristoteles.

Aristoteles – *Zavŕšiteľ* a predchodca

Aristoteles je postavou, ktorou sme túto štúdiu uviedli. Je tiež postavou, ktorou ju končíme. Nie je to náhoda. Aristoteles pre raného Heideggera otvára pole, na ktorom je možné o gréckej filozofii vôbec premýšľať a je jediným horizontom, v ktorom je pre nás podľa Heideggera zrozumiteľná. Nebudeme zbytočne opakovať motívy už predstavené v úvode prednášky, budú však na tomto mieste rozvinuté, čím sa štúdia uzavrie ako zmysluplný problematický celok. A tak tým rozhodujúcim, čo je potrebné ohľadom Heideggerovej fenomenologickej recepcie Aristotela evidovať, je problém kategórií a problém možnosti a skutočnosti. Tieto motívy sú vnútorne previazané a ako také konštituujú možnosť nahliadať na Aristotela ako na fenomenológa.

Platon uchopil bytie jestvujúcna ako isté zvláštne jestvujúcno – ideu, pretože nedokázal ubrzdiť intencie, v ktorých uchopoval ľudské bytie Sokrates. Podľa Heideggera sa síce vyhol objektivizácii tohto a priori

[1] Tamže, s. 143.

do podoby svojbytných entít, jeho absolutizácia predmetu filozofie ako ideálna, ktoré možno zakaždým znova nahliadnuť v tej istej podobe, mu však znemožnila realizovať nový pojem filozofie ako ontológie, ktorá sa realizuje ako „tematický výskum bytia samého, vykazujúci, nie najprv vopred uchopujúci (vortastend)“.[1] Podľa Heideggera je to až Aristoteles, ktorý ako *pravý fenomenológ* nepreniká unáhlene k podstatám, ale najprv k neoklieštenym fenoménom. Vôbec nepopiera existenciu podstaty. Tú označuje ako οὐσία. Tento pojem podstaty, na rozdiel od pojmu ἰδέα, implikuje istú súvislosť, a to nielen s entitami rovnakého druhu ako je tomu u Platona, ale predovšetkým bytostnú a nevyhnutnú súvislosť s jej možnými variáciami. Inými slovami, bytie fenoménu netvorí len jeho extrahovaná idea, ale nevyhnutne k nemu patria i všetky variácie, v ktorých sa fenomén môže ocitnúť, bez toho, aby prestal byť identickým sám so sebou. Problematizáciou možnosti a skutočnosti ako ontologických modalít ide Aristoteles ešte ďalej, my však ostaneme zatiaľ v rovine, ktorú sme práve konštatovali.

Fenomén ako moment variácie podstaty je pre Aristotela nevyhnutne integrálnym a dynamickým celkom. Táto integrita je spôsobom bytia daného fenoménu a je vždy realizovaná v módoch, ktoré Aristoteles označuje ako kategórie. Tento pojem „ako meno ukazuje vzťah k λόγος ako k ››vykázaniu‹‹“.[2] V tomto vykázaní sa stáva prístupným nielen jestvujúcno, ale i bytie. Λόγος ako vykázanie fenoménu v jeho bytí otvára možnosť zmysluplne artikulovať fenomén v jeho primárnej danosti. Tak vstupuje do filozofie „zásadným spôsobom ontologická orientácia na λόγος“.[3]

Teraz nasleduje pasáž, ktorá charakterizuje to bytostné na Aristotelovej filozofii a zároveň zdôrazňuje hlavný moment jej pokročilosti voči Platonovej filozofii, čo v tomto prípade znamená, že i voči všetkému predchádzajúcemu filozofickému uvažovaniu antiky. Podstata, o ktorej Aristoteles hovorí, sa nutne javí v rôznych variáciách a je fenomenálne podmienená kategóriami ako *spôsobmi bytia*.[4] Neskončil však pritom, že evidoval kategórie ako spôsoby bytia, ktoré síce nevyhnutne

---

[1] Tamže, s. 154.
[2] Tamže, s. 156.
[3] Tamže.
[4] Tamže.

k podstate patria, avšak vždy v momentálnej konštelácii, ktorá je nevyhnutne spojená s podstatou práve v tejto danosti, a nie v danosti odlišnej. K podstate kategórie patria síce nevyhnutne, avšak nie ako raz a navždy dané. „Dialektika a sofistika postretávajú iba to, čo je na jestvujúcne *práve* (kurz. aut.) dané spoločne, vlastnosti, na ktoré človek narazí náhodne ... Tým sa *Aristoteles* vymedzuje voči *Platonovi*."[1] Kategórie teda pre Aristotela nie sú len modifikáciami, v ktorých sa podstata vo svojom javení ocitá. Ocitá sa v nich nevyhnutne, táto nevyhnutnosť však sama podlieha modifikácii bez toho, aby prestala byť nevyhnutnosťou. A napriek tomu, že podstata sa s kategóriami ako spôsobmi svojho javenia spája nevyhnutne, existujú jej fenomenálne určenia, ktoré sa s ňou nevyhnutne spájať nemusia a púta ich s ňou náhoda, sú s ňou vo vzťahu, ktorý Heidegger nazýva „spolu-sa-ocitnuvšskosť" (Hinzugeratenheit).[2] Vidíme, že Aristoteles uznáva, konceptualizuje a do zmysluplnej súvislosti fenomenálneho poľa uvádza každý pôvodne daný fenomén v jeho konkrétnom stave a pohybe.

Práve pohyb súvisí s časom a utvára Aristotelovi pôdu, na ktorej môže konceptualizovať problém, ktorý Heideggera fascinuje azda najviac – problém možnosti. Potenciál, ktorý majú kategórie ako spôsoby bytia podstaty jestvujúcna v jej javení, je tak veľký, že stačí hypertrofia, alebo atrofia variačného potenciálu jednej (alebo viacerých) z nich na to, aby sa podstata sama vo svojej fenomenalite premenila. Tento proces však v žiadnom prípade nemôže byť spôsobený externe. Aristoteles si tu odmieta pomôcť princípom *deus ex machina*. Možnosť, ktorú v sebe podstata skrýva, nemôže prejsť do skutočnosti zo stavu nebytia, ktorému je inherentný určitý potenciál. „Preklad δύναμις ako ››možnosti‹‹ je zavádzajúci, pretože možné je aj niečo, čo ešte nie je, ale byť môže, ktorého skutočnosti nič nestojí v ceste, čo však ešte nie je. Naproti tomu nie je pri definícii pohybu δύναμις pochopená v zmysle niečoho, čo je akosi rýdzo formálne iba možné, ale je charakterom niečoho *už sa vyskytujúceho*. Drevo je skutočné. Preto je δύναμις lepšie prekladať ako

---

[1] Tamže, s. 294.

[2] Pozri aj HEIDEGGER, M.: *Einführung in die phänomenologische Forschung*, s. 25: „Otázka jednoty je úzko spojená s otázkou bytia..."

pripravenosť na ... Pripravenosť je charakterom, ktorý prislúcha niečomu vyskytujúcemu sa."[1] Vidíme ako Aristoteles svojimi fenomenologickými úvahami nielen dáva zmysel fenomenalite ako celku bez jej selekcie, ako to robil ešte Platon, a zároveň v jej dynamike, čím sa tiež líši od svojho predchodcu, ale ako zároveň neprekračuje fenomenálnu danosť a prameň všetkých zmien nachádza v jej rámci. Celkovú „racionalizáciu" jej vnútorných pohybov zdôvodňuje Aristoteles koncepciou „prvého hýbateľa", ktorý sa ako νόησις νοήσεως stáva jednotiacim princípom dynamiky fenomenálneho poľa ľudskej existencie. Posledná téza je iba domnienkou autora tejto štúdie. Hoci je v rozpore s tým, čo sme o prvom hýbateľovi ako o najvyššom jestvujúcne, ktoré má byť predmetom prvej filozofie (hoci v jej nevyhnutnej ambivalentnosti len jedným z jej možných predmetov), považujeme ju za tak produktívnu pre ešte *fenomenologickejšiu interpretáciu* Aristotela, že jej možnú platnosť nechávame na posúdenie čitateľovi, pričom si plne uvedomujeme jej problematickosť.

Avšak nie sú to iba kategórie, ktoré po vzniku zlomovej situácie v ich variačnom potenciáli umožňujú zmenu podstaty, resp. prechod z možnosti do skutočnosti. Vo fenomenálnom poli sú dané jestvujúcna, ktoré sú svoj prechod z možnosti do skutočnosti schopné realizovať nielen na základe zlomovej situácie vo variačnom potenciáli jednej alebo viacerých kategórií, ale dokážu tento prechod uskutočniť samé od seba. Ide o akési „seba-vnucovanie" jestvujúcna do zmeny. „A toto seba-vnucovanie jestvujúcna od seba samého ako seba-pohybujúceho nachádza Aristoteles v jestvujúcne, ktoré *žije*."[2] Tomu, čo je živé, prisudzuje Aristoteles charakter ζωή. Pre takéto jestvujúcno je charakteristický pohyb, ktorého *cieľ* „pre to živé spočíva v ňom samom".[3] Heidegger tvrdí, že pojem ζωή sa v priebehu tradície stal spoločným pre charakteristiku všetkého živého. Pri Grékoch však Heidegger identifikuje užší a bytostne odlišný pojem charakterizujúci živú bytosť, a tým je pojem βίος. Tento pojem podľa Heideggera označuje život nadaný tým najvyšším druhom konania, tým druhom, ktorý je potrebné určiť

---

[1] Tamže, s. 322.
[2] HEIDEGGER, M.: *Die Grundbegriffe der antiken Philosophie*, s. 323.
[3] Tamže.

na základe „uchopenia bytia a možností bytia pri Grékoch".[1] Tento život je *existenciou* a je vlastný iba človeku. Bytnosť tohto života ako pobytu odhaľuje Heidegger ako „odomknutosť od základu".[2] Takto Heidegger odhaľuje ústrednú možnosť ľudskej existencie, ktorá prestupuje všetky možnosti fenomenálneho poľa daného. Oproti ostatnému živému, ktoré síce realizuje svoju možnosť samo od seba a pre svoj vlastný účel, avšak pohybuje sa vždy ako určené kategóriami, je človek jestvujúcnom, ktoré vo svojom pohybe nie je určené kategóriami ako vlastnosťami, ale existenciálmi ako možnosťami. Človek teda nie je *daný*, ale je sám od seba slobodne schopný svojich možností. V týchto možnostiach sa mu otvára pole teoretického, praktického, etického i politického konania. A tak všetko, čo sme konštatovali vyššie, dovádza Heideggera k presvedčeniu, že v Aristotelovi sa realizoval najvyšší bod filozofie ako kritickej *vedy o bytí* v jej fenomenologickej podobe. Pochopenie človeka ako jestvujúcna, ktoré nemá proste dané vlastnosti, ale má svoje možnosti, ktoré je ako existencia schopný realizovať, je však pre Heideggera jasným dôkazom toho, že Aristoteles je i prvým priekopníkom jeho vlastného projektu fundamentálnej ontológie ako existenciálnej analytiky pobytu.

Sme na konci nášho skúmania a dovoľujeme si jeho záver uviesť slovami zo zápisu Hermanna Mörchena: „Vyplynulo, že základná otázka po bytí sa postupne uvoľnila z primitívnych predstupňov. Prvé pochopenie otázky bytia pri *Parmenidovi* a *Herakleitovi;* metodická otázka pri *Sokratovi* a *Platonovi;* obsažné vypracovanie pri *Aristotelovi*."[3] Každý z týchto mysliteľov položil isté otázky. Tieto vyvolali ďalšie otázky a v ich zodpovedaní dostali pôvodné otázky odlišný zmysel. Filozofia ako kritická veda o bytí jestvujúcna, pochopená ako fenomenológia vysledovaná ako latentne pôsobiaca v antickej filozofii ako slobodnej možnosti gréckeho pobytu, sa má podľa Heideggera stať vodidlom pri pochopení našej vedy, filozofie a teda i možnosti a povahy nášho pobytu. Nemá však ísť o otrocké nasledovanie jej intencií, a už vôbec nie o jej imitáciu. Skutočne prítomnou sa pre nás stane len vtedy, „ak túto

---

[1] Tamže, s. 312.
[2] Tamže, s. 188.
[3] Tamže, s. 313.

otázku (otázku bytia – dopl. aut.) znova prijmeme; pochopenú v zmysle energického rozhovoru (Auseinandersetzung) v protiotázke (Gegenfrage) smerovanej na Grékov".[1] Týmto návodom Heidegger sprístupnil celkom novú možnosť čítania a slobodného skúmania antickej filozofie ako jedinečného dedičstva Západu, ktoré musíme paradoxne stále ešte len zodpovedne prijať.

[1] Tamže, s. 314.

9. kapitola

Bytie a čas *a grécka filozofia*

Eugen Andreanský

Nasledujúce skúmanie sa bude zameriavať na Heideggerov prístup ku gréckej filozofii tak, ako ho prezentoval vo svojom *opus magnum*, t. j. v práci *Bytie a čas*, ktorá uzrela svetlo sveta v roku 1927. Samozrejme, pri posudzovaní Heideggerovho postoja k filozofickému dedičstvu starých Grékov nemožno pristupovať mimo kontext ranej Heideggerovej filozofie. V tejto súvislosti je potrebné brať ohľad na metodologické a tematické smerovanie jeho filozofie v jej počiatočných fázach. Cez túto optiku je nevyhnutné nazerať aj na myšlienkový obsah *Bytia a času.* Takto získame nielen plastický obraz o Heideggerovom komplikovanom vzťahu ku gréckej filozofii, ale aj dostatok podnetov pre hodnotenie Heideggera ako filozofa, ktorému ide o *filozofické* vyrovnanie sa s gréckou filozofiou.

Špeciálne miesto v Heideggerovej filozofii obsadzuje jeho vzťah k Aristotelovi. Toto vyrovnávanie sa má významnú hodnotu nielen v samotnom kontexte Heideggerovej filozofie. Podľa Volpiho „Heideggerovo dielo je najsignifikantnejšou filozofickou konfrontáciou s Aristotelom v našom (t. j. dvadsiatom – dopl. aut.) storočí“.[1] Významnosť Heideggerovho uvažovania o Aristotelovej filozofii nespočíva v reprodukovaní historických faktov, ani v podrobnej myšlienkovej rekonštrukcii starých textov, ale v preskúmaní možnosti kladenia fundamentálnych otázok a v privedení ku skutočnému zdroju filozofovania.

[1] VOLPI, F.: „Das ist das Gewissen!“ Heidegger interpretiert die Phronesis (Etica Nicomacha VI, 5). In: *Heidegger und die Griechen.* Hrsg. M. Steinmann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 2007, s. 170 a n.

Volpi však v pripisovaní aristotelovských inšpirácií Heideggerovi ide pomerne ďaleko a nastoľuje (hypo)tézu o korešpondencii niektorých základných myšlienok Heideggerovho *Bytia a času* a Aristotelovej *Etiky Nikomachovej.* Špeciálne hovorí o súvzťažnosti Heideggerovej analýzy ľudského pobytu a chápania ľudskej bytosti v Aristotelovej praktickej filozofii. Nech je ako chce, vnímať Heideggerovo *Bytie a čas* mimo kontext kritického návratu k Aristotelovi a gréckej filozofii, znamená nepochopiť nič, resp. len veľmi málo.

Gréci a otázka *zmyslu bytia*

Heidegger zmieňuje grécku filozofiu už v úvodných pasážach *Bytia a času.* Nie náhodou celá práca začína mottom z Platonovho dialógu *Sofista*, ktorá demonštruje, že pojem *bytia* (v tomto prípade skôr problém *jestvujúcna*) bol vo filozofii odjakživa problematizovaný, napriek tomu, že mu každý zdanlivo už akosi rozumie. Hneď od začiatku je jasné, že Heidegger dôsledne trvá na znovupoloženi *otázky o zmysle bytia*. Jeho ambíciou je nanovo vyvolať porozumenie zmyslu tejto otázky.[1] Ako problém sa môže ukazovať to, prečo Heidegger svoju významnú knihu začal práve Platonovou myšlienkou.

Prirodzene, mohli by sme načrtnúť viacero motívov. Podľa M. Gelvena jedno z možných vysvetlení je, že Platon je v porovnaní s inými veľkými filozofmi špecifický v tom, že „vzťahuje problémy individuálnej ľudskej bytosti k nesmierne špekulatívnym vrcholom abstraktnej metafyziky".[2] Tieto problémy však v konečnom dôsledku vyrastajú z existenciálnych otázok lásky, smrti či spravodlivosti. Heidegger sa podľa tohto vzoru mohol tiež zamerať na vytvorenie jednoty medzi ontologickým výkladom a existenciálnymi atribútmi prítomnými v ľudskej prirodzenosti. Zdá sa však, že tento existenciálny motív vo väzbe Platona a Heideggera nie je príliš funkčný. Bližšie realite je skôr to, že Heidegger chcel upozorniť na dôležitosť pýtania sa na bytie v západnom myslení, jedným dychom kritizujúc neskoršie vytratenie sa tohto

---

[1] HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*. Prel. I. Chvatík, P. Kouba, M. Petříček jr., J. Němec. Praha: Oikúmené 2008, s. 16.

[2] GELVEN, M.: *A Commentary on Heidegger's Being and Time*. DeKalb: Northern Illinois University Press 1989, s. 22.

pýtania. V neposlednom rade, ak nebudeme klásť dôraz iba na historickú argumentáciu a prihlásenie sa k tradícii, chcel Heidegger dôrazne upozorniť, že skúmanie (zmyslu) bytia je neuveriteľne náročné. Je teda potrebné bytie preskúmať, prebádať, starostlivo vyšetriť. Nepreskúmané, nereflektované, nejasne uchopené bytie je pre Heideggera hlavným zdrojom filozofického pýtania sa. Ponúka sa tu analógia: „Pre Platona – rovnako tak pre Heideggera – neskúšaný život, vágny a neanalyzovaný život nestojí za to, aby bol žitý; a tak, napriek zložitosti, o ktorej hovorí Platon, preskúšanie bytia je povinnosťou pre toho, kto sa chce nazývať filozofom a nie len sofistom."[1]

Keď sa Heidegger retrospektívne pozerá na dejiny otázky zmyslu bytia, nemôže nenaraziť na jej uchopenie v gréckej filozofii, od jej najstarších čias. Lenže sľubný rozvoj filozofického pýtania sa na bytie a jeho zmysel bol od čias Platona a Aristotela utlmený, ba priam až zabudnutý. Tvorivý nepokoj sprevádzajúci úsilie o uchopenie bytia, ktorý udržiaval v strehu prvých západných filozofov a motivoval ešte aj Platona s Aristotelom, sa neskôr vytratil. Veľkolepý výsledok skúmania v podobe Aristotelovej metafyziky prispel skôr k zabudnutiu na otázku bytia, nie k jej intenzifikácii (čo však neplatí pre rozmach skúmania foriem jestvujúcna, lenže v takom prípade nešlo o skúmania bytia ako bytia). Heidegger v dlhej filozofickej tradícii tiahnucej sa až do súčasnosti jednak zaznamenal stopy totálneho vynechania tejto kľúčovej otázky, ale objasnil aj dôvody pre toto vynechávanie, ktoré boli dlhodobo prezentované, až sa stali až príliš samozrejmými. Heidegger rozhorčene dodáva: „Na pôde gréckych nábehov k interpretácii bytia sa vytvorila dogma, ktorá nielenže otázku o zmysle bytia prehlasuje za zbytočnú, ale jej opomínanie ešte ospravedlňuje. Hovorí sa: »bytie« je najvšeobecnejší a najprázdnejší pojem. Ako taký odoláva každému pokusu o definíciu. Tento najvšeobecnejší, a teda nedefinovateľný pojem taktiež žiadnu definíciu nepotrebuje. Každý ho stále používa a taktiež už vždy rozumie, čo ním mieni."[2]

A tak sa to, čo ako skryté znepokojovalo antické filozofovanie a udržiavalo ho v napätí, stalo nad slnko jasnejšou samozrejmosťou, a to do

---

[1] Tamže.
[2] HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*, s. 17.

tej miery, že kto sa na to ešte pýta, je obviňovaný z metodického prehrešku. Aristoteles v rozhodujúcej miere prispel k chápaniu bytia (lepšie povedané „bytia", keďže ide nanajvýš o bytie jestvujúcna) ako najvšeobecnejšieho pojmu. Ale to, že ide o najvšeobecnejší pojem, neznamená, že ide aj o najjasnejší pojem. Práve naopak, vývoj filozofie ukázal, že je to skôr najtemnejší pojem.[1] To isté platí aj o nedefinovateľnosti a samozrejmosti bytia – to, že pojem bytia (resp. „bytia") sa nedá definovať, neznamená, že otázku o jeho zmysle si už nemožno klásť. A samozrejmosť, ktorá tento pojem sprevádza, vedie k ďalším otázkam, ktoré túto samozrejmosť filozoficky problematizujú (v konečnom dôsledku sa samozrejmosť týka len vzťahovania sa k jestvujúcnu, nie otázky zmyslu bytia). Z toho je jasné, že spôsob uchopenia bytia, ktorý sa od čias Aristotela v rôznych podobách rozvíjal, je zúfalo nedostatočný. Pojmová kategorizácia a ontologické skúmanie, ktoré z nej profitovalo, nás od najdôležitejšej otázky paradoxne čoraz viac vzďaľovali. Tento problém je potrebné uchopiť celkom iným spôsobom.

Heidegger sa teda chce programovo vyhraniť voči celej tradícii a oprášiť to, čo jej predchádzalo a čo v nej bolo takmer dokonale zabudnuté. Tento moment rozhodujúcim spôsobom ovplyvnil vzťah Heideggera ku gréckym filozofom. Ak videl bod zlomu, ktorý znamená odklon od otázky zmyslu bytia v Platonovej a Aristotelovej tvorbe, potom je aj *Bytie a čas* podobným zlomovým bodom pri opätovnom položení si a riešení tejto otázky.

Kráľovskou, ba vlastne jedinou cestou k možnosti porozumenia zmyslu bytia sa pre Heideggera stala *hermeneutika fakticity* zameraná na ľudský pobyt (pevne zakorenený vo svete), vychádzajúca z modifikovanej podoby fenomenologického skúmania a berúca do úvahy časovosť pohybu ako transcendentálneho horizontu pre samotnú možnosť otázky bytia. Tento radikálne nový prístup je Heideggerom na viacerých miestach *Bytia a času* konfrontovaný s tradíciou, pričom je opäť pripomínaný odklon od progresívnych momentov, ktoré sa v antickej filozofii ešte vyskytovali, následnou systematizáciou sa však rozplynuli. Heidegger uvádza: „Grécka ontológia a jej dejiny, ktoré prostred-

[1] Tamže, s. 19.

níctvom rozmanitých filiácií a okľúk dodnes určuje pojmový aparát filozofie, sú dokladom toho, že pobyt sebe samému a bytiu vôbec rozumie zo »sveta« a že takto vyrastená ontológia prepadáva tradícii, ktorá ju necháva poklesnúť na samozrejmosť a číry materiál k novému spracovaniu (ako napr. pre Hegela).“[1]

To, čo sa stalo pevnou, učebnicovou súčasťou ontologickej tradície, je podľa Heideggera nevyhnutné deštruovať. Deštrukcia dejín ontológie má za úlohu ukázať limity tradičného prístupu (nie ho celkom zrušiť) a taktiež narušiť obraz, ktorý o dejinách ontológie bežne panuje. Pre Heideggerov deštruktívny zámer je rozhodujúcou otázka „či a do akej miery bola v priebehu dejín ontológie vôbec tematicky spojená interpretácia bytia s fenoménom času a či bola a mohla byť zásadne vypracovaná problematika temporality, ktorá je k tomu nevyhnutná“.[2] Pri zvažovaní, akým spôsobom a či vôbec bol problém temporality do ontologických skúmaní v dejinách filozofie zakomponovaný, Heidegger postupuje dozadu po časovej osi. Od úvah o Kantovi (a jeho chápaní javov a temporality) zostupuje k Descartovi (a jeho zanedbaniu otázky spôsobu bytia *res cogitans*) a napokon sa vracia k základným určeniam antickej ontológie.

Problém *času* u Grékov

Heidegger prichádza k záveru, že antická ontológia, presnejšie povedané jej výklad bytia jestvujúcna, má do určitej (nie však plne rozvinutej) miery dočinenia s časovým aspektom. Ten spočíva v antickej charakteristike *zmyslu bytia* ako *prítomnenia*. Jestvujúcno je tu chápané „s ohľadom na jeden určitý časový modus, totiž »*prítomnosť*«“.[3] Je potrebné myslieť aj na to, že problematika antickej (rovnako ako každej inej) ontológie sa musí odvíjať od uchopenia ľudského pobytu. Pokiaľ bolo pre Grékov príznačné chápanie človeka ako bytosti, ktorá disponuje schopnosťou reči, premietlo sa to nevyhnutne aj do odhaľovania „bytostných štruktúr jestvujúcna, s ktorými sa stretávame tak, že ich pomenovávame a že o ňom hovoríme. Preto sa antická ontológia, ktorá

[1] Tamže, s. 38–39.
[2] Tamže, s. 40.
[3] Tamže, s. 42.

sa vytvára u Platona, stáva »dialektikou«".[1] Aristoteles však podľa Heideggera problém bytia radikalizoval a platonskú dialektiku prekonáva, ruší ju v prospech takého výkladu λέγειν, ktoré už predstavovalo stretávanie sa s niečím, čo sa vyskytuje, čo má charakter sprítomňovania, prí-tomnosti. Navyše, s čistou výskytovosťou oplývajúcou sprítomňovaním niečoho sa môžeme stretnúť už u Parmenida, takže Aristoteles reprezentoval trend, ktorý bol zjavný už od raných fáz gréckeho filozofovania. Otázkou je, nakoľko bola gréckym filozofom vlastná reflexia temporality v súvislosti s výkladom bytia jestvujúcna. V tomto smere ešte nie je možné hovoriť o vedomom vzťahovaní pojmu časovosti do samotnej povahy otázky bytia. Nechajme prehovoriť samotného Heideggera: „Tento grécky výklad bytia sa však deje bez akéhokoľvek výslovného vedenia o vodidle, ktoré sa pritom uplatňuje, bez znalosti alebo dokonca chápania fundamentálnej ontologickej funkcie času, bez nahliadnutia základu možnosti tejto funkcie. Práve naopak: čas sám je braný ako jestvujúcno medzi inými jestvujúcnami a dejú sa pokusy uchopiť ho samotný v štruktúre jeho bytia z horizontu toho porozumenia bytiu, ktoré nebolo vyslovené a naivne práve ním vedené."[2]

To ale neznamená, že na pôde antickej gréckej filozofie sa nemôžeme stretnúť s inšpiratívnymi filozofickými pokusmi o traktovanie času. Bol to práve Aristoteles, ktorého interpretácia času tvorila základ aj pre omnoho neskoršie teoretické prístupy k tomuto fenoménu (napr. u Kanta či Bergsona). Heidegger síce hovorí o zjavných limitoch Aristotelovho chápania času, ale zároveň vyzdvihuje jeho význam pre budúci vývoj skúmania v tejto oblasti, keďže aj Kant o čase hovoril s prihliadnutím na štruktúry, ktoré vytvoril Aristoteles, čo znamená, „že Kantova základná ontologická orientácia – pri všetkých rozdieloch nového pýtania sa – ostala gréckou"[3].

Heideggerove úvahy o deštrukcii dejín ontológie v druhej kapitole *Bytia a času* naznačujú dvojakosť jeho vzťahu ku gréckym filozofom. Na jednej strane boli motivovaní pýtaním sa na bytie (dokonca s náznakom zakomponovania momentu temporality), na druhej strane ich ontolo-

---

[1] Tamže.
[2] Tamže, s. 43.
[3] Tamže.

gické uvažovanie bolo tradíciou osvojené v kanonizovanej a skostnatenej podobe, ktorá kladenie si otázky zmyslu bytia a jej riešenie prakticky znemožňovala. Pozoruhodné je tiež Heideggerovo rozlišovanie medzi rôznymi postavami a úrovňami gréckej filozofie, predovšetkým z hľadiska ich významu pre možnosti opätovného kladenia si otázky bytia. Z jeho porovnávania síce vychádza ako víťaz Aristoteles, ale zmienka o Parmenidovi dáva tušiť, že Heideggerovo myslenie bude perspektívne oscilovať aj okolo predsokratovských zdrojov gréckeho myslenia. Heidegger bol nielen pripravený dospieť k čoraz hlbším a pôvodnejším horizontom pri skúmaní pobytu, ale aj odhaliť pôvodnosť významov kľúčových pojmov západného myslenia. Tieto tendencie išli u Heideggera ruka v ruke, hoci v texte *Bytia a času* sa ešte naplno neprejavili. Platí však, že postup, ktorý by sme veľmi zjednodušenie mohli označiť ako *argumentáciu Grékmi* priniesol Heideggerovi úžitok na viacerých miestach v texte *Bytia a času*, ako to ešte ďalej uvidíme napr. v prípade tesného prepojenia otázky bytia s otázkou pravdy.

Heidegger podrobil radikálnej kritike staršie metafyzické predstavy o čase, resp. o vzťahu medzi bytím a časom. Kým vo filozofickej tradícii, tiahnucej sa od Aristotela, bol vždy neprekonateľný rozdiel medzi bytím a javením sa, resp. medzi pravým, nemenným bytím a vznikaním, Heidegger dospel k názoru, že samotné bytie je vlastne časom. Čas predstavuje horizont, v ktorom môže dôjsť k odhaľovaniu alebo naopak zakrývaniu zmyslu všetkého, čo je.[1] V starej platonsko-aristotelovskej metafyzike a jej modifikáciách však „čas tvoril zásadný protiklad bytia a mal ontologicky rovnaký štatút ako ostatné ontické javy, mal teda len minimum bytia a prislúchal vlastne do ríše »ne-bytia« (mé on). V Aristotelových *Fyzikách*, kde sa stretávame s najvyspelejšou formou skúmania problematiky času v antickej filozofii, bol čas chápaný ako neustála »prítomnosť«, ako jedno veľké, neustále trvajúce »teraz«, ktoré sa rozpadá do svojich dvoch základných modalít – do tzv. »teraz-užnie«, teda do minulosti, a do »teraz-ešte-nie«, t. j. do budúcnosti“.[2]

Keďže tradičná metafyzika sa profilovala ako veda o večnom a nemennom jestvujúcne, čas (t. j. v jej ponímaní niečo druhoradé, zaťažené

---

[1] ZÁTKA, V.: Heideggerovo překonání karteziánské metafyziky subjektu. In: Pauza, M. (ed.): *Martin Heidegger a problémy myšlení*. Praha: Filosofia 1996, s. 97.

[2] Tamže, s. 97–98.

empríriou), nemohol byť predmetom jej skúmania. Heidegger šiel proti tejto tradícii, keď v štruktúre samotného bytia odhalil neodmysliteľný časový moment, bytie je teda temporálne štruktúrované, čas preň v žiadnom prípade nie je odvodeným jestvujúcnom. Dôsledkom tiež bolo, že metafyzická tradícia nebola schopná dospieť k odhaleniu *časovosti* ľudského pobytu. Pobyt sa prostredníctvom svojej konečnosti vzťahuje k bytiu, jeho štruktúra má teda časový charakter. Heidegger sa taktiež vymedzuje proti vulgárnemu (predreflexívnemu) chápaniu času, podľa ktorého čas predstavuje nezvratnú, nekonečnú následnosť okamihov „teraz", čo však neumožňuje odkryť časovosť pobytu, orientuje sa totiž na časovosť sveta. Ale aj v tomto prípade je možné nájsť určitú inšpiráciu pre heideggerovský ontologicko-fenomenologický rozbor časovosti.

Heidegger si totiž všimol, že aj „keď vulgárna skúsenosť času pozná najprv a väčšinou len »čas sveta«, stavia ho aj tak zároveň do *význačného* vzťahu k »duši« a »duchu«. A to i tam, kde výslovná a primárna orientácia filozofického pýtania sa na »subjekt« nie je ešte na obzore".[1] Vzhľadom na iné súvislosti Heideggerovej tvorby vôbec neprekvapuje, že uvedený názor dokladá Aristotelovou myšlienkou z *Fyziky*, že by nebolo času, ak by nebolo duše (pretože nič iné nemôže od prirodzenosti počítať). Takže od filozofických koncepcií vychádzajúcich z vulgárneho chápania času ostáva urobiť už len krok k interpretácii pobytu ako časovosti. Podľa Heideggera je prvým dochovaným a rozpracovaným výkladom vulgárneho chápania času Aristotelova *Fyzika* (ide tam o skúmanie času v kontexte ontológie prírody, pričom čas je usúvzťažnený s miestom a pohybom). Heidegger popísal aj to, ako Aristotelove filozofické výklady času inšpirovali Hegela a Bergsona.[2] Z tohto pohľadu je škoda, že Heidegger nikdy nevydal druhý diel *Bytia a času*, ktorý mal okrem iného zahŕňať aj kapitolu s názvom *Aristotelovo pojednanie o čase ako diskrimen fenomenálnej bázy a medzí antickej ontológie*. Jednou z príčin, že sa k dokončeniu výkladu časovosti pobytu (v konfrontácii s Aristotelom, Descartom či Kantom) v ďalšej publikácii Heidegger už nedostal, bola azda zmena ťažiska Heideggerovho filozofovania a jeho postupné *odaristotelizovanie*. Otázkou však ostáva, nakoľko

---

[1] HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas,* s. 470.
[2] Tamže, s. 475–476.

je cesta od Aristotela naznačená už v samotnom *Bytí a čase*, t. j. v Heideggerovom publikovanom texte.

Gréci a problém pravdy

Jedno z najdôležitejších miest *Bytia a času*, na ktorom sa Heidegger stretáva s pôvodnosťou významu danou gréckymi filozofmi, je prezentácia špecifickej povahy fenomenologickej metódy skúmania, ktorú Heidegger aplikuje na problém bytia. Svojím typickým etymologizujúcim spôsobom si všíma obe významové časti vytvárajúce sémantický celok označenia „fenomenológia", t. j. termín „fenomén" ako aj pojem logu, λόγος. Pokiaľ ide o λόγος, Heideggerov exkurz, týkajúci sa pôvodného významu, slúži na výstižnú charakteristiku skúmania fenoménov ako sprístupňovania, ozrejmovania, vykazovania, nechávania vidieť. Podľa Heideggera bol význam slova λόγος, tak, ako bolo používané u Platona a Aristotela, neskoršími vykladačmi nesprávne a až príliš jednoznačne interpretovaný ako „rozum, súd, pojem, definícia, dôvod, pomer".[1] Zvlášť nekorektné je tento termín charakterizovať ako súd, nejde totiž o akt súdenia, ktoré čosi spája alebo niečo hodnotí (vynáša súdy). Okrem toho nie je z bežného výkladu jasné spojenie rozumu, súdu či dôvodu s vymedzením λόγος ako reči. Na chápanie termínu λόγος u Aristotela (Heidegger sa pritom odvoláva na jeho práce *O vyjadrovaní, Metafyzika* a *Etika Nikomachova*) sa vzťahuje odlišná charakteristika: „Λόγος ako reč znamená skôr toľko, čo δηλοῦν, urobiť zrejmým to, o čom je »reč«."[2] Λόγος umožňuje, aby to, o čom je reč, bolo videné tým, kto hovorí, resp. tými, ktorí sa hovoru zúčastňujú. Nie každé hovorenie v sebe obsahuje tento moment vykazovania k videniu, táto črta je však príznačná práve pre λόγος. V takto chápanej reči, „pokiaľ je pravá, má byť to, *čo* sa hovorí, čerpané *z* toho, o čom je reč, tak, že jej sprostredkovanie, v tom, čo hovorí, ozrejmuje, a teda druhému sprístupňuje to, o čom je reč".[3] Heidegger v otázke pravdy nadväzoval na niektoré svoje predchádzajúce texty, hlavne na prednášku *Logika.*

---

[1] Tamže, s. 49.
[2] Tamže.
[3] Tamže, s. 49–50.

Otázka o pravde zo zimného semestra 1925/1926, v ktorej sa kriticky zamýšľal nad stotožnením pravdy s platnosťou výrokov v dejinách logiky.[1]

V rozpore s nesprávnou tendenciou chápať λόγος ako vytváranie myšlienkových konštrukcií, predstáv, ktoré je potrebné pripodobňovať mimomyšlienkovej fyzickej realite a posúdiť ich zhodu, je v povahe apofantickej reči ukazovať, lepšie povedané nechať niekomu vidieť niečo ako niečo. A preto môže byť λόγος pravdivý alebo naopak nepravdivý. Pojem pravdy však podľa Heideggera nemôže spočívať v zhode medzi myšlienkou a faktom, zvlášť ak nie je možné vysvetliť povahu tejto zhody (ak navyše v zmysle tradície považujeme mentálne a fyzické za kvalitatívne odlišné ontologické kategórie). Treba dodať, že Heidegger neproblematizuje samotnú myšlienku korešpondencie, ale má výhrady voči tomu, že korešpondencia má spočívať v súhlase medzi mentálnymi reprezentáciami či výpoveďami na jednej strane a skutočnosťou (vecami, entitami a pod.) na strane druhej. Je možné sa dokonca stretnúť s interpretáciami, ktoré Heideggerovu pozíciu v otázke pravdy zmierujú so špeciálnym chápaním korešpondencie, čo vrhá iné svetlo na jeho postoj k tradícii uvažovania o pravde.[2]

Široko akceptovanú adekvačnú, či korešpondenčnú teóriu pravdivosti a nejasnosť jej ontologických predpokladov musíme podľa Heideggera v každom prípade podrobiť kritike a namiesto toho vysvetľovať pravdu ako odkrytosť, resp. neskrytosť. Je to dané tým, že λόγος vyčleňuje jestvujúcno (o ktorom je reč) z jeho skrytosti a necháva ho vidieť ako neskryté. Podobne to platí o nepravdivosti, ktorá spočíva v klamaní „v zmysle *zakrývať:* postaviť niečo pred niečo (nechať to vidieť týmto skresleným spôsobom) a vydávať to tak *za* niečo, čím to *nie je*".[3] Dôležité z hľadiska skúmanej témy je to, že od zdanlivo odťažitého

---

[1] Pozri HEIDEGGER, M.: *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*. In: Heidegger, M.: Gesamtausgabe. II Abteilung: Vorlesungen 1923–1944. GA. Bd. 21. Frankfurkt a. M.: Vittorio Klostermann 1976. K tejto téme tiež pozri interpretačné monografie P. Dvorského: DVORSKÝ, P.: *Základy logiky v temporalitě lidské existence. Spor o psychologizmus v myšlení Martina Heideggera*. Nymburk: OPS 2008; DVORSKÝ, P.: *Fundamentální ontologie a temporální základy logiky*. Kanina: OPS 2011.

[2] Bližšie pozri WRATHALL, M. A.: Heidegger and Truth as Correspondence. In: *International Journal of Philosophical Studies*, roč. 7, č. 1, s. 69–88.

[3] HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*, s. 50.

výkladu originálneho gréckeho a špeciálne aristotelovského chápania reči (λόγος) sa Heidegger napokon dostáva k charakteristike základnej úlohy fenomenológie: „to, čo sa ukazuje, nechať vidieť z neho samotného tak, ako sa samo od seba ukazuje. To je formálny systém bádania, ktoré si dáva meno fenomenológia“.[1]

Heidegger venoval sústredenú pozornosť zdôvodneniu pôvodnosti ranofilozofického chápania pravdy a zároveň kritike odvodeného charakteru tradičného pojmu pravdy ako *zhody*. Argumentuje tak voči možnej námietke, že vymedzenie pravdy ako odkrytosti je svojvoľné, že odporuje tradícii a nevystihuje povahu pravdy. Podľa Heideggera je to však presne naopak – práve tradícia sa odklonila od pôvodného uchopenia pravdy ako neskrytosti, ktorá spočíva v tom, že skúmané jestvujúcno je nechávané k nahliadnutiu, je vyčlenené zo skrytosti. Takýto výklad sa vynára v súvislosti s čítaním Aristotelových úvah na danú tému. Ale má oporu aj v myšlienkových výkonoch najstaršej gréckej filozofie. Heidegger kladie rečnícku otázku: „A je to snáď náhoda, že v jednom z Herakleitových fragmentov, čo sú *najstaršie* filozofické výroky, týkajúce sa *výslovne* logu, presvitá práve vypracovaný fenomén pravdy v zmysle odkrytosti (neskrytosti)? Proti logu a tomu, kto ho hovorí a rozumie mu, sú postavení tí, ktorí nerozumeli.“[2]

Koncepcia pravdy, ktorá sa neskôr vo filozofickej tradícii sformovala, však toto nebrala do úvahy, čím došlo k nenáležitému skresleniu povahy pravdy. Dominantnú pozíciu si získal názor, že miestom pravdy je súd, že o pravde môžeme hovoriť len v súvislosti s odzrkadľovaním skutočnosti v nejakom tvrdení. Heidegger sa ohradil proti tomu, aby sme tento názor pripisovali Aristotelovi, pretože Aristoteles nikdy netvrdil, že miestom pravdy je súd. V heideggerovskom podaní je aristotelovský „λόγος spôsob pobytu, ktorý môže byť odkrývajúci *alebo* zakrývajúci.. Pravdivosť logu sa vyznačuje touto *dvojakou možnosťou*: je to správanie, ktoré môže tiež zakrývať ... Tvrdenie, že vlastné »miesto« pravdy je súd, sa nielen neprávom dovoláva Aristotela, ale svojím obsahom predstavuje neporozumenie štruktúre pravdy. Výpoveď nie je primárne »miesto« pravdy, ale *naopak*, výpoveď ako modus osvojovania odkrytosti a ako spôsob »bytia vo svete« je zakotvená

---

[1] Tamže, s. 52.
[2] Tamže, s. 255.

v odkrývaní, resp. *odomknutosti* pobytu".[1] To znamená, že pravda je nevyhnutnou podmienkou toho, aby bola výpoveď vôbec možná, aby hovorenie mohlo byť pravdivé (v zmysle odkrytosti), alebo nepravdivé (v zmysle zakrytosti). Je potrebné si zvlášť pozorne uvedomiť, že Heideggerovo chápanie pravdy nie je možné vytrhnúť z kontextu jeho úvah o tradičných podobách filozofie a hlavne z celku existenciálnej analytiky, ktorú prezentoval v *Bytí a čase*. Po rozchode s názorom, že miestom pravdy je výpoveď, resp. že pravda je v prvom rade vlastnosťou jazykových výrazov, teda s niečím, čo bolo podporované dlhotrvajúcou tradíciou, počnúc Aristotelom (nie však ešte predsokratovcami), Heidegger predsa len musel riešiť problém, čo je pravým miestom pravdy, čomu pravdivosť predovšetkým prináleží. A práve tu môžeme nájsť Heideggerov originálny vklad nielen voči tradičnej predstave o pravdivosti myšlienok či viet, ale aj tvorivé obohatenie predsokratovského stotožňovania pravdy s odhaľovaním vecí z ich skrytosti. Heideggerovi totiž v súvislosti s pravdou ide na stránkach *Bytia a času* (to však celkom neplatí pre jeho neskoršie práce) o charakteristiku pobytu v jeho vrhnutosti či fakticite, ktorá priamo evokuje problém otvorenosti a zrozumiteľnosti. O. Beran výstižne sumarizuje Heideggerovo narábanie s pojmom pravdy: „Pravdivý je primárne »pobyt«, človek (t. j. *jazykom nadaná* živá bytosť, *sprachfähige Lebewesen*), ktorý »odkrýva« veci/situácie tak, ako sú. V druhom slede sú pravdivé tieto náležite odkryté veci/situácie. »Tak, ako veci sú« (t. j. ako sú odkryté) však znamená »odkryté« propozične artikulovateľným spôsobom ... A až v treťom slede je pravdivá konkrétna jazyková výpoveď, ktorá určitú vec/situáciu odkrýva (presnejšie povedané ju ako odkrytú tematizuje/artikuluje)."[2] V tomto zmysle Heidegger, inšpirovaný ranými gréckymi filozofmi, ako keby otáčal tradičné chápanie z hlavy na nohy.

Pobyt podľa Heideggera musí neustále zabezpečovať to, čo už bolo odkryté, pravdu musí na jestvujúcne stále vydobývať, vytrhávať ho zo skrytosti. Procesu odkrývania predchádza chápajúce rozlišovanie medzi pravdou a nepravdou, nasledované rozhodnutím pre jednu z týchto možností. Pre pochopenie existenciálnej ontologickej interpretácie *bytia vo svete*, ktoré je určené pravdou aj nepravdou, si Heidegger

---

[1] Tamže, s. 261.

[2] BERAN, O.: *Náš jazyk, můj svět*. Praha: Filosofia 2010, s. 256.

pomáha odvolaním sa na Parmenida: „Že bohyňa pravdy ukazuje Parmenidovi, ktorého sprevádza, obidve cesty, ako cestu odkrývania, tak cestu skrývania, neznamená nič iného, ako že pobyt je vždy v pravde i nepravde.“[1] Toto je podmienené vrhnutosťou rozvrhu pobytu, ktorá sa podieľa na konštituovaní štruktúry starosti, ktorou sa pobyt vyznačuje. Heidegger z toho uzatvára: „1. Pravda v najpôvodnejšom zmysle je odomknutosť pobytu, ku ktorej patrí odkrytosť vnútrosvetského jestvujúcna. 2. Pobyt je rovnako pôvodne v pravde aj nepravde.“[2]

Heideggerovo stotožnenie pravdy s odkrytosťou nie je triviálnym riešením a má svoje filozofické dôsledky. Problematické ostáva, nakoľko vôbec môžeme prostredníctvom pojmu odkrytosti vyčerpávajúco odhaliť povahu pravdy a či vôbec možno zdôvodniť, že odkrytosť je pravdou (pričom samotný pojem odkrytosti je vágne vymedzovaný). Z tohto uhla pohľadu si Heideggerova koncepcia pravdy vyslúžila kritiku. Bol to najmä E. Tugendhat, ktorý rozprúdil diskusiu k tejto téme.[3] Otázka relevantnosti Tugendhatovej tvrdej kritiky (okrem iného zdôvodňujúcej, že heideggerovsky rozšírené chápanie odkrytosti neumožňuje funkčne rozlišovať medzi pravdivosťou a nepravdivosťou) je stále otvorená, existuje celá paleta názorov od heideggerovsky motivovanej obhajoby pravdy ako odkrytosti až po rezolútne odmietnutie v akomkoľvek zmysle nazývať odkrytosť pravdou.[4] Keďže v týchto debatách o Heideggerovom chápaní pravdy je problém reflexie gréckej filozofie skôr na okraji, nebudeme bližšie sledovať argumenty, ktoré boli k tejto otázke vznesené.

---

[1] HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*, s. 258.

[2] Tamže.

[3] Pozri predovšetkým druhú časť práce TUGENDHAT, E.: *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*. 2. Auf. Berlin: Walter de Gruyter 1970, resp. TUGENDHAT, E.: Heidegger's Idea of Truth. Prel. R. Wolin. In: Wolin, R. (ed.): *The Heidegger Controversy: A Critical Reader*. Cambridge, Massachusetts: MIT Press 1992, s. 245–263.

[4] Pre porovnanie rôznych odpovedí na Tugendhatovu kritiku pozri SMITH, W. H.: Why Tugendhat's Critique of Heidegger's Concept of Truth Remains a Critical Problem. In: *Inquiry*, roč. 50, č. 2, s. 156–179; pre obhajobu Heideggerovho chápania pravdy pozri DUITS, R.: On Tugendhat's Analysis of Heidegger's Concept of Truth. In: *International Journal of Philosophical Studies*, roč. 15, č. 2, s. 207–223; DAHLSTROM, D. O.: *Heidegger's Concept of Truth*. Cambridge: Cambridge University Press 2001, s. 385–423.

Otázkou je, či Heidegger ponúka alternatívnu koncepciu pravdy voči klasickej korešpondenčnej teórii. Tak však problém nestojí a samotný Heidegger dáva slovo *definícia* do úvodzoviek. Zdá sa, že Heidegger nemal ambíciu sformulovať novú teóriu pravdy (resp. pravdivosti) a postaviť ju vedľa iných.[1] Nejde o popretie tradície, skôr o upozornenie, že tradícia zabudla na pôvodný (či dokonca najpôvodnejší) zdroj pravdy a jej ontologický rozmer. Heidegger pripomína, že ním predkladaná „»definícia« pravdy nie je žiadnym *odvrhnutím* tradície, ale pôvodným *osvojením*: tým skôr, ak sa podarí preukázať, že a akým spôsobom musela teória na základe pôvodného fenoménu pravdy nevyhnutne dôjsť k idey zhody".[2] Heideggerovým cieľom (a to nielen v *Bytí a čase*) nebolo definovať bežné chápanie pravdy, ale ponúknuť fenomenologickú interpretáciu pravdy, ktorá odhalí ontologické pozadie fenoménu správnosti či zhody (ako pilierov korešpondenčnej teórie pravdivosti) a uvedie hermeneutické podmienky pravdy, ako je bežne chápaná.[3] Namiesto toho, aby Heidegger podporoval, či naopak spochybňoval tradičné chápanie pravdy, popisuje „hermeneutickú význačnosť vďaka ktorej predfilozoficky prichádzame k porozumeniu pravdy *ako* druhu súhlasu medzi myšlienkami a vecami, medzi slovami a svetom".[4] Práve predporozumenie, doslova *predpoklad* pravdy je tiež dôležitý pre pochopenie úzkej previazanosti pravdy ako odkrytosti s pobytom.[5] Heidegger hovoril často o fenoménoch, ktoré určujú podmienky možnosti niečoho, ako o pôvodných. Tak tomu bolo aj v súvislosti s pôvodným (či najpôvodnejším) fenoménom pravdy – keďže spôsobom bytia pobytu je byť pravdivým v zmysle byť odkrývajúcim, potom to, čím je toto odkrývanie umožnené, je pravdivým v najpôvodnejšom zmysle.[6] Špeciálnu odkrývajúcu úlohu tu zohráva jazyk, takže Heidegger poukazuje na úzku previazanosť pôvodného fenoménu

---

[1] Jedine ak by, s určitou dávkou irónie, išlo o „rozmnoženie ‚rodiny' pojmu pravdy o jedného výstredného člena, akúsi čiernu ovcu" (BERAN, O.: *Náš jazyk, můj svět*, s. 255).

[2] HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*, s. 255,

[3] Pozri CARMAN, T.: *Heidegger's Analytic. Interpretation, Discourse, and Authenticity in* Being and Time. Cambridge: Cambridge University Press 2003, s. 251.

[4] Tamže, s. 263.

[5] Pozri tamže, s. 262–265.

[6] Tamže, s. 256.

pravdy s pravdivosťou ako aj nepravdivosťou tvrdení o svete.[1] Do podrobností skúmania jazyka sa však na tomto mieste nebudeme ďalej púšťať. Z hľadiska hlavnej témy, t. j. filozofickej prítomnosti Grékov v *Bytí a čase* je dôležité to, že kým predsokratovskí myslitelia správne identifikovali pôvodnosť pravdy ako odkrytosti, Aristoteles (okrem jednoznačného prihlásenia sa k tomuto pôvodnému významu) dal tradícii podnet pre chápanie pravdy ako zhody či adekvátnosti.

Heidegger nadväzuje na to, čo bolo v dejinách filozofie dobre známe – na spojenie pravdy a bytia. Špeciálne naráža na stotožnenie bytia s rozumením u Parmenida (ktorý bol z jeho uhla pohľadu objaviteľom bytia jestvujúcna). Parmenides bol „nútený ísť za tým, čo sa samo od seba ukazovalo",[2] podobne Aristoteles v *Metafyzike* popisoval ako jeho filozofickým predchodcom razili cestu veci samé. Aristoteles navyše hovoril o filozofovaní o pravde, čím dopĺňa charakteristiku filozofie ako vedy, ktorá skúma jestvujúcno a všetko, čo k nemu náleží. Z Heideggerovho uhla pohľadu je pravda v spojitosti s bytím a ocitá sa tak v prostredí fundamentálnej ontológie.[3] Ako už bolo naznačené, Heidegger však zároveň s vlastným výkladom povahy pravdy pociťuje potrebu vyrovnať sa s tradičnou metafyzikou. Rozhodným spôsobom kritizuje základné tézy tradičného chápania pravdy: 1. Miestom pravdy je súd, resp. výpoveď, 2. Bytnosť pravdy spočíva v zhode súdu s predmetom, o ktorom vypovedá, 3. Bol to Aristoteles, kto za miesto pravdy určil súd a ponúkol definíciu pravdy ako zhody.[4] Heidegger všetky tieto tézy vyvracia.

Heidegger pri pátraní po bytnosti pravdy podniká výpravu k počiatočným zdrojom filozofického myslenia. Práve ním okrem iného dokumentuje súvislosť bytia a pravdy. Heidegger pripomína, že až pomocou odomknutosti pobytu je možné dospieť k fenoménu pravdy. Ba čo viac, pobyt je „v pravde".[5] To, že *pobyt je v „pravde"*, neznamená, že sú mu tieto pravdy akoby vnucované zvonku, ale to, že je vždy otvorený

---

[1] K tomu pozri BLATTNER, W.: *Heidegger's* Being and Time. London: Continuum 2006, s. 123–127.

[2] HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*, s. 248.

[3] Tamže, s. 249.

[4] Tamže, s. 250.

[5] Tamže, s. 256.

k tomu, čo patrí k svetu. K povahe pobytu ako bytia-vo-svete patrí otvorenosť jeho vlastného bytia. Heidegger o tomto vzťahu vypovedá celkom jednoznačne: „Bytie pravdy je v pôvodnom spojení s pobytom. A jedine preto, že pobyt je ako konštituovaný odomknutosťou, t. j. rozumením, je vôbec možné rozumieť niečomu takému ako bytiu. Bytie – na rozdiel od jestvujúcna – »je« len potiaľ, pokiaľ je pravda. A tá je len potiaľ, pokiaľ a dokiaľ je pobyt. Bytie a pravda »sú« rovnako pôvodné."[1] Ak je pravda pochopená ako odkrytosť, potom jestvujúcno „je odkryté len *vtedy* a odomknuté iba *tak dlho*, pokiaľ vôbec *je* pobyt".[2] To, čo Herakleitos a Parmenides pravdivosťou ako odkrývaním toho, ako sa veci majú (či ako sa to má s jestvujúcnom), jasnozrivo naznačovali, Heidegger dopracoval do podoby poznania, že pravda, v pôvodnom zmysle odkrytosti, náleží fundamentálnej štruktúre pobytu. Podľa W. Biemela heideggerovský motív chápania človeka ako pobytu „sa odráža v novom chápaní a výklade pravdy. Nie je vôbec náhodou, že pritom ideme späť až k prvým mysliteľom a že podstupujeme diskusiu so zakladateľmi metafyziky. U prvotných mysliteľov nachádza Heidegger myšlienky, ktoré predchádzajú neskorší vývoj a sú nám uložené k premýšľaniu".[3] Tak ako Heideggerovo neúnavné skúmanie otázky pravdy (ako neskrytosti) vychádzalo z kritiky tradičných koncepcií a tvorilo dôležitú tému už v tej fáze jeho tvorby, ktorá predchádzala prvému vydaniu *Bytia a času*, pomyselnú štafetu tohto zložitého a otvoreného problému preberajú práce, ktoré vznikajú neskôr (prednáška *O bytnosti pravdy* a potom aj neskoršie texty, napr. *O pôvode umeleckého diela*, *Bytnosť reči* alebo *Koniec filozofie a úloha myslenia*). Inšpirácia predsokratovskou filozofiou je v nich čoraz výraznejšia, cesta k nim však vedie aj cez príslušné pasáže *Bytia a času*, ktoré otázku pravdy približujú.

Problematika pravdy ako odkrytosti nie je jedinou témou, kde Heidegger vedome naráža na Grékov. Špeciálnym prípadom, kedy sa Heidegger obracia k myšlienkam gréckych filozofov, je tretia kapitola *Bytia a času*, a to v rámci úvah o idei sveta, resp. o svetskosti sveta, k čomu sa

---

[1] Tamže, s. 265.
[2] Tamže, s. 262.
[3] BIEMEL, W.: *Martin Heidegger*. Prel. J. Loužil. Praha: Mladá fronta 1995, s. 83.

prepracováva v súvislosti s podrobným výkladom módu pobytu, ktorý označuje ako *bytie vo svete*.

Ďalšiu, a to veľmi dôležitú historickú odbočku smerom k Aristotelovi, robí Heidegger v rámci rozboru existenciálnej konštitúcie pobytu. Jeho zámerom je okrem iného analýza fenoménu rozpoloženia (naladenosti, nálady), ktorý je pobytu inherentný a je vzhľadom k nemu fundamenálnym existenciálom. Heidegger pripomína: „Jestvujúcno, ktoré má charakter pobytu, je svojím »tu« takým spôsobom, že sa, či už výslovne alebo nevýslovne, nachádza vo svojej vrhnutosti. V rozpoložení je pobyt vždy už privedený pred samého seba, vždy sa už našiel, a to nie vo vnímajúcom sebakonštatovaní, ale ako naladené vynachádzanie."[1] Heidegger odmieta stotožniť rozpoloženie pobytu len s potvrdením duševného stavu. Ide o hlbšiu rovinu problému, v rámci ktorej rozpoloženie napomáha odkrývať »tu« pobytu spôsobom, ktorý je neprístupný akémukoľvek vnemu či mentálnemu obsahu. V konečnom dôsledku rozpoloženie nielenže odomyká pobyt v jeho vrhnutosti, ale aj celé *bytie vo svete* a napokon konštituuje otvorenosť pobytu vo vzťahu k svetu. Vo filozofickej tradícii sa skúmaniu rozpoloženosti (naladenosti) najviac približovali úvahy o citoch, afektoch či vášňach. Heidegger nás v tejto súvislosti odkazuje na Aristotelovu *Rétoriku*, ktorá sa tematicky posúva od tradičného chápania rétoriky ako vedy. Práve toto dielo je podľa svojrázneho Heideggerovho výkladu potrebné chápať ako „prvú systematickú hermeneutiku každodennosti nášho »bytia spolu«. Verejnosť ako spôsob bytia neurčitého »ono sa« má nielen svoje naladenie vôbec, ale potrebuje náladu a vie si ju »urobiť«. K nej a z nej hovorí rečník. Rečník musí mať porozumenie pre možnosť nálady, aby ju mohol správnym spôsobom vzbudzovať a riadiť".[2] Napriek tomu, že Aristoteles vytvoril dobré predpoklady pre skúmanie afektov, rozpoloženia či naladenosti, až do rozvoja fenomenologickej filozofie v 20. storočí neboli podľa Heideggera filozofi schopní interpretovať afekty ontologicky. Ba dokonca afekty zo svojho exkluzívneho postavenie ako keby *spadli* medzi psychické javy ako púhe príručné fenomény. Heidegger však, ako už bolo povedané, vidí v rozpoložení čosi špeciálne,

---

[1] HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*, s. 166.
[2] Tamže, s. 170.

čo pomáha pobytu odkryť sa vo svojej vrhnutosti a odkázanosti na svet, pričom sa pobyt svetu vystavuje.

Heideggerovo *Bytie a čas* predstavuje originálny projekt filozofie, hlásiacej sa k fenomenologickému skúmaniu, oproti Husserlovej teórii značne modifikovanému. Obsahovo je podľa Heideggera fenomenológia vedou o bytí – ontológiou. A od tohto bodu sa odrazil ďalej pri riešení otázky o zmysle bytia prostredníctvom interpretácie konkrétneho jestvujúcna, t. j. pobytu (*Dasein*), v rámci ktorého (zvlášť s prihliadnutím na jeho temporálny charakter) môžeme nájsť horizont pre pochopenie a výklad bytia. Stojí za povšimnutie, že už pri formulovaní samotných metodologických východísk si Heidegger vypomáhal nielen Husserlom, ale aj Aristotelom. Myšlienkový postup či zostup ku Grékom je však zjavný nielen v prípravných, ale aj ťažiskových častiach textu *Bytia a času*. Názorným potvrdením toho, že Heidegger sa permanentne pripodobňoval ku Grékom, je aj jeho poznámka na konci druhej kapitoly úvodu *Bytia a času*, v ktorej sa čitateľom ospravedlňuje za to, že jeho ďalší, v mnohom priekopnícky výklad bude plný jazykových zvláštností, gramatických ťažkopádností a netradičných vyjadrení, priamo spôsobených pokusom o uchopenie jestvujúcna v jeho bytí.

Heidegger s pozoruhodnou kombináciou skromnosti a vysokého sebavedomia odporúča, nech „čitateľ porovná ontologické miesta v Platonovom *Parmenidovi,* alebo štvrtú kapitolu siedmej knihy Aristotelovej *Metafyziky* s rozprávačským úryvkom z Thukydida a uvidí, aké neslýchané sú formulácie, ktorými boli premyslení Gréci svojimi filozofmi. A kde sú sily bytostne skromnejšie a kde je oblasť bytia, ktorú je potrebné odomknúť, ontologicky ďaleko neschodnejšia ako tá, pred ktorou stáli Gréci, tam vzrastie aj ťažkopádnosť pri tvorbe pojmov a tvrdosť pri vyjadrovaní“.[1] Gréci teda boli *referenčným bodom*, na ktorý sa Heidegger neustále (a to nielen v *Bytí a čase*) vzťahoval. Zostup do minulosti, ktorý je sprítomnením a zároveň aj presahom do budúcnosti, tak nie je iba význačným momentom bytia pobytu, ale aj integrálnou súčasťou Heideggerovho filozofického uvažovania. Bez Grékov by však stratil pôdu pod nohami.

---

[1] Tamže, s. 57.

10. kapitola

Aristotelova Metafyzika IX, 1–3

Martin Škára

Heidegger sa počas letného semestra v roku 1931 *vracia* k Aristotelovi, no teraz už nejde o žiaden pokus o fenomenologickú interpretáciu, ako tomu bolo v rokoch 1922–1927. Tento prednáškový kurz je jeho podrobnou analýzou 1.–3. kapitoly knihy Θ (9. knihy) Aristotelovej *Metafyziky*. Jej predmetom je *pýtanie sa* na párový pojem δύναμις a ἐνέργεια tak, ako sú exponované práve v naznačených kapitolách Aristotelovho textu. Toto pýtanie sa však od Aristotelovho v zásade líši. Heidegger nepristupuje k tejto problematike ako k výkladu tradície pýtania sa na vyššie uvedený párový pojem. Pre Heideggera je problematika spomenutých Aristotelových pojmov pýtaním sa na *bytnosť a skutočnosť sily*.[1]

Jeden fakt musíme mať pri každom Heideggerovom ponore do mysle ktoréhokoľvek z mysliteľov–filozofov na vedomí. Pozadím každej jeho analýzy, je *otázka bytia*. Je to koncentrická idea, ku ktorej sa zbiehajú všetky pokusy o dejinno-filozofický exkurz, ku ktorej sa zbieha každá jedna heideggerovská *deštrukcia*. Pohybovať sa v Heideggerovom myslení znamená pohybovať sa po kružnici. Každý bod, ktorý na tejto kružnici vyniká, pretože reprezentuje určitého mysliteľa–filozofa, sa so všetkou prísnosťou napokon dostáva od okraja do stredu tejto kružnice. Tým dochádza k určitej forme afirmácie, či reafirmácie stredového tematického bodu – *Seinsfrage*. V tomto ohľade je potrebné

[1] HEIDEGGER, M.: *Aristoteles, Metaphysik Θ 1–3. Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft*. GA. Bd. 33. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1990. Český preklad HEIDEGGER, M.: *Aristotelova Metafyzika IX, 1–3*. Prel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené 2001, s. 31.

zvýšiť pozornosť pri konštatácii, ktorú ponúka W. Brogan: „....mnohé z Heideggerových najdôležitejších esejí a zväzkov k Aristotelovi sú v skutočnosti rozšírenými prekladmi a komentármi kľúčových pasáží z Aristotelových textov."[1] Nuž a freiburgské prednášky z letného semestra 1931 sú práve prekladom a komentárom prvých troch kapitol knihy Θ Aristotelovej *Metafyziky*.

Δύναμις a ἐνέργεια u Aristotela

Nasledujúce úvahy sa pokúsime najskôr venovať priblíženiu problematiky tohto párového pojmu práve tak, ako ho možno zachytiť u Aristotela samého. Bonitzov *Index aristotelicus* uvádza pojmy δύναμις[2] a ἐνέργεια[3] prevažne v ich vzájomnom prepojení. Aristoteles v 8. kapitole prvej knihy *Fyziky*, ktorá nasleduje za otázkami Aristotelovej teórie vzniku – zmeny, nastoľuje riešenie niekoľkých apórií súvisiacich so vzťahom vzniku, zániku, zmeny a jestvujúcna, resp. nejestvujúcna u jeho predchodcov. Jedným z Aristotelových riešení tejto problematiky je korešpondencia tohto vzťahu s pojmami *možnosti* a *skutočnosti.* Povedané zjednodušene, jedno z riešení otázky vyššie naznačeného vzťahu sú práve *možnosť* a *skutočnosť*.

Filozof ale na tom istom mieste nepovažuje za náležité sa k týmto dvom pojmom vyjadriť obšírnejšie, pretože sám sa zmieňuje o tom, že ich s „väčšou presnosťou určil na inom mieste".[4] A miesto, na ktorom Aristoteles o probléme možnosti a skutočnosti pojednal práve s touto väčšou presnosťou, je deviata kniha jeho *Metafyziky*. Bonitzov postreh v prípade pojmu ἐνέργεια znie v tomto prípade jasne: „…distinctio inter ἐνέργειαν et δύναμιν … instituta est ab Ar *ad explicandam mutationem* (kurz. aut.)".[5] Obdobne je to aj v prípade pojmu δύναμις. V tomto prípade uvádza Bonitzov *Index aristotelicus* ako prvý význam ten, ktorý

---

[1] BROGAN, W. A.: *Heidegger and Aristotle. The Twofoldness of Being*. Albany: State University of New York Press 2005, s. 4.

[2] BONITZ, H.: *Index aristotelicus*. Berlin: Typis et impensis Georgii Reimeri 1870, s. 206–208.

[3] Tamže, s. 251.

[4] ARISTOTELES: *Fyzika*. Prel. A. Kříž. Praha: Rezek 1996, 191b 30, s. 41.

[5] BONITZ, H.: *Index aristotelicus*, s. 251.

sa nachádza v 6. kapitlo deviatej (Θ) knihy *Metafyziky* a síce „…možnosť (mohúcnosť) z hľadiska pohybu…“[1] Nasledujúci určujúci význam tohto pojmu nachádzame v Aristotelovom *filozofickom lexikóne*, ktorým je 12. kapitole piatej (Δ) knihy *Metafyziky*: „*Mohúcnosťou* (dynamis) sa nazýva počiatok pohybu a zmeny, ktorý sa nachádza v inom, alebo pokiaľ je to iné…“[2]

Z vyššie uvedených určení oboch pojmov vyplývajú dva dôležité poznatky, ktoré je potrebné mať na vedomí aj s ohľadom pre ďalšie úvahy. Tým prvým je fakt, že pojmy ἐνέργεια a δύναμις sú pojmy párové. Druhým zasa zistenie že oba pojmy sú v priamom súvise s pojmom *zmeny*, resp. *pohybu* vo všeobecnosti. Tento fakt jednoducho nemožno za žiadnych okolností obísť. Skrátka ἐνέργεια a δύναμις primárne súvisia s *pohybom*, resp. *zmenou*. Tento terminologický kontext však nemôže ostať pre bližšie porozumenie prázdny, pretože to, na čo sa pohyb a zmena vôbec môžu vzťahovať, je dané de facto *kategoriálnou analýzou jestvujúcna*. Zdôvodnenie tohto tvrdenia je u Stagiritu vyjadrené takto: „Niet pohybu mimo vecí; lebo to, čo sa mení, vždy sa mení alebo podstatne, alebo kvantitatívne, alebo kvalitatívne, alebo podľa miesta.“[3] Zmena preto nastáva v rôznych podobách a vždy s ohľadom na to, čo sa mení. Povedané presnejšie, „…je práve toľko druhov pohybu a zmeny, koľko je druhov jestvujúcna“.[4]

Možnosť a skutočnosť sú tak zasadené vždy do kontextu pohybu a pohyb sa môže týkať len toho, čo je schopné zmeny. Dispozícia prijať zmenu je tak podmienkou zmeny určitých druhov *jestvujúcna*, nie však všetkých. *Jestvujúcna*. Akého presne, to je naznačené vo vyššie uvedenom spresnení: podstata, kvantita, kvalita a zmena s ohľadom na miesto. Sú to predsa štyri z desiatich Aristotelových kategórií. V tomto ohľade niet dôvodu spresňovať, čím tieto kategórie presne sú. Kontext, do ktorého sú vlastne zasadené oba pojmy, δύναμις a ἐνέργεια, sa tak značne rozšíril a zároveň umožnil jasnejšie vymedzenie ich teoretickej

---

[1] ARISTOTELES: Metafyzika. Prel. J. Spaňár. In: *Antológia z diel filozofov*. Od Aristotela po Plotina. Zost. J. Martinka. Bratislava: Iris 2006, s. 352.

[2] ARISTOTELES: *Metafyzika*, s. 294.

[3] ARISTOTELES: Fyzika. Prel. J. Spaňár. In: *Antológia z diel filozofov*. Od Aristotela po Plotina. Zost. J. Martinka. Bratislava: Iris 2006, s. 107.

[4] Tamže, s. 108.

lokácie. Pokúsme sa ale teraz pozrieť na to, kde majú oba tieto pojmy svoje miesto v Aristotelovej *prvej filozofii*. Z tohto hľadiska sú pojmy možnosť (δύναμις) a skutočnosť (ἐνέργεια) zaradené do ontologického *rozvrhu* mnohoznačnosti jestvujúcna. Jeho explicitné potvrdenie sa nachádza v 2. kapitole šiestej (E) knihy *Metafyziky*.[1] Δύναμις a ἐνέργεια patria „…inter quatuor primarias τοῦ ὄντος significationes".[2]

Oba pojmy sa však nevyskytujú v Aristotelovej *Metafyzike* len v jedinom význame. Je to dané, podobne ako v prípade pojmu *jestvujúcna*, práve ich polysémickým charakterom. Povedané inými slovami aj pojmy δύναμις a ἐνέργεια sa vypovedajú v rozličných významoch.[3] Oba sú určené dvojakým spôsobom, pretože Aristoteles zdôrazní, že v pôvodnom význame δύναμις ako „mohúcnosť je totiž jednak pasívna (čiže schopnosť prijímať pôsobenie) … jednak je stavom, pre ktorý je niečo neschopné prostredníctvom iného, alebo pokiaľ je iné, to jest od počiatku spôsobujúceho zmenu, podliehať zmene k horšiemu alebo zániku".[4] Na strane druhej je tu ale ešte pojem δύναμις, rozvinutý aj v podobe δύναμις τοῦ ποιεῖν a δύναμις τοῦ παθεῖν, čiže „mohúcnosť niečo robiť a trpieť…"[5] Obdobne je možné urobiť diferenciu medzi ἐνέργεια, ktorá korešponduje s δύμαις τοῦ παθεῖν a ἐνέργεια vo vlastnom zmysle - ἐπὶ πλεῶν, čiže ἐντελέχεια korešpondujúca s δύναμις τοῦ ποιεῖν.[6] Z vyššie uvedeného je potrebné prihliadať na dve zásadné zistenia. Oba pojmy, δύναμις a ἐνέργεια sú stanovené v kontexte *pohybu a zmeny*, a zároveň sú súčasťou Aristotelovho ontologického skúmania mnohoznačnosti *jestvujúcna*. Jestvujúcna, nie však bytia.

Heideggerova recepcia Aristotelovho δύναμις a ἐνέργεια

Heideggerov prednáškový kurz v roku 1931 počas letného semestra na univerzite vo Freiburgu, to je jedinečná detailná analýza, ktorú máme

---

[1] Pozri ARISTOTELES: *Metafyzika*, s. 310.
[2] BONITZ, H.: *Index aristotelicus*, s. 207.
[3] Pozri ARISTOTELES: *Metafyzika*, s. 347.
[4] Tamže.
[5] Tamže.
[6] Pozri tamže, s. 352–358.

k dispozícii v texte *Aristotelova Metafyzika IX, 1–3*. Prednáška podáva jednu konkrétnu podobu *deštrukcie dejín ontológie* zameranú na Aristotelove pojmy δύναμις a ἐνέργεια. K tomuto zámeru sa ale nemožno vyjadriť bez toho, aby nebola reč o úvodnom vstupe tejto prednášky. Má totiž mimoriadnu dôležitosť. Tento prednáškový cyklus je štruktúrovaný do dvoch celkov. Prvý tvorí spomínaná *úvodná časť*, v ktorej je špecifikovaný interpretačný horizont hlavného oddielu. Druhý celok, to je samotná hlavná časť, obsahuje tri oddiely otvárajúce priestor pre analýzu pojmov δύναμις a ἐνέργεια. Ani nie päťdesiat strán textu úvodnej časti otvára zásadné problémy, ktoré Heidegger vyčíta predovšetkým z Aristotelovej *Metafyziky*, a z ktorých vytvorí pole, do ktorého bude neskôr zasadená interpretácia vyššie spomenutých pojmov.

Heidegger vchádza do problematiky δύναμις a ἐνέργεια bránou otázky bytia. Rozdiel je však v tom, že pojmy sa môžu vzťahovať len a len k otázke jestvujúcna. Aristoteles ich v zásade nekoncipoval ako pojmy otázky bytia. Kým v *Bytí a čase* z roku 1927 ide o otázku zmyslu bytia, prednáškový cyklus z roku 1931 vypúšťa z pýtania sa zmysel a ostáva už len otázka bytia. Vykračujeme tak s týmto textom za *Bytie a čas*? Odpoveď, ktorá vyplynie z úvodného pojednania dáva jasne najavo, že ide o celkom nové pýtanie sa, pretože v centre pozornosti sú „…otázky *po* (kurz. aut.) *Bytí a čase*“.[1] V tomto momente si musíme priblížiť, aký interpretačný rámec Heidegger pre pýtanie sa na δύναμις a ἐνέργεια pripravuje. Predbežne sa zameriame na tieto okruhy: pýtanie sa na mnohosť a jednotu *bytia* (už v úvode je naznačené, že Heideggerov Aristoteles sa nepýta na jestvujúcno, ale na bytie) a v tomto pýtaní je nutné sa zamerať na polysémiu pojmu *jestvujúcna*, do ktorej prináležia aj otázky δύναμις a ἐνέργεια. Problematika polysémie pojmu jestvujúcna vedie následne Heideggera k otázke mnohosti *bytia jestvujúcna* a *zámene*, poprípade *rozlíšeniu jestvujúcna a bytia*. V tomto kontexte nastupuje do oboru úvah Heideggerov obrat k *Parmenidovi* a jeho chápaniu *bytia ako jedného*. Po exkurze k tomuto eleatovi Heidegger otvorí tému už nie mnohosti bytia jestvujúcna, ale *mnohosti a jednoty bytia*. Záver tohto *veľkolepého* úvodu je tvorený prienikom do oblasti *jednoty bytia*

[1] HEIDEGGER, M.: *Aristotelova Metafyzika IX, 1–3*, s. 31.

nie ako rodu, ale *analógie,* ktorá končí v slepej uličke, pretože sa ukazuje ako výsostne problematická.

Mnohosť a jednota bytia

Už na začiatku úvah, ktoré pripravujú interpretačný horizont pre δύναμις a ἐνέργεια si musíme uvedomiť, že práve tieto dva pojmy oscilujú okolo otázky mnohosti a jednoty *bytia*. Podotýkame, *bytia,* nanajvýš *bytia jestvujúcna*, nie jestvujúcna ako takého, ako to u Aristotela reálne je. Začíname však úvahou o jestvujúcne a jeho mnohovýznamovosti. Keďže pojmy δύναμις a ἐνέργεια sú v zásade v Aristotelovej *Metafyzike* pojednané v jej 9. knihe, Heidegger sa snaží zachytiť ich prioritne v jednom konkrétnom *passuse* Aristotelovho textu. Na príslušnom mieste 9. knihy sa dozvedáme, že skúmané pojmy spadajú do okruhu pýtania sa na mnohovýznamovosť pojmu jestvujúcna. „Skončili sme výklad o jestvujúcne v pôvodnom zmysle, na ktoré sa vzťahujú všetky ostatné kategórie jestvujúcna, totiž výklad o podstate. Lebo podľa pojmu podstaty sa všetko ostatné, kvantita, kvalita a ako sa všetky kategórie menujú, nazýva jestvujúcnom. Pretože všetko, ako sme v prvej časti vyložili (VII, 1), musí obsahovať pojem podstaty.“[1]

Heidegger v princípe nemá na mysli ani tak viacvýznamovosť jestvujúcna ako skôr to, že sa v incipite 1. kapitoly knihy Θ Aristotelovej *Metafyziky* objaví λόγος, λέγεται, λεγόμενον a dodá, že „…vzťah ostatných kategórií (okrem podstaty – dopl. aut.) sa uskutočňuje ako λέγειν v *logu*“.[2] Λόγος totiž v Heideggerovom myslení prináleží k otázke bytia. Je jednou z ciest pýtania sa na bytie. A inak to nebude ani v prípade Aristotela. Jednoducho Heidegger chce o *bytí* hovoriť aj tam, kde explicitne v texte, konkrétne u Aristotela, nie je: „Λόγος, výpoveď, je však výpoveď o jestvujúcne, vôbec nie jestvujúcno samo. A tak tu

---

[1] ARISTOTELES: *Metafyzika,* s. 347 (preklad upravený). Je nutné upozorniť na to, že Heidegger Aristotela vždy uvádza v jeho gréckom texte a k nemu pridáva svoj vlastný preklad. Aristotelov text budeme citovať zo slovenského prekladu. Ten je však od Heideggerovho prekladu zjavne odlišný. Preto na miestach, kde to bude potrebné, uvedieme pre porovnanie oba varianty.

[2] HEIDEGGER, M.: *Aristotelova Metafyzika IX, 1–3,* s. 10.

máme dvoje: kategórie prináležia k *logu* – kategórie sú jestvujúcno samo."[1]

Pripravuje teda Aristoteles skúmanie na poli *jestvujúcna,* alebo na poli *bytia*? Hoci pôvodné Aristotelove tvrdenia sú na len a len na strane *jestvujúcna*, tvrdenia Heideggera *smerujú* k pojmu *bytia*. A to sa Heidegger snaží ukázať na interpretácii bezprostredne nasledujúceho passusu Aristotelovho textu. „Keďže však jestvujúcnom nazývame nielen to, čo je niečím, nejakým, nejako veľkým, ale hovoríme o ňom aj z hľadiska možnosti, skutočnosti a činnosti, určime si aj pojem možnosti a skutočnosti."[2] Aj v tomto prípade sa vždy pohybujeme v oblasti jestvujúcna. Dokonca to potvrdí aj Heidegger sám: „Pohybujeme sa teda rovnako, ako otázka kategórií *vo všeobecnom okruhu pýtania sa na jestvujúcno.*"[3] Táto afirmácia nepripadá nijako nearistotelovsky. Práve naopak je výsostne aristotelovská. Navyše jej platnosť Heidegger spečatí doslovom: „Toto pýtanie sa bolo tiež jediným pýtaním sa, na ktorom Aristotelovi skutočne záležalo."[4] Bolo. Ale pre Heideggera už nie je. Pretože pomaly ale isto prestáva ísť o Aristotela. K slovu sa dostáva cez Aristotela sám Heidegger. Tá najaristotelovskejšia otázka formulovaná ako τὶ τὸ ὂν ᾗ ὄν, ktorá je otázkou prvej filozofie musí byť nanovo položená v príbuzenstve otázky δύναμις a ἐνέργεια. Prečo? Pretože „pokiaľ táto otázka nie je položená, a tobôž nie zodpovedaná, znamená to, že otázka *bytia* nie je zvládnutá".[5]

To ale neznamená, že Heidegger bude od toho momentu sústreďovať svoju pozornosť na otázku *bytia* z Aristotela. Teraz ešte nie. Predchádza tomu ešte predbežné skúmanie toho, čo nájdeme v úvode tohto prednáškového cyklu pod označením *mnohosť bytia jestvujúcna*. Kategoriálna analýza je jednou z možností ako jestvujúcno *uchopujeme*. Druhý spôsob uchopenia jestvujúcna vedie cez δύναμις a ἐνέργεια. Dochádza tu teda k akémusi odlíšeniu, či skôr rozčleneniu jestvujúcna na dva módy. Jeden je kategoriálny, druhý je umožnený cez vyššie spomenutú pojmovú dvojicu. Odpoveď na toto rozštiepenie jestvujúcna

---

[1] Tamže, s. 12 (preklad upravený).
[2] ARISTOTELES: *Metafyzika*, s. 347. 1045b32–35. (preklad upravený)
[3] HEIDEGGER, M: *Aristotelova Metafyzika IX, 1–3*, s. 14.
[4] Tamže.
[5] Tamže.

Heidegger vyčíta v záverečnej, desiatej kapitole knihy Θ. Jej text je dokonca z pohľadu nemeckého filozofa pojednaním, v ktorom „dosahuje celé Aristotelovo filozofovanie svoj »vrchol«".[1] Tým vrcholom vlastne Heidegger myslí oproti spomínanému rozčleneniu jeho obohatenie o ďalší ontický modus, ďalšiu podobu *jestvujúcna* a to je jestvujúcno *pravdivé* alebo *nepravdivé*.[2] Toto rozšírenie z hľadiska *polysémie* však nie je ešte stále reálnym *vrcholom* skúmania jestvujúcna u Stagiritu. Vyčerpávajúca (a zároveň i taxonomická) definitíva je naznačená *už* v incipite druhej kapitoly knihy E *Metafyziky,* ktorá do skúmania zavedie ešte *jestvujúcno náhodné* (τὸ ὂν κατὰ συμβεβηκός).[3] A s ňou príde podľa Heideggera v plnom súlade s Aristotelom tzv. štvorité rozčlenenie jestvujúcna.

Doteraz bola skutočne reč o πολλαχῶς λέγομενα jestvujúcna. Doteraz možno s Heideggerom jednoznačne súhlasiť a to aj napriek tomu, že si poradie *narastajúcej polysémie* pojmu τὸ ὄν volí z doteraz neznámeho dôvodu, pričom jednoznačne úplný výpočet významov jestvujúcna je uvedený práve v úvode druhej kapitoly knihy E *Metafyziky*. Čo však situáciu posunie do absolútne inej roviny je dodatok vzťahujúci sa ani nie tak na toto rozštiepenie ako na to, že tu vlastne ide o τὸ ὂν ἁπλῶς λεγόμενον - o jestvujúcno vôbec.[4] Pre Heideggera je to totiž jasná alúzia na to miesto *Metafyziky,* kde nachádzame výraz τὸ ὂν ᾗ ὄν, a tým je incipit 1. kapitoly knihy Γ. Pre spresnenie možno teda povedať, že τὸ ὂν ᾗ ὄν je myslené vo význame τὸ ὂν ἁπλῶς λεγόμενον a vice versa. *Jestvujúcno ako jestvujúcno* (resp. jestvujúce) znamená *jestvujúcno vôbec* a vice versa. Prípadne ono ᾗ vo výraze τὸ ὂν ᾗ ὄν je potrebné myslieť ako ἁπλῶς λεγόμενον. A toto je práve moment, ktorý Heideggerovi umožní *vidieť* v jestvujúcne ako jestvujúcom čosi viac ako v tomto aristotelovskom výraze je. Dôvod je jednoduchý. Totiž to, „čo robí jestvujúcno jestvujúcnom je *bytie*".[5] Je tu totiž jeden nezvratný a šokujúci dôsledok. Pretože k *jestvujúcnu vôbec* alebo *jestvujúcnu ako jes-*

---

[1] Tamže, s. 16.
[2] Pozri ARISTOTELES: *Metafyzika,* s. 358. 1051a34–b1.
[3] Pozri tamže, s. 310. 1026a33–b2.
[4] Pozri tamže.
[5] HEIDEGGER, M.: *Aristotelova Metafyzika IX, 1–3,* s. 18.

tvujúcnu sa dospelo rozčlenením jestvujúcna tak, ako je to špecifikované na patričnom mieste druhej kapitoly knihy E *Metafyziky* a ak platí, že to, čo z jestvujúcna činí jestvujúcno je *bytie*, potom je už len krôčik k nebezpečiu, ktoré je neobhájiteľné. Ale Heidegger nezaváha a vypovie to: „Pokiaľ teda Aristoteles hovorí o mnohosti členenia jestvujúcna ako jestvujúcna, potom má na mysli mnohosť členenia bytia jestvujúcna. *Bytie sa rozčleňuje* (kurz. aut.).“[1]

Takéto tvrdenie nemá vo filozofickom myslení obdobu. Jediný argument, ktorý Heideggerovi umožní túto tézu ako tak ponechať bezo zmeny, ale pritom so všetkými možnými dôsledkami, je fakt, že zo 7. kapitoly knihy Δ *Metafyziky* vyčíta pojem τὸ εἶναι na jednom mieste Aristotelovho textu. „O tom, o čom sa hovorí, že je samo osebe, hovorí sa v toľkých významoch, v koľkých sa označujú druhy kategórií. Lebo tieto druhy označujú toľkokrát *bytie* (kurz. aut.), koľkokrát sa vypovedajú.“[2] To pre Heideggera znamená najmä to, že τὸ εἶναι je uvedené namiesto τὸ ὂν len preto, pretože je „pochopené ako τὸ ὂν ᾗ ὄν“.[3] Z vyššie uvedeného ale vyplýva, že τὸ ὂν ᾗ ὄν myslí Heideggerov Aristoteles *bytie*. To je teda dôvod, pre ktorý vlastne Aristoteles (exemplárne?) použil namiesto pojmu τὸ ὄν pojem τὸ εἶναι.

Zámena, alebo rozlíšenie jestvujúcna a bytia? Rekurz k Parmenidovi

Druhý prípad výskytu pojmu τὸ εἶναι je z tej istej kapitoly tej istej knihy *Metafyziky*, ktorý sa navyše uvádza v súvislosti s pojmami δύναμις a ἐνέργεια. „Ďalej »bytie« a »jestvujúcno« znamenajú v prípadoch, ktoré sme uviedli, jednak jestvujúcno v možnosti, jednak jestvujúcno v skutočnosti.“[4] Heidegger toto znenie modifikuje a bez ďalších vysvetlení uvedie tvrdenie: „Τὸ εἶναι σημαῖνει τὸ ὄν: bytie znamená jestvujúcno (vlastne: jestvujúce a vôbec nie: jestvujúcno. *Bytie (εἶναι) neznamená nič iného než jestvujúcno (ὄν)* (kurz. aut.), pokiaľ je týmto a ničím iným.“[5]

---

[1] Tamže.
[2] ARISTOTELES: *Metafyzika,* s. 289. 1017a7.
[3] HEIDEGGER, M.: *Aristotelova Metafyzika IX, 1–3,* s. 18.
[4] ARISTOTELES: *Metafyzika,* s. 289. 1017a35 n. ἔστι τὸ εἶναι σημαίνει καὶ τὸ ὂν μέν δυνάμει [ῥητον], τὸ δ᾽ἐντελεχείᾳ (preklad upravený).
[5] HEIDEGGER, M.: *Aristotelova Metafyzika IX, 1–3,* s. 18.

Bytie je jestvujúcno. Pre ešte vyššiu nejasnosť tohto *spojenia*, tejto heideggerovskej *konjunkcie* už len stačí dodať nasledovné: „Okruh pýtania sa, do ktorého naše pojednanie preniká, je τὸ ὂν ᾗ ὂν: jestvujúcno ako jestvujúcno. To však teraz znamená: bytie."[1] Došlo tak k zámene. K zámene pojmu jestvujúcna za pojem bytia.

Túto zámenu Hediegger totiž uvádza zámerne, pretože na pozadí je vždy ona *Seinsfrage*. Iné vysvetlenie neexistuje. Tí pred Heideggerom (bez presnejšieho určenia) sa tejto zámeny dopúšťali permanentne. Hovorili o bytí a mysleli jestvujúcno a naopak, pričom pochopené nie je ani jedno, ani druhé.[2] „A aj napriek tomu tým niečo myslíme; pri pokuse to zachytiť nám však zmizne všetko ako para nad hrncom."[3] Ako sa ale k tejto situácii stavia Heidegger. Prvé zachytenie tejto zámeny je možné identifikovať podľa neho už u Parmenida v podobe zámeny τὰ εόντα a ἔμμεναι. A odvtedy je pri každom pokuse tematizácie jestvujúcna tento rozdiel vždy prítomný: *Τὸ ὄν = τὸ εἶναι: jestvujúcno=bytie*. Toto však nie je zámena, je to skôr explicitne vyjadrená identifikácia jestvujúcna a bytia. Prečo sa teda vôbec hovorí o zámene? A navyše tak nesúrodej? Alebo naopak nevyhnutnej? Táto zámena je navyše podľa Heideggera umožnená v špecifickom pôsobení jestvujúcna. Totiž práve preto, že sa nám jestvujúcno ako niečo dáva, môžeme aj napriek priepastnému rozdielu povedať, že jestvujúcno sa nám dáva „ako to, čo nazývame bytím. Jestvujúcno – spočiatku a predovšetkým, a pre všetko ostatné – je bytie: τὸ ὄν – τὸ εἶναι. Jestvujúcno, práve vtedy, keď ho berieme ako jestvujúcno, je bytie".[4]

Totiž táto zámena, ako bolo naznačené vyššie, je tu od čias Parmenida, pretože práve ňou „Parmenides vyslovil prvý rozhodujúcu filozofickú pravdu a od tej doby existuje v Európe filozofia".[5] Táto rozhodujúca filozofická pravda je však jasne stanovená ako τὸ ὂν τὸ ἕν - jestvujúcno a jedno. Lenže pokiaľ pomerne jednoducho stotožníme jestvujúcno ako také s bytím, potom je pomerne jednoduché si pod τὸ ὄν v tomto τὸ ὄν τὸ ἕν myslieť τὸ εἶναι. A Heidegger to presne aj vysloví.

---

[1] Tamže, s. 19.
[2] Pozri tamže, s. 21.
[3] Tamže.
[4] Tamže, s. 24.
[5] Tamže, s. 25.

„…τὸ ὂν τὸ ἕν – jestvujúcno, to je práve toto jedno: bytie. Bytie to je *jedno*, čím jestvujúcno ako také *je*."[1] O niekoľko riadkov nižšie sa však dozvedáme, že „od Parmenida sa rozhorel boj o jestvujúcno… "[2] Ako to teda vlastne je. Bytie alebo jestvujúcno, alebo bytie a jestvujúcno, pretože zámena už bola dopredu stanovená? Dejiny filozofického myslenia však naznačujú, že táto zámena nemôže byť arbitrárnou. A dokonca ňou reálne ani nikdy nebola. Heidegger sa na filozofické myslenie ale nepozerá tak ako my, ktorí sa zamýšľajú tak, že ich činnosťou je podľa neho skôr „literárna hra ctižiadostivých a zmúdrelých trpaslíkov…",[3] na rozdiel od *majstra*.

Poďme ale späť k Aristotelovi. Vpád do Parmenidovho myslenia mal byť len exkurzom pre potvrdenie Heideggerovej neomylnosti v otázke zámeny. Od ἕν sa ani v prípade Aristotela nebudeme môcť posunúť ďalej, ale najprv pri ňom musíme chvíľu zotrvať. Heidegger totiž v 3. kapitole knihy K objaví pojem τὸ ἕν v súvislosti s jestvujúcnom. Úvahy by sa teda mali diať v podobnom význame ako ich chcel Heidegger vidieť u Parmenida. Je tu nasledujúce tvrdenie: παντὸς τοῦ ὄντος πρὸς ἕν τι καὶ κοινὸν ἡ ἀναγωγὴ γίγνεται (Met. K 3 1061a10 a n.). Kniha K má totiž pomerne zaujímavé postavenie voči ostatným knihám Aristotelovej *Metafyziky*. Je súčasťou akoby druhého celku pojednania (knihy I, K, Λ, M, N). Navyše obsahuje čiastočne to, o čom pojednávajú knihy B, Γ a E. Korešponduje dokonca s niektorými pasážami *Fyziky* (napr. 10. kapitola knihy K *Metafyziky* korešponduje s 5. kapitolou III. knihy *Fyziky*). Úplne nezávislými kapitolami knihy K sú najmä knihy 8–12. V konečnom dôsledku ide o knihu mimoriadneho rozsahu preto, pretože je sťaby kompaktným miniatúrnym, nie však vyčerpávajúcim prehľadom celej *Metafyziky*. Aj na základe týchto vyššie uvedených správ o povahe tejto knihy je potrebné ju interpretovať práve s ohľadom na jej rekapitulačný charakter a nie tak, akoby išlo o knihu s úplne novými tematickými zameraniami. Heideggerov preklad totiž znie nasledovne: „»Für jegliches Seiende, für alles Seiende jeglicher Bedeutung gibt es die Hinauf- und Zurückführung zu einem gewissen

---

[1] Tamže.
[2] Tamže.
[3] Tamže.

Einen und Gemeinsamen«."[1] V českom preklade Heideggerovho textu máme nasledovné znenie: „Každé jsoucí, každý význam jsoucího lze přivést vzhůru a zpět k jednomu, které je jim nějak společné."[2] Slovenský preklad je však v zásadne odlišnom znení: „Pretože sa však každé jestvujúcno dá previesť na jedno a niečo spoločné…"[3] Ako je teda potrebné pristupovať k tejto jednote? Ako je to s tým τὸ ἕν?

Nemusíme zachádzať ďaleko. Opäť ďalší takmer bezprostredný text (nie však Aristotelov, ale jeho čítanie Aristotela) naznačuje, že so zámenou τὸ ὂν (ἡ ὄν) ako τὸ εἶναι je to obdobné ako so zámenou τὸ ἕν znamená τὸ εἶναι. Ide o exemplárny príklad, ako vlastne Heidegger *cielene číta* text (a nielen tento Aristotelov): „Není v tom vůbec žádný rozdíl, vztahujeme-li jsoucí k bytí anebo k jednomu, neboť i když bytí a jedno nejsou totéž (totiž co do pojmu), nýbrž každé něco jiného, přesto (totiž přes svou rozdílnost) se k sobě navzájem obracejí, poněvadž jedno je nějakým způsobem bytí a bytí jedno."[4] Keďže ide skutočne o exemplum, pre pochopenie musíme uviesť text v gréckom znení (ide o passus z Met. XI, 3, 1061a15 nn): „διαφέρει δ' οὐδὲν τὴν *τοῦ ὄντος* (kurz. aut.) ἀναγωγὴν πρὸς *τὸ ὂν ἢ πρός τὸ ἓν* (kurz. aut.) γίγνεσθαι. καὶ γὰρ εἰ μὴ ταὐτὸν ἄλλο δ' ἐστίν, ἀντιστρέφει γε. τό τε γὰρ *ἓν καὶ ὄν* (kurz. aut.) πως, τό τε *ὂν ἕν* (kurz. aut.)."[5] *Vzťahovať jestvujúcno k bytiu alebo jednému, to je preklad a jednoznačne zavádzajúci*. Pretože v prvej vete tohto gréckeho textu je uvedené τοῦ ὄντος … πρὸς τὸ ὂν ἢ πρὸς τὸ ἕν. A ani jedno a bytie v záverečnej vete nie je v žiadnom prípade jedno a bytie. V starogréckej vete je uvedené ἕν καὶ ὄν a ὂν ἕν v jeho úplnom závere.

Tu však celkom nejde len a len o to, akosi *a fortiori* spájať jedno s bytím a bytie s jestvujúcnom. V tomto presne zameranom skúmaní totiž dochádza k fundamentálnej zmene spôsobu Heideggerovho pýtania sa. Je tu totiž pred nami zmena, ktorej pýtanie sa musí začať nanovo, ale iným spôsobom. *Bytie a čas* to je otázka zmyslu bytia, v podklade

---

[1] HEIDEGGER, M.: *Aristoteles, Metaphysik Θ 1–3. Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft*, s. 29.

[2] HEIDEGGER, M.: *Aristotelova Metafyzika IX, 1–3*, s. 29.

[3] ARISTOTELES: *Metafyzika*, s. 379. 1060a10 (preklad upravený)

[4] HEIDEGGER, M.: *Aristotelova Metafyzika IX, 1–3*, s. 30.

[5] Tamže.

ktorej stojí *Dasein* ako ono jestvujúcno, ktoré voči *Seinsfrage* žije v predporozumení. V roku 1931 to už tak nie je. Z hry sa vytratil *Dasein,* a s ním sa stráca i otázka *zmyslu bytia*. Aj z tohto dôvodu začnú pomerne hlase rezonovať otázky, ktoré Heidegger *in marginam* označí ako otázky po *Bytí a čase*. A tie už smerujú skutočne k témam jednoty, resp. rozčlenenia bytia, bytnosti bytia, jednota bytia v zdieľajúcom sa rozdelení.[1]

Takto predznamenané otázky však majú jeden zásadný a určujúci podklad – *Seinsfrage*. Jej nová formulácia a nielen formulácia, ale i jej uchopenie. A spôsob analógie bytia to nebude. Pretože ak má byť bytie vôbec uchopené, potom celkom iným spôsobom. S týmto spôsobom sa vyslovene stretneme v pojednaní o δύναμις a ἐνέργεια. Odlišne uchopiť bytie tu znamená uchopiť ho v pojmoch δύναμις a ἐνέργεια (a najmä v pojme δύναμις).[2] Spresnime si, že Aristotelovmu pojmu δύναμις rozumie Heidegger cez jeho ekvivalent *Kraft* – sila. *Tradičný* preklad tohto aristotelovského termínu (hlavne latinský) je nám známy ako *potentia*. Prvé protirečenie voči tradícii nájdeme v ktoromkoľvek gréckom lexikóne, alebo slovníku. V skutočnosti ide o viacvýznamové substantívum a spomedzi jednotlivých významov je na prvom mieste konštantne uvádzaný pojem *sily*, resp. mohúcnosti a až na nasledujúcich významových pozíciách sa ocitá pojem schopnosti. O pojme možnosti tu skutočne nie je ani zmienka.[3]

---

[1] Pozri tamže, s. 30–31.

[2] Pozri tiež HEIDEGGER, M.: *Grundbegriefe der aristotelischen Philosophie.* GA. Bd. 18. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 2002, s. 283–387. V druhej časti tejto práce, ktorá mapuje Heideggerove prednášky z letného semestra 1924 v Marburgu, si možno všimnúť interpretačné varianty základnej osnovy prvých troch kapitol knihy Γ Aristotelovej *Fyziky*. V centre pozornosti je pojem κινήσις, v horizonte ktorého sú premýšľané okrem iného i pojmy δύναμις, ἐνέργεια a ἐντελέχεια (a ďalšie). Perspektíva je však iná. Ide o rok 1924.

[3] Liddellov-Scottov *Grécko-Anglický lexikón* uvádza na prvom mieste pojem *power, might, strength,* na druhom mieste je *faculty, capacity*, na treťom mieste nasleduje význam *the force of*, napokon štvrtý význam sa viaže na pojem *a capability of existing, acting (lat. potentia)* http://stephanus.tlg.uci.edu/lsj/#eid=29468&context=lsj&action=from-search (18. 1. 2016).

Jednota δύναμις κατὰ κίνησιν ako *sily* pochopenej v súvislosti s pohybom

V zásade nesmieme zabúdať, že pojem δύναμις, o ktorý Heideggerovi vo freiburgských prednáškach z letného semestra 1931 ide, je pojmom analyzovaným v 9. knihe 1. až 3. kapitoly *Metafyziky*. Prvým a nevyhnutným postrehom pre ďalšie úvahy je to, že pojem δύναμις je v tomto prípade párovým pojmom spolu s pojmom ἐνέργεια. Do tohto obvyklého terminologického a zároveň interpretačného rámca patrí nevyhnutne ešte jeden pojem. Pojem, s ktorým je tak δύναμις ako aj ἐνέργεια bytostne spriahnutý a síce κίνησις (a ten je nevyhnutne pohybom vždy len *jestvujúncna*, pohyb sa nemôže nijakým spôsobom vzťahovať na bytie). Takýto rámec – δύναμις a ἐνέργεια cez pojem κίνησις – je Aristotelom označený ako (μάλιστα κυρίως).[1] V slovenskom preklade označený ako „najvlastnejší",[2] v Heideggerovom „väčšinou prevládajúci".[3] Pojem δύναμις sa teda v tom najvlastnejšom a väčšinou prevládajúcom význame chápe ako: κατὰ κίνησιν, čiže *z hľadiska pohybu*, resp. *vzhľadom k pohybu*. Špecifické prípady, v ktorých pojem δύναμις uchopujeme v inom ako väčšinou prevládajúcom, či najvlastnejšom význame sú tými, ktoré Aristoteles určuje termínom ἐπὶ πλέον, čiže spôsoby, ktoré bežný význam presahujú,[4] resp. tie, ktoré zahŕňajú niečo viac.[5]

Ďalšie Heideggerove kroky v analýze pojmu δύναμις tento fakt permanentne zohľadňujú. Jednoducho vyjadrené, k pojmu δύναμις je možné pristúpiť z hľadiska pohybu, čiže z toho najvlastnejšieho a prevládajúceho hľadiska. Zároveň ho možno reflektovať z pozície, ktorá stojí vyššie, pretože zahŕňa viac, resp. bežnú pozíciu presahuje, je ἐπὶ πλέον.[6] Aristoteles navyše nezabúda upozorniť, že polysémia sa vzťahuje aj na samotný pojem δύναμις, a nielen to. Vo viacerých významoch sa vypovedá i pojem τὸ δύνασθαι (mohúcnosť).[7] V 1. kapitole 9.

---

[1] *ARISTOTELIS METAPHYSICA:* 1045 b 36, s. 176.
[2] ARISTOTELES: *Metafyzika*, s. 347.
[3] HEIDEGGER, M.: *Aristotelova Metafyzika IX, 1–3,* s. 45.
[4] Pozri ARISTOTELES: *Metafyzika*, s. 347.
[5] Pozri HEIDEGGER, M.: *Aristotelova Metafyzika IX, 1–3,* s. 45.
[6] Výraz ἐπὶ πλέον je možné do slovenčiny preložiť ako *okrem toho, navyše, o čo viac*.
[7] Τὸ δύνασθαι však už musíme v Heideggerovom prípade sémanticky odlíšiť od jeho

knihy však nemá potrebu špecifikovať tieto jednotlivé významy, pretože tak učinil vo vyššie uvádzanej 12. kapitole 5. knihy. Tieto významové prípady sú navyše nominálnymi prípadmi, teda prípadmi „podľa mena“,[1] alebo sú uvádzané len per analogiam, ako je to napríklad v matematike, kde pojem δύναμις označuje mocninu.[2]

Spomedzi tejto významovej diverzity sa predsa len jedno z určení δύναμις vymyká ponad ostatné, máme tu dočinenia s hlavným, vládnucim vymedzením – ὁ κύριος ὅρος.[3] Ide o takzvanú „…prvú mohúcnosť, ktorá je počiatkom zmeny inej veci, alebo pokiaľ je iná“.[4] Heidegger v tomto strohom vymedzení zdôrazní to, čo je typické a zároveň určujúce nielen pre pojem δύναμις. Z vyššie uvedeného vymedzenia sa dá určiť povaha „antickej filozofie vôbec“.[5] Stačí sa pozrieť na pojmy, ktoré definiens tvoria: ἀρχή, μεταβολὴ, ἄλλο…

Je potrebné pripomenúť, že Heideggerov výklad je zameraný predmetne na úlohu, ktorú si sám stanovil, a síce uchopenie *bytia* celkom odlišným spôsobom. V takomto smere sa na hlavný význam pojmu δύναμις a vzhľadom na úlohu, pred ktorou Heidegger stojí, nemožno pozerať očami fyzika, resp. z perspektívy fyziky (či *Fyziky*). V pojme δύναμις vidí Heidegger permanentne pojem *sily*. Heideggerov zámer uchopenia bytia úplne odlišným spôsobom, cez pojem δύναμις (Kraft), sa rozprestiera na poli metafyziky. Z takto určeného výkladového rámca je nevyhnutné vnímať pojem ἐν ἄλλῳ (v inom) práve s ohľadom na pojem ἀρχή (v ktorom Heidegger vidí jeden z modov uchopenia bytia).

V Aristotelovom texte prvej kapitoly deviatej knihy sa však pojem δύναμις s ohľadom na pohyb (a taktiež i pojem δύναμις ako Kraft)

---

slovenského prekladu *mohúcnosť*. Ak Heidegger rozumie pojmu δύναμις ako sile (Kraft), pojmu τὸ δύνασθαι bude rozumieť odvodene ako *mať silu*.

[1] ARISTOTELES: *Metafyzika*, s. 347.

[2] Všimnime si v slove mocnina jej koreň *moc-*. Heidegger si použitie analógie u Aristotela v tomto kontexte všimne, a to hneď v dvojakom druhu. Ide o analógie, ktoré boli zavedené stredovekou scholastikou. A síce *analogia attributionis* a *analogia proportionalitatis*. Bližšie pozri HEIDEGGER, M.: *Aristotelova Metafyzika IX 1–3*, s. 51.

[3] Pozri tamže, s. 58.

[4] ARISTOTELES: *Metafyzika*, s. 347; gr. Καὶ πρὸς πρώτην μίαν λέγονται, ἥ ἐστιν ἀρχὴ μεταβολῆς ἐν ἄλλῳ ἢ ᾗ ἄλλο.

[5] HEIDEGGER, M.: *Aristotelova Metafyzika IX 1–3*, s. 68.

začne štiepiť na dva možné mody. Prvý modus to je „mohúcnosť … pasívna (čiže schopnosť prijímať pôsobenie)"[1] a „stav … podliehať zmene k horšiemu alebo zániku".[2] Druhý modus je variantom aktivity δύναμις (Kraft) a pretože o δύναμις sa hovorí aj ako o „mohúcnostiach niečo robiť a trpieť".[3] V prípade Heideggera je teda pojem sily – δύναμις (Kraft) s ohľadom na pohyb rozštiepený na *silu trpieť* a *habitus odolnosti*, resp. *odpor* (pasívny význam) a *silu pôsobenia*. Rozdelenie pojmu δύναμις do dvoch modov si Heidegger navyše všimne aj v Leibnizovom krátkom, ale o to viac dôležitom spise *Specimen dynamicum*. Aristotelov prvý modus – δύναμις τοῦ ποιεῖν – je podľa Heideggera v Leibnizovom spise zastúpený v pojme *agere*, v prípade pojmu *odolnosti* (δύναμις τοῦ παθεῖν) je to Leibnizov termín *resistentia*.[4]

Z vyššie uvedeného nemožno usudzovať na existenciu dvoch druhov δύναμις. Aristoteles to vyslovene prízvukuje: „...je teda jasné, že možnosť niečo robiť a trpieť je v istom zmysle jedna – lebo mohúcim je niečo, keď má schopnosť alebo samo niečo trpieť (prijímať pôsobenie), alebo že iné trpí od neho…"[5] Táto okolnosť, resp. vylúčenie dvojznačnosti bytnosti sily je mimoriadne dôležitá. Je preňho návesťou k tvrdeniu, že δύναμις, ktorá je ekvivalentom ἀρχή, je vzájomnou súdržnosťou jej dvoch stavov, čiže ποιεῖν a πάσχειν.[6] Táto vzájomná príbuznosť vedie k metafyzickej afirmácii pojmu δύναμις (Kraft).

---

[1] δύναμις τοῦ παθεῖν

[2] ARISTOTELES: *Metafyzika,* s 347; gr. ἕξις ἀπαθείας τῆς ἐπὶ τὸ χεῖρον καὶ φθορᾶς

[3] Tamže; gr. τοῦ ποιεῖν καὶ πάσχειν

[4] Pozri HEIDEGGER, M.: *Aristotelova Metafyzika IX, 1–3,* s. 79. V prípade Leibniza uvádzame pre dotvorenie kontextu predmetnú pasáž, ktorej časťou je i dotyčný pojem. „…quando agere est character substantiarum, extensioque nil aliud quam jam paesuppositae nitentis renitentisque ide est resistentis substantiae continuationem sive diffusionem dicit, tantum abest, ut ipsamment substantiam facere possit." LEIBNIZ, G. W.: Specimen dynamicum pro admirandis naturae legibus circa corporum vires et mutuas actiones detegendis et ad suas causas revocandis. In: Gerhard, C. I.: *Leibnizens mathematische Schriften*. zv. VI, diel I. Berlin–Halle: Druck und Verlag von H. W. Schmidt 1858, s. 235.

[5] ARISTOTELES: *Metafyzika,* s. 348; gr. Φανερὸν οὖν ὅτι ἔστι μὲν ὡς μία δύναμις τοῦ ποιεῖν καὶ πάσχειν (δυνατὸν γάρ ἐστι καὶ τῷ ἔχειν αὐτὸ δύναμιν τοῦ παθεῖν καὶ τῷ ἄλλο ὑπ'αὐτοῦ), ἔστι δ'ὡς ἄλλη. 1046a19-21

[6] Pozri HEIDEGGER, M.: *Aristotelova Metafyzika IX, 1–3,* s. 86.

Preto na jednej strane máme dočinenia s δύναμις ako pojmom ontologickým: „»byť mohúci« … tento tradičný výraz znamená: bytie jestvujúcna…“[1] Na druhej strane, ale pod podmienkou, že δύναμις (Kraft) nechápeme ako jednu, ale ako ὡς ἄλλη, čiže *ako inú*, mienime „…samú pre seba sa vyskytujúcu jednotlivú vec, potom má výraz δύναμις, ako vravíme, význam ontický…“[2] Takýto záver znalca Heideggerových textov nemôže nijako prekvapovať. Domnievame sa, že Heidegger takýmto a jemu analogickým spôsobom znovu odhaľuje bytie, ktoré je v *zabudnutosti*. Podobný prípad nájdeme vo vysvetlení Anaximandrovho zlomku, u Herakleita, Platona. Tento záver je zároveň zavŕšením Heideggerových úvah venovaných 1. kapitol 9. (Θ) knihy.

Na ceste k λόγος a ψυχή

Aristoteles v druhej kapitole skúmanie δύναμις κατὰ κίνησιν podrobí ďalšiemu deleniu. Do analýzy sa dostane pojem λόγος. Heidegger tento prípad využije a prístupom jemu vlastným sa pri svojom rámcovom vysvetlení zameria práve na tento termín. V úvahách z 2. kapitole 9. knihy *Metafyziky* ostáva ale stále na δύναμις κατὰ κίνησιν, teda v rámci δύναμις s ohľadom na pohyb. Z prekladu (či už českého, alebo slovenského) nie je možné postrehnúť prienik pojmu λόγος do vyššie uvedených úvah. Ba čo viac – vysvetlenie, ktoré poskytne k incipitu (1046a36–b2) 2. kapitole deviatej knihy *Metafyziky* Heidegger, je z prekladu (predpokladáme, že z akéhokoľvek prekladu, s výnimkou toho Heideggerovho) nemožný a nemysliteľný, také odlišné sú Heideggerove preklady. Na tie sa však nemožno odvolávať ako na referenčné texty, ktoré sú predmetom vyššie uvedených analýz. Aj napriek tomu je rozdiel v prekladoch, a teda i v porozumení enormný.

[1] Tamže.
[2] Tamže, s. 87.

Aristoteles teda v incipite[1] 2. kapitole prechádza s úvahami týkajúcimi sa δύναμις κατὰ κίνησιν do oblasti oduševnených bytostí a neoduševnených vecí,[2] resp. oduševnených a neoduševnených jestvujúcien[3] s ohľadom na λόγος, ktorý má svoje miesto v duši.[4] V slovenskom preklade je použitý tradičný preklad pojmu λόγος ako rozumu, resp. rozumnej zložky duše. V Heideggerovom preklade sa nemožno ničoho podobného dožadovať. Pojem λόγος je explikovaný okrem iného už v úvode Heideggerovho prednáškového cyklu. V každom prípade to ale nie je *rozum*. Heidegger si je náročnosti uchopenia tohto pojmu vedomý. A preto osobitne prízvukuje, že výzva, ktorá pred nami stojí v podobe pôvodného uchopenia „…antického obsahu pojmu λόγος…“,[5] je zásadnou aj v prípade Aristotela samého. Zdá sa však, že Heidegger aj v tomto prípade podáva odpoveď, ktorú prijíma s absolútnou definitívou. Λόγος pre Heideggera, to je predovšetkým reč. Nie však reč ako jazyk, ale predovšetkým reč ako λόγος τις, čiže logos, ktorý sa k niečom vzťahuje, oboznamuje sa s niečím.[6]

Za určitých okolností by mohlo dôjsť k neželanej interpretačnej konfúzii. Dokonca by sme mohli naraziť i na zjavne sporné významové prípady. Z tohto dôvodu bude vhodné vyjadriť zdrojový text v nasledovnej schéme. V pôvodnom znení by sme teda schému mohli čítať nasledovne. Tam, kde je λόγος, tam je aj ψυχή. Kde je ψυχή, je aj ἔμψυχον a kde je ψυχή a ἔμψυχον, tam je aj ono μετὰ λόγου. Ale toto nie je

---

[1] „Pretože sa niektoré z týchto počiatkov vyskytujú v neoduševnených veciach, iné však v oduševnených bytostiach, a to v tej časti duše, ktorá má rozum, musia byť jedny možnosti nerozumnými mohúcnosťami, druhé však spojené s rozumom.“ Aristoteles: *Metafyzika*, s. 348. Ἐπει δ᾽αί μὲν ἐν τοῖς ἀψύχοις ἐνυπάρχουσιν ἀρχαὶ τοιαῦται, αί δ᾽ἐν τοῖς ἐμψύχοις καὶ ἐν ψυχῇ καὶ τῆς ψυχῆς ἐν τῷ λόγον ἔχοντι, δῆλον ὅτι καὶ τῶν δυνάμεων αί μὲν ἔσονται ἄλογοι αί δὲ μετὰ λόγου.

[2] Pozri ARISTOTELES: *Metafyzika*, s. 348.

[3] Pozri HEIDEGGER, M.: *Aristotelova Metafyzika IX, 1–3*, s. 95.

[4] Je takmer nemožné využívať Heideggerov terminologický aparát, ktorým je tvorený jeho preklad, hneď v úvode analýzy druhej kapitoly deviatej knihy *Metafyziky* rovnako, ako tu nie je možné využívať slovenský terminologický aparát z prekladu J. Špaňára. Jednoducho povedané, v tomto konkrétnom prípade nie je možné postaviť sa na jednu stranu bez určitého prejavu tendenčnosti. Z tohto dôvodu sa budeme v úvahách, ktoré budú nasledovať, snažiť zachovať maximum neutrálneho postoja. Do akej miery bude tento postoj účinný a funkčný, nechávame na individuálne zváženie.

[5] HEIDEGGER, M.: *Aristotelova Metafyzika IX, 1–3*, s. 101.

[6] Pozri tamže, s. 103.

platné tvrdenie pre jestvujúcno, ktoré nazývame ζῷον. Každé λόγον ἔχον je ἔμψυχον. Naopak to neplatí, pretože platí pravidlo *conversio simplex.*

Pojmy ako λόγος, ψυχή, ἔμψυχον a μετὰ λόγου vedú Aristotela nevyhnutne k tomu, aby do takto exponovaného problému – a za predpokladu, že sa stále pohybujeme v horizonte δύναμις –, zaviedol do úvahy pojmy τεχνή, ποιητικὴ ἐπιστήμη[1] a pojem εἶδος, ktorý je v Aristotelovej filozofii úzko prepojený s pojmom λόγος. „Výrazmi »tvarom« a »pojmom« mienim totiž to isté…"[2] Od tohto momentu si teda môžeme uvedomiť jeden z podstatných faktov. Totiž pojem κίνησις, o ktorý tu predmetne ide, je pohybom na úrovni duše. Aby sme však túto tézu mohli potvrdiť, bude potrebné v úvahách ešte pokračovať. Vychádzať budeme z nižšie uvedeného schematického znázornenia osnovy, ktorá artikuluje tak Aristotelovo pôvodné znenie, ako aj Heideggerov interpretačný a prekladový vstup do tohto znenia.

Všetky τέχναι ako aj ἐπιστήμη ποιητική sú teda nejakou δύναμις. V Heideggerovom preklade máme teda dočinenia už nie so silou, ale konkrétne so *schopnosťou.*[3] Výsledkom zhotovovania je teda nejaké dielo. Conditio sine qua non každého diela ako výsledku zhotovovania je dopredu videný vzhľad. Po splnení tejto podmienky, čiže na základe jeho dopredu videného vzhľadu, sa ukáže zároveň dielo ako vymedzené, resp. do–končené a takéto zavŕšenie je de facto i finálne stanovením jeho medze.[4] Ak platí, že medza sa objavuje v prípade do–končenia diela, potom látka, ktorá okrem iného v Aristotelovej tradičnej terminológii zastáva funkciu jedného z princípov,[5] bude niesť označenie niečoho bezmedzného, nezavŕšeného. Takže v konečnom dôsledku je zhotovovanie (ἐπιστήμη ποιητική) schopnosťou, ktorá je vedená rečou (δύναμις μετὰ λόγου).[6]

Nasledujúci passus 2. kapitole (1046 b15–22) vnáša do hry vzťah duše a pohybu. Heidegger upriami svoju pozornosť na pojem duše,

---

[1] ARISTOTELES: *Metafyzika* 1046b2-b15.
[2] ARISTOTELES: *Fyzika*, s. 36.
[3] Pozri HEIDEGGER, M.: *Aristotelova Metafyzika IX, 1–3*. s. 105.
[4] Pozri tamže, s. 111.
[5] Pozri ARISTOTELES: *Fyzika*, s. 38.
[6] Pozri HEIDEGGER, M.: *Aristotelova Metafyzika IX, 1–3*, s. 117.

ktorá je v Aristotelovom ponímaní určená ako hýbateľ. Aristotelovo vymedzenie je však špecifické a všimnúť si máme práve onú špecifickosť, akou je duša disponovaná, pretože „...duša obsahuje počiatok pohybu“.[1] Heidegger tento dôležitý zlomok textu skutočne potrebuje na to, aby mohol vo výklade pokračovať. Vďaka tejto špecifickosti určenia duše ako nositeľa počiatku pohybu tu máme pred sebou tri pojmy: ψυχή, ἀρχή, κίνησις. Vzniká však otázka, ktorá smeruje ku vzťahu týchto troch pojmov. Ak duša v sebe obsahuje počiatok pohybu, čo je v tomto prípade oným *hybným činiteľom* – ὁ κινῶν, ak máme určený počiatok pohybu – ἀρχή?

V *Metafyzike* niet pre túto otázku odpoveď. Musíme ju hľadať na inom mieste. Heideggerov postreh mieri priamo ku 9. kapitole 3. knihy spisu *O duši*. Počiatok pohybu, ktorý duša obsahuje, sa vzťahuje na pohyb, ktorý nie je nevyhnutne len miestnym pohybom. Týmto pohybom môže byť bez akýchkoľvek výhrad i samotné vyživovanie. Inak formulované, pohybom v prípade duše je každá zmena. Každá zmena je pohyb. Heidegger si vo vyššie uvedenej časti spisu *O duši* všimne ďalšie špecifické určenie duše: „…pohyb je vždy len pri tom, kto sa niečomu vyhýba, alebo ho vyhľadáva“.[2] Čiže to, čo v duši spôsobuje pohyb, ho spôsobuje tak, že je motivované buď vyhýbaním sa pred niečím, alebo je zamerané na vyhľadávanie niečoho. Heidegger však v tejto súvislosti pojem φεύγοντός, ktorý je odvodený od slovesa θυγγάνειν (unikať, utekať), prekladá ako to, „čo pred niečím uteká“[3] a pojem διώκοντός, odvodený od pojmu διώκειν (vyháňať, prenasledovať, stíhať) ako to, čo niečo „prenasleduje“.[4] Máme teda k dispozícii rámec, v ktorom sa môže pohybovať to, čo spôsobuje v duši pohyb, pretože duša v sebe vlastní počiatok pohybu. Tento rámec je daný vyhýbaním a vyhľadávaním; v Heideggerovom prekladovom variante *utekaním*, alebo *prenasledovaním*. Čo je teda tým tajomným počiatkom pohybu v duši? Je nevy-

---

[1] ARISTOTELES: *Metafyzika*, s. 349; gr. ἐν ψυχῇ ἣ ἔχει κινήσεως ἀρχήν.

[2] ARISTOTELES: *O duši*. Prel. A. Kříž. Praha: Rezek 1995, s. 103. V pôvodnom texte je uvedený pojem φεύγοντός, ktorý je do češtiny preložený slovesom *vyhýbať* sa a pojem διώκοντός zasa pojmom *vyhľadávať*.

[3] HEIDEGGER, M.: *Aristotelova Metafyzika IX, 1–3*, s. 120. V nemeckom vydaní Heideggerovho prednáškového cyklu sú použité termíny *Fliehenden* a *Verfolgenden.*

[4] Tamže, s. 120.

hnutné, aby sme neopustili spis *O duši*. Odpoveď je práve v ňom: „...pohyb vychádza vždy od niečoho žiadaného…“[1] To, čo je v duši žiadané – τὸ ὀρεκτόν[2] – je práve tým, čo stojí pri počiatku pohybu, čo týmto počiatkom je.

Presne a explicitne vyjadrené: počiatkom, ktorý v sebe duša má je ἡ ὄρεξις – v preklade *žiadostivosť*,[3] v Heideggerovom preklade bytostne *usilujúce*[4] – vztiahnutá vždy na nejaké ὀρεκτόν. V tejto súvislosti sa núka jedna evidentná podobnosť. Podobnosť medzi Aristotelom (ὄρεξις) a Leibnizom (appétition). Veď pojem *appétition* má vo vzťahu k monáde determinujúci význam: „Pôsobenie vnútorného princípu, ktoré uskutočňuje zmenu, či prechod jedného pocitu do druhého môžeme nazvať pudením (appétition)...“[5] Rovnako ako duša, ktorá má v sebe počiatok pohybu je určená i monáda. Monáda, ktorá môže byť určená len zvnútra, pretože platí zásada *žiadne okná*, obsahuje princíp (gr. ἀρχή), ktorý uskutočňuje zmenu (μεταβολή, ktorá je druhom pohybu – κίνησις).

Cesta k ἐνέργεια

Heideggerovo záverečné skúmanie súvisiace s analýzou tretej kapitoly deviatej knihy *Metafyziky* s ohľadom na predchádzajúce úvahy týkajúce sa δύναμις κατὰ κίνεσιν zavedú pojem ἐνέργεια. Analýza sa odohráva v kontexte dvoch možných riešení. Jedno z nich prináša sám Aristoteles, a to druhé je polemika, ktorú Aristoteles vedie s Megarikmi (1046 b29–33). Téza Megarikov je v Heideggerovom preklade predmetného passusu nasledovná: „Sú však takí, ako napríklad megarikovia, ktorí hovoria, že len keď je sila pri diele, len vtedy je tu taktiež príslušná

---

[1] ARISTOTELES: *O duši*, s. 105.

[2] Heideggerov preklad τὸ ὀρεκτόν je *to, o čo sa usiluje.* Pozri HEIDEGGER, M.: *Aristotelova Metafyzika IX, 1–3*, s. 120.

[3] Pozri ARISTOTELES: *O duši*, s. 105.

[4] Pozri HEIDEGGER, M.: *Aristotelova Metafyzika IX, 1–3,* s. 121.

[5] LEIBNIZ, G. W.: Monadológia. Prel. J. Špaňár. In: *Antológia z diel filozofov.* Novoveká racionalistická filozofia. Zv. 6. Zost. E. Várossová. Bratislava: Epocha 1970, s. 340.

mohúcnosť, keď ale nie je pri diele, potom tu tiež nie je žiadna mohúcnosť."[1] Téza je jednoduchá a spolu s Aristotelovými a Heideggerovými úvahami je možné vyjadriť ju nasledovne: o δύνασθαι je možné uvažovať z pozície Megarikov len a len vtedy, ak je tu nejaká ἐνέργεια. Tvrdenie Stagiritu je iné, a síce každú ἐνέργεια musí predchádzať to, čo má δύναμις. Preto do úvahy prichádzajú dva interpretačné varianty. Megarský, ktorý pre δύναμις kladie podmienku ἐνέργεια a Aristotelov, ktorý ako podmienku pre δύναμις kladie δύναμις ipso facto, resp. δύναμις ἔχειν.[2]

Aristoteles uvádza tvrdenie Megarikov ako aporetický stav. Každé ἔργον musí predpokladať najprv nejakú schopnosť – δύναμις, – ako svoju príčinu. Heidegger ale z tejto tézy Megarikov vyťaží opäť svoje a vzápätí poukáže nielen na jej opodstatnenosť, ale i na jej exemplárnosť, ktorú po nich preberie Aristoteles. „…toto megarské poňatie skutočnosti δύναμις je myslené *správne* (kurz. aut.) grécky; ba nielen to, toto poňatie je – práve až do tej doby, než Aristoteles učiní ďalší krok – jediným možným výkladom výskytu schopnosti".[3]

Aká je teda napokon predstava skutočnosti u samotných Grékov? Heidegger sa v tomto momente domnieva, že k tejto otázke speje obsah prvých troch kapitol deviatej knihy *Metafyziky*. Či už ide o Megarikov alebo o Aristotela, skutočnosť tu stále znamená *prítomnosť niečoho*.[4] Skutočnosť nielen ako prítomnosť, ale skutočnosť – ἐνέργεια – ako *"prihotovenosť"*.[5] Pretože skutočnosť ako ἐνέργεια je to, čo je pri (ἐν) – hotovené (ἔργον). To platí obzvlášť, ak si pozorne uvedomíme, že skutočnosť ako to, čo je pri (ἐν) – hotovené (ἔργον), čiže pojem ἐνέργεια, nie je ničím iným ako činnosťou, ktorá tenduje k uskutočneniu,[6] čiže k svojej medzi (τέλος) ako dopredu videnému vzhľadu (εἶδος).

---

[1] HEIDEGGER, M.: *Aristotelova Metafyzika IX, 1–3,* s. 129–130. Slovenský preklad a za ním nasledujúci grécky zdroj: „Niektorí filozofi však tvrdia, napríklad Megarikovia, že len tá vec má možnosť, ktorá je skutočne činná, a že vec, ktorá nemá činnosť, nemá ani možnosť;…"ARISTOTELES: *Metafyzika,* s. 348; gr. Εἰσὶ δέ τινες οἵ φασιν, οἷον οἱ Μεγαρικοί, ὅταν ἐνεργῇ οὐ δύνασθαι, ὅταν δὲ μὴ ἐνεργῇ οὐ δύνασθαι…

[2] HEIDEGGER, M.: *Aristotelova Metafyzika IX, 1–3,* s. 141.

[3] Tamže, s. 143.

[4] Tamže, s. 142.

[5] Pozri Tamže.

[6] ARISTOTELES: *Metafyzika,* s. 350.

Je ale doslova zarážajúce, že skúmanie týkajúce sa δύναμις a ἐνέργεια Heidegger vypúšťa z výkladového horizontu τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς, a to aj napriek tomu, že jeho pohyb na Aristotelovej pôde vyznie tak presvedčivo, ale zrejme nie tak dôveryhodne. Toto je jeden z príkladov: „Už sa nesmieme uspokojiť, ako na začiatku, s vonkajškovým začlenením otázky po δύναμις a ἐνέργεια do schémy rôznych významov jestvujúcna."[1] Heidegger sa týmto spôsobom s Aristotelom rozchádza.

Byť schopní oslobodiť nevyriešené najvnútornejšie otázky Aristotela, gréckeho filozofovania i otázky Heideggerovho filozofovania, predpokladá najprv nechať všetko otvorené a problematické.[2] Heidegger nám kedykoľvek môže ponúkať a demonštrovať, ako je možné rozumieť tomu–ktorému z Grékov. Nesmieme ale zabúdať, že jeho ponuka sa k nám dostáva vždy s hotovým výkladovým rámcom. Otvorenosť a problematickosť, ktorá má ležať pred každou z otázok Aristotelovej filozofie, či filozofie vôbec, sa nám uzatvára a problém sa dopredu zasadzuje do hotového rámca vymedzeného *privátnym* jazykom s nárokom na univerzálne porozumenie. Alebo je to tak, že musíme *vety* tohto jazyka *prekonať*, a potom uvidíme správne *riešenie*? Pravdepodobne nie. Heidegger nechce o riešeniach ani počuť, namiesto toho nabáda zakaždým na určitú *cestu*. Jednou z nich je teda aj uchopenie *bytia* celkom odlišným spôsobom prostredníctvom pýtania sa na to, čo je to δύναμις a ἐνέργεια. Aj v tomto prípade sa však Heidegger postavil na stranu Aristotela ako Gréka, aby sa ho pokúsil premyslieť ešte *viac* grécky. Jednou z možných ciest ako tak urobiť je vydať sa smerom k tomu, čo vystihuje P. Kouba nasledovne: „...*neodvoditeľnú* (kurz. aut.) prioritu má bytie možností, možnosť je najpôvodnejšie a posledné určenie, ktoré stojí vyššie ako skutočnosť".[3] Toto je ale zjavne opačná cesta, akú naznačuje Aristoteles, pre ktorého je *zdôvodnenou* prioritou práve pojem skutočnosti (ἐνέργεια).

---

[1] HEIDEGGER, M.: *Aristotelova Metafyzika IX, 1–3,* s. 141 (preklad upravený).
[2] Pozri tamže, s. 43.
[3] KOUBA, P: *Smysl konečnosti*. Praha: Oikúmené 2001, s. 218.

11. kapitola

Platonov Teaitetos

Katarína Mayerová

Nevyhnutným krokom pre pochopenie Heideggerovho impozantného spôsobu filozofického premyslenia otázok, ktoré si vytýčil, nie je možné obísť jeho chápanie problému *pravdy*, ktoré sa viaže na jeho prednáškový kurz zo zimného semestra 1931/32 s názvom *Vom Wessen der Wahrheit*.[1] Je to prednáškový kurz, ktorý sa venuje interpretácii Platonovho *podobenstva o jaskyni* a prvej časti Platonovho dialógu *Teaitetos*.[2] Základným problémom, na ktorý sa sústredíme nie je nič prekvapujúce, pretože Heidegger aj v tejto chvíli rieši predovšetkým ontologickú otázku, ktorá má dopomôcť jeho vlastnému výkladu jedinej otázky, ktorá ho trápi a zároveň vzrušuje, a tou je *otázka bytia*. Aj v tejto chvíli sa Heidegger nezaprie a Platonovu filozofiu prestáva analyzovať a chápať v jej širšom kontextovom celku a rieši svoj jediný a zásadný problém opäť len v rovine ontologickej. Pre neho je Platonova filozofia (práve počas zimného semestra 1931/32) zápasom o dve koncepcie pravdy a k tomuto problému sa opätovne vracia v zimnom semestri 1933/34 v *Sein und Wahrheit*.[3] Heidegger je presvedčený, že všetky Platonove dialógy, vrátane všetkých jeho súčastí, sa priamo sústredia na otázku ἀλήθεια.

---

[1] HEIDEGGER, M.: *Vom Wesen der Wahrheit*. GA. Bd. 34. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1988.

[2] PLATON: Teaitetos. In: Platon: *Dialógy*. Prel. J. Špaňár. Bratislava: Tatran 1990. s. 425–586.; PLATÓN: *Theaitétos*. Prel. F. Novotný. Praha: Oikúmené 1995; a tiež PLATON: *Theaitétos*. Prel. F. Novotný. Praha: Oikúmené 1995.

[3] HEIDEGGER, M.: *Sein und Wahrheit*. GA. Bd. 36/37. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 2001.; a tiež pozri: HEIDEGGER, M.: *Being and Truth.* Transl. G. Fried and R. Polt. Ed. J. Sallis. Indiana: Indiana University Press 2001.

Heideggerovo pochopenie Platonovej filozofie ako zápasu medzi dvojakým chápaním pravdy ako *neskrytosti* a pravdy ako *správnosti*, je výlučne Heideggerovou interpretáciou Platonovho *Podobenstva o jaskyni* z jeho dialógu *Štát*, pričom však Heidegger ide ešte o krok ďalej a tvrdí, že práve toto podobenstvo je fundamentálnym Platonovým textom a práve zápas o dvojaké chápanie pravdy, na ktorý Heidegger poukazuje, je explicitnou súčasťou všetkých jeho dialógov. Je presvedčený, že bez *podobenstva o jaskyni* je Platonova filozofia neúplná. S tým sa dá súhlasiť, avšak nie výlučne v tej podobe, v ktorej to predstavuje Heidegger, a nie prijatím výlučne Heideggerovho spôsobu interpretácie tejto časti Platonovho mysliteľského odkazu. Nik nepopiera, že Platonova epistemológia súvisí s jeho ontológiou, avšak chápať otázku pravdy výlučne ako ontologický problém, nie je u Platona možné, ani správne, takisto ako v istom zmysle redukovať jeho filozofiu na *podobenstvo o jaskyni*, čo sa však tiež týka iba konkrétneho obdobia Heideggerovho hľadania odpovede na vlastnú otázku.

Pri väzbe Heideggera na otázku pravdy (v tridsiatych rokoch) sa zameriame predovšetkým na zhodnotenie a náčrt Heideggerovej kritiky Platona, predovšetkým tej kritiky, ktorá redukuje *pravdu* na číru *správnosť*, ktorá bráni skutočnému pýtaniu sa na *zmysel pravdy*, a čo je ešte dôležitejšie, aj na *zmysel bytia*. Heideggerova sporná redukcia Platonovej filozofie na otázku *bytnosti pravdy* tak, ako sa ukazuje na prvý pohľad, bude podrobená ďalšej kritike, ba možno sa v istom okamihu ukáže, že táto redukcia má svoje čiastočné opodstatnenie. Otázne je, či je tomu tak v celku pochopenia Platonovej filozofie, alebo len tej Heideggerovej. Otázka pravdy nie je pre Heideggera epistemologickou otázkou a jej interpretácia u Platona sa výrazne viaže na jeho učenie o ideách, primárne na ideu Dobra. Postupne sa ukazuje, že Heideggerova interpretácia Platona sa v tomto období zužuje čisto na otázku dobra v *podobenstve o Slnku*. Sme presvedčení, že Heideggerovo násilné vnímanie celej Platonovej filozofie čisto na ontologickej úrovni je hodné oprávnenej kritiky, pretože ju násilne redukuje na vlastné interpretačné závery a obchádza ďalšie jej významné súčasti. Napriek tomu si však tento Heideggerov exkurz do Platonovej filozofie zaslúži pozornosť s prihliadnutím na výhradné Heideggerovo čítanie Platona, ktoré musíme mať neustále na pamäti.

Heideggerova interpretácia pravdy však nekončí pri jeho interpretácii *podobenstva o jaskyni a Slnka*, ale pokračuje dialógom *Teaitetos*. Tieto dve podobenstvá sú len akousi prípravnou a základnou bázou pre jej ďalšie rozvíjanie. Je to veľmi dôležitá časť Heideggerovho zamerania, pretože aj v neskoršej tvorbe sa opätovne vracia k vlastným záverom, ktoré vyplynuli z jeho čítania dialógu *Teaitetos.* Ten sa stáva kľúčovým textom pre Heideggerove argumenty v súvislosti s otázkou *bytnosti pravdy*. V rokoch 1931/32 zohráva *Teaitetos* kľúčovú úlohu a postupne si ukážeme, prečo a akým spôsobom s ním Heidegger pracuje. Na čo je však potrebné v tejto chvíli upozorniť je, že pri našej analýze problému budeme pracovať predovšetkým s Heideggerovou prácou *Bytie a pravda*, pretože v nej pomerne koncentrovane a s príslušnou hĺbkou rozvíja základný problém z prednáškového kurzu zimného semestra 1931/32.

Heidegger je presvedčený o nepopierateľnom význame *podobenstva o jaskyni* v zmysle pochopenia ἀλήθεια ako *neskrytosti* a jej intímnej väzby na bytnosť človeka, vďaka ktorej je v skutočnosti táto podstata vôbec možná. Je tiež presvedčený, že chápať bytnosť *pravdy ako neskrytosť* nie je možné bez pochopenia bytnosti *pravdy ako skrytosti*, a teda základná otázka bytnosti pravdy sa nevyhnutne a pre jej možné pochopenie musí pretransformovať na otázku bytnosti ne-pravdy. Ako Heidegger tvrdí: „...otázka ne-pravdy *nie* je odbočkou (Umweg), ale je jedinou možnou cestou, priamou cestou k bytnosti pravdy“.[1] V tomto kontexte, Heidegger je presvedčený, že napriek tomu, že chápanie pravdy predstavuje centrálny problém *podobenstva o jaskyni*, Platon nepremyslel a nepoukázal na podstatu skrytosti, a preto sa vo svojej koncepcii pravdy výrazne odchýlil od neskrytosti.

Heidegger si veľmi dobre všíma ako Platon uvažuje o *ne-pravde* a ako ju chápe. A práve v tomto momente sa pre Heideggera stáva čítanie *Teaiteta* nevyhnutným a nezanedbateľným krokom, pretože práve tu sa podľa neho začína práve Platon vážne a skutočne približovať k otázke ne-pravdy „prvý a posledný krát v dejinách filozofie“.[2] *Teaitetos* je pre Heideggera neodmysliteľným krokom vpred, pretože práve

---

[1] HEIDEGGER, M.: *Sein und Wahrheit*, s. 128.
[2] Tamže, s. 129.

len on predstavuje v dejinách filozofie ten zlomový bod, ktorý Heidegger pre vlastný posun hľadá. Práve tento dialóg predstavuje explicitné pýtanie sa na problém skrytosti (pravdy).

Heideggerova úvodná úvaha o gréckom koncepte vedenia

Pre vyjasnenie takto stanoveného problému sa v prvom rade Heidegger obracia k dvom zásadným momentom z *Teaiteta*. Je to nevyhnutné, aby sme mohli vôbec pochopiť a zhodnotiť ako sa koncept nepravdy obišiel a viedol k situácii, v ktorej sa celá otázka ohľadom bytnosti ne-pravdy a ne-pravdivosti stala sekundárnou. Podľa neho pre to neexistuje nijaké logické vysvetlenie, pretože my vždy považujeme chybu za niečo negatívne. Tento fakt predstavuje zároveň fundamentálnu chybu, ktorá dominuje v celých dejinách pojmu pravdy. „Teaitetos je považovaný za najdôležitejší dialóg v tzv. teórii poznania. Niektorí sa odkazujú k tomuto dialógu hlavne preto, aby poukázali na to, že už aj Gréci sa zaoberali teóriou poznania. Napriek tejto predstave, takáto interpretácia dialógu nás zvádza na úplne nesprávnu cestu."[1] Heidegger v tomto momente poukazuje na základnú otázku dialógu, ktorou je: τί ἐστιν ἐπιστήμη?[2] a pýta sa zároveň, ako by sme ju mohli preložiť? Cesta, ktorá sa nám na základe obsahu tohto dialógu ponúka, závisí, podľa Heideggera, jedine od prekladu tejto otázky. Položená otázka sa v žiadnom prípade netýka vedy, aj keby sa v istom ohľade tak mohlo zdať. V ἐπιστήμη sa odráža rozmanitosť všetkých otázok a úrovní *vedenia-ako* vo všetkých oblastiach ľudského bytia. Práve preto, že podľa Heideggera má táto predstava jasný zmysel, vyvstáva otázka: to, čo je skryté, predstavuje to prosté jadro, ktorým je ἐπιστήμή pre ľudské bytosti?[3] Táto otázka sa však netýka epistemológie. To, po čom by sme mali pátrať predstavuje skutočnú podstatu pre všetky módy *vedenia-ako* v rámci ľudského správania. Podľa Heideggera sú niektorí presvedčení, že pôvodná grécka otázka sa výlučne týka sféry vedy, ale sú aj takí, ktorí položenú otázku chápu celkom inak a sú presvedčení, že veda je len jednou z foriem poznania a len v istej možnej

---

[1] HEIDEGGER, M.: *Sein und Wahrheit*, s. 231.
[2] PLATON: *Teaitetos*, s. 434 (145E); PLATÓN: *Theaitétos*, s. 16 (145E).
[3] HEIDEGGER, M.: *Sein und Wahrheit*, s. 232.

perspektíve predstavuje a môže byť tým najvyšším vedením. Ako však poznáme Heideggera, on s týmto tvrdením nesúhlasí a v kontexte vlastnej filozofickej cesty ani súhlasiť nemôže. Pre Heideggera je pôvodná otázka zameraná predovšetkým na možnosť, ktorá prináleží všetkým formám vedenia ako takého, je otázkou samotnej *bytnosti vedenia*.

Ak sa podľa Heideggera pýtame na *bytnosť vedenia*, tak tá predstavuje otázku o ľudskom bytí (otázku bytnosti ľudských bytostí). Táto otázka má však podľa neho úplne odlišný metodologický charakter na rozdiel napr. od otázok typu: čo je dom?, čo je stôl?, čo je kniha? a pod. V tomto kontexte má Heidegger pravdu, pretože hovoríme o kategórii objektov, ktoré sa nachádzajú napr. vedľa nás, môžeme ich uchopiť na rozdiel od otázky typu: čo je vedenie? Pre tento druh otázok nemáme presné a jednoznačné vymedzenie. V každom prípade však jedine ľudské bytie ako jediné vie a uvádza seba samé a zároveň sa na tento druh otázok môže pýtať.

Heidegger vníma Platonov text za akýsi útok na samotného človeka, na jeho *zdanlivé vedenie* v zmysle *mienky*. Heidegger to považuje za omyl, hlavne v tom zmysle, že Platon celý čas naráža stále len na istú neformálnosť názorov a tvrdení. Tak však vníma a chápe odvrátenú tvár filozofie a patrične na ňu poukazuje.

Dialóg má pre neho však ešte jeden veľmi dôležitý metodologický význam, a to v budovaní (t. j. hľadaní odpovede) v jej postupnej konfrontačnej výstavbe. Takto si predstavuje základné pozície človeka, v ktorých vychádza (pravda) najavo (resp. sa postupne odkrýva). Heidegger uvádza, že dialóg má agonistický charakter, ktorý podľa neho „spočíva v skutočnosti, že oponenti sa pýtajú na ich cestu stále podobnejším spôsobom, so stále väčšou *akútnosťou pýtania*“.[1]

Koniec dialógu neponúka žiadnu odpoveď. Avšak odpoveď spočíva v precíznej konfrontácii, nie v nejakom presnom výroku, v presne a jasne formulovanej výpovedi, či definícii, ktorú by nám mal záver ponúknuť. Odpoveď je tak ohromná, že až do tohto dňa, filozofi nevyčerpali možný obsah otázky, ktorú už ani viac nepoložili. Heidegger je o tom skalopevne presvedčený.

---

[1] Tamže, s. 233.

Heidegger formuluje, v tomto momente filozoficky relevantný záver, že historici filozofie sa pokúsili objasniť a objasnili jeden fakt, a to, že bytnosťou vecí je pýtať sa na ne. „Až tak sa môžu naše oči naozaj otvoriť."[1] V tomto bode sa Heidegger vydáva na cestu objasnenia Platonovej koncepcie *ne-pravdy* a je presvedčený, že ak sa do toho pustíme, až tak sa nám ukáže Platonova filozofia ako celok.

Základné problémy gréckeho pojmu *vedenie* – základná odbočka smerom ku gréckej filozofii

Pre pochopenie Heideggerovej práce s dialógom *Teaitetos* je nevyhnutná analýza jeho interpretácie pojmu *pravdy*. Heidegger je presvedčený, že k *bytnosti pravdy* sa nemôžeme prepracovať bez otázky *bytnosti nepravdy*. Táto otázka je nevyhnutná pre objasnenie pôvodného gréckeho pojmu *ἀ-λήθεια*, pretože *neskrytosť* je možná jedine vo vzťahu ku *skrytosti*. Grécky pojem ψεῦδος znamená zastieranie, zakrytie, zdanie, klam. Pre Heideggera na úplnom začiatku otázka *bytnosti nepravdy* vzniká, resp. by mala vznikať ruka v ruke s otázkou *pravdy*. V tomto momente sa pre Heideggera otvára priestor pre poukázanie na to, že opäť celé storočia sa problémom a hlavne vzájomným vzťahom medzi *pravdou* a *nepravdou* nikto nezaoberal, aj keď je už v počiatkoch gréckeho filozofovania tento problém evidentný, vnímaný a pomerne jasne artikulovaný.

Heidegger je odhodlaný odpovedať na otázku nepravdy v presnej línii a spôsobom, akým by odpovedal na otázku pravdy. Chce ju preskúmať opäť raz prostredníctvom gréckej filozofie, obzvlášť prostredníctvom Platona. Napriek aktuálnosti a naliehavosti kladenej otázky sa Heidegger potrebuje vrátiť až ku gréckej filozofii, pretože pri jej zodpovedaní apeluje predovšetkým na samotnú cestu jej formulovania. Odpoveď totiž podľa neho korešponduje s jadrom a hĺbkou samotného pýtania. Jadro odpovede závisí od originality a výnimočnosti persón, ktoré formulujú otázku.

Napriek tomu, že dnes podľa Heideggera nie je táto otázka už kladená ako bytostná otázka, pretože atrofovala v témach jednotlivých

[1] Tamže.

učencov, tým stratila aj na svojej vážnosti, veľkosti a dôležitosti. Práve z toho dôvodu je odbočka nevyhnutná a má svoje opodstatnenie, pretože odpoveď na otázku *bytnosti ne-pravdy* dostaneme jedine ak sa vrátime späť ku koreňom otázky o *bytnosti pravdy*.

Grécky pojem pre *ne-pravdu* je ψεῦδος. Heidegger poukazuje na dve zásadné skutočnosti, a to, kompletný odlišný pôvod slova, ktorý koresponduje s odlišnou fundamentálnou skúsenosťou: skúsenosťou skrývania, zakrývania, zmätku, premiestnenia a tiež to, že náš koncept pravdy má pozitívny ráz, zatiaľ čo grécky pojem pravdy naopak, je v negatívnom význame ἀ-λήθεια. Tieto dve slová stoja proti sebe ako antonymá, a to len preto, že ich význam bol zničený a zastrený v priebehu dejín filozofie.

Ψεῦδος Heidegger interpretuje ako *nepravdivosť*, *klam*, avšak nie ako *nekorektnosť*.[1] Ide predovšetkým o zaplietanie niečoho, ukazovanie sa niečoho, pričom skutočný stav je celkom iný. To podľa Heideggera predstavuje bytnosťou ψεῦδος. To znamená, že ide o akési zdanie, za ktorým sa nič konkrétne nenachádza. Preto pre Heideggera znamená ψεῦδος *nulu*, *zbytočnosť*, *neužitočnosť*, *nič*.

Ψεῦδεσθαι je nedostatočnosť; znamená hovoriť takým spôsobom, že aj keď niečo bolo povedané, tak to precízne *zakrýva* to, čo bolo mienené, myslené. Tento názor bol rozšírený tak dlho, že získal prevahu a dominantné postavenie nad ψεῦδος v protiklade k samotnému ἀλήθεια. Postupne však úplne zanikol v reálnej skúsenosti jeho používania.

Fundamentálny význam gréckeho pojmu *vedenie* a pôvod otázky *bytnosti nepravdy*.

Heidegger hľadá odpoveď na otázku, *čo je ne-pravda?* na základe Platonovho dialógu *Teaitetos*, v ktorom je táto otázka položená. Platon si prvýkrát kladie otázku bytnosti ψεῦδος práve v tomto dialógu. Heidegger však poukazuje tiež na to, že táto otázka bola v podstate pripravená už pred samotným Platonom. Otázka pravdy prichádza predsa už s otázkou ne-pravdy, avšak táto väzba nemala v danej chvíli nejaký

[1] Nie ako nekorektnosť, keď hovoríme o nejakej *nesprávnej osobe.* Nie v zmysle nekorektnosti ako nedodržiavania istých pravidiel.

špeciálny význam pre jej bytostné porozumenie. Pre porovnanie, v počiatkoch gréckej filozofie prevládala náročnosť pochopiť, či uchopiť podstatu zdanlivého, prázdneho, ničotného, klamu. Táto komplikovanosť bola založená na princípe čo je, *je*; čo nie je, *nie je*. Ak však teda *nepravda* a *ničota* je niečím negatívnym a ak to, čo nie je, byť teda nemôže, potom tu nie je možná žiadna chyba v zmysle nepravdivosti. A-však nepravdivosť, resp. klam a klamstvá konštituujú samotnú silu v ľudskom pobyte. „*Sila ne-pravdy* stojí oproti *ne-Bytiu ničoty*, ktoré vôbec nie *je*."[1]

Je jasné, že otázka *bytnosti bytia* bola podrobená bytostnej zmene. Heidegger apeluje na to, že aj to, čo *nie je*, teda *nič*, vlastne *je*. Ide však o to, aby sme zistili, ako to vlastne je. Táto transformácia však nebola podľa Heideggera dovedená do konca, prešla len prvým krokom a zostalo to tak až kým na to znova neupozornil on sám.

Otázka ne-pravdy nie je hocijakou otázkou. A, ako sám Heidegger zdôrazňuje, nie je vôbec akýmsi opakom pojmu pravda. Predovšetkým nás vedie k „*fundamentálnej otázke celého filozofovania* a celého vedenia".[2] Heidegger poukazuje na vlastnú cestu pýtania u Platona.

K danej otázke sa môžeme podľa Heideggera priblížiť: „je tu chyba (omyl), pretože človek vstupuje do omylu (k pochybeniu), pretože toto pochybenie v ňom existuje, keď prehovára; alebo je tu toto pochybenie len preto, že človek sa mýli a mýli sa len preto, že je omylný v bytnosti svojho bytia".[3] U Grékov však pôvodne kladená otázka nedosiahla takúto úroveň.

Na začiatok sa Heidegger pýta v platonskom zmysle uvažovania: kde vzniká *ne-pravda* ako to, čo *nie je* a ako to, že *nič* tomu prináleží a ako je to vôbec možné? Tu je potrebné objasniť základné a rozhodujúce črty dialógu, pri ktorých Platon dospel k tejto základnej otázke. Pre takýto krok je nevyhnutné (heideggerovsky) definovať hlavnú otázku dialógu a nasledovať celý jej vývoj a vyzdvihnúť bod, v ktorom spolu s otázkou ἐπιστήμη, sa objavuje ψεῦδος. Predtým, než postúpime ďalej, musíme vymedziť na akom základe a v akom priestore vznikala táto

---

[1] Tamže, s. 236.
[2] Tamže.
[3] Tamže.

otázka u Grékov. Prvým krokom je zistenie, kde sa otázka ψεῦδος objavuje; potom môžeme prejsť bližšie k tomu, ako sa s ňou zaobchádzalo.

Τί ἐστιν ἐπιστήμη?, a teda: čo je vedenie?[1] Je to otázka, ktorá smeruje k *bytnosti vedenia* a v celkom jasnom a originálnom zmysle, a to v medziach gréckej filozofie. Ἐπίστασθαι je ďalším pojmom, na ktorý Heidegger apeluje a prekladá ho ako: zahliadnuť nejakú vec, stáť nad ňou, byť vedľa nej a rozumieť jej, byť pripravený poznať cestu (okolo nej). V rovnakom význame ako ἐπιστήμη sa používa aj τέχνη, nesprávne prekladané ako umenie. Τέχνη nepredstavuje cestu nejakého riadenia, ale chápe sa ako pojem kognície, vedenia, vedenia-ako, schopné formovania a produkovania niečoho.

Pre Grékov, ako dobre vieme, je umenie tiež istým spôsobom vedením, a je si toho vedomý aj Heidegger. Je to istý druh aktualizácie pravdy, je odkrývaním jestvujúcien samotných, jestvujúcien, ktoré zatiaľ neboli poznané. Umenie bolo pre Grékov zásadným priestorom, v ktorom sa objavovala samotná realita. Jedine prostredníctvom toho sa človek mohol priblížiť k sile a veľkosti bytia.

Pre Grékov má pojem vedenia pomerne hrubý význam, ktorý vôbec nie je totožný s tým významom, ktorý neskôr tento pojem nadobúda v zmysle teoretického vedenia. Vedenie[2] znamená získavanie základu a východiskového bodu v otvorenosti vecí a ich stávania sa.

Toto je vedenie (v užšom slova zmysle), ktoré je základnou témou otázky τί ἐστιν ἐπιστήμη?

Τί ἐστιν, čo je niečo, je otázkou, ktorá sa pýta na *bytnosť*. V otázke bytnosti, čo je niečo, hľadá Heidegger odpoveď na to, čo patrí k objektu ako takému. V odpovedi by chcel nájsť práve to, čo prednostne prira-

---

[1] Heidegger zdôrazňuje, že táto otázka sa nepýta na to, čo je veda a tiež nijakým spôsobom sa nezaoberá teóriou vedy.

[2] Pre Heideggera má pri sémantickej analýze pojmov ἐπιστήμη a τὲχνη veľký význam Aristotelov filozofický vklad, pretože práve on je tým, ktorý ako prvý uchopil základný rozdiel medzi týmito dvoma pojmami. Ἐπιστήμη v tomto momente predstavuje dôverné poznanie špecifickej oblasti, τέχνη je vedením, ktoré smeruje k ručným prácam a výrobe konkrétnych vecí.

dzuje danú vec jej samej, hľadá akýsi univerzálny, resp. jednotiaci pojem, ktorý by obsiahol to, čo všeobecne k predmetu, veci patrí, to, čo ju robí tým, čím je.

Bytnosť veci nie je možné definovať ako niečo, čo k nej všeobecne patrí. To by sme išli proti samotnému Heideggerovi. Univerzálne charakteristiky sú charakteristikami odvodenými od ich všeobecného obsahu. Heideggerovi nejde o hľadanie akýchsi univerzálnych charakteristík, ktoré sú spoločné určitým veciam, ale ide mu predovšetkým o hľadanie toho, čo ich *robí možnými*, o akúsi *vnútornú možnosť* týchto vecí. Pýta sa na základ, resp. jadro vnútornej možnosti, a teda na skutočnú podstatu, pýta sa na vnútornú možnosť toho, čo nazývame *vedením*. Za otázku, *čo je vedenie?*, si dnes každý kladie otázky, ktoré sa týkajú predovšetkým diskusií o vede, ale to nie je to, na čo by sme sa mali podľa Heideggera pýtať, to nie je tá skutočná otázka, ktorá by nás aj dnes mala zaujímať.

Heidegger je presvedčený, že na pôvodnú otázku bolo ponúknutých niekoľko odpovedí, ktoré však boli vždy odmietnuté ako neadekvátne, alebo zostali nepovšimnuté. V závere sa dialóg končí negatívne, pretože nedochádzame k žiadnemu výsledku, k žiadnej odpovedi. Avšak, ako Heidegger sám tvrdí, výsledkom nie je to, že nedostávame odpoveď na nami kladenú otázku, pretože odpoveď spočíva v samotnom *pýtaní sa*, čo je príznačné aj pre samotnú Heideggerovu filozofiu. Samotný akt pýtania sa a vytrvalosť v pýtaní sa sú možnosťou *ako bytnosť vecí prehovára*. Akákoľvek jasne stanovená odpoveď ničí samotnú otázku. Jedine v otázke je pravda, ktorá takto robí vedenie možným a ponúka nám ho. Práve preto musíme mať na pamäti fakt, že to, čo stojí pred nami a ponúka nám cestu hľadania je filozofia, nie rozprávanie akýchsi príbehov. V zdanlivom odmietnutí odpovedí sa v skutočnosti odpoveď sama ukrýva.

Teaitetove odpovede na otázku bytnosti vedenia a ich odmietnutie. Prvá odpoveď: ἐπιστήμη je αἴσθησις. Kritické vymedzenie podstaty vnímania.

Τί ἐστιν ἐπιστήμη? je prvou vetou Platonovho dialógu *Teaitetos*. Heidegger poukazuje na prvú odpoveď, ktorou je ἐπιστήμη = αἴσθησις, čo znamená, že vedieť znamená vnímať, vedenie je vnímaním. Neskôr

je však táto odpoveď odmietnutá, no napriek tomu sa v tejto chvíli stáva prvou možnosťou.[1] Pre Heideggera je Platonov dialóg ešte hlbší a ešte podstatnejší, pretože poukazuje na vzťah toho, čo znamená v skutočnosti ἐπιστήμη, a čo predstavuje αἴσθησις pre samotných Grékov. Αἴσθησις v jeho vlastnom zmysle prvýkrát poukazuje na bytnosť vedenia tak spontánne, ako je to len možné, pretože pre Grékov, vnímať a byť vnímaný znamená to isté ako φαίνεται, tzn. to sa ukazuje, niečo sa ukazuje, je to to isté ako povedať, že niečo je vnímané.

Stále zostávame pri Heideggerových interpretáciách pre neho významných momentov gréckej filozofie a teda, to, že sa niečo ukazuje, chápu podľa neho Gréci v zmysle, že niečo poskytuje seba samé v prítomnosti a v prítomnosti sa odkrýva. Byť vnímaný, moment, kedy sú veci reálne vnímané, je udalosťou, v ktorej sa veci dostávajú do otvorenosti, umožňujú byť samé vnímané. Znamená to seba-ukazovanie, ktoré prichádza do otvorenosti. V možnosti byť vnímaný sa ukazuje otvorenosť stávania sa vecí: ide o bezprostrednú každodennú skúsenosť. Na otázku, čo je vedenie sa ponúka odpoveď, že *vedenie je vnímaním*.

Narazíme tu na skutočnosť, že niečo, čo je otvorené má čosi do činenia s vedením, ale vedenie samotné sa nachádza v otvorenosti v zmysle pravdy. Pravda samotná nie je jednoducho otvorenosťou, skôr je otvorenosťou a neskrytosťou *jestvujúcien*.[2] Platon sa podľa Heideggera snaží poukázať na to, že αἴσθησις patrí v istom zmysle k vedeniu a poznateľnému, ale zároveň tu stále chýba niečo podstatné.

Pre Grékov sú dve základné a zásadné pojmy ἐπιστήμη a τέχνη vo vzájomnej úzkej spojitosti. To, že o nich vôbec hovoríme v istej spojitosti a súvislosti len dokazuje, že vedenie v tomto zmysle nebudeme chápať ako vedecké, ale ako *vedenie-ako*.[3] Položená otázka si prešla rôz-

---

[1] Okrem iného sa tu Heidegger obracia na poznatky z psychológie, pretože si pomáha vymedzením pojmu percepcia (vnímanie - αἴσθησις), čo znamená nižšiu kognitívnu kapacitu v porovnaní s inou, vyššou.

[2] Heidegger pre lepšie pochopenie uvádza príklad s kameňom. Pozri HEIDEGGER, M.: *Sein und Wahrheit*, s. 241.

[3] Veda, ako tvrdí aj Heidegger, je špecifickou oblasťou vedenia a má veľmi jasne definované hranice. Práve však pre stieranie týchto hraníc filozofia a veda zdeformovali otázku vedenia a dnes je to už dokonca úplne stratené.

nymi variáciami odpovedí, avšak ani jedna z odpovedí nebola dostačujúca. Heidegger prechádza k bližšiemu určeniu, prečo je vedenie chápané ako vnímanie. Vedenie znamená zasadenie istej stopy (ἐπιστήμη – ja viem, ja si za niečím stojím), zaujatie istého stanoviska v otvorenosti jestvujúcien predovšetkým ako nezahalené. S akou hranicou korešponduje αἴσθησις v tejto základnej koncepcii ἐπιστήμη? Αἴσθησις pre Heideggera predstavuje definitívnu otvorenosť. Odpoveď, že ἐπιστήμη je αἴσθησις sa ponúka ako prvá, pretože αἴσθησις k nám prichádza okamžite, pretože je základnou formou, v ktorej sú *tu* veci pre nás. Vzhľadom k pôvodnej skúsenosti a fundamentálnemu charakteru bytia, toto musí byť nevyhnutne tou prvou odpoveďou na položenú otázku.

Byť vnímaný, v tom spočíva definitívna otvorenosť, na ktorú Platon poukazuje prostredníctvom pojmu φαίνεται (tzn. ukazuje sa, zjavuje sa). Prostredníctvom takejto charakteristiky vnímania ako otvorenosti sa podľa Heideggera nedostávame k tomu, čo je vedenie: zostávame pri pravde a ne-pravde jestvujúcien.

Ponúknutú prvú odpoveď však Heidegger zamieta, pretože zatiaľ čo určitá otvorenosť zaujíma miesto vo vnímaní, táto otvorenosť nie je otvorenosťou samotných jestvujúcien ako takých. V istom zmysle je však αἴσθησις nevyhnutné, pretože prostredníctvom toho k nám niečo prichádza, ale vnímať a byť vnímaný sú nedostačujúce, aby sa mohli pre nás stať ekvivalentom pravdy jestvujúcna. Podľa Heideggera Platon poukazuje na to, že pre nás je oveľa významnejšie veci vnímať ako s nimi prísť do priameho kontaktu. Heidegger sa pýta ešte ďalej na samotné vnímanie, ktoré závisí od toho, čo vnímame? Vnímame rôzne veci, avšak to nie je to, na čo sa Heidegger chce zamerať. Jeho zaujíma predovšetkým a jedine to, čo je pre vnímanie ako také spoločné.

Duša a jej vzťah k jestvujúcnam

Heidegger popri prvej odpovedi poukazuje ešte na jednu možnosť a tou je *myslenie*. To však tiež nie je prijateľná odpoveď, pretože mysle-

nie predsa nie je ešte prítomné v samotnej otázke. Naráža však na Platonovo διάνοια,[1] ktoré sme zvyknutí prekladať práve ako *myslenie*. Podľa Heideggera ide v prvom rade o *tvrdenie*, prostredníctvom ktorého sa to, čo sa nám dáva, stáva prístupným, cez a o αἴσθησις. Platon veľmi presne a jasne tvrdí, že v rámci nášho premýšľania sa nám niečo náhodne objavuje, niečo vstupuje do diania, aby sme niečo brali ako myslenie jestvujúcna, a to sa musí diať takým spôsobom, ktorým sme my sami, je našou súčasťou, aby sme toto dávanie pochopili.

Duša, podstata ľudského bytia musí seba samú zamiešať do sféry jestvujúcien a ukázať sa vo vzťahu k nim.[2] Veci sa nedávajú len prostredníctvom zmyslov, tvrdí Heidegger, pretože ľudská bytosť v sebe nesie to, s čím sa stretáva, s tým, čo sa mu dáva. Ide tu o dve veci: 1) dávanie sa alebo vnímanie, 2) seba-prijímanie. V tejto chvíli je pre Heideggera evidentné, že oba tieto významy musia byť uchopené, v ich jedinečnosti, za účelom odpovedania na otázku o ἐπιστήμη. Ide o odpoveď, v ktorej jestvujúcna ako jestvujúcna budú odkryté. Heidegger prichádza k záveru, že prvá odpoveď ἐπιστήμη = αἴσθησις nie je celkom nesprávna, pretože poukazuje na správne určenú podmienku možnosti jestvujúcien. Záver je jasný, preto budeme sledovať aj druhú odpoveď, ktorou sa Heidegger zaoberá. Prvá nie je celkom nesprávna, ale je nedostačujúca.

Druhá odpoveď: ἐπιστήμη je δόξα. Heidegger je presvedčený, že preklad δόξα ako mienka je neúplný. Práve preto sa opäť raz vracia k pôvodnému gréckemu používaniu a chápaniu tohto pojmu.[3] Podľa Heideggera je nespočetné množstvo pasáží v Platonovom dialógu, ktoré potvrdzujú jeho preklad a interpretáciu δόξα, za všetky však hneď v úvode poukazuje sa Sokratovo stretnutie s Teaitetom.[4]

---

[1] Heidegger prekladá ako stretávanie sa s niečím, čo sa predbežne dáva, prijímanie niečoho, aj niečoho, čo je za tým, vo všetkých možných smeroch, podľa ktorých ako to je a čo to je.

[2] Pozri PLATON: *Teaitetos*, s. 484 (187A); PLATÓN: *Theaitétos*, s. 72.

[3] Δόξα - δοκέω = ukazujem (prejavujem) sa iným a tiež sa ukazujem sebe samému; čo znamená, že sa cítim určitým spôsobom.

[4] PLATON: *Teaitetos*, s. 431 (143e); PLATÓN: *Theaitétos*, s. 13 (143e). Okrem toho však pre lepšie zdôvodnenie vlastného prekladu gréckeho pojmu δόξα apeluje Heidegger aj na iné zdroje, ktorými chce svoje tvrdenia podporiť, a to napr. na *Homérovu Odysseu*, či *Nový Zákon*, tie však pre nás v tejto chvíli a pre skúmaný problém nie sú dôležité.

To, čo je pre Heideggera v tejto chvíli dôležité je, že Gréci mali pre pojem δόξα dvojaký význam a tento dvojitý charakter pojmu u nich neustále rezonoval. V prvom rade to bolo chápanie δόξα ako charakteristika veci, pohľad a ďalší význam bol v zmysle mienenia, myslenia toho a toho.

Δόξα ako ἐπιστήμη a ich dvojitý charakter korešpondujúci s αἴσθησις a διάνοια. Ku skúsenosti s jestvujúcnami, podľa Grékov, prislúchajú dve veci, a to 1) jestvujúcno sa pre nás zjavuje, ale 2) my dávame možnosť pre jeho uchopenie[1]. Táto požiadavka (podmienka, nárok) skúsenosti, aby sa nám dalo jestvujúcno ako jesvujúcno nás presviedča o dvojitom charaktere δόξα. Prvý význam δόξα korešponduje s αἴσθησις (vnímanie) a druhý s διάνοια (myslenie). Heidegger je presvedčený, že Platonov dialóg *Teaitetos* je plný práve takých častí, na ktorých je možné poukázať, že δόξα vníma ako základnú podmienku ľudského poznávania, aj keď Platon nemá rozvinutý nejaký špeciálny súbor významov tohto pojmu. Nič také Platon však ani nevidí, ani nehľadá, nehľadá žiadne vnútorné prepojenia tohto pojmu na iné grécke termíny, ani na samotné *poznanie*. Platon preto podľa Heideggera zostáva zakliesnený v rámci vlastných nejasností a dvojznačností.

Dvojznačnosť pojmu δόξα. Napriek druhej ponúknutej odpovedi sa pre Heideggera stále nevyriešil celý problém a nedostáva odpoveď na pôvodnú otázku. Ak sa niečo prezentuje ako pohľad (videné), javí sa takým a takým spôsobom, tak akonáhle sa nám to javí, vytvára sa *ilúzia*. V tejto *ilúzii* spočíva „možnosť, že to, čo sa *ukazuje* môže *skrývať* to, čo sa nachádza za tým".[2] Podľa toho δόξα ako *mienka* môže obsahovať *názor* na niečo, čo korešponduje s istým objektom, ale tiež ako názor, či pohľad na niečo môže tento objekt v skutočnosti ukrývať, skrývať. Čiže, ako je zrejmé, tento obojstranný význam pojmu δόξα môže ukázať objekt takým, aký naozaj je, ale na druhej strane ho môže úplne zakryť, zastierať.

Túto dvojznačnosť môžeme nájsť v dualite fenoménu, ktorým je *mienka*: môže byť správna, alebo nesprávna, môžeme ju pochopiť, alebo aj nepochopiť. Ide tu o istý druh voľnosti v premýšľaní, pretože tu nie

---

[1] 1) Farba listu, spievanie vtákov k nám prichádza skrz videnie a počutie; k tomu však patrí 2) uchopenie oboch zároveň (aj keď sú odlišné).

[2] HEIDEGGER, M.: *Sein und Wahrheit*, s. 248.

je možná žiadna stálosť, a tým pádom pri mienke si nikdy nemôžeme byť istí, čo to, čo v rámci nej mienime, je pravda. Tento dvojitý charakter oprávnene dáva dôvod pre akúsi rozkolísanosť, ktorá môže byť taká význačná ako samotné rozhodnutie pre niektorú z možností, ktoré sa za ňou nachádzajú. Zároveň to však, podľa Heideggera, vytvára význam *autentickej pravej viery*. Charakteristikou viery je totiž byť nezávislou od mienky v (tomto) zmysle oprávneného poznania.

Postupne sa však podľa Heideggera môžeme takto dostať do bodu, v ktorom sa objavuje ψεῦδος, teda ne-pravda, lož, prekrútenie. A preto, že δόξα je mienkou a jej možnosťou je vytvoriť ilúziu, tak akési prekrútenie k nej jednoznačne patrí. Mienka je vždy v nebezpečenstve existujúceho obyčajného pohľadu, názoru, obyčajného zdania, nemaskovania, neskrytia ako obyčajného zdania. V tomto momente pre Heideggera sa musí otázka vedenia nevyhnutne odkloniť od δόξα a byť nasmerovaná k ψεῦδος.

Heidegger svoj záujem sústreďuje na interpretáciu ψεῦδος, avšak s istým odklonom od samotného dialógu. Zdôrazňuje z neho však ešte jeden veľmi významný fakt, ktorý súvisí s Platonovou druhou odpoveďou, a ten je skutočne zameraný na otázku, *čo je vedenie?* Keď Platon formuluje túto otázku, tak sa sústredí predovšetkým na otázku prekrútenej mienky.

Ak mienka (δόξα) má niečo do činenia s vedením, tak je to jedine pravdivá mienka – alebo niekto môže niečo mieniť; potom poznáme vec. Heidegger je však pri konfrontácii s Platonom presvedčený, že Platon narába s pravdivou mienkou veľmi voľne,[1] zatiaľ čo s pojmom ψεῦδος pracuje o čosi precíznejšie a presnejšie.[2]

Heidegger poukazuje na to, že mnoho historikov filozofie sa zamýšľa nad tým, prečo Platon tak intenzívne pracuje s pojmom nepravdy. Jedným z možných dôvodov je jednoducho len to, že Platon takýmto spôsobom zaobchádza so základným filozofickým problémom, ktorým je práve *otázka pravdy*. Či je to tak v skutočnosti, alebo to tak chce vidieť iba Heidegger, môže vyvolať veľmi rozsiahle a aj kontroverzné diskusie.

---

[1] PLATON: *Teaitetos*, s. 500–502 (200b–201c); PLATÓN: *Theaitétos*, s. 91–93 (200b–201c).
[2] Tamže, s. 484–500 (187c–200); 72–91 (187c–200).

Heidegger svoje interpretácie ohľadom základnej otázky Platonovho dialógu *Teaitetos* hodnotí ako predbežné s apelom na platonské zamerania na samotný problém. Je však presvedčený, že nejde len o analýzu fenoménu nesprávnej mienky, ale na daný problém je potrebné sa zamerať komplexne, s prihliadnutím napr. aj na ešte komplikovanejší problém *nesprávneho názoru*. Heidegger v záverečnej časti druhej kapitoly *Sein und Wahrheit* vyjadruje presvedčenie, že sa k pôvodnej otázke snáď ani nemôžeme dostať, pretože sme boli natoľko zdeformovaní nesprávnym videním a chápaním tejto pôvodnej otázky, že už nedokážeme cítiť dôležitosť, pôvodný náboj a význam tohto fenoménu. Fenomén *ne-pravdy* je pre Grékov natoľko zložitou skladačkou, pretože ho nie je možné umiestniť tak a tam, kam prináleží.

V tejto kapitole sme sa rozhodli pracovať predovšetkým s Heideggerovým neskorším prednáškovým kurzom *Sein und Wahrheit* z rokov 1933/34 napriek tomu, že problém, o ktorý nám išlo, má svoje prvé korene už v prednáškach zo zimného semestra 1931/32, *Vom Wesen den Wahrheit*. Je to najmä preto, že práve v neskorších prednáškach Heidegger svoje výpovede ku konkrétnemu Platonovmu dialógu *Teaitetos* formuluje v oveľa hutnejšej a možno v o čosi precíznejšej forme. Už v skoršej práci Heidegger pracuje so základným problémom otázky pravdy v kontexte Platonovej filozofie a predovšetkým v jeho dvoch zásadných podobenstvách – *podobenstvo o jaskyni*, *podobenstvo o Slnku*, ale neobchádza ani významný Platonov dialóg *Teaitetos*, v ktorom rozvíja svoj základný problém, otázku *pravdy*, v kontexte otázky *vedenia*, ešte presnejšie, *bytnosti vedenia*.

Otázku pravdy vzťahuje predovšetkým na zabudnutý problém nepravdy, s ktorou sa jej pochopenie, základné porozumenie nevyhnutne a bytostne spája. Tu sme sa však sústredili predovšetkým a len na dialóg *Teaitetos*, avšak zámerom, ktoré predstavuje Heidegger nie je možné porozumieť bez predchádzajúcich skúmaní a interpretácií Platona a spomenutých podobenstiev, ktorým sme sa v predchádzajúcich častiach venovali bližšie a podrobnejšie. Pre nás je dôležité v tomto momente si uvedomiť tú najzásadnejšiu výpoveď, ku ktorej aj v tomto momente Heidegger smeroval. Opäť raz jeho (*násilnícke*) interpretácie gréckej filozofie musíme vnímať s ohľadom na jeho osobný filozofický zámer a problém, ku ktorému neustále smeruje. Musíme si uvedomiť,

že napriek tomu, že Heidegger siaha po Platonovej epistemologickej výpovedi ohľadom otázky vedenia, nehľadá v nej (a sám pre seba nachádza) výlučne ontologické jadro, záber a rovnako aj metodologický postup pri analýze dialógu. Heidegger, v nami zvolenej časti svojej práce *Sein und Wahrheit*, v ktorej sa venuje výlučne dialógu *Teaitetos*, opäť raz predvádza svoju dokonalú lingvistickú exhibíciu, prostredníctvom ktorej (a teda prostredníctvom svojich prekladov Platona) postupne prichádza k vlastným odpovediam, resp. si pripravuje pôdu pre zodpovedanie svojej základnej otázky. K tej nevyhnutné patrí aj problém pravdy, ako aj s tým spojený (zlúčený) pojem ne-pravdy. Záver je preto pomerne jednoduchý. Heidegger v oboch prednáškových kurzoch ponúka len svoj vlastný (v zmysle svojich filozofických zámerov) pohľad na ním skúmaný problém. Nemôžeme mu však uprieť, že spôsob a veľkosť jeho premýšľania je v mnohých ohľadoch obdivuhodná a stojí za filozofickú námahu sa s ňou aj podrobnejšie zoznámiť.

OD ARISTOTELA K PARMENIDOVI

12. kapitola

Anaximandros a počiatok západnej filozofie

Katarína Mayerová

Pokus o preniknutie do Heideggerovho spôsobu filozofického uvažovania na začiatku 30. rokov 20. storočia spočíva v uchopení filozofie v súvislosti s jej *počiatkom*. Výraz *der Anfang* predstavuje veľmi zložitý pojem jeho myslenia a napriek tomu, že sa viaže najmä k jeho neskorej tvorbe, je nevyhnutné všimnúť si ho už v prednáškovom cykle z roku 1932. Napriek tomu, že sa v rôznych kontextoch nachádza otázka *počiatku* v mnohých Heideggerových prácach, stáva sa neodmysliteľnou témou pre pochopenie jeho filozofie najmä po *obrate*. Ak chceme preniknúť do problému chápania filozofie u Heideggera, resp. jej *počiatku* a neskôr aj *konca*, hľadanie významu *der Anfang* sa pre nás musí stať v tejto chvíli kľúčovou úlohou.

Pre Heideggera bola grécka filozofia súčasťou jeho veľkého množstva prednáškových cyklov a pri istom zjednodušení môžeme tvrdiť, že úvahy o prvých *mysliteľoch* prestupujú celým jeho dielom. Heidegger nepostupoval metódou dôslednej historiografie, preto ani metódu štandardnej interpretácie zlomkov a prác predsokratovcov, ako je tomu v prípade klasických historikov antickej filozofie, nepoužíva. Môže sa zdať, že Heideggerovi išlo predovšetkým o objasňujúci dialóg, resp. „o vyjasnenie skrz rozhovor a v rozhovore".[1] Treba však upresniť, že Heideggerovi za žiadnych okolností nešlo o dialóg v jeho pravom slova zmysle, ale predovšetkým len o jednostranný *monológ*, resp. o využitie dejín filozofie pre riešenie svojej vlastnej *filozofickej otázky* (*Seinsfrage*). Ak by sme vôbec pripustili nejaký Heideggerov rozhovor s filozofmi minulosti, tak by to bol rozhovor pre ujasnenie jeho vlastnej situácie

[1] PĚTOVÁ, M.: *Myšlení počátku a konce metafysiky.* Praha: Togga 2012, s. 20.

v zmysle pochopiť, čo si ten-ktorý filozof myslel porovnávaním určitého významového uchopenia otázky bytia. Ide jednoznačne o precízne sledovanie výkladov základných kategórií ako sú *bytie, jestvujúcno, čas, jedno, fysis, idea, logos, alétheia* a pod., teda kategórií, na základe ktorých je vybudované naše západoeurópske metafyzické myslenie a jeho vývoj. V tejto línii by sme mohli pochopiť aj Heideggerov vlastný význam *počiatku*, resp. jeho chápanie *myslenia počiatku*, počiatok samotný, ale aj to, koho, a prečo považuje za mysliteľov počiatku.[1]

Anaximandros – počiatok západného myslenia

Prvé a najvýznamnejšie dejinné obdobie pre Heideggera predstavuje grécky počiatok filozofie od Anaximandra po Aristotela. S týmto obdobím sa spájajú kľúčové slová pre bytie, a to sú predovšetkým *fysis, idea, logos* a ich neoddeliteľná príslušnosť k pojmu *alétheia*. Heidegger dôrazne protestuje proti tradičnému chápaniu prvých gréckych filozofov ako prírodných filozofov. Raní grécki filozofi pýtajúci sa na *fysis* (prírodu) nie sú len skúmateľmi prírody v akomsi primitívnom slova zmysle, ale pýtajú sa na „jestvujúcno – ktorého bytie je φύσις – φύειν".[2]

Vzťahujúc sa k spomenutým Heideggerovým prednáškam v letnom semestri vo Freiburgu z roku 1932, ten, u ktorého ako skutočne prvého môžeme sledovať počiatočné uchopenie bytia je Anaximandros. Sám Heidegger sa k tejto časti prednášky už potom nijako nevracia, ani na ňu neodkazuje, nič to však nemení na skutočnosti, že konkrétne Anaximandrov zlomok B 1 bol prvým rozvrhnutím úvahy, ktorú potom Heidegger prehlboval a jej motív sa v jeho filozofii neustále vracal.

---

[1] Heidegger používa pojem *počiatok* vo viacerých významoch. Napriek tomu, že viacznačnosť termínov mu je vlastná a pre jeho filozofiu typická, tam, kde mu ide o jednoznačné rozlíšenie konkrétneho zmyslu používa dva nemecké pojmy: *der Beginn* (je označením časového, historiografického významu začiatku dejín filozofie a európskej tradície) a *der Anfang* (to, čo je a má byť myslené, teda počiatok) – a práve len o tento *počiatok* Heideggerovi ide.

[2] HEIDEGGER, M.: *Der Anfang der abendländischen Philosophie. Auslegung des Anaximander und Parmenides*. GA. Bd. 35. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 2012, s. 19.

Heidegger naráža na pojem počiatku rozborom Anaximandrovho zlomku B 1, a to skrz porozumenia kľúčovým gréckym termínom, ktoré sa v ňom nachádzajú.

Slovenský preklad J. Špaňára: „Z čoho veci vznikajú, do toho vraj tiež podľa nevyhnutnosti zanikajú; lebo si za neprávosti navzájom splácajú pokutu a trest podľa určenia času."[1]

Preklad Z. Kratochvíla: „Z čoho jest jestvujúcemu vznik, to sa mu stáva i zánikom podľa nutnosti, alebo si navzájom platia trestom a pokutou za svoje bezprávie (podľa stanoveného času)."[2]

Heideggerov preklad sa však líši od bežných prekladov a sám zdôrazňuje, že pri preklade v zásade ide vždy o preklad *myšlienky* a nie *slov*. Súhlasíme, že každý preklad je do značnej miery prekladateľovou interpretáciou, avšak vyvstáva otázka, do akej miery si sám prekladateľ text prispôsobuje a chce, aby bol porozumením jeho vlastného výkladu problému. Zásadný problém sa ukazuje aj pri preklade tohto konkrétneho Anaximandrovho zlomku, na ktorý správne poukazuje Pětová a porovnáva Heideggerov, Dielsov a Nietzscheho preklad. Heidegger považuje Dielsov a Nietzscheho preklady za tradičné: „...dodnes bežne prijímaný tradičný školský (a môžeme teda povedať, že »vedecký«) výklad chápe Anaximandrov zlomok ako výpoveď o fungovaní vecí a sveta, kozmu a o fyzickej (samozrejme v zmysle významu »fyzikálny«) podstate sveta".[3] Heidegger tento typ prekladu z viacerých dôvodov odmieta a hľadá preklad (v jeho prípade *výklad*) v sémantickej rovine zlomku. V tomto momente je dôležité uvedomiť si, že Heidegger tento zlomok rozdelí na dve časti,[4] a tak začne jeho *vhľad* do významovej roviny Anaximandrovho výroku.

---

[1] Predsokratovci a Platón. Antológia z diel filozofov. Zost. J. Martinka. Bratislava: Iris 1998, s. 57.

[2] KRATOCHVÍL, Z. – KOSÍK, Š.: *Hérakleitos z Efesu. Řeč o povaze bytí.* Praha: Hermann & synové 1993, s. 29.

[3] PĚTOVÁ, M.: *Myšlení počátku a konce metafysiky*, s. 37.

[4] Oboma časťami sa následne zaoberá oddelene. Obe časti vypovedajú o tom istom, no napriek tomu Heidegger nepripúšťa, aby jedna časť hovorila o tom istom, ako tá druhá.

Vzchádzanie a schádzanie – γένεσις a φθορά

Heidegger si v prvom rade všíma prvú časť Anaximandrovho zlomku B 1, v ktorej hovorí o *vzchádzaní*, *vznikaní* a *schádzaní*, *zanikaní*. Ani v tomto prípade sa Heidegger nepridržiava tradičného prekladu,[1] ale precizuje význam vybratých pojmov v tom svojom.[2] Heidegger ani tu nechce použiť bežne zaužívanú terminológiu, a to z dôvodu, že chce pojmom *vzchádzanie* a *zachádzanie* prisúdiť mimoriadnu dôležitosť v rámci jeho vlastnej otázky. Obchádza terminológiu, ktorá by v sebe niesla bežnú každodennú skúsenosť, ale zároveň by sme nevedeli presne obsiahnuť, o čom hovoríme. Snaží sa vybrať terminológiu, ktorá je čo najneutrálnejšia a môže sa tak brániť následnému významovému zúženiu. A aby sme nezabudli na ešte jeden dôležitý fakt, Heidegger sa snaží myslieť *grécky*. Ide mu predovšetkým o poukázanie na to, že *vzchádzanie* a *zachádzanie* sa týkajú predovšetkým jestvujúceho, pričom *jestvujúce* znamená v gréckom chápaní *to prítomné*. Podľa Heideggera to, čo jestvujúcno charakterizuje, teda to, čo robí jestvujúcno jestvujúcim, čiže bytie, je chápané ako *prítomné bytie*, *bytie v prítomne*, resp. *prítomno* (*Anwesen*). V tomto momente narážame na neuralgický bod Heideggerovho celoživotného filozofického úsilia a v kontexte tejto štúdie sa musíme pokúsiť o jeho vysvetlenie v súvislosti so spomínaným Anaximandrovým zlomkom. Napriek tomu, že Heidegger apeluje na dôležitosť návratu ku koreňom gréckej filozofie a predsokratovcov nemieni vnímať len ako prírodných filozofov a napriek tomu, že otázka počiatku sa viaže v prvom rade s Anaximandrom, tak ešte stále to nie je on, ktorý by bol považovaný za mysliteľa počiatku v tom zmysle,

---

[1] Opäť narážame na Dielsov a Nietzscheho preklad, ktorý si vyberajú nemecké ekvivalenty *Entstehung* (*vznikanie*) a *Zugrundegehen* (*zanikanie*). Napriek tomu, že sa môže zdať naša snaha o vykreslenie skúmaného problému zameraná v istých okamihoch na filologickú líniu Heideggerovho spôsobu práce, sme presvedčení o dôležitosti poukázať na túto rovinu v rámci pochopenia hĺbky a významu, ktorá bola pre Heideggera nielen typická, ale aj veľmi dôležitá z hľadiska potreby precizovať svoj problém a preniknúť tam, kam sa nik ešte nedostal. Jazyk (reč) v tomto zmysle predstavoval pre Heideggera isté médium, nástroj, ktorým dokáže uchopiť otázku bytia a zároveň tak poukázať na jej dôležitosť a jedinečnosť, prípadne jej nové premyslenie.

[2] Heidegger používa pojmy: *Hervorgang* (vzchádzanie, prichádzanie, nadchádzanie) a *Entgängnis* (zachádzanie, odchádzanie, unikanie), teda *Hervor-* a *Weg-gehen*.

v akom to chcel vidieť Heidegger. Totiž Anaximandros ešte podľa Heideggera nemyslí *bytie jestvujúcna*, a teda ani bytie v zmysle *prítomna prítomného* (*jestvujúceho*). Práve z toho dôvodu ešte nemôže byť Anaximandros *mysliteľom prvého počiatku*, ani *mysliteľom metafyziky*.

Jestvujúcno vcelku ako prvá téma Anaximandrovho výroku

Τὰ ὄντα znamená jestvujúcno vcelku. Heidegger rozlišuje medzi všetkým jestvujúcim a jestvujúcnom v celku, avšak poukazuje na to, že nie je jasné, na čo presne sa pýtame. Skôr sa dostávame do situácie, že v tejto súvislosti niečo implicitne vnímame. Toto v celku je ale spočiatku nepochopiteľné, lebo na jednej strane je nám najbližšie a najdôvernejšie, ale na druhej strane od toho vždy nechtiac odskakujeme, lebo je nám nesprávne vysvetľované, až nepoznateľné. Heidegger uvádza, že nám je predbežne jasné, o čom Anaximandros v prvej časti vety hovorí, napriek tomu si však kladie otázku: „*Čo* o tom hovorí? Čo hovorí o »jestvujúcne«? »*Odkiaľ* (*z čoho*) sa ale práve v ňom deje pôvod jestvujúcna a aj zánik podľa nutnosti«.“[1]

Podľa Heideggera patrí jestvujúcnu pôvod a zánik, teda *vznikanie* a *zanikanie*, čo znamená premenlivosť, menenie sa a stávanie. Kladie si však otázku, aký je rozdiel medzi vznikaním a zanikaním. Pri vznikaní sme zvyknutí na istý rozvoj, na následnosť sledov, pričom to predchádzajúce je príčinou toho nasledovného, teda ide o prechádzanie z jedného do druhého, v istom zmysle je to zmena, odchádzanie. Tomu pri zanikaní rovnako prislúchajú ekvivalenty uplynutia, zničenia, rozpadu. Pre Grékov však nie je rozhodujúca následnosť, vyskytovanie sa odlúčene, ale vo všeobecnosti, čo znamená isté pred-stupovanie, teda *zjavovanie*.

Zjavovanie je objavenie sa, je istou charakteristikou jestvujúcna ako takého a prostredníctvom toho prichádzame k vnímaniu a stávaniu sa jestvujúcna, ale zároveň aj jeho zánik, resp. strácanie sa, ktoré je výnimočným spôsobom zjavovania. Patrí však k nemu, lebo len to, čo sa zjavuje môže aj zmiznúť, teda zjavovanie sa odníme späť.

---

[1] HEIDEGGER, M.: *Der Anfang der abendländischen Philosophie. Auslegung des Anaximander und Parmenides*, s. 6. Pozri tiež CAPOBIANCO, R.: *Heidegger´s Way of Being.* Toronto–Buffalo–London: University of Toronto Press 2015, s. 55–56.

Pôvod a zánik, teda vznikanie a zanikanie sú s jestvujúcnom bytostne späté. Heidegger poukazuje na mylné chápanie vznikania a zanikania už u Aristotela, na hlboký omyl presvedčenia vznikania „sveta" ako prírody, resp. hľadanie niečoho materiálne pôvodného z čoho všetko vzniká a do čoho zaniká. Rovnako je to aj s mylným chápaním Anaximandra a doslova znetvoreným obrazom jeho pýtania sa na látku a pralátku. Podľa Heideggera nejde o látku a pralátku z toho dôvodu, lebo „1.) pýtanie sa vôbec nesmeruje k stanoveniu nejakej následnosti, k vznikaniu vecí zo seba navzájom a cez seba navzájom; tým nie je daný žiaden podnet k pýtaniu sa na niečo ako na nejakú látku, z ktorej sa veci vytvárajú. 2.) ale – pýtanie sa na pralátku by jestvujúcno vopred muselo dávať na jednu úroveň s látkovo-materiálnou oblasťou neživej prírody. Τὰ ὄντα označuje ale jestvujúcno v celku a nie práve nejakú jedinú, samu osebe ohraničenú, alebo vyznačenú oblasť jestvujúcna".[1]

Heidegger odvolávajúc sa na Grékov tvrdí, že ak chceme jestvujúcno pochopiť, musíme ho ohraničiť, musíme určiť hranice a ísť až na samotné hranice jestvujúcna, teda na okraj ničoho. Práve z toho dôvodu sa spočiatku ocitáme v situácii, že všetko, čo sa hovorí o jestvujúcne sa nám zdá byť *nič*-nehovoriace.

To, o čom vypovedá prvá časť Anaximandrovho výroku nie je ešte jestvujúcno vcelku, ale ide predovšetkým o jeho *vznikanie* a *zanikanie*, teda o nepretržitosť jeho *vznikania* a *zanikania*. Heideggerovsky povedané, ide o vzchádzanie v jestvujúcno samé. Heideggerovi nejde o skúmanie jestvujúcna v zmysle toho, z čoho vzniká, alebo odkiaľ pochádza, ale Heidegger sa pýta na jeho *pôvod*, *počiatok* – na to, čo je spoločné nielen jestvujúcnu, ale aj samotnému *vznikaniu* a *zanikaniu*. Skutočne, Anaximandrov výrok nám o tomto počiatku hovorí viac, teda upozorňuje na to, že aj *vznikanie*, aj *zanikanie* majú svoj počiatok. Heideggerovi v tridsiatych rokoch minulého storočia išlo predovšetkým o vyjasnenie toho, že sa nám vôbec niečo ukazuje ako *vznikanie* a *zanikanie*, *vzchádzanie* a *schádzanie*, teda celkom presne ako to, čo je, teda ako jestvujúcno.

---

[1] HEIDEGGER, M.: *Der Anfang der abendländischen Philosophie. Auslegung des Anaximander und Parmenides*, s. 8.

Pre lepšie pochopenie týchto Heideggerových iniciatív je nevyhnutné poukázať na spojitosť problému s kľúčovými gréckymi slovami, a to: ἀρχή a ἄπειρον. Tieto dva grécke pojmy sú sémanticky výrazne zaťažené, a práve preto je nevyhnutné poukázať na to, akým spôsobom s nimi pracuje Heidegger. Ἀρχή patrí medzi základné pojmy gréckej filozofie. Nemôžeme ho primárne vnímať v zmysle určenia časovosti. V tomto zmysle ide skôr o *pôvod*, ale nie v zmysle látkovej podstaty.[1] Ako uvádza Pětová, pôvodný grécky pojem ἀρχή označuje „pôvod, vznik, počiatok, ktorý to vzniknuté neustále ovplyvňuje, určuje, a tak si nad ním ponecháva vládu, má takpovediac »dielo« stále vo svojej moci – zostáva v tom vzniknutom a vzišlom akoby určené".[2]

Pojem ἀρχή u Heideggera prechádza mnohými modifikáciami. Zdôrazňuje, že tento pojem (v jeho najpôvodnejšom slova zmysle) v sebe spája to, z čoho niečo pochádza a vzniká, teda to, z čoho vznikajúce a vzchádzajúce začína. Ἀρχή pre Heideggera znamená počiatok, vládu, určenie diania v tom počiatočnom, teda vchádzanie a určenie toho, kam, do čoho a k čomu toto vzchádzanie smeruje. Ἀρχή určuje spôsob vznikania a vzchádzania, ale aj jeho „kam",[3] teda jeho smerovanie. Toto prvotné určenie, ustanovenie ako také však zostáva skryté a práve ako počiatočné sa sťahuje späť. Ἀρχή, ako uvádza Pětová, „nie je ako začiatok opustené, ale zostáva uchované v tom vznikajúcom a počínajúcom ako jeho ustanovenie, určenie".[4] Ak však skutočne označuje bytostne to vzniknuté, musí určovať a ovládať aj jeho celistvosť vrátane samotného zániku. Ešte presnejšie, nielen vzchádzanie a zachádzanie, ale aj to, čo sa nachádza medzi nimi, teda samotný prechod. Prechod od vzniku k zániku spadá tiež pod samotné ἀρχή. V tomto zmysle bude podľa Heideggera ἀρχή to, čo udáva (dáva) priestor, obzor a poskytuje pole možností. „Takto chápané ἀρχή má teda ako »das Selbe« vo svojej moci nielen vznikanie, vzchádzanie, ale aj zanikanie a schádzanie, všetko, čo je počiatkom určované."[5] O počiatku budeme

---

[1] Ako je to napr. v prípade Aristotela. Význam pojmu ἀρχή ako materiálnej podstaty jestvujúcna nie je pôvodný.

[2] PĚTOVÁ, M.: *Myšlení počátku a konce metafysiky*, s. 46.

[3] Pozn.: *prítomnosť*

[4] PĚTOVÁ, M.: *Myšlení počátku a konce metafysiky*, s. 47.

[5] Tamže, s. 47.

teda hovoriť ako o niečom, čo rozhoduje o budúcom dianí vrátane zachádzania a zanikania, čo určuje celé bytie jestvujúceho.[1]

Bytie ako nestálosť, ἀρχή ako ἄπειρον

Počiatok, teda ἀρχή je podľa Anaximandra ἄπειρον (to neobmedzené). Tu je však nevyhnutné poukázať na to, k čomu sa to celé vzťahuje. Ἀρχή netreba v tomto prípade chápať ako niečo bezbrehé, nekonečné, ale vo vzťahu k tomu, o čom vypovedá zvyšok Anaximandrovho zlomku, a to jedine vo vzťahu k jestvujúcnu ako prítomnému jestvujúcnu, ako ukazujúcemu sa v určení prítomna. Označenie ἄπειρον sa vzťahuje na *prítomnenie prítomného*, teda na *bytie jestvujúcna*.

A-peiratické ἄ-πειρον zo svojej podstaty nepredstavuje nič obmedzené, odmieta a ruší všetky obmedzenia. Ako ἀρχή „ovláda *bytie jestvujúcna*, *prítomnenie prítomného*, ovláda tak vzchádzanie *prítomného do prítomna*, jeho *ukazovanie sa*, *bytovanie prítomného v prítomne* či jeho *prestupovanie v prítomne* (die Anwesung des Anwesenden)",[2] ktoré bolo charakterizované ako vzchádzanie, prestupovanie[3] v prítomne a zanikanie.

Ἀρχή určuje bytie jestvujúcna, určuje jestvujúcno ako jestvujúcno, ako počiatok. A práve preto, že toto ἀρχή je ἄπειρον, tak bytie je od samotného počiatku chápané ako niečo, čomu sú odopierané akékoľvek hranice a obmedzenia. Bytie je teda *bez-hraničné*.

Heidegger však ide ešte ďalej. Prostredníctvom prítomnenia je určené jestvujúcno ako prítomné, teda ukazujúce sa v prítomne. To nevyhnutne znamená, že sa ukazuje v nejakej podobe, v nejakom stave. „Bytie ako prítomnenie (Anwesung) znamená vystúpenie, ukázanie sa v nejakom stave, podobe, či tvare (εἶδος)."[4] Znamená to, že musí byť vždy vymedzené, majúce určitú hranicu a jedine to, čo je vymedzené a má hranicu môže byť pre Grékov jestvujúcnom, pretože je zároveň takto neskryté. Bytie, prítomnenie je zase vo svojej podstate odopieraním akýchkoľvek hraníc, hraníc, ktoré k nemu pristupujú v zmysle

---

[1] Aj z toho dôvodu môže Heidegger označiť *počiatok* aj ako niečo posledné.
[2] PĚTOVÁ, M.: *Myšlení počátku a konce metafysiky*, s. 48.
[3] V zmysle prechodu, niečoho, čo je medzi *vzchádzaním* a *zachádzaním*.
[4] PĚTOVÁ, M.: *Myšlení počátku a konce metafysiky*, s. 49.

upevnenia, zaistenia, trvalosti a stálosti jestvujúcna ako prítomného jestvujúcna. Trvalosť, stálosť a nemennosť sú charakteristickými rysmi toho, čo v pravde *je*. Heidegger však trvá na tom, že Anaximandros tvrdí niečo iné, že podľa neho stálosť a trvalosť idú proti ἀρχή bytia, ktoré je charakterizované práve odopieraním akejkoľvek hranice.

Bytie teda znamená *prítomnenie*, nie trvanie, ani stálosť. Bytie chápané pôvodne je γένεσις, teda je chápané ako vzchádzanie do prítomna, prítomnenie (Anwesung), ale určite nie ako prítomnosť sama (Anwesenheit). „Vzchádzanie je pôsobnosťou *počiatku*, ἀρχή, ἄπειρον, a preto sa vzpiera a prieči akejkoľvek trvácnosti a stálosti. A to práve preto, že má svoje naplnenie v tom, čo k nemu bytostne a nutne patrí, totiž v zániku, φθορά."[1] Heidegger je presvedčený, že vznikanie a zanikanie patria k sebe, avšak nie ako následnosť, ale tvoria jednotu, ktorá je určovaná ich ἀρχή.[2]

Pre Heideggera má značný význam aj samotný *prechod od vznikania k zanikaniu*, pretože práve tu nastáva podľa neho bytostné naplnenie samotného vzchádzania. V tomto prechádzaní spočíva ono prítomnenie prítomného. Stálosť a trvalosť zohrávajú tiež svoju úlohu a v istom zmysle pôsobia ako niečo protichodné, čo dianie vznikania a zanikania obmedzuje a je mu odopierané. Toto odopieranie však ochraňuje podstatu prítomnenia a je teda apeiratickým ἀρχή. „*Bytie* ako *prítomnenie* (Anwesung) tak neznamená stálosť, zostávanie či trvanie v prítomnosti, ale je dianím, *neustálosťou vznikania* a *zanikania*, *neustálosťou vzchádzania do zjavnosti a schádzanie*, zapadanie."[3] Ἀρχή je odopieraním a vzpieraním sa stálosti, čím uchováva práve ten podstatný rys stálosti, teda, že je dianím, *ne*-stálosťou. Ochraňuje jeho podstatu, jeho bytnosť (Wesen). „*Odopieranie* (Verehrung) tým, že stojí proti ne-bytostnému (Unwesen), to bytostné samo (Wesen) *uchováva* a *ochraňuje*."[4]

Je v celku zrejmé, že pre Heideggera *je* jestvujúcno (v tomto okamihu) skrz pôsobenie bytia. Bytie však nie je žiadnou črtou, alebo rysom jestvujúcna, jednoducho nie je ničím, čím je jestvujúcno. Pre Hei-

---

[1] Tamže, s. 50.
[2] Preto je pre nich (pre vznikanie a zanikanie) *odkiaľ* a *kam* spoločné.
[3] PĚTOVÁ, M.: *Myšlení počátku a konce metafysiky*, s. 51.
[4] Tamže.

deggera je to vzťah, resp. jasná väzba bytia a jestvujúcna, v ktorom bytie zaväzuje jestvujúcno byť špecifickým spôsobom. Nejde o žiadny kauzálny vzťah. Toto Heideggerovo presvedčenie však predstavuje ďalší neuralgický bod jeho uvažovania o počiatku.

Vláda ἀρχή nastáva na základe vnútorného nutkania k odopieraniu stálosti a uchovávaniu bytnosti, k čomu od počiatku patrí nielen vznikanie a vzchádzanie, ale aj zanikanie, teda bytie určené ako prítomnenie (Anwesung). V tomto zmysle je počiatok ustanovením bytia, rozhoduje o spôsobe ukazovania sa bytia a tiež toho, ako sa nás toto bytie týka. Ἀρχή je počiatkom samotným, je počiatočnou *jednotou*. Heidegger má na mysli jednotu vzchádzania, schádzanie, ale aj samotného prechodu medzi nimi. „*Počiatok* tak ako ἀρχή ovláda *prítomnenie prítomného* a ako to, čo určuje a ustanovuje jeho prechádzanie a ukazovanie sa v *prítomne* (Anwesung), je jeho bytnosťou, *bytím*. *Počiatok* je bytie samé..."[1] Heidegger je o správnosti (a pôvodnosti) tejto interpretácie prvej časti Anaximandrovho zlomku presvedčený a jasne buduje vlastný projekt uvažovania o otázke bytia.

Jestvujúce v súvislosti oprávnenia a neoprávnenia

K druhej časti Anaximandrovho výroku sa Heidegger stavia opäť s apelom na vlastnú líniu riešenia problémov. V prvom rade nepripúšťa možnosť prekladu tejto časti vety s dôrazom na Anaximandrovu náuku o základnej látke prírody, pretože by sa tu odzrkadlila jedine primitívna prírodná veda, vcítenie a vkladanie významov ľudských zážitkov do vecí. Taktiež Heidegger odmieta preklad vety s ohľadom na pramene, ktoré nám zachovali samotný výrok, teda napr. na Teofrasta a Aristotela, ktorí zase poukazujú na poetický náboj Anaximandrovho jazyka. Podľa Heideggera sú Anaximandrove slová poetické jedine vtedy, ak apeluje na právno-mravný význam výroku a drží sa bezdôvodného predpokladu, že ide o prírodný poznatok. „Poetické sú zaiste v pravom slova zmysle poézie bytia – vy-básnenie bytia; to je ale práve opustenie »antropomorfie«, a preto je takéto uvažovanie nemožné!"[2]

---

[1] Tamže, s. 54.

[2] HEIDEGGER, M.: *Der Anfang der abendländischen Philosophie. Auslegung des Anaximander und Parmenides*, s. 12.

Ak od začiatku zavrhneme, že ide o jestvujúcno v celku, tak prinajmenšom už vopred chýba možnosť skonštruovať rozpor medzi poznatkom prírody a morálnym usudzovaním vecí. Celok jestvujúcna zostane vysvetľovaný v právno-morálnom zmysle len dovtedy, pokiaľ Anaximandrovým slovám budeme nekriticky pripisovať význam pojmov z práva a morálky neskorej etiky alebo z neskorej antiky, a napokon aj z kresťanstva. Na to, podľa Heideggera, nielen, že nemáme právo, ale pôvodný význam týchto slov je oveľa hlbší.

Oprávnenie (δίκη) charakterizuje niečo, čo má k sebe vzájomný vzťah (ako to vidíme na fenoméne dňa a noci, zrodu a smrti a pod.). Čo sa neoprávnenia (ἀδικία) týka, tam je jestvujúcno mimo oprávnení. Neskôr sa ἀδικία nazýva neprávo. V tej súvislosti, v ktorej s touto časťou výroku pracuje Heidegger, toto slovo nemá právny, ani morálny význam a rovnako nemá ani neutrálny význam štruktúry a niečoho podobného. Všetky bežné predstavy o práve a súde sa v tejto súvislosti majú vynechať, a preto sa ani tretí (veľmi významný pojem) τίσις nedá preložiť priamo ako odškodnenie, či pokánie. „Zatiaľ čo δίκη – oprávnenie – zdôrazňuje spolupatričnosť k sebe navzájom, τίσις vyzdvihuje práve prebiehajúcu *odmeranosť zodpovedania*."[1]

Heidegger správne upozorňuje, že si nemôžeme myslieť, že tieto slová v ranej dobe mali najprv jednotlivý prakticko-mravný význam, a potom sa ich význam postupne zmenil a boli prenesené na iné ako mravné významy jestvujúcna. Je to práve naopak, pretože v ranej dobe ešte vôbec nie je jestvujúcno oddelené od iných oblastí jestvujúcna, ktoré sa väčšinou objavujú so vznikom jednotlivých vied a odbočujú od pôvodného celostného pohľadu na jestvujúcno v celku, a tým nás vlastne zavádzajú.

Pre Heideggera má druhá časť Anaximandrovho výroku zmysel jedine v kontexte jeho celku a má poukázať na to, že „*to odkiaľ a kam v rámci zjavovania, je to isté, lebo toto zjavovanie samotné nie je ničím iným ako poskytovaním oprávnenia a zodpovedania vzhľadom na neoprávnenie*".[2] Heidegger si kladie otázku, či je to zdôvodnenie? Od takéhoto zdôvodnenia očakávame, aby to, čo má byť zdôvodnené, učinilo aj rozumným,

---

[1] Tamže, s. 14.
[2] Tamže, s. 15.

teda aj toto zdôvodnenie by muselo byť nevyhnutne rozumné. Heidegger je presvedčený, že takto to nie je možné interpretovať, pretože odôvodnenie sa odvoláva na to, že poskytovanie sa deje vzhľadom na neoprávnenie, ktoré sa týka jestvujúcna v celku, lebo ide len o neho. Znova nastáva problém v snahe spojiť jestvujúcno vcelku s neoprávnením, čo sa vymyká predchádzajúcej logickej argumentácii a analýze heideggerovsky interpretovaného výroku. Opäť sa teda dostávame na okraj ničoho, teda na okraj priepasti, keď sa snažíme ohraničiť jestvujúcno v tom, čo je, vo svojom bytí.

Bytie určené *časom*

Heidegger interpretuje druhú vetu Anaximandrovho zlomku najprv bez nadväznosti na tú prvú. Druhá veta hovorí predovšetkým o jestvujúcnach a o ich vzájomnom vzťahu v rámci bytia. Bezprávie a právo vzťahuje práve k prechodu prítomného, a to práve vzhľadom k tomuto samotnému prechodu, pričom je tu jasne reč o čase: „*Bytie* je tak podľa Heideggera v druhej časti zlomku myslené primerane k jeho bytnosti (Wesen) ako *prítomneniu* (Anwesung) – teda v spojení s *časom*."[1]

Ἀδικία (bezprávie, resp. vybočenie) patrí k jestvujúcnu prechádzajúcemu v prítomne. Hľadá istú stálosť, má sklon k sebazaisteniu, sebaupevnenie, definitívnosti, trvalosti a v istom zmysle sa tak stavia proti svojej apeiratickej ἀρχή, pretože sa vydeľuje z toho, čo mu prislúcha. Stálosť a trvanie stoja v opozícii k bytnosti bytia, teda proti areté a apeironu, a preto to Heidegger charakterizuje ako Un-wesen a práve s tým spája Anaximandrov termín *bezprávie*. Toto bezprávie však neprichádza k jestvujúcnu zvonku, ale patrí k bytnosti prítomnenia, bytnosť je bytostnou možnosťou jeho prítomnenia. Právo aj bezprávie sú na rovnakej hodnotovej rovine, pretože obe patria k bytiu.

Prekonávanie bezprávia sa deje už na základe spomínaného prechodu. V ňom sa napĺňa práve to *kde* a *ako dlho*, ktoré patria ku každému jestvujúcnu podľa určenia času. Prítomné jestvujúcno svojím bytím zodpovedá určeniu času, ale aj naopak, zodpovedať určeniu času znamená prekonávať to ne-bytostné, teda stálosť a trvanie. Práve čas je

---

[1] PĚTOVÁ, M.: *Myšlení počátku a konce metafysiky*, s. 55.

tým prikazujúcim jestvujúcnu v jeho prechode v prítomné, čas je tým určujúcim. Jestvujúcno *je* teda tak, že práve tomuto určeniu času zodpovedá. Jestvujúcno *je* a svojím bytím zodpovedá určeniu času, a teda toto bytie je prechodom do prítomnosti, je prítomnením. Tým je definitívne povedané, že bytie má v čase svoje ἀρχή. Bytie samotné je chápané ako prítomnenie, ako prechod od vznikania k zanikaniu.

Ak v skratke zhrnieme Heideggerovu interpretáciu Anaximandrovho zlomku, tak prvá veta poukazuje na vznikanie a zanikanie, ktoré vo svojej jednote určujú samotné bytie, ktoré pochádza z ἀρχή. Heidegger chápe ἀρχή ako počiatok bytia, alebo bytie ako počiatok. Druhá veta poukazuje na bytie jestvujúcna a na spôsob, akým je. Tým je práve spomínané prekonávanie bezprávia, teda toho ne-bytostného, čiže odopieranie si stálosti a trvalosti, pretože v stálosti nezostáva, lebo k bytiu nevyhnutne patrí práve to prechádzanie. Druhá veta v konečnom dôsledku vyslovuje našu skúsenosť bytia. Jestvujúcno vo svojom bytí odpovedá na prikázanie času, jeho bytnosťou je teda prítomnenie.

V konečnom dôsledku obe vety vypovedajú o tom istom, ale iným spôsobom. Druhá veta myslí bytie vzhľadom k času, teda myslí bytie spôsobom, ktorý zodpovedá jeho bytnosti, čiže prechodu do prítomného. Prvá veta apeluje rovnako na bytnosť, ale vzhľadom k počiatku, k ἀρχή. Pre počiatok však neplatí časové určenie bolo, je a bude, pretože časovo určené bytie má až v ňom svoj počiatok – v prvom rade tento počiatok určuje to bolo, je a bude. Bytie a čas sa v Anaximandrovom zlomku na jednej strane ukazujú ako jednota, ale zároveň ako diferencia. Aj práve z toho dôvodu nie je možné ešte Anaximandra považovať za mysliteľa počiatku v zmysle Heideggerovej striktnej ontologickej diferencie.

Jestvujúcno a bytie

Dá sa povedať, že v konečnom dôsledku Heidegger privádza obe vety k akejsi vnútornej jednote, vôbec to však ešte neznamená, že sme došli na koniec heideggerovského chápania Anaximandrovho zlomku B 1. Z oboch viet spoznávame, čo sa hovorí o bytí jestvujúcna, pričom bytie chápeme ako zjavovanie. Pre Heideggera je to síce výstižné, ale nedostačujúce, pretože bytnosť bytia je potrebné chápať z apeironu. Hei-

degger upozorňuje na to, že nie je jedno ako budeme vnímať Anaximandrovo ἄπειρον, či kvalitatívne, alebo kvantitatívne. To predpokladá, že to, čo Anaximandros chápe ako ἄπειρον, bolo jestvujúce, niečo, čo sa vyskytuje. „Tak sa hovorí za predpokladu, že ide o chémiu, že apeiron je základnou látkou rozprestierajúcou sa v nekonečnom priestore, alebo je týmto nekonečným priestorom samým. Voči tomu sa potom musí ale namietať, že práve vtedy je apeiron ohraničené voči všetkému nelátkovému a nerozpriestranenému, nie je tým, skôr ono samé je obmedzené na určitú oblasť jestvujúcna a tým neschopné podať *najvšeobecnejší princíp* jestvujúcna. A teda je vhodné ἄπειρον predstavovať ako to kvalitatívne neohraničené. Všetky odpovede sú rovnako nezmyselné, lebo odpovedajú na otázku, ktorá je sama v sebe nemožná, lebo od základu míňa hlavný zámer výrokov. Má sa hovoriť o bytí – *nie o jestvujúcom*; otázka: aké jestvujúcno je bytie, je preto v tejto forme nezmyselná."[1] Otázka aké jestvujúcno je bytie je vskutku nezmyselná. Jestvujúce *je* na základe bytia, ale bytie samotné nie je jestvujúcnom. Je možné, aby nám takéto tvrdenia a závery poskytli útechu?

V prvom rade je medzi nami a začiatkom západnej filozofie príliš veľká časová priepasť. Napriek tomu, že Anaximandrovu filozofiu môžeme vnímať ako niečo zastarané, neznamená to, že by sme to museli hneď zavrhnúť, pretože aj dávno prekonané veci a výroky môžu predurčiť pokrok, ktorý si môže nárokovať na určitý význam. Je však zrejmé aj to, že zdanlivo veľký význam môže rýchlo vymiznúť pri porovnaní precíznejšie a hlavne jasnejšie formulovaných tvrdení Anaximandrových temer súčasníkov. Heidegger sa snaží evidentnú časovú priepasť prekonať v obraze *pocestného* a *prameňa*,[2] resp. *priepasti*. Pútnik sa vo svojom putovaní v suchej krajine stále viac vzďaľuje od prameňa, ktorý mu zabezpečoval život. Pokiaľ sa k nemu pútnik nevráti, zhynie od smädu. Hynie preto, lebo už v dôsledku veľkého odstupu nemá žiaden vzťah k prameňu. To predstavuje pre Heideggera analógiu so situáciou západnej filozofie, pretože rezignácia na jej počiatok bráni každému ďalšiemu pokroku. „V tomto kontexte nás chce Heidegger presvedčiť, že by sme mali rátať s možnosťou, že náš vzťah, resp. nevzťah k *počiatku*

---

[1] HEIDEGGER, M.: *Der Anfang der abendländischen Philosophie. Auslegung des Anaximander und Parmenides*, s. 21.

[2] Tamže, s. 39–40.

západnej filozofie vôbec nezávisí v prvom rade od vzdialenosti obdobia, ktoré leží medzi nami."[1] Heidegger je presvedčený, že nejde o časovú priepasť, nie počiatok je starý, ale my nie sme schopní niečo také ako počiatok pochopiť skrz to, na čo sa dnes neustále odvolávame, t. j. to pokročilé a dnešné. Heidegger upozorňuje na prítomnosť istého sebaklamu človeka, ktorý podľa neho pramení z nepochopenia dejín. Ak by tomu skutočne aj tak bolo a my by sme to pripustili, bude pre nás problém počiatku menej zastaraný a odstránime tým naše pochybnosti? Dá sa predpokladať, že toto Heideggerovo presvedčenie je opäť len jednou z jeho ďalších úvah a motívov k deštrukcii dejín filozofie a nevyhnutnej potreby návratu k tej najpôvodnejšej otázke a jej opätovnému riešeniu v *počiatkoch* západnej filozofie. Heidegger opäť raz hľadá argumenty pre vlastnú otázku. Pretože... dá sa vôbec prostredníctvom takýchto úvah, nech sú akokoľvek dômyselné, vytvoriť (obnoviť) skutočný vzťah k dejinám a ich *počiatku*?

Je nevyhnutné si uvedomiť, že Heidegger neskúma *počiatok bytia* z neho samého, ale z počiatku ranej gréckej filozofie. Podľa Heideggera to počiatočné počiatku nie je nič primitívne. „To, čo považujeme za primitívne, nie je nič iné ako jednoduchosť, ktorá vlastní všetko veľké, ale my túto jednoduchosť nechápeme, lebo nevidíme jej veľkosť, lebo sme sa už dávno stali malými. Len to, čo je samo veľké, alebo prinajmenšom v nejakom bytostnom zmysle vie o veľkosti, môže to veľké opäť stretnúť."[2] Počiatok sa nás iba zdanlivo netýka, ale v najbližšej blízkosti nás podľa Heideggera trápi v tej najvyššej miere. Heidegger poukazuje na doslovnú nevyhnutnosť návratu k počiatku, pretože ak tak neučiníme, nemôžeme v podstate v ničom pokračovať ďalej, všetko ostatné zlyhá.

Počiatok dejín, Dasein, porozumenie bytiu ako možnosť existencie

Podľa Heideggera jedine *my* sme tými, ktorí zanikáme v počiatku dejín, ktoré sa neustále dejú v skrytosti. S bytostným hľadaním počiatku

---

[1] LEŠKO, V.: *Metafyzika – Heidegger verzus Hegel.* Košice: FF UPJŠ 2015, s. 54.

[2] HEIDEGGER, M.: *Der Anfang der abendländischen Philosophie. Auslegung des Anaximander und Parmenides,* s. 41.

môže začať jedine človek, teda „...tým *prvým* je to, aby sme zakúsili *blízkosť* počiatku *v našom pobyte*".[1] Predbežným znakom počiatku je pre Heideggera zdôvodňujúca reč o bytí cez jestvujúcno. Počiatok nie je súčasťou výroku, ale je súčasťou samotného pýtania sa. „Keď hovoríme »o počiatku západnej filozofie«, tak nemáme na mysli to, čo sa »na počiatku«, t. j. v prvej dobe, vyskytuje, ale rozumieme ním začínanie samo, ktoré sa v týchto výrokoch s istotou vyslovuje: počiatok ako *udalosť* – a nie ako prvý výsledok, ktorý tu zostal ako prvý oddelene stáť, za ktorý sa už nemôžeme dostať."[2]

Heidegger je priam posadnutý jedinou otázkou, ktorá sa stala problémom jeho celoživotného filozofického úsilia. Bol presvedčený, že otázka bytia je priam bytostnou otázkou. Otázka bytia nie je konieckoncov len bytostnou otázkou, ale je aj „najpôvodnejšou, prvou a poslednou otázkou vôbec, je to zároveň pýtanie sa na to, v čom je zakorenená možnosť každej otázky. Prvá a posledná, najhlbšia a najvzdialenejšia, zrejme teda nie zdanlivá otázka, ale najkrajnejší opak: áno, *tá* osudová otázka »človeka«. Síce nie tak človeka vôbec a vo všeobecnosti toho, kto nikdy a nikde nie je, ale človeka, ktorého dejiny začali vo svojom počiatku spolu prostredníctvom pýtania sa na otázku bytia. Ale práve preto, že táto otázka je otázkou človeka, je aj *najzabudnutejšou otázkou*. A preto, že otázka bytia je najpôvodnejšou otázkou, preto zostáva aj zväčša zakrytá a zatlačená prostredníctvom zdanlivých otázok. Takéto zdanlivé otázky sa v dnešnej dobe obzvlášť rozširujú vo všetkom tom, čo sa nazýva »ontológia«".[3]

Heidegger sa v prvom rade pokúša odpovedať na otázku bytia nie s dôrazom na to, čo je jestvujúce, ale s ohľadom na bytie. Odpovedať na to, čo je jestvujúcno je stále jednoduchšie ako odpovedať na to, čo je bytie. Heidegger nám ponúka predbežnú odpoveď, že to, čo robí jestvujúce jestvujúcim je bytie, avšak to, čo robí bytie bytím ostáva stále otvorenou a nezodpovedanou otázkou. Zakúšaním jestvujúcna, teda zakúšame jestvujúce v tom, čo je, vzťahujeme sa k bytiu. Heidegger v období prednášok z tridsiatych rokov ešte používa pojem bytie pre jestvujúcno v celku: „Keby sa nedialo chápanie bytia, keby nemalo

---

[1] Tamže, s. 43.
[2] Tamže, s. 49.
[3] Tamže, s. 54.

vládu a prednostné postavenie v každom správaní, tak my ľudia by sme vôbec neexistovali. Naša existencia by bola od základov nemožná. *Chápanie bytia je tak základom možnosti našej existencie*."[1] S týmto presvedčením sa Heidegger bezozbytku stotožňuje, pretože dnes veľmi dobre vieme, že porozumenie (resp. chápanie) bytia nie je možnosťou, alebo podmienkou našej existencie. Heidegger je presvedčený, že bytnosťou existencie je chápanie bytia. V mnohom môže mať Heidegger s otázkou bytia pravdu, ale určite to neplatí pre jeho tvrdenie, že bytie zostáva objavom pokiaľ sa na neho pýtame, teda pokiaľ *ono* (es) *sa dáva* (gibt). „Keď Heidegger tvrdí, že pýtaním sa na bytie si človek berie od bytia základ a mieru vecí i odvahu a moc seba samého, potom je to len jeho osobná pseudokonštrukcia, ktorá vonkoncom neobstojí. Človek si neberie od *bytia* základ a mieru vecí i odvahu a moc seba samého. Človek sa musel sám *prepracovať* svojimi vlastnými dejinnými aktivitami k tomu všetkému, o čo ide Heideggerovi. Preto človek nemusí *uctievať bytie*, ako nám to nemecký *mysliteľ* chce nahovoriť."[2]

Heideggerova väzba na raných gréckych mysliteľov je podkutá metodickým vyjasnením pôvodnej gréckej terminológie pre jeho vlastnú potrebu. Heideggerova interpretácia je však odlišná od súčasného, pôvodného významu slov používaných v bežnom, ale aj vedeckom diskurze. Tiež je zrejmé, že ak nadväzujeme na predsokratovcov, tak sa pohybujeme v dobe pred ustanovovaním akejkoľvek pojmovosti v tom zmysle, ktorý je nám vlastný dnes, s ktorým tiež prichádza metafyzika. Počiatok, o ktorý v tejto chvíli Heideggerovi ide, tiež nie je žiadnym objektom. Všetky termíny, na ktoré Heidegger apeluje pri Anaximandrovom zlomku B 1 netvoria pojmový aparát ani špeciálnej vedy, ani filozofie. Napriek tomu však nejde o niečo ľubovoľné, nedôležité, ale naopak, je to veľmi podstatná časť Heideggerovej filozofie, v ktorej rieši otázku *základu*. Heideggerovi ide o určenie *počiatku*, ktorý určuje nielen nás, ale aj samotné dejiny ako dianie, ktorý je tým pôvodným rozhodnutím. Nie však rozhodnutím o dejinách ako nejakom slede udalostí, ale pre Heideggera o dejinách v zmysle diania *rozhodovania o bytnosti pravdy*. Heidegger poukazuje na potrebu pripravenosti na to, čo z počiatku k nám prichádza, čo prichádza ako počiatok. Uchopenie základu

---

[1] LEŠKO, V.: *Metafyzika – Heidegger verzus Hegel*, s. 57.
[2] Tamže.

znamená, že my sami sme ním uchopení a oslovení. K počiatku nedôjdeme ak sa ho budeme snažiť napodobniť, alebo obnoviť to minulé a vrátiť sa do tej istej situácie, ani žiadnym spomínaním.

Počiatok, o ktorý Heideggerovi ide, nestojí za nami ako niečo minulé, ale prichádza ako niečo budúce, ba dokonca ako niečo *posledné*. Ak podľa Heideggera tematizujeme počiatok, tematizujeme samotné bytie, nie jestvujúcno. Bytie však nemôžeme tematizovať ako *predmet*. Počínanie v sebe svojím spôsobom združuje všetko počaté, poskytuje mu otvorenosť a neskrytosť a jedine v tom sa môže nachádzať jestvujúcno – dáva teda jestvujúcnu možnosť byť. V tomto zmysle je pre neho základom, a teda základ znamená bytie samo, t. j. *počiatok*. Napriek tomu, že Anaximandra ešte Heidegger nepovažuje za skutočného mysliteľa počiatku, aj tak priniesol istý náhľad, že je tu čosi iné ako dané. Bol však natoľko *obmedzený* jestvujúcnom, že k jeho konceptualizácii sám nedospel. To najvýpovednejšie pre Heideggera je však to, že prelomil okruh *daného*, otvoril priestor pre možnosť, ktorá umožňuje novú neviazanú interpretáciu dynamiky jestvujúcna v jeho danosti. Anaximandrovo ἄπειρον udáva nový smer pre chápanie bytia jestvujúcna, ktoré však nájde svoju heideggerovsky pravú interpretáciu až v učení Parmenida a Herakleita.

13. kapitola

Parmenides a počiatok západnej filozofie

Dušan Hruška

Heideggerovým prednáškovým cyklom *Počiatok západnej filozofie* z roku 1932, sa začína to obdobie jeho filozofickej tvorby, v ktorom sa začína formovať a artikulovať nový pokus teoretického zvládnutia otázky *bytia*. Tento pokus bude súvisieť s hľadaním *počiatku* západnej filozofie. To rozhodujúce, čím začína filozofické myslenie bude spojené s vyslovením zásadnej filozofickej pravdy, ktorú podľa Heideggera vysloví práve Parmenides – „jestvujúcno, to je práve toto jedno: bytie. Bytie je to jedno, čím jestvujúcno ako také je".[1] To tvrdí Heidegger v prednáškovom cykle z letného semestra 1931, v ktorom sa venuje skúmaniu *Aristotelovej metafyziky* v kontexte riešenia otázky, čo je jestvujúcno ako jestvujúcno. Dôležitejšie je ale všimnúť si, ako v Heideggerovej reflexii úzko súvisí vyššie uvedená otázka s otázkou bytia[2] – „Pokiaľ táto otázka nie je položená, znamená to, že otázka bytia nie je zvládnutá."[3]

O rok na to, v letnom semestri 1932, sa vracia k *Počiatku západnej filozofie,* ktorý vyšiel ako 35. zväzok *Gesamtausgabe* pod názvom *Der Anfang der abendländischen Philosophie. Auslegung des Anaximander und Parmenides.*[4] Uvedeným Heideggerovým prednáškovým cyklom z letného semestra 1932 sa začína Heideggerov pokus premyslieť dejiny filozofie v kontexte *Seinsfrage.* Začína riešením otázky počiatku západného myslenia.

---

[1] HEIDEGGER, M.: *Aristotelova metafyzika IX, 1–3.* Prel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené 2001, s. 25.

[2] Porov. LEŠKO, V.: *Metafyzika. Heidegger verzus Hegel.* Košice: UPJŠ 2015, s. 48.

[3] HEIDEGGER, M.: *Aristotelova metafyzika IX, 1–3,* s. 14.

[4] HEIDEGGER, M.: *Der Anfang der abendländischen Philosophie. Auslegung des Anaximander und Parmenides.* GA. Bd. 35. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 2012.

Heidegger a metafyzika ako *dejiny bytia*.

Zodpovedanie tejto otázky bude pre Heideggerovu *Seinsfrage* a pre určenie metafyziky ako *dejín bytia (Geschichte des Seins)* absolútne kľúčové. Nakoniec to píše sám Heidegger: „Pýtanie sa na otázku bytia je samo v sebe dejinné a historické – ako každé filozofovanie. Ale nie až preto a len preto, lebo prvý počiatok môže byť kvôli svojej podstatne nedosiahnuteľnej veľkosti vzorom a vodcom v našom pýtaní sa, nie preto sa má s ním najprv začínať, ale preto, že *naše* pýtanie sa na otázku bytia, práve keď pochádza celkom z nás a z našej prejasnenej bytnosti, je *odkázané* samo k sebe *k vysporiadaniu sa s počiatkom.*"[1]

Heidegger používa samotný 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 *Sein und Zeit* – dejiny nie sú chápané ako dianie, vývoj, ale ako špecifické významové rozhodnutie týkajúce sa toho, ako sa bytie týka človeka, ako sa mu dáva, ako je mu *udelené*.[5] Filozofia, resp. metafyzika je pojmovým uchopením tejto udelenosti bytia.

V tejto optike potom Heidegger sleduje samotné dejiny filozofie. Napriek tomu, že Heidegger sa do značnej miery zaoberal starou gréckou filozofiou (venoval jej niekoľko semestrálnych prednáškových kurzov) a myslením, ktoré berie do úvahy vplyv a vybrané odkazy *prvých mysliteľov* (ako Heidegger označuje troch vybraných predsokratovcov),

---

[1] Tamže, s. 98.

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

[3] HEIDEGGER, M.: *Heraklit*. GA. Bd. 55. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1979, s. 3.

[4] HEIDEGGER, M.: *Nietzsche II*. GA. Bd. 6.2. Pfullingen: Günter Neske 1961, 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.

je prestúpené celé jeho dielo, musíme znovu upozorniť na to, že v prípade Heideggerových interpretácií nepôjde o to, čo by sme mohli a vedeli klasifikovať ako *klasické interpretácie* antických filozofických textov. Heidegger nepostupoval metódou dôslednej filologicky fundovanej analýzy v historicky relevantných súradniciach, teda nešlo a nepôjde o štandardnú interpretáciu zlomkov predsokratovcov.

V dejinách filozofie Heideggerovi potom 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 – 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. 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 myšlienok«."[1] Heideggerovi potom nejde o dialóg, ale predovšetkým o (jeho vlastný) monológ, ktorý spočíva v interpretácii dejín filozofie prispôsobených 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 mimo 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.[2] Táto pozícia je radikálne odlišná od snáď 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 už nebolo

---

[1] HEIDEGGER, M.: *Der Anfang der abendländischen Philosophie. Auslegung des Anaximander und Parmenides*, s. 98.

[2] Porov. tamže, s. 100.

vztiahnuté k jestvujúcnu, ale len k sebe samému. 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 *záležitosti myslenia* (Sache des Denkens).[1]

Ako v tejto súvislosti upozorňuje M. Pětová, myslenie počiatku je možné myslieť ako objektívny genitív, prví myslitelia hľadali a mysleli počiatok. Pod zorným uhlom Heideggerových neskorých úvah ale budeme môcť myslením počiatku rozumieť rovnako subjektívny genitív, teda spôsob diania počiatku, *Ereignis*, výkon samotného počiatku, výkon samotného Bytia (Seyn), ktoré sa deje prostredníctvom človeka.[2]

Aby nás predchádzajúci motív nepomýlil, Heideggererova interpretácia Parmenida z roku 1932 sa ešte stále bude týkať jeho prvej časti, teda objektívneho genitívu, počiatku ako začiatku a súčasti riešenia otázky bytia ako *Sein*, teda otázky bytia, ktorá sa ukazuje ako bytostná otázka, a na ktorú bude, ako ukážeme, Heidegger odpovedať tak, že bytie je to, čo sa dáva (es gibt).

V tejto kapitole nám teda pôjde o prvú fázu postupného vývoja Heideggerovho názoru na *počiatok* – na fázu, v ktorej Heidegger pochopí *počiatok* ako *bytie*.

Anfang (počiatok) ako *bytie*

Parmenides je jeden z tých, ktorých ešte aj v neskoršom období Heidegger stále jednoznačne nazýva *jediní počiatoční myslitelia*.[3] Ostatní dvaja sú Anaximandros[4] a Herakleitos. Prečo sú označení ako *počiatoční myslitelia* a nie myslitelia počiatku? *Počiatok* je to, čo je, podľa Heideggera, v myslení počiatočných mysliteľov myslené. Znie to, akoby bol počiatok niečo ako predmet, ktorý myslitelia vykonávajú, aby ho

---

[1] *Záležitosť myslenia* nakoniec nebude vecou nášho rozhodnutia, teda nie je vecou rozhodnutia mysliaceho subjektu.

[2] Porov. PĚTOVÁ, M.: *Myšlení počátku a konce metafysiky. K Heideggerovu titulu „počátek" (der Anfang).* Praha: Togga 2012, s. 16–19.

[3] HEIDEGGER, M.: *Parmenides. GA,* Bd. 54. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1982, s. 10.

[4] Práve k Anaximandrovi vyšla v roku 2012 v českom preklade práca *Anaximandrov výrok* (HEIDEGGER, M.: *Anaximandrův výrok.* Prel. I. Chvatík. Praha, Oikúmené 2012) pochádzajúca z Heideggerovho prednáškového cyklu *Der Spruch des Anaximander*. Tento výťah bol pôvodne uverejnený ako súčasť zborníka *Holzwege* v r. 1950.

mohli premyslieť. O myslení takto pochopených mysliteľov ale už vo všeobecnosti bude platiť, že ich myslenie je ustúpením pred bytím. Ak je v rámci mysliaceho myslenia počiatočné myslenie tým najvyšším, tak sa tu musí udiať ustúpenie výnimočného druhu.

Počiatok bytia potom podľa Heideggera nemôžeme skúmať z neho samého, ale z počiatku raného gréckeho filozofického myslenia.[1] Raní grécki filozofickí 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*. Rozhoduje sa o tom, ako to je so zjavovaním jestvujúcna, ako to je s pravdou ako takou; nie to je tým prvým a rozhodujúcim, aké pravdy nachádzame, a ktorých sa pridržiavame, ale to, čo je pre nás vôbec *pravda* v bytnosti – (otázka bytia) – „...tým prvým je to, aby sme zakúsili blízkosť počiatku v našom pobyte".[2]

Z trojice predsokratovských mysliteľov (Anaximandros, Parmenides a Herakleitos) sa stávajú myslitelia počiatku. *Počiatok (Der Anfang)* teda pre Heideggera nebude nikdy znamenať začiatok metafyziky, v tomto historiografickom zmysle bude používať termín *Der Beginn.*[3] *Počiatok* bude v tomto kontexte Heideggerov pojem pre samotné bytie, stane sa pokusom o uchopenie a možnosť porozumenia samotnému bytiu. Ak počiatok môžeme výslovne skúmať z počiatku ranej gréckej filozofie a vieme, že raní grécki myslitelia sa v kontexte počiatku venujú otázke φύσις, potom v kontexte Heideggerovej interpretácie, v ktorej počiatok je ten, čo s týmito mysliteľmi niečo počína, a teda rozhoduje sa o tom, ako je to so zjavovaním jestvujúcna, potom sa raní grécki myslitelia nepýtajú na φύσις, ale pýtajú sa na jestvujúcno, ktorého bytie je φύσις.[4]

Táto zdôvodňujúca reč o bytí prostredníctvom jestvujúcna je pre Heideggera predbežným znakom počiatku. Počiatok nemôže byť vo

---

[1] Porov. LEŠKO, V.: *Metafyzika. Heidegger verzus Hegel*, s. 55.

[2] HEIDEGGER, M.: *Der Anfang der abendländischen Philosophie. Auslegung des Anaximander und Parmenides*, s. 43.

[3] HEIDEGGER, M.: *Parmenides*, s. 9–11; tiež HEIDEGGER, M.: *Heraklit*, s. 3–4.

[4] Porov. HEIDEGGER, M.: *Der Anfang der abendländischen Philosophie. Auslegung des Anaximander und Parmenides*, s. 19.

výroku, ale pýtaní sa, ktoré na výrok odpovedá. Ak teda hovoríme „...»o počiatku západnej filozofie«, tak nemáme na mysli to, čo sa »na počiatku« ... vyskytuje vo výrokoch a výpovediach, ale rozumieme ním začínanie samo, ktoré sa v týchto výrokoch s istotou vyslovuje: počiatok ako udalosť..."[1]

Parmenides ako mysliteľ (*počiatku*) *bytia*

Ak chceme ostať v kontexte ďalších analýz toho, ako Heidegger rozumie a pracuje s termínom *počiatok* v súvislosti s Parmenidom, ako jedným z trojice *mysliteľov počiatku,* obchádzame Heideggerov prvý text, v ktorom sa Parmenidovi venuje už v roku 1922,[2] nakoľko ide o vnímanie Parmenida v kontexte interpretácie druhej a tretej kapitoly Prvej knihy Aristotelovej *Fyziky.* Ide o ranú úvahu v kontexte ako celku Heideggerovho myslenia, tak aj v kontexte témy našej štúdie – teda vnímania Parmenidovho filozofického dedičstva v kontexte *dejín bytia (Seingeschichte).* Preto pre nás kľúčovým a východiskovým textom a vstupom k Heideggerovmu vnímaniu Parmenida ostávajú Heideggerove prednášky z roku 1932.

V spomínanom 35. zväzku *Gesamtausgabe - Der Anfang der abendländischen Philosophie. Auslegung des Anaximander und Parmenides* sa Heidegger v tretej časti, ktorú vymedzil ako *medziúvahu,*[3] bude venovať v rozmedzí siedmich paragrafov filozofickej analýze „Náučnej básne" (φυσιολογία δι᾽ ἐπῶν) Parmenida z Eley. Heidegger v ňom sleduje Parmenidovu báseň postupne a ako celok. Má na to dobrý dôvod: „Nám ide *v prvom rade* o to, aby sme sprostredkovali filozofické pochopenie počiatku západnej filozofie a až v *druhom rade* o to, aby sme sa vo

---

[1] Tamže, s. 49.

[2] HEIDEGGER, M.: „Exkurs: Auszugsweise Auslegung und Übersetzung des Parmenideischen Lehrgedichtes." In: Heidegger, M.: *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik.* Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 2005, par. 25, s. 209–231.

[3] Takéto vymedzenie nájdeme v 35. zväzku dvakrát a Heidegger sa v týchto častiach snaží o filozofickú analýzu predmetných zlomkov (v našom prípade Parmenidovej *Náučnej básne*) výslovne v zornom poli témy, ktorou sa zaoberá, teda dejín metafyziky ako neustálej seba-konštitúcie počiatku (Anfang), teda ako bytia v jeho dianí, ako ustupovaní zo seba samého.

vlastnom zmysle priviedli do procesu osvojovania ranej filozofie, do *metódy interpretácie*."[1]

Štruktúra Heideggerovej interpretácie je daná precíznou analýzou Parmenidovej výpovede o troch cestách. Rozlíšenie troch ciest sa ukáže ako kľúčové v kontexte Heideggerovho následného odhalenia *bytia ako súnaležitosti myslenia,* ktoré bude základnou charakteristikou umožňujúcou odhaliť a manifestovať bytostnú súvislosť medzi *bytím a časom* – v tomto kontexte, teda v kontexte určenia *bytia ako prítomna* pôjde, podľa nášho názoru, o tri fundamentálne Parmenidove vety, ktorým budú zodpovedať tri základné vyššie uvedené charakteristiky, prostredníctvom ktorých pristúpi Heidegger k odhaleniu identifikácie Parmenida ako jedného z mysliteľov *počiatku. Otázka bytia teda pre Heideggera vystupuje vo svojej výslovnej a súvislej charakteristike po prvýkrát u Parmenida.*

Tri cesty

Heideggerov vstup k Parmenidovej básni sa nesie najsamprv v duchu „technických" poznámok k jeho zoradeniu. Je to pochopiteľné, nakoľko ide o prednáškový cyklus. V tomto duchu Heidegger rešpektuje zoradenie zlomkov podľa Hermanna Dielsa z roku 1897, Pětová v tejto súvislosti upozorňuje, že dnes je bežné vychádzať a používať odlišné číslovanie edície Dielsa-Kranza z roku 1951.[2] My sa budeme pridržiavať číslovania rešpektujúceho dnešný stav a pochádzajúceho ako zo slovenskej,[3] tak z českej jazykovej proveniencie.[4] Spôsob Heideggerovej interpretácie bude, ako sme už vyššie uviedli, motivovaný fundamentálnou otázkou *bytia.* To je v prípade Parmenidovho filozofického odkazu síce pochopiteľné, ale Heidegger sa k tomu hneď v úvode potrebuje vyjadriť, a to aj v duchu dobovej kritiky, ktorá jeho spôsob práce s pramenným (gréckym) textom vnímala častokrát značne kriticky, a to

---

[1] HEIDEGGER, M.: *Der Anfang der abendländischen Philosophie. Auslegung des Anaximander und Parmenides*, s. 101.

[2] Porov. PĚTOVÁ, M.: *Myšlení počátku a konce metafysiky*, s. 114.

[3] *Antológia z diel filozofov*. Predsokratovci a Platón. Prel. J. Špaňár. Zost. J. Martinka. Bratislava: Iris 1998.

[4] KRATOCHVÍL, Z.: *Délský potápěč k Hérakleitově řeči*. Praha: Herrmann & synové 2006.

zvlášť vo filologických kruhoch. Takéto videnie je ale podľa Heideggera nepochopením Parmenidovho filozofického odkazu, resp. jeho svojvoľnou (aj keby filologicky prijateľnou) interpretáciou.

Heidegger preto reaguje – „...pokiaľ sa myslí, že tu vôbec je nejaká sama *osebe* pravdivá, pre *každého*, *v každom čase záväzná* interpretácia ... Pravdivosť vysvetlenia závisí popri mnohom inom v prvom rade od toho, do akej roviny kladenia otázky a nároku na porozumenie sa vôbec toto vysvetlenie vloží. Keď vyberieme nejaké pojmy a vety z jedného náhodne zachyteného filozofického učenia, napríklad aj z heideggerovského, a na základe nich zisťujeme pravdivosť, tak potom sú moje interpretácie vskutku nesprávne. Ale rozhodujúcou otázkou je práve otázka ohľadom nutnosti a pôvodnosti hlavného stavania otázky, pod ktorým stojí vysvetlenie.“[1]

Stojí za úvahu zobrať túto Heideggerovu metodologickú pozíciu vážne, lebo potom sa nám jeho interpretácia ukáže vo svetle filozofických inovácií, ktoré sú vybudované práve na predstavení fundamentálneho problému, v Heideggerovom prípade v čase predstavenia prednášok *K počiatku západnej filozofie* samozrejme v kontexte dejín metafyziky ako neustálej seba-konštitúcie *počiatku* v duchu odpovede na otázku *bytia*, ktoré bude určované z jestvujúcna a prostredníctvom neho. Nakoľko budú a sú tieto filozofické inovácie aj (filologicky a historicko – filozoficky) správne, ostáva sporné, ako ešte naznačíme.

Heidegger preto svoju interpretáciu začína vlastným prekladom[2] a výkladom úvodnej pasáže Parmenidovej básne, ktorú dnes katalogizujeme ako zlomok B 1, 1–32.

Čo si Heidegger v predmetnom zlomku všíma ako prvé je, že Parmenides cestuje so záprahom koní k domu bohyne Ἀλήθεια. Túto cestu k bohyni uskutočňuje a ďalej o nej nepíše. To podstatné sa ale povedalo o premeraní tejto cesty: „...ὅσον τ᾽ ἐπὶ θυμὸς ἱκάνοι. Táto cesta

---

[1] HEIDEGGER, M.: *Der Anfang der abendländischen Philosophie. Auslegung des Anaximander und Parmenides*, s. 102.

[2] To zvlášť podčiarkujeme, pretože, ako sa neskôr ukáže, spôsob, akým Heidegger prekladá je pochopiteľný len s ohľadom na jeho vlastné formulovanie problému *Seinsfrage*, v kontexte ktorého sa nás Heidegger za pomoci vlastného vhodne upraveného prekladu bude snažiť presvedčiť o relevantnosti svojej *Seinsfrage*.

a jej rozsah je určená prostredníctvom ἐφικάνειν θυμὸς, prostredníctvom vlastného pred-požadovania Parmenida".[1] On sa vydáva na cestu *sám od seba*, nestrháva ho žiadne mysticko-mysteriózne okúzlenie a extáza, podotýka Heidegger a upozorňuje: „Toto dávanie-sa-na-cestu sa deje opakovane, stále znova, (optatív), smerodajný je θυμός. Čo tým Gréci majú na mysli, najlepšie odráža staré nemecké slovo *Muot*, odvaha."[2]

Teda to, čo si na Parmenidovom cestovaní Heidegger všíma je, že ide o výsledok Parmenidovej odvahy a vôle. Tou hybnou silou, ktorá toho, ktorý myslí, vedie do domu bohyne, nie je nejaká (obyčajná) zvedavosť, ale je to myseľ (Mut) – „Odvaha je zmýšľanie a nálada v jednom; »niekomu niečo prisudzovať (*zu-muten*)« – niečo mu podstrkovať, aby to prebral do svojej odvahy, mysle, zmýšľania. Odvaha: nasmerované-naladené-požadujúce pred-žiadanie. Pre odvahu (der Mut) sa neskôr používa myseľ (das Gemüt), to robí Kant všade tam, kde všetky schopnosti človeka spätne ukladá do jedného koreňa, pokiaľ spočívajú »v mysli«. Neskôr sa pre nás myseľ opäť (das Gemüt = nálada – dopl. aut.) zužuje na oblasť pocitov v odlišnosti k mysleniu a chceniu. Θυμός je nutkanie, vytváranie nutkania, riadenie nutkania a naladenosť v jednom. Θυμός, animus, myseľ – Parmenida neprivádza na cestu k bohyni nejaká zvedavosť, ale nasmerované-naladené-požadujúce pred-žiadanie *jeho celého ľudského bytia*."[3]

To, čo Heidegger zdôrazňuje je, že ide o myseľ, ktorá je charakteristikou človeka. Parmenides potom v inkriminovanej stati nerozpráva svoj osobný príbeh – Parmenides rozpráva všeobecne o ľudskej situácii.

Heidegger teda môže pristúpiť (ešte stále v rámci interpretácií úvodných pasáží Parmenidovej φυσιολογία δι' ἐπῶν) k analýze jednej z troch ciest, ktoré vytvárajú fundament jeho interpretácií Parmenida.

Na túto cestu vstupuje mysliteľ prechádzajúci bránou do domu bohyne. To, čo chce akcentovať Heidegger, sa vzťahuje k samotnej ceste – metóda ako spôsob nášho myslenia cesty (o ceste) spočíva v prekročení vnímania cesty ako (jednoduchej) spojnice dvoch bodov – to, čo ju ako cestu charakterizuje spočíva predovšetkým v tom, kadiaľ vedie, a čo

---

[1] Tamže, s. 110.
[2] Tamže.
[3] Tamže.

všetko z nej môžeme vidieť: „Cesta ale aj vzhľadom na *rozhľad* a *výhľad*, ktorý ponúka, *krajinu*, cez ktorú vedie. Každá cesta má svoj *výhľad*. *A o to tu ide*. Ὁδὸς πολύφημος (1, 2) – mnoho oznamujúca ... cesta je mnoho oznamujúca, ponúka množstvo výhľadov, otvára prístup ... k čomu? No, keď je to cesta ἀλήθεια, zrejme k neskrytosti ako takej."[1] Heidegger používa výraz *vielkündend* – teda zvestovanie, resp. oznamovanie mnohého – práve preto je z nej (z cesty) mnoho výhľadov. Práve tie nám otvárajú prístup k neskrytosti - ἀλήθεια.

Táto cesta - ἀλήθεια – je oddelená od cesty, po ktorej kráča väčšina – „...vychodený, každým neustále prechádzaný chodník; *preč* od neho. Nemáme nasledovať kroky väčšiny a ten každodenný blázinec; máme byť mimo ich názorov a domnienok, nemáme byť určovaní tým, čo sa hovorí, počuje a myslí".[2] Sloboda a nezávislosť od ľudských ciest a ľudských mienok – aj keď predsa tie z nej môžeme zahliadnuť – a práve Parmenides sa má z cesty bohyne dozvedieť všetko – „Nie, on (Parmenides – dopl. aut.) nemá chodiť vychodeným chodníkom ľudí a spoznávať ich názory, δόξαι, ale Parmenides má na tomto chodníku zakúsiť, t. j. naučiť sa chápať, ako sa to s tým chodníkom ako takým má. Nemá počúvať názory a tým napoly pravdivé a z polovice nepravdivé, ale má nahliadnuť bytnosť názoru δόξα, teda *pravdu o δόξα*."[3]

Pre porozumenie ďalších pasáží Parmenidovej básne bude dôležité vysvetliť vzťah medzi ἀλήθεια a δόξα. K tomu Heidegger pristúpi tak, že uvedie na scénu zlomok B 2.

Ἀλήθεια a δόξα. Parmenidova *bytostná veta o Bytí – Wesenssatz über das Sein*

Do hry vstupuje ďalšia dištinkcia – jednou cestou je „je a vôbec nebytie nie je," a druhou „nie je a nevyhnutne musí nebyť." Táto dištinkcia je druhou cestou. Cestou, po ktorej sa ísť nedá – „Na ceste sa pýta (δίζησις), »ako ono je«, ὅπως ἔστιν, ako to »Je«. ὅπως ἔστιν nemá žiaden podmet, alebo ešte lepšie *prísudok je sám podmetom* a naopak. Ako

---

[1] Tamže, s. 111.
[2] Tamže.
[3] Tamže, s. 112.

je to »ono je« samo tým, čo rozumiem, keď oslovujem jestvujúce a vyslovujem to pochopené? (Ono) »je«. Teda: *ako je to s bytím*. Tým sa taktiež pýta, ako aj, spolu s tým, ako bytie nemôže byť ne-bytím, t. j. ako bytie úplne *zo seba vylučuje* »ne-«. Na tej druhej: ako nie je, akej bytnosti je nie-je, ako je to s »je« (ako je to s »je«; nie cogito!), ktoré je ničotné. Nič – ako tam, kde (je) nič, je nevyhnutnosťou, aby sa vyradilo každé bytie. Lebo bytie nevytvára žiadne nič. Nič len odháňa bytie, zastupuje teda len nič. *Nič sa ale vôbec nedá osloviť*, vôbec sa na ňom nedá stavať. Lebo vôbec sa tu nič nedá zaobstarať, ἀνυστόν, – a tým nie je možný o tom ani žiaden poznatok, a ani žiaden údaj."[1]

Parmenidova *pôvodná veta o Bytí (Ursatz über das Sein)*

Vysvetlením je, podľa Heideggera, fundamentálna Parmenidova výpoveď o bytí: „Rozdelenie oboch ciest sa zakladá v bytnosti bytia, ktoré sa vníma v rozhodujúcom ohľade. Túto bytostnú charakteristiku môžeme v krátkosti vyjadriť: bytie sa dáva len rozumeniu a každé rozumenie je rozumením bytia. Bytie a rozumenie bytiu je *to isté*, patria spolu do jedného."[2] Tejto základnej výpovedi prisudzuje Heidegger v kontexte celej básne rozhodujúcu úlohu.

Parmenidova pôvodná veta (Heideggerom traktovaná ako *pra-veta o Bytí*, teda Ursatz über das Sein) znie: τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι. Heideggerov preklad znie: „Myslenie a bytie je to isté."[3] V Heideggerovej dikcii ide o Parmenidovu *pôvodnú vetu o bytí (Ursatz über das Sein).* Otázkou ostáva vernosť Heideggerovho prekladu. Aj keď nás Heidegger už na začiatku prednáškového cyklu dôrazne upozorňuje na svoj zámer a optiku (*Seinsfrage*), prostredníctvom ktorej bude pristupovať k otázke *počiatku* západnej filozofie (metafyziky), dnešné historicko–filozofické skúmania Parmenidových zlomkov, upozorňuje V. Leško, dostatočne presvedčivo ukázali, že (filologicky) správny preklad inkriminovanej vety má znieť – *Lebo myslieť a byť je to isté.* Hei-

[1] Tamže, s. 116.
[2] Tamže.
[3] Tamže, s. 179.

deggerov preklad len opakuje Hegelov preklad a pochopenie Parmenidovho filozofického dkazu. A Heidegger to otvorene prizná až o dvadsať rokov neskôr.[1]

V Heideggerovej optike Parmenides nemá na výber – pozitívne určenie bytia chýba, a tak sám Parmenides uvádza najprv negatívne určenia. Na otázku počiatku (bytia) sa ukazujú dve možné odpovede – *nič* a *nejaké bytie*. Odpovede na obidve možnosti sú negatívne, teda nemožné, ostáva nám jediná možnosť – bytie je ἀγένητον.

Ne-bytie (nič) nemôže byť hľadaným *počiatkom,* a to z dôvodu, že ho nemôžeme ani vysloviť, ani myslieť. Argument je nepriestrelný – *Ursatz* tvrdí jasne – kde je bytie, tam je aj myslenie (rozumenie), kde nie je myslenie, nie je ani bytie.[2] K tomu pridáva Parmenides ďalší argument (dôvod) – aká nevyhnutnosť by viedla k počiatku práve v počiatku – teda ani skôr, ani neskôr? Kde nie je nič, tam nie je ani čas, a potom nemá zmysel hovoriť o nejakom *kedy*. Parmenides nakoniec neuzatvára argumentáciu tvrdením – ak bytie nemá počiatok, je ἀγένητον, ale tvrdením – alebo teda musí úplne byť– alebo úplne nebyť.

Existuje ešte jedna možnosť – že by pôvodom bytia bolo nejaké jestvujúcno – spoľahnúť sa ale môžeme výsostne na oblasť neskrytosti a teda nie na zdanie, nie na jestvujúcno, ktoré môže vyzerať ako bytie, pretože bytím (ako vieme) nie je. Aj tento argument Heidegger spája s *Ursatz,* teda s vetou o jednote myslenia a bytia.

Medzihra – vzťah medzi *Ursatz* a *Wesenssatz* – Bytie ako súnaležitosť myslenia.

Posledná tretia cesta je, podľa Heideggera, na základe zlomku B 6 a prvého verša zlomku B 7, ďalšou cestou, po ktorej sa kráčať nemá – vedľa prvej cesty, ktorá je možná a druhej cesty, po ktorej sa kráčať nedá, ide o ďalšiu cestu, od ktorej je pre mysliteľa, podľa varovania bohyne, potrebné odvrátiť svoju myseľ. Ide o „cestu smrteľníkov". To, čo chce takouto interpretáciou akcentovať Heidegger spočíva v poukázaní na to, že ide o väčšinovú cestu a v tomto zmysle o cestu bežnú. Práve tu sa

---

[1] Porov. LEŠKO, V.: *Metafyzika. Heidegger verzus Hegel,* s. 61.

[2] Porov. HEIDEGGER, M.: *Der Anfang der abendländischen Philosophie. Auslegung des Anaximander und Parmenides*, s. 157.

ale ukazuje, že ide o bytostnú charakteristiku človeka v celkom konkrétnom určení – neznalosť, resp. nevedomosť poukazuje na absenciu meradla – „Nevediaci – *nemajú meradlo bytostného a vlastného poznania*."[1] To, čo je na tom podľa Heideggera problematické, nie je strata poznania, ale strata smeru (poznania). Absentuje nasmerovanie k bytiu, ide o nasmerovanie k jestvujúcnu – raz k jednému jestvujúcnu, inokedy zasa k inému jestvujúcnu. Ide o blúdiaci vzťah k bytiu, ktorý je zameraný na jestvujúcno. Na konkrétne jestvujúcno, ktoré je tak a tak, aby tak vzápätí nebolo.

Aký je teda vzťah medzi všetkými tromi cestami? Heidegger akcentuje, že možné je vydať sa po dvoch cestách – nakoľko druhá cesta v našej klasifikácii je cestou, po ktorej ísť nie je možné, ostávajú nám prvá a tretia cesta – napriek tomu, že bohyňa mysliteľa pred vydaním sa na tretiu cestu varuje, má s tou prvou niečo spoločné – ponúka (nejaký) pohľad, aj keď len na (premenlivé) jestvujúcno. To znamená, že Parmenides má nazrieť podstatu tohto ľudského mienenia (δόξα). To neznamená, že po ceste smrteľníkov nekráčal, znamená to, že ju opúšťa v prospech cesty bohyne.

Rozhodnúť sa podľa Parmenida znamená podriadiť sa diké, práve tým však získať pozíciu pre bytie, pretože „myslieť a byť je to isté".[2] (Parmenidova *pôvodná veta (pra-veta) o bytí – Ursatz über das Sein*). Rozhodnutie sa medzi bytím a nebytím je vlastne jasným odlíšením cesty neskrytosti, nielen od tej druhej (cesty nebytia), ale aj od tej tretej (cesty smrteľníkov), „pre ktorých byť a nebyť je tou istou a zároveň odlišnou vecou".[3] (Parmenidova *bytostná veta o Bytí – Wesenssatz über das Sein*).

Bytie ako prítomnosť. *Časová veta o Bytí (Zeitsatzt über das Sein)*

Parmenidovo vylúčenie minulosti a budúcnosti – už, ešte, nebytie z možností (myslenia) bytia znamená pre Heideggerovu interpertáciu Parmenida len jednu možnosť – spojenie bytia a prítomnosti. Ak byť neznamená bytie jestvujúcna – pretože to v jednej chvíli je a v inej nie je – ale bytie ako také, môžeme o ňom hovoriť len v prítomnosti (len

---

[1] Tamže, s. 124.
[2] Tamže, s. 162.
[3] Zlomok B 6, Kratochvílov preklad. Dostupné online na: http://fysis.cz/presokratici/parmenides.htm/rtf (cit. 28. 4. 2016), s. 4.

ako o prítomnosti). To je jasná formulácia Heideggerovho nesúhlasu s („tradičnou") interpretáciou záverov Parmenidovej filozofie, ktoré vnímajú bytie ako *bezčasové,* resp. *nečasové,* a teda v dôsledku ako *večné*. Na jednej strane o večnosti totiž Parmenides vôbec nehovorí, a na strane druhej z tvrdenia, že bytie nie je ani minulé, ani budúce, nemôžeme vyvodiť záver, že s časom (časovosťou) vôbec nesúvisí. Heidegger to vidí takto: „Pokiaľ sa vysvetľovatelia vôbec podujali na to, aby vysvetlili tieto Parmenidove vety, uspokojili sa len s tým, že povedali, že Parmenides tu učí o nečasovosti bytia. Keď sa nečasovosť ešte k tom stotožní s večnosťou, tak všetko je v najväčšom poriadku. Celkom sa to zhoduje s kresťanským učením, že jestvujúce je vlastne večné. Zhoduje sa to s Hegelovým učením, ktorého filozofia predstavuje naplnenie západnej, t. j. kresťansky pretvorenej filozofie. Ale úplne odhliadnuc od toho, že nie je celkom jasné, čo znamená večnosť, či je tým istým ako nečasovosť a tá zase tým istým ako nadčasovosť: *u Parmenida nikdy nikde nestojí, ani na tomto mieste, o ktorom sa teraz pojednáva, ani nikde inde, že bytie je nečasové, teda bez vzťahu k času, ani nikde neskôr tam nič nestojí o večnosti*".[1]

Pre Heideggera je, naopak, Parmenidova výpoveď o vzťahu bytia k času treťou kľúčovou vetou celej básne – označuje ju ako *časovú vetu o Bytí* (Zeitsatzt über das Sein). Upozorňuje, že Parmenides hovorí, že bytie je teraz (νῦν) a celé (πᾶν) – „*νῦν je tu práve ako základný fenomén času*. A práve vo vzťahu k νῦν (prítomnosti) je bytie ὁμοῦ πᾶν, všetko, čo vytvára bytie, všetko čo k nemu patrí, stojí vo vzťahu k νῦν. *Bytie je celkovo prítomnosťou*. Hovoriť tu o nečasovosti alebo večnosti bytia je čistou svojvôľou a aj povrchnosťou".[2] Ak teda upierame bytiu minulosť a tiež budúcnosť, potom tým podľa Heideggera vypovedáme skôr niečo o jeho *nekonečnosti*, čo však vôbec neznamená, že si to môžeme zamieňať s *nečasovosťou*.

Práve toto zistenie je neuralgickým bodom Heideggerovej interpretácie spojenia bytia s (jeho) prítomnosťou – bytie sa ukazuje vo svo-

---

[1] HEIDEGGER, M.: *Der Anfang der abendländischen Philosophie. Auslegung des Anaximander und Parmenides*, s. 164–165.

[2] Tamže, s. 165.

jej jednoznačnej väzbe k νῦν – k *teraz*, k *prítomnosti*. Ide o fundamentálny fenomén času, z ktorého je čas uchopiteľný a (pre nás) pochopiteľný.

Vzájomný vzťah *Ursatz, Wesenssatz a Zeitsatz*

Dopracovali sme sa k trom kľúčovým vetám, ktoré v Parmenidovej náučnej básni vníma Heidegger ako fundamentálne – Parmenidova *pôvodná veta o Bytí (Ursatz über das Sein),* Parmenidova *bytostná veta o Bytí – Wesenssatz*, a Parmenidova *časová veta o Bytí (Zeitsatzt über das Sein)*. Otázkou sa stáva ich vzájomná prepojenosť a vzťah: „Hovoria tieto vety o tom istom, alebo o rôznom? Keď o tom istom, tak je vnímanie a prítomnosť tým istým a ako máme tomu rozumieť? Keď o rôznom, tak patria vnímanie a prítomnosť nejakým spôsobom k sebe a ako? Ďalej: *bytostná veta hovorí*: bytie je úplne bez ničoho. *Časová veta hovorí*: bytie je len s prítomnosťou. Ostáva sa pýtať: je bytie bez ničoho, lebo je s prítomnosťou, alebo je bez prítomnosti lebo je s ničím? Alebo nedajú sa obe otázky postaviť takto? Aká je vôbec vnútorná súvislosť medzi ne-ničotnosťou a prítomnosťou, áno, ako sa vôbec majú praveta, bytostná veta a časová veta pochopiť a vôbec odôvodniť?“[1]

Odpoveď Heidegger buduje na vzťahu rozumenia a prítomnosti, s ktorými je bytie v samozrejmom spojení, ale rovnako na súvislosť s ne-bytím, resp. nejestvujúcnosťou, ktoré sú rovnako samozrejme vylúčené.

Všetky tri fundamentálne vety o bytí sa v Parmenidovej náučnej básni objavujú v stati, ktorá pomenúva znamenia cesty neskrytosti. Parmenidova *časová veta o Bytí (Zeitsatzt über das Sein)* sa v rámci Parmenidovho výkladu ukazuje ako kľúčová a primárna (a v tomto zmysle pôvodná), pretože až z nej vyplýva, že bytie ani nevzniká, ani nezaniká, ale je ἀγένητον. Vznikanie a zanikanie, zjavovanie a miznutie sú na jednej strane uchopiteľné práve vo väzbe na prítomnosť, no na druhej strane zároveň rôznymi spôsobmi neprítomné: „To, že u Parmenida otázka o vzťahu bytia k času nejakým spôsobom súvisí s otázkou bezpôvodnosti bytia, ukazuje 8, 21, kde sa ku vysvetľovaniu vzťahu času bezprostredne dodáva: a tak je vymazaný východ a zánik sa nikdy

[1] Tamže, s. 164.

nenájde. Vieme: východ znamená vychádzanie, zjavovanie – zánik znamená zmiznutie. Vychádzanie je vstup do prítomnosti; zmiznutie je vystúpenie z prítomnosti. Oboje je svojim rozličným spôsobom neprítomnosť."[1]

Jednotiacim náhľadom spájajúcim všetky tri vety je prítomnosť – „Bez začatia a prestátia; to nemá znamenať, že bytie stále pokračuje, ale že je mimo trvania; lebo to je neustálym od-do; bytiu celkom chýba každé »od« a »odkedy« a »dovtedy«. Keď je bytie zároveň a práve bytím tu a prítomnosťou..."[2] – teda neoddeliteľnosť bytia a prítomnosti (Zeitsatzt).

Rovnako ale Parmenidov výklad opakovane akcentuje pôvodný výrok o jednote myslenia a bytia (Ursatz). Ako kľúčový sa ale nakoniec ukazuje vzťah prítomnosti a rozumenia. To znamená, že pre myslenie (rozumenie) je rovnako ne-prítomné trvalo prítomným.[3]

Zatiaľ čo v predchádzajúcom vzťahu by sme akcentovali prítomnosť a rozumenie, teda jednotu bytia a myslenia, pre vzťah rozumenia a myslenia platí, že aj to ne-prítomné je trvalo prítomným. To znamená, že všetko ne-prítomné je určené (svojou) prítomnosťou. Jednotu jestvujúceho, ktoré je prítomné, ale aj neprítomné, viaže Parmenides na myslenie, ktoré je (po)rozumením bytiu.

Bytie ako prítomno vlastne predchádza akejkoľvek dištinkcii jestvujúceho a nejestvujúceho. Myslenie, ktoré je (po)rozumením bytia zjednocuje toto prítomno – to je utvorené výhradne prostredníctvom myslenia a len ním udržiavané. Ak myslenie a bytie sú to isté, potom „bytie bytuje ako prítomno v ústretovosti rozumenia".[4] Bytie sa ukazuje ako to, kvôli čomu je myslenie. Myslenie je tým, čím je, „v službe a z príkazu bytia".[5]

Bytie je utvárané prostredníctvom myslenia, vnímania a rozumenia – práve rozumenie je pre bytie konštitutívne. Rozumenie totiž konštituuje jednotu bytia ako jednotu prítomného a neprítomného. Hei-

---

[1] Tamže, s. 166.
[2] Tamže, s. 168.
[3] Porov. tamže, s. 174 a n.
[4] Tamže, s. 173.
[5] Tamže, s. 180.

deggerova interpretácia Parmenida z roku 1932 prechádza do charakteristiky bytia („dobovej" odpovede na Seinsfrage), ktoré sa (nám) dáva (ukazuje) v tej miere, v ktorej ho tvoríme. Tvoriť prítomno znamená držať sa v otvorenej prítomnosti (rozvrhovať prítomno). Charakter bytia jestvujúcna je určený ako prítomnosť. Bytie bytuje ako prítomnosť v bytí-tu a teraz prostredníctvom chápania (myslenia). To je čas, ktorý časujeme my sami. „Praveta a časová veta hovoria to isté."[1]

Základná Heideggerova argumentácia je teda budovaná na téze, že všetko jestvujúce sa vzťahuje k bytiu. To, čo si vyžaduje ustanovovanie nie je jestvujúcno, ale v Heideggerovom definovaní bytie. Heidegger v tomto zmysle v plnom rozsahu uplatňuje svoje chápanie ontologickej diferencie už na Parmenidove zlomky. A v tom sa Parmenidovi jasne prisudzuje Heideggerova vlastná filozofická pozícia.[2]

Na bytie nikde nenarazíme, nikde ho nenájdeme. Dáva sa len vtedy, keď ho tvoríme, teda keď uskutočňujeme rozvrh prítomnosti ako takej. Vtedy sa zdržiavame v otvorenom rozsahu bytia. Toto otvorenie sa prítomnosti ako takej z rozvrhu bytia (tu a teraz) je udalosťou otvorenosti – neskrytosti pravdy.[3]

Rozvrhovanie ako vzťah (k) prítomnosti ju zároveň konštituuje a stáva sa tým, čo Gréci označovali ako ἀλήθεια. Domyslieť tieto závery (a v tomto zmysle aj ich neskoršie nevyhnutné a definitívne stroskotanie) Heideggerovej fundamentálnej otázky bytia až do jej (nihilistických) dôsledkov sa ukazuje ako výzva do ďalšieho heideggerovského bádania.

---

[1] Tamže, s. 179.
[2] Porov. LEŠKO, V.: *Metafyzika. Heidegger verzus Hegel,* s. 61.
[3] Porov. tamže.

14. kapitola

Sebaurčenie nemeckej univerzity, Európa, nemecká filozofia a predsokratovci

Vladimír Leško

To, čo spája *mladého* a *neskorého* Heideggera (teda Heideggera pred a po *obrate*) je *posadnutosť* po pochopení reálnej dobovej sociálno-politickej situácie a možnej zmene vtedajšieho sveta pod vedením Nemecka. Preto *rozhodujúca otázka*, ktorá bola v Heideggerovej tvorbe od roku 1930 výrazne zakódovaná, bola otázka *ako môže filozofia aktívne prispieť k politickej zmene sveta*. *Otázka Bytia* je tak neuveriteľne priamo zviazaná s pokusom o *reálnu zmenu politického usporiadania sveta*. Heidegger tu začína naplno uplatňovať postup „*od pochopenia Bytia k uskutočňovaniu Bytia*".[1] V tejto súvislosti nemá Heidegger vo filozofii 20. storočia, v rámci riešenia *ontologických problémov,* žiadneho vážnejšieho konkurenta v aktívnom *politickom* chápaní filozofie. Takéto chápanie filozofie je však takmer pre väčšinu jeho súčasných stúpencov (heideggeriánov) nechcene *neznáme – neidentifikovateľné,* resp. mnohí ho dokonca programovo odmietajú. Preto v historicko-filozofickom nazeraní na Heideggera jestvuje dejinno-filozofický paradox: *Heidegger sa charakterizuje ako najväčší metafyzik – ontológ v dejinách filozofického myslenia vôbec, a pritom je najmä v strednom období svojej tvorby politickým filozofom par excellence*.[2]

---

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

[2] Pozri tiež JANSSEN, P.: Poznámky k Heideggerovej spletitej ceste... In: Tomašovičová, J. et al.: *Cestami Heideggerovho myslenia*. Pusté Úľany: Schola Philosophica 2011, s. 64–91.

Základná otázka filozofie a duchovno–politická situácia

Heidegger v istom zmysle doviedol do krajnosti Hegelovu myšlienku, že *vzdelaný národ bez metafyziky* je niečo také, „akoby sme pestro vyzdobený chrám videli bez oltárnej sviatosti".[1] Ide teda o to *najvyššie a najcennejšie,* o čo sa má národ usilovať a utiekať. Nie je zaiste náhodné, keď Heidegger v letnom semestri roku 1933 ohlásil prednáškový kurz pod názvom *Základná otázka filozofie.* A hneď prvé časti sú neuveriteľne presýtené *politikou* až do takej miery, že ich poznanie (ako aj ďalších Heideggerových textov do konca 2. svetovej vojny) dávajú plne za pravdu klasifikácii, že tu máme pred sebou *politickú ontológiu*.[2]

Heidegger priamo a nekompromisne zväzuje základnú otázku filozofie s duchovno-politickou situáciou v Nemecku. V jeho slovách možno cítiť *filozofickú ozvenu* toho, čo v tých časoch nemecký národ počúval v prejavoch A. Hitlera. Heidegger si kladie na úvod otázku, čo sa vlastne deje vo vtedajšom Nemecku, a či si je akademická mládež vedomá *veľkosti dejinného okamihu,* v ktorom sa práve ocitli. K tomu ešte pridáva: „Celý nemecký ľud prichádza k sebe, lebo konečne našiel svoje vedenie. Toto nové vedenie buduje svoj ľud vo svojom štáte, lebo len v štáte vyrastá ľud v národ ... Národ preberie osud svojho ľudu. Taký národ si vybojuje svoje duchovné poverenie medzi národmi a vytvorí si svoje vlastné dejiny... Prostredníctvom *pýtania sa* vydrží náš ľud nebezpečenstvá a prenesie sa až k veľkosti svojho poverenia, takéto pýtanie sa *je jeho filozofovaním, jeho filozofiou.*"[3]

Je veľmi zaujímavé, že Heidegger vníma *základnú otázku filozofie* v konfrontácii so západoeurópskymi duchovnými dejinami. V tomto kontexte si kladie otázku, ktoré je základné stanovisko, do ktorého sa vliali všetky bytostné sily západných dejín ako do veľkého komplexu. Heideggerova odpoveď je jednoznačná: *Je to Hegelova filozofia*.[4] Podľa

---

[1] HEGEL, G. W. F.: *Logika ako veda I.* Prel. T. Münz. Bratislava: Pravda 1986, s. 30.

[2] BOURDIEU, P.: *L´ontologie politique de Martin Heidegger.* Paris: Minuit 1988, s. 21 a n.

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

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

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

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

---

[1] Tamže, s. 19.

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

[3] LÖWITH, K.: *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933. Ein Bericht.* Stuttgart: Metzler 1986, s. 57 a n. Pozri tiež LÖWITH, K.: *Heidegger–Denker in dürftiger Zeit.* Stuttgart: J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung 1984, s. 125 a n.

národ ... uskutočňuje, samy osebe sú udalosťou a (nezávisle od ich výsledku) najvážnejším dôkazom novej Nemeckej Skutočnosti národno-socialistického štátu. Našej snahe k zod-povednosti národa pred samým sebou zodpovedá želanie ... [aby] každý národ našiel meradlo a pravdu svojho bytia ... Existuje iba jedna vôľa usilujúca sa k plnému Dasein. Führer túto vôľu v národe prebudil a pretavil ju do jedno-jediného zamerania...(kurz. aut.)"[1]

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

Zdá sa, že práve túto pozíciu nemeckého filozofa vyjadril veľmi presne R. Rorty, keď napísal, že Heidegger od nástupu na rektorský stolec *„bojoval ako lev, aby sa stal oficiálnym filozofom, intelektuálnym vodcom národno-socialistického hnutia. Sníval o funkcii šéfa vládneho úradu, ktorý by najprv reorganizoval, a potom riadil všetky nemecké univerzity"*.[3] Okrem toho tiež platí, že „Heidegger sa domnieval, že vedecký, kultúrny a politický život spoločnosti je iba rozpracovaním súboru myšlienok, ktoré formulovali nejakí veľkí filozofi. Bol presvedčený, že nielen *Wissenschaft*, ale aj všetky významné ľudské aktivity sú chtiac-nechtiac filozofiou. *Vniesol do filozofie postoj náboženských prorokov, ktorí hlásajú, že hovoria v mene nejakej vyššej sily (Boha, rozumu, dejín, bytia), sily, ktorá má všetko obnoviť a započať nový vek vo svetových dejinách* (kurz. aut.)".[4] Heidegger sám dokladá túto svoju vlastnú výnimočnú pozíciu viac ako čitateľne už v práci *Bytie a čas* v bytostnom presvedčení, že *pobyt* sám si *„vyberie svojho hrdinu* (kurz. aut.)",[5] čím chce vyjadriť svoju vlastnú nezastupiteľnú dejinnú misiu. Heidegger – *hrdina pobytu* potom

---

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

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

[3] RORTY, R.: Brať filozofiu vážne. In: *Kritika &Kontext*, roč. 1, 1997, č. 1, s. 49.

[4] Tamže.

[5] HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*. Prel. I. Chvatík, P. Kouba, M. Petříček jr., J. Němec. Praha: Oikúmené 2008, s. 427.

zvestuje v 30. rokoch minulého storočia tie najväčšie filozofické pravdy, ktoré musí nemecký národ ako *metafyzický národ* zrealizovať, aby mohol *zachrániť Západ pred skazou.*

Bytostné určenie vedy a *nemecké bytie*

Heidegger sa pokúša vo svojej inauguračnej prednáške vyťažiť pre vtedajšie *nemecké bytie* dva, podľa jeho názoru, *pozoruhodné rysy* gréckeho *bytostného určenia vedy.* V čom sú teda *ukryté* tieto pozoruhodné rysy *gréckeho* bytostného určenia vedy, ktoré Heidegger neskôr rozvinul v *nemeckom* bytostnom určení vedy? Táto časť jeho *rektorskej reči* je veľmi zaujímavá z viacerých dôvodov, ale ten najdôležitejší spočíva v tom, použijúc Gadamerovo hodnotenie, že sa tu uplatňuje výrazne *násilnícky prístup* k dejinno-filozofickému materiálu.[1] Heideggerovi totiž vôbec nevyhovuje nespochybniteľný kontemplatívny charakter raného gréckeho filozofického myslenia a jeho podradenosť nadvláde údelu. Vedenie, ako ho chce *vidieť* Heidegger, musí pozdvihnúť svoj najvyšší vzdor. Preto sa výrazne opravuje odpoveď na otázku, čo je pre Gréka *teória*. Heidegger nesúhlasí s určením, že ide o *čisté skúmanie*, ktoré sa deje kvôli nemu samému. Predkladá takéto vysvetlenie: „Veď *teória* sa, po prvé, netvorí kvôli sebe samej, ale jedine v túžbe zostať v blízkosti jestvujúcna ako takého a v jeho područí. Po druhé však Gréci bojovali za to, aby toto skúmajúce pýtanie sa bolo chápané a uskutočňované ako istý spôsob, ba ako *ten* najvyšší spôsob *energeia,* »bytie pri diele«, inak tiež človeka."[2]

V tomto momente si Heidegger veľmi svojrázne upravuje nielen grécke chápanie *teórie,* ale aj fenomén *gréckej vedy.* Tvrdí, že zmyslom týchto gréckych postojov „nebolo pripodobniť prax teórii, ale naopak porozumieť samotnej teórii, ako najvyššiemu uskutočňovaniu pravej praxe".[3] Potom sa už môžu vyvodzovať až také závery, ktoré s gréckym chápaním vedy nemajú nič spoločné. Heidegger totiž píše, že „pre Gré-

---

[1] GADAMER, H.-G.: *Člověk a řeč.* Prel. J. Sokol, J. Čapek. Praha: Oikúmené 1999, s. 150.

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

[3] Tamže.

kov nie je veda »kultúrnym« statkom, ale ohniskom, kde sa najvnútornejšie určuje každodenné *bytie národa a štátu ako celku* (kurz. aut.). *Veda* (kurz. aut.) pre nich nie je ani čírym prostriedkom uvedomovania si toho, čo sme si neuvedomovali, ale *mocou* (kurz. aut.) ostro zameranou k celku každodenného bytia a toto bytie obopínajúce".[1]

Heideggerova artikulácia *gréckeho* chápania *teórie* a *vedy* je bytostne previazaná s chápaním politickej *moci!* A aj keď sa to môže zo začiatku javiť len ako metafyzicko-ontologický *výmysel,* vôbec o takýto výmysel nejde. Táto heideggerovská filozofická pozícia je veľmi presne vyjadrená v Rortyho hodnotení, že tu nejde o nič iné, *než o ďalšiu hru na moc*. Rorty je však zároveň presvedčený, že Heidegger si veľmi dobre uvedomoval nebezpečenstvo, že takúto hru vytvára a že aj keď si nebezpečenstvo uvedomujete, to ešte neznamená, že ste mu unikli. Nemyslíme si, že Heidegger chcel uniknúť nejakému *nebezpečenstvu.* Práve naopak, programovo do neho vstupuje celý život tak, aby ukázal *prevahu* nemeckého filozofického myslenia, nielen nad *kresťansko-teologickým vysvetlením sveta,* ako aj neskorším *matematicko-technickým myslením novoveku*, ale aj nad *počiatkom gréckej filozofie.* S Rortym môžeme súhlasiť v tom, že Heideggera je potrebné čítať „ako človeka, ktorý sa pokúšal robiť presne to, o čo sa pokúšal Platon, keď vytvoril nadzmyslový svet, z ktorého sa díval dole na Aténčanov, alebo čo realizoval Augustín, keď si predstavoval Božie Mesto, z ktorého nazeral stredovek ... Heideggerov náprotivok Platonovho javu, na ktorý sa pozerá z výšky, je Západ nazeraný z pozície metafyziky".[2]

Nemecký mysliteľ nemeckého metafyzického myslenia

Heidegger poznáva i verejne deklaruje vo svojej *rektorskej reči* prvýkrát ničím neopodstatnený filozofický ošiaľ z *nazerania Západu z pozície metafyziky.* Filozof sa tu ocitol, podľa Rortyho, nielen v pozícii *asketického kňaza,* do ktorej sa dostávajú všetci filozofi, ktorí dychtia po podstate a majú záľubu v teórii, ktorú chápu ako protiklad rozprávania, ale až do pozície *prvého veľkňaza metafyziky.* A len z tejto pozície sa potom

[1] Tamže.
[2] RORTY, R.: *Brať filozofiu vážne*, s. 47.

môže *objavovať* pravý Heidegger ako *nemecký mysliteľ nemeckého metafyzického myslenia.* Dôkazy práve tejto skutočnosti sú až príliš zjavné. Keď Heidegger predpokladá, že *pôvodná grécka veda* je niečím veľkým, potom *počiatok* je pre neho v tom veľkom tým *najväčším:* „Bytostné určenie vedy by nemohlo byť nikdy vyprázdnené, ani opotrebované, ako je tomu dnes napriek všetkým výsledkom a *medzinárodným organizáciám*, keby veľkosť počiatku *ešte* netrvala. Počiatok ešte *je.* Nie je *za* nami ako niečo, čo dávno pominulo, ale stojí *pred* nami. Počiatok ako to najväčšie, vopred už predišiel všetko predchádzajúce, teda i nás. Počiatok pripadol našej budúcnosti, stojí tam oddávna ako príkaz pre nás, aby sme opäť vyvolali jeho veľkosť."[1]

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

Nie je tu nijaký náznak rezignácie či skepsy. Práve naopak. Je to práve tá situácia, na ktorú sa čakalo viac ako dve a pol tisícročia, lebo sa „pôvodné zotrvanie Grékov v údive pred jestvujúcnom premieňa na celkom zjavnú vystavenosť skrytému a neistému, t. j. pochybnému. Pýtanie sa potom už nie je len prekonateľným predstupňom k odpovedi ako vedeniu, ale pýtanie sa samo stáva najvyššou podobou vedenia. Pýtanie si potom rozvíja svoju najvlastnejšiu silu, ktorá odomyká bytnosť všetkých vecí. Pýtanie sa potom núti ku krajnému zjednodušeniu pohľadu na nevyhnutné".[3] Heidegger sa oprávnene domnieva, že

---

[1] HEIDEGGER, M.: *Sebeurčení německé univerzity*, s. 47–48.
[2] Tamže, s. 48.
[3] Tamže.

práve takéto *pýtanie sa* vedie k rozbíjaniu uzatvárania sa vied do špecifických odborov z roztrúsenosti a môže viesť k vymedzeniu vedy „opäť bezprostredne z plodnosti a požehnania *všetkých svetodejinných mocností každodenného bytia ľudských dejín* (kurz. aut.), ako sú : príroda, dejiny, reč; národ, mravnosť, štát; básnenie, myslenie, viera; nemoc, šialenstvo, smrť; právo, ekonomika, technika".[1]

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

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

Vôľu k bytostnému určeniu vedy nespája s *pravým duchovným svetom* svojho národa z nejakých povrchných dôvodov. Zdá sa, že pre filozofa, bytostne *metafyzika*, už nemôže byť ani vážnejším dôvodom. Pre Heideggera totiž *duch* nie je „ani prázdnym dôvtipom, ani nezáväznou vtipnou hrou, ani bezbrehým zaoberaním sa rozumovým triedením, ba

[1] Tamže.

ani svetovým rozumom, ale duch je *pôvodne ladená, vedúca odhodlanosť k bytostnému určeniu bytia*".[1]

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

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

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

---

[1] Tamže.
[2] Tamže.
[3] Tamže, s. 49.
[4] Tamže.
[5] Tamže, s. 50.

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

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

Vyššie citované slova sú prednášané v roku 1933. V tejto súvislosti sú absolútne súzvučné s tým, čo sa pokúšal *nahovoriť* nemeckému národu jeho politický *vodca* – A. Hitler. Preto právom aj Rorty musel vyjadriť túto neodškriepiteľnú historickú skutočnosť: „Heidegger a Hitler majú mnoho spoločného: rétoriku založenú na pojmoch krvi a zeme, antisemitizmus, sebaklam, presvedčenie, že filozofiu musíme brať vážne, a túžbu nájsť nejaký kult. Túžby oboch týchto mužov sa, žiaľ, splnili."[3] Tým sa však *príbeh* veľkého filozofa ešte nekončí. Ešte len teraz nastupuje proces hľadania nového *obrazu sveta* a zodpovedajúcej *moci filozofie* na jeho premenách.

Súhlasíme s Rortyho hodnotením, že najväčším darom tohto *nemeckého filozofa* bola jeho schopnosť spriadať *dramatické príbehy.* Originalita a pozoruhodnosť Heideggerovho diela spočíva podľa Rortyho v *novom dialektickom vzorci,* ktorý nachádza v kánonickom rade západných filozofických textov. Postavil sa do *pózy spasiteľa svojej doby, najvyššieho asketického kňaza Pravdy Bytia,* lebo v jeho filozofickom pokuse vyjadriť

---

[1] Tamže.
[2] Tamže.
[3] RORTY, R.: *Brať filozofiu vážne*, s. 49.

Západ v kocke, zhrnúť ho, je nepochybne len ďalšia *hra o moc.*[1] S Rortym však nemôžeme súhlasiť v tom, že Heidegger si len akoby silne uvedomoval *nebezpečenstvo,* že tvorí takúto hru. Heidegger ju robil s plným nasadením a *potešením.* Dokazuje to hlavne jeho najhlbšie presvedčenie, že *Nemci a len Nemci* sú predurčení na pochopenie toho *čo je metafyzika (?),* a len od tohto pochopenia potom závisí aj *dejinno-politický osud Západu.* Heidegger v 20. storočí naplní *platonský syndróm* filozofovania do jeho *veľmi nešťastnej podoby*.[2]

Európa a nemecká filozofia

Že Heidegger je len *nemeckým filozofom* par excellence, o tom sme sa už presvedčili v jeho *rektorskej reči* z roku 1933. Ďalší nespochybniteľný dôkaz podal v tridsiatych rokoch minulého storočia aj v prednáške *Európa a nemecká filozofia* (1936), ktorá po prvýkrát zaznela v Ríme, kde otvorene stotožňuje nemeckú filozofiu s filozofiou vôbec. Celá prednáška je zaujímavá najmä tým, že sa tu nevychádza z akýchsi teoretických predpokladov, ale výsostne zo *skúsenosti dejinného života.* To samé osebe by ešte nemuselo veľa znamenať, ak by sa však vzápätí neobjavil rozhodujúci motív – *buď záchrana Európy, alebo jej zničenie.* Teda nemecká filozofia ako *filozofia vôbec,* či ešte presnejšie povedané len a len *Heideggerova nemecká filozofia,* je predurčená ako jediná skutočná záruka *záchrany Európy.* Táto možnosť záchrany je ním určená v dvoch *veciach: 1. v ochrane európskych národov pred ázijským živlom, 2. v prekonaní jej vlastného vykorenenia a roztrieštenia.*

Prečo si niektorí filozofi stále myslia, že práve ich filozofia musí niečo *zachraňovať*? Ako sa vôbec dá dosiahnuť, aby sa európske národy ochránili pred ázijským živlom, a kde berie Heidegger tú istotu, že práve návrat ku *koreňom gréckeho myslenia,* a potom následné *nemecké filozofické myslenie* (= *Heideggerova filozofia*) môže zachrániť Európu? Heidegger to odhaľuje v tejto podobe: „Keď chceme získať predstavu

---

[1] Pozri tiež MAYEROVÁ, K.: *Rorty, Heidegger a metafyzika.* Košice: UPJŠ 2014, s. 78 a n.

[2] LÉVY, B-H.: *Sartrovo století.* Prel. M. Novotný. Brno: Host 2003, s. 126 a n. Pozri tiež KISIEL, Th.: On the Purported Platonism of Heidegger´s Rectoral Address. In: *Heidegger and Plato.* C. Pataline – T. Rockmore (eds.). Evanston: Northwestern University Press 2005, s. 3–21.

o ceste nemeckej filozofie, musíme vedieť o prvom počiatku u Grékov to podstatné. Za grécky počiatok filozofie považujeme obdobie od Anaximandra po Aristotela."[1] To rozhodujúce Heidegger vidí v pochopení *počiatkov* gréckej filozofie, a tým západnej (=nemeckej filozofie) vôbec, najmä v *spoľahlivom porozumení slovám, ktorými Gréci pomenovali bytie a pravdu.*[2] Len v *počiatku* gréckej filozofie prináleží pravda k bytostnému určeniu bytia. Keďže to *pochopil* jedine Heidegger, *len on* sa stáva *záchrancom Západu.* Sám to formuluje takto: „Tým, že znovu vytýčime *základnú otázku* západnej filozofie z *pôvodnejšieho* počiatku, poslúžime *tej* úlohe, ktorú sme označili ako záchranu Západu."[3] Heidegger reflektuje dobovú situáciu v roku 1936 tak, že sa ľudstvo ocitá pred *osudovým rozhodnutím*: „Politický čin, umelecké diela, štruktúra národného usporiadania, premýšľavé vedenia, vnútrajškovosť viery – nič z toho už nemožno pestovať len ako sféry úloh nejakej »kultúry«; nič z toho však nemožno ani len tak začleniť do daného »kultúrneho systému«. Ten sa sám stal problematickým, práve tak ako pojem kultúry v zmysle uskutočňovania hodnôt."[4]

Heidegger si preto kladie túto dôležitú otázku: *Čo tu však zmôže a k čomu je tu vlastne filozofia?* Aby odpovedal na túto otázku, pripomína dva známe *príbehy* z dejín gréckej filozofie, jednoducho a ľahko z nich robí neuveriteľné závery. Prvý príbeh sa týka Talesa ako bezmála spadol do studne a za to sa mu vysmiala trácka slúžka, že chce skúmať nebo, a pritom nevidí, čo má pod nohami. Druhý príbeh sa viaže na Sokrata, ako ho jeden sofista oslovil na ulici, že len tak postáva a hovorí stále *to isté.* Sokrates s ním súhlasí, ale zároveň mu odpovedá, že sofista nie je vôbec schopný vzhľadom na sledovanie neustálych novôt, povedať o *tom istom to isté.* A práve o tom je podľa Heideggera filozofia. „*Filozofia hovorí tak, že o tom istom vraví stále to isté* (kurz. aut.)."[5] To je kla-

---

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

[2] Pozri tiež CAPOBIANCO, R.: *Engaging Heidegger.*Toronto-Buffalo-London: University of Toronto Press 2011, s. 131; CAPOBIANCO, R.: *Heidegger´s Way of Being.* Toronto-Buffalo-London: University of Toronto Press 2015, s. 7 a n.

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

[4] Tamže, s. 76.

[5] Tamže, s. 77.

sický Heideggerov postup. Pokiaľ prijmeme a nezapochybujeme, že filozofia hovorí stále tak, že o tom istom vraví to isté, potom už nás má tam, kde nás chcel mať. *Z tvrdenia, ktoré nemá žiadne zmysluplné dejinné zdôvodnenie, sa buduje koncept filozofie, ktorý chce vyriešiť otázku bytia.*

Keď teda Heideggerovi *uveríme*, že filozofia hovorí tak, že o *tom istom* vraví stále *to isté*, nekompromisne z toho vyplýva, že dejiny filozofie vlastne riešia iba *jediný problém*. „Čo je teda teraz toto Jedno a To isté, o ktorom filozofia ustavične hovorí, v premýšľavom hľadaní, s ktorým si takzvaný ľudský rozum nikdy bezprostredne neznáša?“[1] Heidegger v tejto otázke *počuje* Anaximandrov výrok o tom, odkiaľ *jestvujúcno* pochádza a kam sa vracia, čiže počuje *dno a bezdno Bytia.* Aké je to jednoduché, len treba správne *počúvať*. To však vie iba Heidegger. Na čo sa však musíme pýtať je to, či naozaj Anaximandrov výrok nám hovorí o *dne a bezdne Bytia?* Pochopiteľne, to nie sú validné historicko-filozofické konzekvencie, ktoré Heidegger vyvodzuje z Anaximandrovho výroku. Heidegger *počuje* v danom výroku určite to, čo ani sám Anaximandros v ňom nikdy ani len nemohol počuť a *napravil* to, čo pred viac ako dve a pol tisícročím len v *náznakoch* a *tušení* vyjadril jeden z prvých gréckych mysliteľov. Pracovanie v tomto smere len dôsledne napĺňa to, čo už skôr urobil pri Parmenidovi, keď sa pokúšal *vyvolávať* Parmenidovho *ducha.* V istom zmysle takéto *filozofické dušárčenie* je všetkým možným, len nie tým najsprávnejším historicko-filozofickým spôsobom pochopenia začiatkov starogréckeho filozofického myslenia.

Heidegger nepochybuje o tom, že filozofia sa zameriava na Bytie. Zameriava sa na to, „že všeobecne vzaté *je* (kurz. aut.), a nie, že nie je“.[2] Tu je potrebné upozorniť, že uvedený názor Heidegger v neskorej tvorbe prísne odmietne.[3] V polovici tridsiatych rokov minulého storočia je však hlboko presvedčený, že filozofia „*vznikla a stále znovu vzniká v okamžiku, kedy sa v tichu veľkého údivu zjavuje, že jestvujúcno je a Bytie že prebýva. Bytie je Jedným a Tým istým, skrze ktorého je všetko jestvujúcno jestvujúcim. Tým istým, o ktorom platí, že ho možno vyjadriť práve len ním samým, v jeho vlastnom bytostnom určení – je tým, čo nemožno vysvetliť*

---

[1] Tamže.

[2] Tamže, s. 78.

[3] Pozri HEIDEGGER, M.: Kants These über das Sein. In: Heidegger, M.: *Wegmarken*. GA. Bd. 9. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1976, s. 445–480.

v porovnaní s niečím iným, pretože mimo neho nie je možné porovnanie, dokonca tak, že samo Nič, ktoré jediné je jeho hranicou, patrí k Bytiu samému (kurz. aut.)".[1]

Spätosť *Bytia* s *vecami* je ešte stále príliš dôležitá a nenahraditeľná. Najviac to dokladajú tieto Heideggerove vyjadrenia: „Bytie ako Bytie je potrebné zjavne pozdvihnúť z jeho najvlastnejšieho dna k slovu a vedeniu tak, aby človek uchoval všetky veci v ich bytostnom určení a prekonal ich znetvorenie. *Filozofia je pýtaním sa, ktoré poukazuje na dno Bytia ako Bytia základu všetkých vecí.*"[2] Neskorý Heidegger bude chcieť premyslieť Bytie samo už bez ohľadu na veci, bez ohľadu na jestvujúcno. To je však niečo úplne iné, než pozícia z polovice tridsiatych rokov.

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

Bytie a pravda

Aby sme mohli správne rozumieť *počiatku* gréckej filozofie, a tým západnej filozofii vôbec, musíme podľa Heideggera *spoľahlivo* porozumieť slovám *Bytie* a *pravda.* Ako *kľúčové slovo* pre bytie určuje φύσις. Slovo, ktoré sa najčastejšie prekladá ako príroda či prirodzenosť, tak nadobúda úplne iný význam. Aby sa to Heideggerovi *podarilo* ako tak zmysluplne vysvetliť, musí spochybniť skutočnosť, že tradičné chápanie prvých gréckych mysliteľov ako *prírodných filozofov* je nesprávne, je *scestné.* A ešte razantnejšie to vyjadrí v tejto podobe: „Všetko to, čo sa týka *prírodnej filozofie* ako počiatku gréckej filozofie, je však *nedorozumenie a blud* (kurz. aut.)."[3] Heideggerove tvrdenia nás však vedú k otázke v tejto podobe: *Nie je všetko, čo Heidegger vyjadril k prírodnej filozofii raných gréckych mysliteľov len nedorozumením a bludom?*

Azda najviac je to zrejmé práve z chápania gréckeho slova φύσις. Heidegger to vidí takto: „Vo φύσις, mene pre Bytie, Grékom zaznieva

---

[1] HEIDEGGER, M.: *Evropa a německá filosofie*, s. 78.
[2] Tamže.
[3] Tamže, s. 79.

predvádzať sa, a pritom nepohnuto zotrvávať. Až v jestvujúcne, t. j. *v tom, čo tu nepohnuto zotrváva a samo v sebe tkvie*, v gréckych sochách a gréckych svätyniach, sochy a svätyne nie sú napodobeninou ani výrazom niečoho, ale *ustanovujúcim výkonom a zákonom gréckeho bytia* (kurz. aut.).“[1] Možno tomu naozaj rozumieť tak, že *grécke sochy* a *svätyne* to je najvýznamnejšia filozofická výpoveď, akú nám ponúkli starí Gréci? Čo to vôbec znamená, keď sa Heidegger pokúša vyjadriť nejaký *zákon gréckeho bytia?* V tomto kontexte však platí, že iba dva národy sú podľa neho tými *vyvolenými*, ktoré mohli a aj založili nejaký *zákon bytia.* Sú nimi Gréci a po nich už len Nemci. Všetky ostatné národy sú *nefilozofické*, preto majú aj také veľké ťažkosti pri skúmaní a vysvetľovaní otázky Bytia.

Preto môže Heidegger ako jediný správne pochopiť a aj vysvetliť kľúčové slová gréckeho myslenia. Ako teda vysvetľuje *fysis?* „Φύσις – bytostné určenie Bytia ako *nepohnuté, predvádzajúce sa zotrvávanie.*“[2] Všimnime si najmä to hlavné, ako Heidegger teda vymedzuje *fysis.* V jeho určení je bezpodmienečne na prvom mieste slovo *nepohnuté.* To je vymedzenie, ktoré je najbližšie Parmenidovi, a už vôbec nie *gréckym prírodným filozofom* a z nich najmä Herakleitovi, ktorý svoje učenie bytostne zakladá na pohybe – zmene ako dominantnom atribúte našej skutočnosti. Potom je pochopiteľné, že keď si vytvoril takéto východisko, môže ho dokončiť len tým, že bude tvrdiť, že v dejinách filozofie došlo k chybnému vysvetleniu Parmenida a Herakleita, ktoré stále nie je prekonané.

Heidegger to vysvetľuje takto: „Parmenides vraj proti dianiu zdôrazňoval bytie, on však hovorí o Bytí len ako o Jednom a Tom istom, lebo vie, že Bytie je neustále ohrozované zdaním, ktoré k nemu patrí ako tieň. Herakleitos vraj proti bytiu zdôrazňoval dianie; on však o dianí hovorí len preto, aby ho včlenil do Jedného, do jednoty Bytia, ktoré bytostne je λόγος. Λόγος tu však neznamená, ako sa neskôr vysvetľovalo, rozum a reč, ale *zbieranie, pôvodné sústredenie* všetkých protikladov do Jedného (λέγειν: zbierať, zozbierať, vinobranie).“[3] V tomto zmysle vari najlepšie budeme komentovať Heideggerovu interpretáciu

---

[1] Tamže.
[2] Tamže.
[3] Tamže, s. 80.

Parmenida a Herakleita slovami *proti gustu žiaden dišputát.* Nevyhovoríme mu, že sa mýli, keďže je tak skalopevne presvedčený, že len jeho vysvetlenie je správne. Ale vyššie uvedené Heideggerovo vysvetlenie *jednoty* Parmenida a Herakleita môže platiť len za predpokladu, že sa Herakleitos vníma cez prizmu Parmenidovho učenia. Tým dochádza k *parmenidizácii* Herakleita až tak výrazne, že autentický Herakleitos s ním nemá nič spoločné. Pokiaľ sa teda Heidegger pozerá na Bytie cez *nepohnutosť*, potom Herakleitos *mlčí a len sa diví a určite aj plače*, lebo nemecký filozof nehorázne potlačil *dianie – život* (Herakleitos) na úkor *stálosti – bytia* (Parmenides).

Tu osobitne platia Nietzscheho slová, že Parmenides ako *Grék* nepochopiteľne *ušiel* z prebohatej skutočnosti „do strnulého smrteľného pokoja najstudenšieho, nič nehovoriaceho pojmu, pojmu bytia ... Parmenidovo myslenie ... je bez vône, farby, bez duše..."[1] Ale to nie je Herakleitov prípad. Každý, kto len trochu pozná jeho učenie, musí jednoznačne uznať, že táto charakteristika pre neho neplatí. Nietzsche charakterizuje spôsob Parmenidovho filozofického uvažovania o *bytí* a *nebytí* ako špecifický spôsob realizácie *ľadovej hrôzy abstrakcie* – a nemýli sa. V Parmenidovom učení nemá človek svoje miesto. Presne to isté vidíme aj v Heideggerovej tvorbe po *obrate.* Parmenides je u Nietzscheho typom *proroka pravdy*, ktorý je sformovaný z ľadu, a nie z ohňa, a preto *rozlieva okolo seba studené pichľavé svetlo*.[2] Heidegger je zasa typom *proroka Bytia*, ktorý okolo seba rozlieva v 20. storočí ešte *studenšie pichľavé svetlo*, než Parmenides v antike.

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

---

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

[2] Tamže.

pôvodné vzťahy k jestvujúcnu samému a na týchto vzťahoch sa *znovu založia* všetky bytostné počínania národov."[1]

Ide o stanovisko, s ktorým sa ale vôbec nedá súhlasiť. Vyriešenie *základnej otázky* ontológie nemôže *zakladať žiadne bytostné počínanie národov.* Ak si to Heidegger naozaj myslí, tak netvorí nič nové, iba sa znovu pokúša o to, na čom už v starovekom Grécku stroskotal Platon. Ani spoločnosť, ani národy, nemôže riadiť Platonova a ešte menej Heideggerova filozofia. Je to len a len *postplatonsko-syrakúzsky syndróm* nemeckého filozofa. *Vôľu k vedeniu* Heidegger odhaľuje ako *boj o pravdivé* a len tento *boj* je určený herakleitovským jazykom ako *bytostné určenie všetkého bytia.* Preto celá prednáška *Európa a nemecká filozofia* sa končí neopakovateľným Heideggerovým upraveným prekladom Herakleitovho zlomku B 53: „Boj je pôvodcom všetkých vecí, ale je tiež ich strážcom, tak, že umožňuje, aby sa jedni javili ako *bohovia* (kurz. aut.) a iní ako ľudia, že jedných potvrdzuje ako *otrokov* (kurz. aut.), iných však ako *pánov* (kurz. aut.)."[2] V tomto zmysle Heideggerov veľmi špecificky upravený preklad Herakleita plne korešponduje s *nemeckým duchom doby*, t. j. vtedajšími zámermi národno-socialistického hnutia v Nemecku.

---

[1] HEIDEGGER, M.: *Evropa a německá filosofie*, s. 83.
[2] Tamže, s. 84.

15. kapitola

Úvod do metafyziky – Parmenides a Herakleitos

Vladimír Leško

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

V roku 1935 Heidegger vykročil od *fundamentálnej ontológie* rozpracovanej v práci *Bytie a čas*,[1] či *metafyziky pobytu* z práce *Kant a problém metafyziky,* ale ešte stále nie dosť razantne, stále ešte *pupočná šnúra* nie je definitívne odstrihnutá. Prednášky z *Úvodu do metafyziky* predstavujú nový *pokus o prelom* najmä v tom, že už jeho hlavnými hrdinami v chápaní metafyziky nie sú Platon či Aristoteles, ale Parmenides a Herakleitos. A to je obrovská zmena. Pochopiteľne, neodohrala sa náhle.

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

Od roku 1932 Heideggerovo filozofické reflektovanie *počiatku* gréckej filozofie prináša svoje zásadné výsledky. Tie posúvajú Heideggera do zvláštnej novej pozície, ktorá bude postupne vyzrievať v polovici 50. rokov minulého storočia do úplne novej samostatnej *neskorej fázy* jeho myslenia. Rozhodujúci rozdiel medzi Heidegerovým myslením *stredného obdobia* (približne od roku 1933 do roku 1955) a jeho *neskorým myslením* spočíva v tom, že v strednom období ešte spája otázku o jestvujúcne s otázkou bytia, kým v neskorom myslení už bude chcieť riešiť len otázku *Bytia samého*.

Metafyzika ako jadro filozofie

Metafyziku teraz Heidegger znovu potvrdzuje ako „*pomenovanie určujúceho stredu a jadra všetkej filozofie* (kurz. aut.)“.[1] Heidegger v *Úvode do metafyziky* formuluje *základnú metafyzickú otázku* ako prvú, najrozšírenejšiu, najhlbšiu a najpôvodnejšiu otázku. Touto otázkou je otázka: *Prečo je vôbec jestvujúcno a nie skôr Nič?*[2] Teda nie je to otázka o *zmysle* bytia, ako je tomu v práci *Bytie a čas.* Podľa Heideggera väčšina ľudí sa s otázku, *prečo je vôbec jestvujúcno a nie Nič nikdy nestretne, a preto sa nad ňou ani nezamýšľajú*. Pýtať sa na túto otázku však pre neho znamená najmä *vniknúť do jej naliehavosti* a až potom pochopíme jej dôležitosť.

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

Čo tým Heidegger myslí? „Keď zvážime našu otázku v celkovom rozsahu, toho čo sa kladie v otázke, jestvujúce ako také v celku, potom prirodzene čelíme nasledujúcemu: Pri tejto otázke sa úplne zdržiavame

---

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

[2] Tamže, s. 3.

každého jedinečného a ojedinelého jestvujúcna. Mienime síce jestvujúce v celku, ale bez akéhokoľvek výnimočného uprednostňovania."[1] To, či bude alebo nebude položená otázka: „Prečo je vôbec jestvujúcno a nie skôr Nič?", nerozhoduje jestvujúcno samé. Planéty sa hýbu samy od seba. Zotrvačnosť života si tiež vystačí sama pre seba. Pretože táto otázka: „Prečo je vôbec jestvujúcno a nie skôr Nič?" preskakuje podľa Heideggera akýkoľvek *základ* všetkých skutočných otázok, mali by sme ju uznať ako tú *najpôvodnejšiu otázku*. Táto otázka je *otázkou* všetkých pravdivých, to znamená na seba stavaných možných ďalších otázok, a to tak filozofických, ako aj vedeckých. Jedinú výnimku tu predstavuje náboženstvo.

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

Zo základnej otázky metafyziky: „Prečo je vôbec jestvujúcno a nie skôr Nič?" Heidegger vyvodzuje *pred-otázku*: *Ako to vyzerá s bytím*? Aký je vzťah oboch týchto otázok? Všimnime si veľmi pozorne, ako na to Heidegger odpovedá: „Pred-otázka sa tu vôbec nenachádza mimo základnej otázky, lež žiari v pýtaní sa základnej otázky ako rozžeravené železiezko v ohni, v ohni všetkého pýtania sa. Tým sa chce povedať: *Pre prvotné pýtanie sa základnej otázky všetko závisí od toho, až zaujmeme v pýtaní sa jej pred-otázky rozhodujúce stanovisko a tento podstatný postoj získame a zaistíme. Preto sme zlúčili otázku bytia spolu s osudom Európy, kde bude rozhodnuté o osude Zeme, pričom sa preukáže náš dejinný pobyt ako centrum pre samotnú Európu.*"[2]

Pre Heideggera teraz otázka znie takto: „*Je bytie len číre slovo a jeho význam parou, alebo sa v slove »bytie« ukrýva ... duchovný osud západných*

---

[1] Tamže, s. 11.
[2] Tamže, s. 45.

krajín?"[1] Správnu odpoveď nemusíme dlho hľadať. Pochopiteľne, v slove *bytie* sa neskrýva duchovný osud západných krajín. V tom sa Heidegger veľmi mýli a preceňuje kompetencie metafyziky a v jej rámci aj jej hlavný pojem, pojem *bytie.*

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

Na Heideggerovu otázku či je bytie len *číre slovo* a jeho význam *parou*, alebo sa v slove *bytie* ukrýva duchovný osud západných krajín, musíme odpovedať jednoznačne. V riešení otázky bytia sa neskrýva žiaden duchovný osud Západu. Je to otázka, ktorá je veľmi *násilná* a svedčí o tom, že Heidegger svojou filozofiou chcel byť až príliš po ruke vtedajšiemu *národno-socialistickému programu.* Táto otázka, aj keď Heidegger si to želá až príliš, nepredstavuje rozhodujúcu dejinnú otázku Zeme. Preto jeho tvrdenie, že pýtanie sa pred-otázky, a tým zároveň pýtanie sa na základnú otázku metafyziky, je skrz-naskrz dejinnou otázkou, je len jeho osobnou fikciou a nie zmysluplnou filozofickou otázkou.

Chápanie bytia v *Úvode do metafyziky* zároveň dostatočne otvorene vykazuje väzbu k fundamentálnej ontológii so zdôraznením neodmysliteľného významu *ľudského pobytu.* Chápanie bytia a *Bytie samo* sú Heideggerom ešte stále zviazané so *zmyslom bytia*. Definitívne *zrušenie* tejto väzby urobí až v roku 1949, keď v *Úvode k prednáške „Čo je metafyzika?"* vymení definitívne *zmysel bytia* za *pravdu bytia.* Či však možno všetko len tak jednoducho vyriešiť vetou, že *zmysel bytia* a *pravda bytia* znamenajú to isté, o tom je potrebné dostatočne vážne pochybovať.[2]

---

[1] Tamže.

[2] HEIDEGGER, M.: *Co je metafyzika?* Prel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené 2006, s. 29.

Parmenidove *tri cesty*

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

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

Parmenides *otvára* v myslení *počiatkov* filozofie tri cesty: 1. *k bytiu a do neskrytosti,* 2. *k nebytiu* a 3. *k zdaniu.* Pretože bytie a zdanie patria k sebe, dôvodí Heidegger, nosné úsilie myslenia spočíva v tom, aby sa rozlíšilo bytie od zdania. Toto vzápätí vyžaduje, aby sa pravda dostala do popredia ako *neskrytosť* proti *skrytosti*. V tom ale musí byť bytie oproti inému rozlíšené, uskutoční sa rozlíšenie bytia od nebytia, zároveň ale aj rozlíšenie nebytia a zdania. Pretože je to takto s bytím, neskrytosťou, zdaním a nebytím, sú pre človeka, ktorý sa nachádza uprostred otvárajúceho sa bytia a k jestvujúcnu sa vždy správa tak alebo onak, potrebné tri cesty. Človek musí, ak má prevziať svoj pobyt vo svetle bytia, toto dostať do stavu, musí to vydržať v zdaní a proti zdaniu, musí zdanie a bytie zároveň odtrhnúť od priepasti nebytia.[1]

Človek musí tieto tri cesty rozlíšiť a primerane si vybrať, na ktorú sa vydá. Otvorenie a razenie troch ciest je myslením o *počiatku* filozofie. Rozlišovanie stavia človeka ako poznávajúceho na tieto cesty, a tak do

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

neustáleho rozlišovania (rozhodovania). Tri cesty dávajú ucelený návod: 1. *Cesta k bytiu je* nevyhnutná. 2. *Cesta k ničomu je neprístupná.* 2. *Cesta k zdaniu je vždy prístupná a je vychodená, ale dá sa aj obísť.* Múdry človek nenasleduje pravdu naslepo, ale si je neustále vedomý všetkých troch ciest – cesty bytia, cesty nebytia a cesty zdania.[1]

Herakleitov *logos* a *fysis*

Pri Herakleitovi je Heideggerova rozhodujúca pozornosť sústredená na skúmanie *dôkazu* vnútornej spojitosti medzi λόγος a φύσις v začiatkoch západnej filozofie. Herakleitos je podľa neho jedným z tých gréckych mysliteľov, ktorý na jednej strane najviac zmenil vo vývoji západných dejín význam gréckeho, a ktorý na druhej strane dával v novšom čase najsilnejšie impulzy na znovusprístupnenie *gréckeho myslenia ako gréckeho.* Heidegger pritom správne pripomína, že Hegel a Hölderlin sú svojím spôsobom vo veľkej miere na tej istej *ceste* ako *Herakleitos*, avšak s jedným veľkým rozdielom, a síce, že *Hegel* má svoj pohľad zameraný dozadu a uzatvára, a *Hölderlin* pozerá dopredu a otvára. Iný je vzťah *Nietzscheho* k *Herakleitovi*.[2] Vo všeobecnosti bol Nietzsche, tvrdí Heidegger, obeťou bežných a nepravdivých polemík *Parmenida* a *Herakleita*. Tu leží jeden z najpodstatnejších dôvodov toho, prečo jeho metafyzika vôbec nenašla rozhodujúcu otázku, hoci aj *Nietzsche* na druhej strane opäť uchopil veľký *počiatok* celej gréckej existencie.

Zmenu zmyslu Herakleitovho učenia Heidegger spája s kresťanstvom. Začali s tým už kresťanskí otcovia starej cirkvi. Aj Hegel vraj stojí v tejto línii. Herakleitovo učenie o logu je predchodcom pre logos, o ktorom pojednáva Nový zákon v evanjeliu sv. Jána. *Logos je Kristus*. Ako to však bolo skutočne s Herakleitom, ako jedným z predchodcov

---

[1] Pozri Tamže, s. 122.

[2] Podrobnejšie pozri HRUŠKA, D.: *Koniec platonskej metafyziky vo filozofii Friedricha Nietzscheho.* Prešov: Prešovská univerzita v Prešove 2013, s. 34 a n.; HRUŠKA, D.: Parmenides a spor o dejiny metafyziky – Nietzscheho a Heideggerova kritika metafyziky. In: *Heidegger a grécka filozofia.* V. Leško – K. Mayerová (eds.). Košice: UPJŠ 2013, s. 183–207; JUSKO, Š.: *Nietzsche a grécka filozofia.* Košice: UPJŠ 2014, s. 58 a n.; JUSKO, Š.: Nietzsche a Heidegger – zápas o Herakleita. In: *Heidegger a grécka filozofia*, s. 155–181.

evanjelistu Jána, môžeme vidieť až potom, ubezpečuje Heidegger, keď budeme dostatočne hlboko načúvať filozofii skutočného Herakleita.[1]

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

Skutočne *počuté bytie* (Hörigsein) však nemá nič spoločné s uchom alebo ústami. Tu ide len o to, aby sme sa starali o to, čo je λόγος – jednota bytia samého. „Naozaj platí, že počujem len keď som Hörig. Hörigkeit ale nemá nič spoločné s ušnými lalokmi. Kto nie je hörig, je stále rovnako vzdialený od λόγος a je jedno, či už ušami niekedy počul, alebo nepočul. Tí, čo len počujú a všade načúvajú, navždy ostanú ἀξύνετοι t. j. nechápajúci. Síce počujú slová a reč, ale sú aj pred tým, čomu by mali načúvať, uzavretí. Sú prítomne-neprítomní. Sú pri tom, ale sú napriek tomu mimo. Pri čom sú teda ľudia prítomní, ale sú pri tom aj tak mimo? λόγος je to, pri čom sú ľudia, ale sú od toho zároveň vzdialení, prítomne neprítomní."[3]

---

[1] Pozri HEIDEGGER, M.: *Einführung in die Metaphysik*, s. 135.
[2] Tamže, s. 138.
[3] Tamže.

V čom teda spočíva nepochopenie človeka, keď počuje slová, ale *nedotýka* sa ho λόγος? Pri čom je tak blízko a od čoho je zároveň tak ďaleko? Heidegger tvrdí, že ľudia sa dlhodobo zaoberajú bytím, a aj tak je im to cudzie. Ale veď v tom je problém. Nemajú do činenie s *bytím*, ale len s *jestvujúcnom.* Heideggerov preklad, že ľudia majú do činenia s bytím, lebo sa neustále dotýkajú jestvujúcna, je od začiatku chybný. *Ľudia majú do činenia len a len s jestvujúcnami, a len s tými môžu narábať a narábajú.* Preto vôbec nie je prekvapujúce, ale skôr zákonité, že si myslia, že je len jestvujúcno a od bytia sa neodvracajú, lebo niet sa od čoho odvracať. Bytia sa naozaj nemožno dotknúť či už v priamom, alebo prenesenom zmysle slova. Ľudia si právom myslia, že jestvujúcno je jestvujúcno a nič viac. Heidegger tvrdí: „Sú síce v pozore, ale bytie je im aj tak zahalené. Spia, ale aj to, čo tam robia, sa im stráca. Tak sa unášajú v jestvujúcom, a považujú to za najviac rukolapné a za najlepšie pochopiteľné."[1] Heideggera však celý život irituje skutočnosť, že ľudia sa viažu iba na jestvujúcno a bytie je im akoby úplne ľahostajné. Na mieste je však otázka, prečo by ich malo zaujímať *bytie*.

V tejto súvislosti môže byť veľmi zaujímavé práve to, čo nachádzame v Heideggerových súkromných poznámkach z obdobia, kedy si pripravoval prednášku *Úvod do metafyziky.* Teraz ich už máme prístupné v jeho veľmi kontroverzných *Čiernych zošitoch.* Tu sa totiž Heidegger k vzťahu človeka a bytia vyjadril tak *expresívne*, ako nikde inde: „*...bez Bytia je človek len dobytok, ba dokonca menej než dobytok* (kurz. aut.)."[2] Neuveriteľne hrubý a povýšenecký spôsob, akým sa Heidegger vyjadruje o človeku len svedčí o tom, že si človeka príliš neváži. Je možné, že si svoju vlastnú inšpiráciu našiel v tomto Herakleitovom zlomku: „Najlepší ľudia dávajú prednosť jednej veci pred všetkými – večnej sláve pred pominuteľnými vecami; *väčšina ľudí sa však nažerie ako dobytok* (kurz. aut.)."[3] Napriek tomu si nemyslím, že obaja myslia na to

---

[1] Tamže, s. 139.

[2] HEIDEGGER, M.: *Schwarze Hefte (1931–1938).* GA. Bd. 94. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 2014, s. 232. Pozri tiež NOVÁK, A.: Filosof a jeho stín. K Heideggerovým » Schwarze Hefte «. In: *Ročenka pro filosofii a fenomenologický výzkum.* Sv. 4. Praha: Togga 2014, s. 19–31; MATĚJČKOVÁ, T.: Martin Heidegger, Überlegungen II. – XV. In: *Reflexe 47*, 2014, s. 182–195.

[3] *Antológia z diel filozofov.* Predsokratovci a Platón. Zost. J. Martinka. Bratislava: Iris 1998, s. 110.

isté. Určite tu platí staré známe: *keď dvaja hovoria to isté, nikdy to nie je to isté*.

Λόγος je podľa Heideggera *neustále zbieranie*, v sebe stojaca jednota *jestvujúceho*, ale to ešte vôbec neznamená, že práve túto *jednotu jestvujúceho* možno nazvať aj *bytím*, ako to robí nemecký filozof. Potom prečo sa neustále zdôrazňuje nevyhnutnosť ontologickej diferencie, keď jednotu jestvujúceho nazývame aj bytím. *Jednota jestvujúceho je stále len jednotou jestvujúceho a nie bytia, lebo bytie samo nie je žiadnym jestvujúcnom.* Preto keď Heidegger tvrdí, že v Herakleitovom zl. B 1 κατὰ τὸν λόγον znamená to isté ako κατὰ φύσιν, že φύσις a λόγος je to isté, nie je to pravda. O to viac, že Heidegger si to sám veľmi dobre uvedomuje, že mieša *nový* a *starý* pohľad na *jestvujúcno* a nie *bytie*: „Λόγος charakterizuje bytie z celkom nového, ale zároveň starého hľadiska: ἐόν, jestvujúcno, je vo svojej bytnosti ξυνόν prítomne v celku, ξυνόν neznamená »všeobecno«, ale to všetko v sebe zjednotené a zozbierané. Takéto ξυνόν je napr. podľa zl. B 114 νόμος pre πόλις..."[1]

Všimnime si veľmi dobre, ako Heidegger narába s Herakleitovými zlomkami, ktoré sú bezprecendentne naplnené obsahovou spätosťou s jestvujúcnami a neuveriteľne si ich *premieňa* ako filozofický čarodejník na výpoveď o bytí.[2] Heidegger uzatvára Herakleitovo učenie o *bytnosti logu* tým, že ponúka ešte dve podstatné vymedzenia. Prvé súvisí s *rozprávaním* a *načúvaním*, že sú pravé len vtedy, ak nie sú už vopred zamerané na bytie – na logos. Ale tí, čo sa nedotýkajú logu, nie sú schopní, podľa Heideggera, ani reči, ani načúvania. Nie sú schopní vnútorne sa včleniť do bytia jestvujúcna. Len tí, čo to dokážu, sú schopní o tom vypovedať a sú to *básnici* a *myslitelia*. Pre ostatných platí, že *sa len trmácajú vo svojej nevedomosti*. Za správne považujú len to, čo majú práve pred sebou, a čo je im známe. Je zrejmé, že sa potom snažia všade, ale len o jestvujúcno. Bytie im ostáva natrvalo skryté. Dôvod je pochopiteľný, lebo bytie nie je niečo, čo môžeme *chytiť*, *počuť*, alebo to *cítiť*.[3]

Druhé Heideggerovo vymedzenie *bytnosti logu* sa viaže ku chápaniu, že bytie ako logos je pôvodne nejakou *zbierkou.* Ak sa má bytie pred nami *otvoriť*, musí mať svoje vlastné postavenie. Bytie ako logos nie je

---

[1] HEIDEGGER, M.: *Einführung in die Metaphysik,* s 139.
[2] Pozri tamže, s. 140.
[3] Pozri tamže, s. 141.

však pre každého rovnakým spôsobom prístupné. Pretože bytie je λόγος, preto sa neukazuje len tak. V tejto súvislosti sa Heidegger hrdo hlási k herakleitovsko-nietzscheovskej tradícii, že *pravda, skutočná pravda, nie je pre každého, ale len pre silných.* S pohľadom na túto vnútornú prevahu a skrytosť bytia, je vyjadrený pojem, ktorý nám ukazuje bytnosť gréckej skúsenosti bytia jestvujúcna. Heideggerovi sa osobitne páči Herakleitovo prirovnanie, že najkrajší svet nie je ničím iným ako *hŕbou náhodne zhromaždených vecí.*

Heidegger vo svojom skúmaní Herakleita neobchádza ani pojem πάντα ῥεί, ktorý vo vzťahu k tomu, o čo Heideggerovi ide, sa ukazuje veľmi problematicky. Je síce príznačné, že Heidegger váha, či tento pojem vôbec pochádza od Herakleita, ale ak by aj pripustil, že je tomu tak, potom to ešte vôbec neznamená, že všetko je neustále sa pohybujúcou zmenou. Skôr ide o to, že len všetko *jestvujúce* bude vo svojom bytí premiestňované od jedného protikladu k druhému, bytie samo je potom svojráznou *zbierkou* tohto premiestňovania.

Pokiaľ teda Heidegger chápe základ *logu* ako koncentráciu, zbierku, musíme potom konštatovať, že koncentrácia je len jednoduchým nazhromažďovaním a kopením materiálu. Ponecháva to, čo pôsobí proti, a to, čo pôsobí v prospech jednoty. V tomto prípade má potom λόγος podľa Heideggera charakter φύσις.

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

V čom spočíva toto novoveké nepochopenie? Najmä v určení postoja bytia a myslenia, ktorý sa začína pohybovať v známej schéme: bytie je to objektívne, objekt. A naopak. Myslenie je zasa subjektívne, subjekt. Gréci sa podľa Heideggera pozerali na vzťah bytia a myslenia *z dôvodu nedostatočných teoretických znalostí ešte veľmi primitívne*. S týmto

možno bez väčších výhrad súhlasiť. Uvidíme však neskôr, najmä pri Parmenidovi, ako sa Heidegger *prerodí*, keď začne spájať pochopenie Parmenidovho učenia s novovekou filozofiou. V jednom prípade (Herakleitos) správne odmieta jeho pochopenie cez prizmu novovekej filozofie, v druhom prípade (Parmenides) to urobí presne naopak.

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

Záver Heideggerovho skúmania Herakleitovho učenia patrí návratu k otázke, ako to je s *kresťanským chápaním logu*, a to najmä z pohľadu Nového zákona v evanjeliu sv. Jána. Heidegger vidí rozhodujúci rozdiel medzi Herakleitovým a kresťanským chápaním logu najmä v tom, že Nový zákon nehovorí ako Herakleitos o bytí jestvujúcna, ale pod logom rozumie *výnimočné jestvujúcno*, totiž *Božieho syna*. A toho potom chápe ako prostredníka medzi ľuďmi a Bohom. „Pretože λόγος je podľa gréckeho prekladu Starého zákona názov pre pojem, a to ako nariadenie, prikázanie, οἱ δέκα λόγοι znamená desať božích prikázaní. Λόγος τοῦ σταυροῦ je slovo z kríža. Vyslovenie kríža je Kristus sám,

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

on je logos večného života, λόγος ζωῆς.“[1] Herakleitovo *neosobné* chápanie logu je v kresťanskom učení vystriedané *osobným chápaním.*

[1] HEIDEGGER, M.: *Einführung in die Metaphysik*, s. 143.

16. kapitola

O bytnosti Aristotelovho pojmu φύσις

Michal Bajla

Každé filozofické skúmanie konkrétneho predmetu, či tematickej oblasti predpokladá okrem zaistenia poľa skúmania i jasný prístup k nim. Ten však nikdy nezískava svoj impulz zo vzduchoprázdna. Filozofický prístup k problémom nikdy nemožno realizovať za laboratórnych podmienok. Už Husserl si jasne uvedomoval, že reflektujúce vedomie nie je možné uchopiť ako celistvú štruktúru, a že istý fragment tohto vedomia, ktorý je práve za reflexiu zodpovedný, nám vždy na moment uniká. Tento moment a fakt, že sa o jeho skutočnosti začalo seriózne uvažovať, mal za následok, že sme o vedomí prestali premýšľať na subjektovo-objektovej báze a pripustili sme, že táto zásadná diferencia je vo svojom základe nielen podmienená, ale vôbec i umožnená čímsi hlbším. Esencialistická tendencia, ktorá je v metafyzike vždy nutne prítomná, však neustále znemožňuje každý pokus akokoľvek zmysluplne traktovať toto nevyhnutné podhubie každého možného poznávania. Načrtnutá myšlienková niť sa vracia na svoj začiatok, na ktorom sme konštatovali potrebu prístupu vo filozofickom skúmaní. Je však možné, že sme sa dopustili istého unáhlenia. Chceli sme si zjednať zmysel prístupu poznávajúcej, teda teoretickej dispozície, ktorá umožňuje poznávanie poznávaného. Poznávanie sme pritom predpokladali ako čosi, k čomu prístup už vždy automaticky a za každých okolností máme. Nepoložili sme si principiálnejšiu otázku: ako je vôbec možný prístup k samotnému poznávaniu?

Schopnosť poznávať sa významne *uskromnila* v Kantovej kritickej filozofii, kde uznala svoje hranice. V Husserlovej fenomenológii dokázala, že sa ako schopnosť vôbec nemusí vydávať relativizmu a má nárok na interne dané zásady, ktoré nemajú potrebu odvodzovať svoju hodnotu z externe projektovaných, regulatívnych ideí. Táto schopnosť

sama ako taká sa však ani v Husserlovej fenomenológii problémom nikdy nestala. Bol to až Heidegger, ktorý vyvinul mohutné teoretické úsilie, aby paradoxne každé teoretické úsilie odkázal k čomusi pôvodnejšiemu, čo nestojí mimo teoretickej schopnosti ako Descartov noetický most, ale vždy dáva tejto schopnosti možnosť vzniknúť. Zrejme nikdy sa však o to nesnažil pre poznanie samo. Toto paradoxné úsilie vyvíjal Heidegger potiaľ, pokiaľ sa jeho myslenie zaoberalo Aristotelovým dielom.

Nasledujúca kapitola pojednáva o Heideggerovej štúdii *O bytnosti a pojme φύσις; Aristoteles, Fyzika B, I*. Jej obsah nemá explicitne veľa spoločného s akýmkoľvek zdôvodňovaním poznávania. A predsa má krátke zamyslenie, ktorým sme naše úvahy uviedli, svoje opodstatnenie. Ukazujú totiž, že neustále hromadenie poznatkov, vedomostí a postrehov nestačí, pokiaľ nevieme nič o *ceste*, ktorou sme sa k nim dopracovali, a to bez ohľadu na to, či sú pravdivé, alebo nepravdivé. Nesprostredkujú nám totiž nič o postoji, na základe ktorého je ich získavanie vôbec možné. Že je to tak, to spoznal Heidegger veľmi skoro, už v ranom období svojej filozofickej tvorby. Pôdou, na ktorej tento svoj postreh rozpracovával, bolo práve Aristotelovo dielo ako prvá forma ontológie ako prvej filozofie, po vzore ktorej mal Heidegger pôvodne v úmysle vybudovať i tú svoju. A hoci sa filozofické uvažovanie o tomto velikánovi gréckeho myslenia v podobe, akú nesie v momente, keď Aristoteles do Heideggerovho myslenia vstupuje – uvažovanie, ktoré predstavuje tzv. *Správa pre Natorpa*[1] – výrazne líši od podoby, ktoré nadobúda vo svojom závere, vo chvíli, keď sa Heidegger s Aristotelom lúči, teda vo vyššie spomínanom zamyslení *O bytnosti a pojme φύσις; Aristoteles, Fyzika B, I*, ktoré je predmetom tejto štúdie, je užitočné, aby sme v súlade s tým, čo bolo povedané v úvode, neumiestňovali tento moment uvažovania do „laboratórneho vzduchoprázdna" a v krátkosti načrtli zmysel celkového Heideggerovho smerovania od *Rozvrhu fenomenologickej interpretácie Aristotela"* až k štúdii *O bytnosti a pojme φύσις; Aristoteles, Fyzika B, I*. Dôvod je nasledovný: v kontúrach vyznačených hneď na začiatku Heideggerovej recepcie Aristotela sa re-

[1] Podrobnejšie pozri kapitolu v tejto práci LEŠKO, V.: *Správa pre Natorpa*, s. 90 a n.

alizujú možnosti myslenia Aristotelovej filozofie, ktoré Heidegger dosahuje v momente, keď ho už pre svoje filozofické zámery prestáva považovať za prínosného. Nakoľko práve táto zmena pohľadu vedie i k Heideggerovej rezignácii na možnosti filozofie ako takej, ostáva otázkou.

Historicko-filozofický kontext

Prvým textom, v ktorom sa Heidegger cielene a plánovite venuje Aristotelovi, je spomenutý spis, ktorý dnes poznáme ako *Rozvrh fenomenologickej interpretácie Aristotela* (1922). Heidegger sa od pôvodnej ambície založiť teoretický postoj ako možnosť ľudskej existencie dopracováva k pojmu praktického ohľadu,[1] na základe ktorého je možnosť teoretického postoja realizovaná. Táto podmienenosť je konštatovaná preto, že práve v časení ľudskej existencie, ktoré sa realizuje v praktickom ohľade, sa prvýkrát pre človeka otvára jestvujúcno vo svojom bytí. Ľudská existencia sa ale s jestvujúcnom nemôže stretnúť ako indiferentný subjekt s podobne indiferentným objektom. Ich pôvodná súvislosť je určená vzťahom, ktorý Heidegger označuje ako *pohnutosť* (Bewegtheit). Ako pôvodná ontologická črta každého vzťahu ľudskej existencie k jestvujúcnu i k sebe samej je *pohnutosť* základnou štruktúrou tejto existencie, ktorá je dominantným predmetom filozofického bádania.[2] Pohnutosť sa stáva prvým zábleskom toho, čo bude Heidegger neskôr vo vzťahu k Aristotelovi traktovať ako φύσις. V tomto prvom spise však Heidegger, na rozdiel svojho neskoršieho chápania, ktoré tomuto pojmu rozumie ako bytnosti bytia jestvujúcna, premýšľa o bytí nasledujúcim spôsobom: „››Bytie‹‹ je Aristotelom myslené ako ››bytie zhotoveným‹‹.“[3] Jestvujúcno je tým, čím je iba v zhotovenom ohľade, nie v ohľade, ktorý ho ako také už používa. Tento ohľad totiž nie je viac pôvodný. Tým však v žiadnom prípade nie je znížená hodnota teoretického postoja voči jestvujúcnu ako vlastnému filozofickému postoju.

---

[1] HEIDEGGER, M.: *Rozvrh fenomenologické interpretace Aristotela*. Prel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené 2008, s. 15.

[2] Tamže, s. 11.

[3] FIGAL, G.: Heidegger als Aristoteliker. In: *Heidegger und Aristoteles. Heidegger – Jahrbuch 3*. A. Denker – H. Zaborowski (eds.). München: Karl Alber Freiburg 2007, s. 70.

Naopak, ako založený v praktickom ohľade sa teoretický postoj stáva najvyššou možnosťou pohnutosti ľudskej existencie. Používanie je čímsi naskrze sekundárnym, vo vzťahu k zhotovovaniu dokonca pasívnym. Interpretácia bytia jestvujúcna ako zhotovenosti, ktorá sa odkazuje na Aristotela, sa však postupne dostáva do úzadia, aby uvoľnila miesto či skôr prijala ucelenejšiu podobu v interpretácii tohto bytia z celku dostatočnosti, ktorý nazve Heidegger *svetom*. V tomto okamihu je dôležité evidovať najmä to, že ako otvorené v praktickom ohľade je bytie jestvujúcna interpretované plne na základe *pohnutosti ľudskej existencie*.

Rozpracovanie štruktúry sveta ako komplementu k ľudskej existencii, teda pobytu, ako exponenta bytia, je ďalším krokom, ktorým sa Heidegger pokúša naplniť intencie svojho projektu fundamentálnej ontológie. K tomuto kroku dochádza v ucelenej podobe v práci *Bytie a čas* (1927). *Pobyt*[1] vo svojom každodennom obstarávaní projektuje v rámci svojho predporozumenia bytiu štruktúry, v rámci ktorých sa jestvujúcno stáva ontologicky relevantným. Ľudská existencia si totiž vždy už porozumela z možností, s ktorými vo svojom obstarávaní vystačí. Tieto možnosti nie sú difúzne rozvrhnuté ako arbitrárna množina opozícií.[2] Povstávajú z jednotného výkonu rozvrhovania, ktoré je podmienené tým, s čím si pobyt vo svojom obstarávaní a starosti vystačí, a preto v poslednej inštancii odkazuje tento výkon znova k nemu. Je to celok prostriedkov, v ktorom nadobúda jestvujúcno svoj zmysel bytia. Každá zmena, ktorá sa s jestvujúcnom, ktoré nie je pobytom, udeje, udeje sa v rámci tohto pôvodného horizontu fenomenality. Toto všetko je potrebné mať jasne na zreteli, pretože práve na základe týchto konštatovaní získava pohnutosť – základný charakter skúmaného jestvujúcna – z Heideggerovho predchádzajúceho postupu prirodzene vyplývajúci rozmer. V súlade s ambíciou deštrukcie ontológie a s metodickou tendenciou k antiesencializmu sa mení charakter predporozumenia bytiu

---

[1] Nemecky *Dasein;* autor štúdie považuje za lepší preklad tohto nemeckého termínu zloženinu „tu-bytie", preklad „pobyt" volí z dôvodov terminologickej jednoty v rámci tejto kolektívnej monografie.

[2] HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*. Prel. I. Chvatík, P. Kouba, M. Petříček, jr., J. Němec. Praha: Oikúmené 2008, s. 90.

jestvujúcna, ktoré nie je pobytom. Nie je to už len pobyt, ktorý je pohnutý. Spolu s kategóriou vzťahu, bez ktorého nie je celok dostatočnosti možné myslieť, sa i jestvujúcno, ktoré nie je pobytom, stáva charakterizovanou pohnutosťou. Tá je pravdaže iná, než pohnutosť existencie. A predsa je teraz bytiu jestvujúcna možné porozumieť len z pohnutosti pochopenej ako sieť možností, ktorými sa príručné jestvujúcno môže uberať a je pri tom ľahostajné či ide o zhotovovanie či používanie, či ide o pohyb činný, alebo trpný, nakoľko každá pohnutosť je spojená s pôvodným oddialením (Entfernung), ktoré si nesmieme predstavovať priestorovo. Na tomto mieste je podstatná skutočnosť, že nie je možné jestvujúcnu rozumieť len zo vzťahu k pobytu, ale že je práve tak relevantné a potrebné zohľadniť i jeho situovanosť v celku dostatočnosti. Tento celok dostatočnosti, teda svet, sa tak stáva „horizontom obsažného vzťažného rámca všetkej pohyblivosti".[1] Pobyt je tak ako bytie-vo-svete so svetom nerozlučne spätý. Ako horizont každej možnej pohnutosti je svet miestom φύσις ako pôvodnej fenomenality, ktorá je vždy charakteristická pohybom. Heidegger však svet stále vníma ako štruktúru podmienenú rozvrhujúcim výkonom pobytu.

V tridsiatych rokoch sa však tento pomer začína meniť, a to spolu s tým, ako sa do centra Heideggerovho záujmu pomaly dostávajú predsokratovci. Pomer predsokratovcov k Aristotelovi je vôbec problematický i v predchádzajúcej fáze Heideggerovho myslenia. Najskôr chcel Heidegger Aristotela využiť ako Ariadninu niť, ktorá ho zavedie až k pôvodným rozhodnutiam, ktoré padli v predsokratovskom období – osobitne k rozhodnutiu v Parmenidovom učení o bytí, ku kroku, ktorý určil zmysel o osud západnej ontológie a logiky. V tomto mysliteľskom živle plánoval Heidegger zakoreniť svoju fundamentálnu ontológiu ako prvú filozofiu, ktorá sa mala stať vedúcou pre všetky regionálne ontológie. Prístup však mohol získať iba deštrukciou Aristotelovej ontológie, akokoľvek ho jej intencie a forma inšpirovali, pretože je ako celok kreatívne a kontinuálne určená pôvodným mysliteľským dianím v období predsokratovcov. V tridsiatych rokoch sa však tento postoj mení. Aristotelovo učenie nemožno deštruovať, nakoľko len v ňom máme šancu nájsť spoľahlivé svedectvo o pôvodných mysliteľských

[1] BERNET, R.: Die Lehre von der Bewegung bei Aristoteles. In: *Heidegger und die Griechen*. M. Steinmann (ed.). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 2007, s. 107.

výkonoch predsokratovcov. Ak chceme založiť ontológiu, nemožno postupovať inak ako podľa skrytých pokynov Aristotela. Lenže ide naozaj iba o pokyny a fragmentárne svedectvá. Aristotelovo učenie prestáva byť zmysluplnou výpoveďou, ktorú je potrebné kreatívne filozoficky odstrániť, odkryť jej skrytý základ a v ňom znova založiť ontológiu, napokon znova po vzore Aristotela. Stáva sa ozvenou toho, čo bolo zabudnuté, stopami, ktoré je potrebné sledovať pospiatky, echom toho, čomu smieme len načúvať a vystaviť sa jeho príkazu bez nároku na zakladanie akejkoľvek fundamentálnej ontológie.

Táto strata systematického prístupu k vybudovaniu prvej filozofie ako ontológie ontológií je prvým znamením Heideggerovho odklonu od Aristotela. Už v prednáške *Úvod do metafyziky* (1934) Heidegger argumentuje, že Aristotelova filozofia nie je kontinuálnym pokračovaním myslenia predsokratovcov, ktoré by nás k tomuto mysleniu mohlo doviesť, najmä preto, že Aristotelov jazyk prestáva byť rečou ako analógiou bytia a stáva sa miestom panstva rozumu, kde nad bytím vládne zákon sporu a pravda sa tak stáva vlastnosťou logu.[1] Uvedené Heideggerovo tvrdenie nemá v jeho skoršom vnímaní Aristotela ako priekopníka projektu fundamentálnej ontológie obdobu. O tom, čo znamená φύσις vo svojej pôvodne zverenej pravde nám už nemôže povedať nič. Môže nám len poskytnúť pokyn ako sa tejto pôvodnej pravde krokom spať znova vystaviť. *Z priamej cesty k počiatku sa tak Aristotelova filozofia stáva jeho koncom.*

Je ešte potrebné v krátkosti načrtnúť zmenu, ktorá v tomto posune nazývanom *obrat* zasahuje koncepciu sveta. Citujme príznačnú pasáž zo štúdie *O bytnosti dôvodu*: „Pobyt by nikdy nemohol byť, ako to jestvujúcno, ktorým je, jestvujúcnom naladený a v dôsledku toho napr. jestvujúcnom obkľúčený, otupený a rozmávaný (durchschwungen), ak by mu preň vlastne chýbalo voľné pole, ak by spolu s touto zaujatosťou jestvujúcnom neprichádzal prielom sveta, hoci by tým bol len súmrak sveta."[2] Samozrejme, svet nie je v Heideggerovom skoršom myslení

---

[1] HEIDEGGER, M.: *Einführung in die Metaphysik*. GA. Bd. 40. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1983, s. 195. Pozri tiež 15. kapitole v tejto práci: LEŠKO, V.: *Úvod do metafyziky*, s. 346 a n.

[2] HEIDEGGER, M.: Vom Wesen des Grundes. In: Heidegger, M.: *Wegmarken*. GA. Bd. 9. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1976, s. 166.

k človeku pritiahnutý nejakým jestvujúcnom. Predsa je však nemysliteľný bez súvislosti jestvujúcna, ktoré ho vo svojej významovej zmysluplnosti vnútorne konštituuje. Artikulácia tejto súvislosti v rozhodujúcej miere závisí od pobytu. Nemožno síce tvrdiť, že by svet bol vo vzťahu k pobytu niečím sekundárnym. Pobyt je len ako bytie-vo svete. Predsa sa však všetko odvíja od rozvrhu jestvujúcna, ktoré je výkonom pobytu. Teraz sme však v situácii, že pobyt ako jestvujúcno, ktoré je také, aké je, takým, a teda rozvrhujúcim vôbec nemôže byť, ak tomu nepredchádza predchádzajúci príchod sveta. Že však Heidegger vôbec nehovorí o potrebe novej kozmológie, je absolútne jasné z úvah, ktoré sú známe ako *Čierne zošity*. Na istom mieste v týchto zápiskoch, konkrétne vo zväzku 94 (1931–1939) stojí slovné spojenie: „Svet je v prestavbe."[1] Čo ako však budeme svet prestavovať, nestane sa novým svetom bez premeny pobytu bytím samým. Voz nemožno zapriahnuť pred koňa. To je niečo, o čo sa snažia svetonázory, ktoré sa domnievajú, že z jestvujúcna, ktoré sa viac človeka pôvodne netýka, možno znova pozliepať sídlo ľudského pobytu. Je to úsilie, ktoré sa podobá úsiliu hrnčiara, ktorý sa snaží na kruhu vytvoriť nový krčah z črepov starého, ktorý bol dávno vypálený a stal sa prítomnosťou. Je potrebná premena ľudskej existencie, a tú je možné realizovať len prijatím nového príchodu bytia. Vidíme teda, že φύσις sa vzďaľuje z dosahu autonómie pobytu, a to ako v pohľade na dejiny filozofie, tak v možnosti založiť pobyt v pôvodnej skúsenosti bytia. S opustením Aristotela a definitívnym príklonom k predsokratovcom sa Heidegger vzdáva i posledných možností uchopenia tejto skúsenosti na základe možností, ktorých je pobyt sám schopný. Poslednou zastávkou pred touto rezignáciou na takéto uchopenie je práve štúdia *O bytnosti a pojme φύσις; Aristoteles, Fyzika B, I*.

Túto štúdiu napísal Heidegger v roku 1939 a vydal ju v roku 1958. Predstavuje posledný pokus dobrať sa skúsenosti s bytím prostredníctvom Aristotelových poznatkov. Figal tvrdí: „Heidegger je a ostáva aristotelikom, pokiaľ je jeho myslenie ontologické."[2] Toto tvrdenie je

---

[1] HEIDEGGER, M.: *Überlegungen II – VI (Schwartze Hefte 1931-1938)*. GA. Bd. 94. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 2014, s. 31.

[2] FIGAL, G.: Heidegger als Aristoteles. In: *Heidegger und Aristoteles. Heidegger – Jahrbuch 3*, s. 75.

však prinajmenšom problematické. Heidegger vo svojom neskorom diele predsa jasne povie: „Filozofia je metafyzika. Metafyzika myslí jestvujúcno vcelku – svet, človeka, boha – čo sa týka bytia, čo sa týka spolupatričnosti jestvujúcna v bytí.“[1] Ak je filozofia metafyzika a metafyzika ontológia, potom Heidegger ostáva ontológom do chvíle, kým nerezignuje na možnosti filozofie. To sa však nestáva opustením Aristotela. Opustením Aristotela opúšťa Heidegger nanajvýš ontológiu toho typu, ktorá zdôrazňuje silnú pozíciu pobytu v celku jestvujúcna a neverí viac v jeho ontologickú samostatnosť. Pokiaľ však rešpektujeme minimálne etymologické kritériá, musíme Figalovo tvrdenie odmietnuť. Pokiaľ Heidegger verí v možnosť filozofie dobrať sa skúsenosti s bytím, akokoľvek receptívnym spôsobom, zostáva ako filozof ontológom. Otázka, aké miesto v celej tejto historicko-filozofickej súvislosti náleží Heideggerovmu tvrdeniu, ktoré prezentuje v prednáške *Európa a nemecká filozofia*, a síce že φύσις je „bytostné určenie Bytia ako *nepohnuté, predvádzajúce sa zotrvávanie*“,[2] nie je predmetom tejto štúdie.

Nebudeme hodnotiť, aké plody alebo straty Heideggerovi prinieslo rozhodnutie umenšiť svoju dôveru v autonómiu pobytu. V doterajšom chode myšlienok sme sa pokúsili naznačiť, z akého momentu Heideggerovho myslenia k nám táto štúdia prehovára. V ďalším úvahách už bude naším jediným zámerom predstaviť, ako k nám z konca prvého počiatku *prehovára* sám Aristoteles, tak ako ho počuje Heidegger.

Významový rámec Heideggerovho skúmania

Ako v žiadnej zo svojich prác, ani v tejto nás Heidegger ani na chvíľu nenecháva v pochybnostiach o výlučnom smere, ktorým sa bude jeho myslenie uberať. Hneď v úvode štúdie, potom ako Heidegger konštatuje, že slovo φύσις bežne prekladáme ako „prirodzenosť“, resp. „príroda“ („Natur“), identifikuje tento preklad ako „základné slovo, ktoré

---

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

[2] HEIDEGGER, M.: Evropa a německá filosofie. Prel. J. Šindelář a I. Šnebergová. In: *Filosofický časopis*, roč. 44, 1996, č. 1., s. 75.

pomenúva bytostné vzťahy západného dejinného človeka k jestvujúcnu, ktorým nie je a ktorým sám je".[1] To, čím niečo vo svojej prirodzenosti je, určuje povahu jeho bytia. „Nevyhnutnosť φύσις"[2] podľa Heideggera vystupuje na svetlo už v samotnom názve toho vedenia, v ktorom „západné dejinné ľudstvo uchováva pravdu vzťahov k jestvujúcnu v celku a pravdu o tomto jestvujúcne".[3] Týmto vedením je metafyzika, ktorá je v Aristotelovom myslení vždy fyzikou a vice versa.[4] V tomto vedení vyslovuje Aristoteles pravdu o celku jestvujúcna, ktorá zaznievala už v temných výrokoch predsokratovcov. A predsa to bol až Aristoteles, kto „prvýkrát dosiahol, dokonca vôbec vytvoril stupeň pýtania sa, na ktorom (pohyb neplatí len ako niečo, čo tu je medzi ostatným, na ktorom naopak) je *pohnutosť* naozaj skúmaná a uchopená ako základný spôsob bytia".[5] V tejto jedinej vete je identifikovaný epochálny myšlienkový výkon Aristotela. Pred Aristotelom (aspoň tak ako to v tejto súvislosti chápe Heidegger) bol pohyb vždy mylne pochopený ako čosi ontologicky sekundárne, čosi, čoho sa závažné myšlienky viažúce sa na bytie ako trvalú prítomnosť vôbec týkať nemohli. Uchopiť pohyb ontologicky bolo nemožné.[6] *Aristotelova veľkosť spočíva práve v tom, že dokázal pohyb uchopiť ako základný rys bytia, a teda ontologicky relevantný.*

Pokiaľ je základný ontologický charakter jestvujúcna určený ako *pohnutosť* a bytostným fundamentom pohnutosti je *pohyb*, potom musí byť tento pohyb uchopený oveľa pôvodnejšie než sme „my dnešní" zvyknutí toto slovo chápať. Ide o čosi čo spočíva v samotnom základe toho, ako „sa veci majú". Na skúmanie tohto základu sa Heidegger podujíma práve analýzou pojmu φύσις. Toto slovo však nemôžeme automaticky preložiť ako pohyb. Φύσις v sebe ukrýva tajomstvo, na základe

---

[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.

[2] Tamže, s. 241.

[3] Tamže.

[4] Tamže, s. 242

[5] Tamže, s. 244.

[6] BROGAN, W.: Aristoteles' doppelte ἀρχή: φύσις a κίνησις. In: *Heidegger und die Griechen*. M. Steinmann (ed.). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 2007, s. 128.

ktorého je chápanie niečoho ako je pohyb vôbec možné. A preto je potrebné vystaviť myslenie sile pôvodných antických pojmov, v ktorých jedine sa mohol zmysel φύσις zrkadliť.

Φύσις a ἀρχή

Heidegger uvažuje o zmysle slova φύσις vo viacerých ohľadoch. Nie je možné o nich uvažovať oddelene, napriek tomu je nevyhnutné vyznačiť základné momenty, v ktorých nadobúda tento pojem rôzne funkcie. Pritom je vždy nutné byť si zároveň vždy vedomý toho, že všetky momenty tvoria bytostnú jednotu. Samo Heideggerovo myslenie, akokoľvek je obviňované z násilníctva, akoby v tejto štúdii podliehalo rôznym tlakom gréckych pojmov, ktorých etymologická interpretácia je možno silne zaťažená Heideggerovou vlastnou optikou, v žiadnom prípade však nie je arbitrárna. Heidegger akoby urobil posledný pokus vystaviť prostredníctvom Aristotela vlastné myslenie bytostnej premene a umožniť pobytu, aby si v ňom zvolil svojho hrdinu.[1] Pojmy, s ohľadom na ktoré analyzuje bytostnú povahu φύσις, sú práve experimentálnymi živlami, v ktorých prostredí má jeho myslenie dôjsť k premene. Ako prvý z nich pojednáme zmysel φύσις vo vzťahu k pojmu ἀρχή. Ako sa ukáže neskôr, vytvoríme tým pevný ale elastický rámec, v ktorom sa budú jasne rozvíjať ďalšie úvahy.

Ako ἀρχή je φύσις určené vo svojej vnútornej dynamike. Pojem ἀρχή pre Heideggera označuje to, odkiaľ niečo preberá svoj vzostup a počiatok. Zároveň je toto „odkiaľ" živlom, ktorý nad tým, čo z neho vzišlo neustále uplatňuje vládu. Jednota týchto dvoch momentov zjednáva bytostnú povahu ἀρχή: je vzostupom (Ausgang) a dispozíciou (Verfügung). Tieto pomenovania sú ako jednota charakteristické pôvodným prekrížením: ἀρχή je vzchádzajúcou dispozíciou a disponujúcim vzostupom.[2] Φύσις je ako pohyb vzostupu neustálou vládou nad týmto pohybom. Ale táto vláda nikdy neustrnie v definitívnom uplatnení svojej moci, pokiaľ touto mocou nerozumieme ďalšie rozvíjanie pohybu. Tejto myšlienkovej hypotéze pritom nemožno rozumieť

---

[1] HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*, s. 427.
[2] HEIDEGGER, M.: *Vom Wesen und Begriff der Φύσις; Aristoteles, Physik B, 1*, s. 247.

optikou polarity dvoch momentov. Φύσις v zmysle ἀρχή nie je jednotou dvoch momentov, z ktorých jeden udelí impulz druhému a sám ostane v sebe inertným. Takisto nejde o súvislosť, v ktorej by jeden pohybujúci sa bod nabitý pohybovým potenciálom za sebou ťahal druhý bod ako kôň kočiar. Ako ἀρχή je φύσις princípom, ktorý emergenciu akejkoľvek konštatovateľnej duality vôbec umožňuje. Nie však tak, že by stál mimo nej ako pôsobiaca príčina. Φύσις otvára pole, v ktorom je toto všetko vôbec možné. Vládne v pohybe jestvujúcna v každom jeho zmysle a umožňuje mnohosť tým, že umožňuje singularitu. Je práve tým základom, na ktorom je možné problematizovať chápanie bytia ako trvajúcej prítomnosti. Spája v sebe seba mocné vzchádzanie a moc, ktorá toto vzchádzanie uchováva ako jestvujúcno v jeho bytí, t. j. ako fenomén v jeho fenomenalite, nakoľko i v tejto štúdii je Heideggerov prístup k Aristotelovi fenomenologický, pretože je ontologický.[1] „Keď hovoríme o φύσις, musíme oba tieto pojmy – povstávanie a sebauchovávanie – myslieť spolu práve tak, ako ich spolu myslel Aristoteles."[2] V súlade s tým sa celkom mení vnútorná povaha stavu pokoja ako *neprítomnosti zmeny*. Ako vláda nad vchádzaním je predsa prítomnosť jestvujúcna vo svojom trvaní neustálym uplatňovaním moci vzostupu nad sebou samým a toto uplatňovanie, ktoré sa javí ako pokoj je samo pohybom. Pokoj je teda modalitou pohybu.

To, čo bolo práve predvedené ohľadom spontaneity a jednoty φύσις vnímanom pod optikou ἀρχή, platí pre všetky jestvujúcna, ktoré vznikajú, menia sa, skrátka pohybujú sa sami od seba a nevyžadujú vonkajší impulz. Lenže je tu i okrsok jestvujúcna, ktorého pohyb je spôsobovaný ľudskou činnosťou. To v žiadnom prípade neznamená obmedzenie vlády φύσις v celku jestvujúcna. Aj keď má jestvujúcno vytvorené vpádom pobytu do celku jestvujúcna čo sa týka svojej pohnutosti odlišnú povahu, predsa len je táto pohnutosť realizovaná na základe predbežného porozumenia pohnutosti, ktorá je vlastná jestvujúcnam pohnutým v sebe – teda jestvujúcnam prirodzeným. Čo všetko však táto prirodzenosť znamená, ak v nej má zaznieť počiatočná bytnosť φύσις, to zatiaľ netušíme. Pre charakteristiku toho ako presne sa

---

[1] FIGAL, G.: *Heidegger als Aristoteliker*, s. 75.
[2] BROGAN, W.: *Aristoteles' doppelte ἀρχή: φύσις a κίνησις*, s. 127.

prirodzené jestvujúcna vzťahujú k človekom zhotoveným jestvujúcnam bez toho, aby sme boli nútení konštruovať akýsi iný typ bytia, a tým sa celkom spreneverili intenciám Heideggerovho myslenia, na to ešte naše úvahy nedospeli do dostatočne pokročilého bodu. Než k tomu dôjde, bude potrebné podrobne prebrať ako sa s φύσις stretávame v konkrétnych prípadoch, teda v podobe οὐσία. Nech je pre tento okamih konštatované len toľko, že tak ako je pokoj modalitou pohybu, je i pohnutosť umelých jestvujúcien modalitou pohnutosti jestvujúcien prirodzených, resp. jej napodobením.[1]

Zaistili sme teda φύσις myslené ako ἀρχή. V tomto procese sme spoznali pôvodné dianie otvorenosti celku jestvujúcna. Odmietli sme jeho externý charakter, ale neskĺzli sme k jeho redukcii na ontickú rovinu. Φύσις je vláda jestvujúcna v celku, táto vláda je však niečím iným než ovládaním a usporadúvaním jestvujúcna. Je to vláda, ktorá dáva jestvujúcnu vznik, preniká každým momentom jeho bytia v trvajúcej prítomnosti, dovoľuje mu vstúpiť do výjavu a zároveň mu vytvára miesto i chvíľu pre jeho trvanie. Φύσις nepripúšťa prázdno či nudu, ktorú by jestvujúcno mohlo dodatočne ako pohnuté zaujať. Taktiež nepredpokladá možnosť, že by jestvujúcno mohlo byť statické a inertné a následne by sa vládou φύσις uviedlo do pohnutosti; pokiaľ je jestvujúcno jestvujúcnom, je vždy ako pohnuté. Φύσις je otvoreným poľom fenomenality pohnutého jestvujúcna. Vzťah φύσις k ἀρχή bol tak vykázaný ako vzťah ontologicky určeného pohybu k fenomenalite. Ďalším krokom k presnejšiemu vymedzeniu povahy tohto pohybu musí byť jeho charakterizácia vo vzťahu k fenoménu ako takému. Tá bude vykonaná ako objasnenie vzťahu φύσις a οὐσία.

Φύσις a οὐσία

Demonštrovali sme, akým spôsobom je φύσις javením, pohybom tohto javenia a zároveň vládou nad ním a to všetko ako jednotné dianie. Nejde o javenie sa nejakej skrytej podstaty. Toto javenie je pôvodným dianím, v ktorom sa jestvujúcno ukazuje, a to ako jav. Javenie samé nikdy

[1] Tamže, s. 133.

nie je zjavné. Ako ἀρχή ostáva φύσις čímsi skrytým. To však neznamená, že by sa nás nejako netýkalo. Týka sa nás v javení sa javov, v zasiahnutosti jestvujúcnami ako fenoménmi v ich ontologicky podmienenej pohnutosti. Jestvujúcno uchopené vo svojom bytí týmto spôsobom nazýva Aristoteles οὐσία. Je čas analyzovať tento pojem, v ktorom zaznieva pôvodná grécka skúsenosť s bytím jestvujúcna.

Tradícia nás naučila rozumieť pojmu οὐσία ako termínu vyjadrujúcemu aktuálnu, trvajúcu prítomnosť konkrétneho jestvujúcna v zmysle jednoty látky a formy. Φύσις sme pritom posunuli na pozíciu látky pasívne prijímajúcej tvar pôsobením formujúceho agensa a Aristotela sme tak vnímali v intenciách Platonovej metafyziky ideí, ktorá sa nemohla ubrániť predpokladu duality zakomponovanej do samotného princípu všetkého bytia. Ale podľa Heideggera nám Platonovo učenie nemôže byť prístupné inak než prostredníctvom Aristotelovho filozofického odkazu. Pre správne pochopenie pojmu οὐσία aj toho, ako (čo tvrdí sám Aristoteles) môže οὐσία byť niečím takým ako φύσις, je teda potrebné predpoklad ontologickej duality odstrániť.

Podržíme si však jeden pracovný predpoklad. Οὐσία je, ako pochopená na fenomenálnej báze ako niečo, čo disponuje určitým vzhľadom, v ktorom je vždy ako taká zahliadnutá. Tomuto vzhľadu sa v starogréčtine hovorí εἶδος. Ako vzhľad je εἶδος určitým tvarom, teda μορφή. Sme pri podstate problému: οὐσία je charakteristická tvarom μορφή. Bez tohto tvaru vôbec nemôže povstať ako fenomén. Ako je však možné, že takto vnímaná οὐσία je však zároveň niečím ako φύσις? Aký je ich vzájomný pomer? V tomto prípade si Heidegger ako kontrastné pozadie pre Aristotelovo vnímanie tejto súvislosti volí Aristotelom samým spomenutý názor sofistu Antifona. Ten zastáva mienku, že φύσις má ako to, čo leží v základe (Zugrundeliegende), teda ὑποκείμενον, ontologicky vyššiu relevanciu než konkrétne jestvujúcno zrealizované vo všetkej konkrétnosti. Toto „viac určitosti" je v skutočnosti „menej bytia".[1] Určitosť je tu zjavne vnímaná ako čosi sekundárne indukované. Aristoteles však s týmto názorom nemôže súhlasiť. Ak by sme si chceli priblížiť zmysel kritiky tohto pohľadu, potom môžeme s istou dávkou

[1]HEIDEGGER, M.: *Vom Wesen und Begriff der Φύσις; Aristoteles, Physik B, 1*, s. 267.

intelektuálnej žoviálnosti vyhlásiť, že ak bol Aristoteles akýmsi gréckym fenomenológom, potom sa Antifonova mienka blíži mienke empiriokriticizmu. Absolútna neúcta voči zákonitostiam, ktoré sa vo fenomenalite dajú jasne identifikovať, vedú filozofické myslenie k úsudku o krajnom konštruktivizme nášho vnímania. Otázkou však zostáva, čo nám potom zostáva zo zmyslu fenomenality, ktorý sme objasnili ako vzostup a vládu v ich vzájomných transformáciách a chiazme? Kde je zákonitý pohyb, tam nie je miesta pre konštruovanie fenomenálnych tvarov a už vôbec nemôže byť reči o ich ontologickej druhotnosti. A Heidegger tvrdí, že práve týmto smerom sa uberá i Aristotelova konštruktívna kritika takéhoto prístupu.

Οὐσία, εἶδος a μορφή sa teda dostávajú do bezprostrednej súvislosti s φύσις. Aby sme povahu tejto súvislosti správne uchopili, musíme si uvedomiť, že ako taká je tým hlavným bodom, v ktorom sa Aristoteles odlišuje od svojho veľkého učiteľa Platona. Pokiaľ ide o οὐσία a a μορφή, možno tu hovoriť o identite vzájomnej i identite s φύσις. Dôvod, prečo niečo také tvrdíme, sa odhalí vo chvíli, keď preskúmame Aristotelov teoretický postoj k platonskej hypotéze, ktorá εἶδος, vzhľadu pripisuje pozíciu ontologického fundamentu skutočnosti. Podľa Platona má všetko jestvujúcno svoje bytie prostredníctvom podielu na týchto ideálnych abstraktných entitách. Nie je vôbec zvláštnosťou Heideggerovej interpretácie, že Aristoteles považoval toto Platonovo vysvetlenie za nedostatočné. Takáto explanácia nielenže problémy s objasnením bytia jestvujúcna neriešila, naopak, zdalo sa, že ich zmnožuje. Nie je pravdou, že by Aristoteles považoval ontologickú štruktúru εἶδος za nadbytočnú. Problém bol však v jej funkcii. Εἶδος Aristoteles uchopil ako *„vopred zahliadnutý vzhľad"*.[1] K nemu ako k nahliadnutej podstate jestvujúcna sa možno dopracovať prostredníctvom ἐπαγωγή. Táto nie je však podľa Heideggera v gréckom myslení praktizovaná ako zovšeobecňujúca indukcia, ale ako základná fenomenologická intuícia, ktorá vzhľad jestvujúcna vopred drží v náhľade. Až potiaľ sa zdá, že rozdiely medzi Aristotelom a Platonom sú v podstate iba terminologické.

[1] Tamže, s. 258.

Neprekonateľná diskrepancia medzi oboma učeniami však prichádza spolu s mnohostranným funkčným uplatnením bytnosti φύσις v Aristotelovej metafyzike. „*Rozdielne* rody jestvujúcna, z ktorých každý jeden musí mať takpovediac mieru a princíp jednoty, možno znova redukovať na nadradený princíp len tým, že φύσις je v každom rode princípom pohybu a zároveň je ako pohybujúce externým princípom pre všetko."[1] Ako ontologický fundament nie je pohyb redukovaný na činnosť štruktúry εἶδος. Lenže ak je to naozaj tak, potom εἶδος stráca akýkoľvek metafyzický primát. A práve takto ho vníma Aristoteles. Εἶδος sa z ontologického fundamentu jestvujúcna stáva nahliadnutým momentom pohnutosti jestvujúcna v jeho javení sa. Ide síce o moment fixovaný a v istom zmysle jedinečný, pretože v nahliadnutí charakteristický, no i tak nemožno vo vzťahu k jestvujúcnu hovoriť o jeho zakladajúcej funkcii. Εἶδος je Aristotelom pochopený ako možnosť náhľadu zjavovania sa οὐσία ako fenoménu, podmieneného, inervovaného a umožneného práve φύσις. Ako οὐσία je φύσις vždy na ceste k sebe samej. Je svojím *odkiaľ*, svojím *kde* a svojím *kam*. Týmito formuláciami, ktoré sa vyhýbajú substantívnym formám, sa Heidegger pokúša ontologickým jazykom vzťahujúcim sa na fenomény načrtnúť kontúry pôvodného pohybu skrz fenomenálnu pohnutosť. „Zatiaľ čo Aristoteles myslel smerom od φύσις k οὐσία a pojem φύσις pritom rozvinul v nasledovaní jej bytnosti, myslí Heidegger od οὐσία späť k φύσις."[2] Inými slovami, zatiaľ čo Heidegger sa pokúša myslieť *bytie jestvujúcna*, Aristoteles myslí *jestvujúcno bytia*. Heideggerova ambícia urobiť z metafyziky krok späť už nemôže byť evidentnejšia.

Demonštrovali sme polemický charakter, ktorý v rámci Aristotelovej ontológie nadobúda koncepcia εἶδος. Tým sa nám otvorila možnosť uviesť do zmysluplnej súvislosti οὐσία a φύσις. Οὐσία sme uchopili ako fenomenálne jestvujúcno v pohnutom bytí fenomenality pohybu, teda φύσις. Zároveň sme však medzi φύσις a οὐσία konštatovali i identitu. Táto identita však v žiadnom prípade nie je zrozumiteľná na báze formálnej logiky. Možno ju však nahliadnuť rozvinutím bytnosti pojmu

---

[1] BUCHHEIM, T.: *Was interessiert Heidegger an der φύσις*? In: *Heidegger und die Griechen*. M. Steinmann (ed.). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 2007, s. 154.

[2] FIGAL, G.: *Heidegger als Aristoteliker*, s. 75.

μορφή. Tento pojem sa nám stane spojovníkom a exponentom procesuálneho charakteru φύσις v zmysle οὐσία. Ak si budeme v ďalšej explanácii počínať opatrne a zároveň dostatočne prenikavo, bude μορφή preukázané nielen ako spojovník φύσις a οὐσία, ale zároveň ako moment pohnutosti οὐσία v zmysle φύσις. A keďže οὐσία je ako taká uchopiteľná – a to ako v Heideggerovom, tak v Aristotelovom vnímaní – len s ohľadom na čas, budeme ju analyzovať na základe jeho fenomenálneho korelátu. Týmto korelátom je *zmena*.

Zmenou označujeme dej vzostupu a dispozície φύσις nad sebou samou. Takáto zmena sa prejavuje v zmenenom stave, ktorý sa od odlišného stavu líši iným tvarom – μορφή. My však vo svojom bdelom prebývaní nie sme svedkami série striedajúcich sa, voči sebe diskrétnych situácií. Zmena, μεταβολή, má vždy kontinuálny priebeh. Ako pohnutosť má vždy charakter obratu (Umschlag) niečoho na niečo iné.[1] To však neznamená, že tento obrat prebieha ako skok, akokoľvek rýchlo k nemu dôjde. Zmena sa ale neodohráva tak, že by látka ako substrát – hoci by bol pochopený neurčito ako Anaximandrov ἄπειρον a teda schopný prijať akúkoľvek formu – stratila jeden tvar a prijala nejaký iný. Postulácia externých princípov, ktoré by neustále generovali nové formy, nie je na mieste. Na mieste naopak je pochopiť látku a formu ako abstrakcie pôvodného diania φύσις. Hyletická stránka, ktorou disponuje φύσις ako οὐσία, nikdy nestráca svoj tvarový aspekt. Bez neho sa o nej vôbec nedá zmysluplne uvažovať. Μορφή vôbec nie je možné myslieť odlúčené od φύσις. Je prítomná v každom momente jej bytovania a ako taká tvorí ďalší moment bytnosti φύσις. Jestvujúcno, fenomén, οὐσία, je v pohnutom pokoji vždy charakteristické určitou δύναμις. Tú bežne prekladáme ako možnosť. Ale podľa Heideggera je tento preklad nesprávny. To, čo v δύναμις prehovára, sa podľa neho dá do nášho jazyka preložiť ako „vhodnosť k", „uspôsobenosť na" (Geeignetseinzu). Jestvujúcno je vo svojom bytí skrátka vždy vnútorne uspôsobené na určitú zmenu. Táto povaha uspôsobenosti mu však nie je indukovaná externe, ale je dôsledkom jeho charakteru φύσις, t. j. toho, že je vo svojom bytí pohnuté. Uspôsobenosť pritom nie je vôbec

[1] HEIDEGGER, M.: *Vom Wesen und Begriff der Φύσις; Aristoteles, Physik B, 1*, s. 248.

nevyhnutne pochopená ako jednosmerná cesta. A vôbec to nie je jediná cesta.

Jestvujúcno môže a spravidla aj je uspôsobené pre viacero druhov zmien, nikdy však nie pre všetky a pre akékoľvek. Uchopenie celej tejto pohnutosti je taktiež výdobytkom Aristotelovho myslenia. „Aristoteles ukázal, že prijatie jednoty bytia nie je redukciou tohto bytia na jeden jediný element (στοιχεῖον) ani nevyžaduje základ, z ktorého by mohla byť vyvodená. Jednota bytia je skôr jednotou spolunáležania. Totožnosť bytia so sebou samým nie je statická. Naopak, pramení z jednoty, ktorá spolu v jednote a celku vždy prináša mnoho jeho spôsobov."[1] V priebehu zmeny sa jestvujúcno z modality δύναμις vpravuje do modality ἐνέργεια, ktorú Heidegger prekladá ako „bytie-pri-diele" (im-Werk-sein). Táto modalita nie je konečným stavom, v ktorom nad jestvujúcnom, ktoré dospelo do určitého bodu, získa moc fenomenálna statickosť. Naopak, leží v základe zmeny. Nezrušiteľný rozdiel medzi δύναμις a ἐνέργεια je zárukou proti relativizmu. Vo fenomenálne statickom stave sa prirodzené jestvujúcno ocitá znova v modalite δύναμις, človekom vytvorené jestvujúcno sa ako statické ocitá v modalite ἐντελέχεια. Čo to znamená, a prečo je to tak, bude predmetom nasledujúcej kapitoly.

Čo je mimoriadne dôležité si uvedomiť je, že počas celého procesu zmeny jestvujúcno vo svojom bytí charakter μορφή nikdy nestráca. Jeho artikulácia sa mení, no ako taký ostáva zachovaný. Je dostavovaním sa do vzhľadu (Gestellung in das Aussehen).[2] Tým sme vysvetlili φύσις ako οὐσία a zistili sme, že ako myslené spolu nikdy nestrácajú ani svoju μορφή. To je vo svojej konkrétnosti neustálym bytovaním v prítomnosti (Anwesung) φύσις. Φύσις tak nadobudla rozmer pestrého, ale zákonitého diania fenomenálneho celku jestvujúcna. Teraz je na rade určiť miesto, ktoré v tejto súvislosti bytia zaujíma človek a spôsob, akým sa k nemu vzťahuje.

---

[1] BROGAN, W.: *Aristoteles' doppelte ἀρχή: φύσις a κίνησις*, s. 130.
[2] HEIDEGGER, M.: *Vom Wesen und Begriff der Φύσις; Aristoteles, Physik B, 1*, s. 287.

Φύσις a τέχνη

Získali sme predstavu o φύσις v zmysle οὐσία a vyznačili sme jej momenty ako súhru modalít δύναμις a ἐνέργεια. Dopracovali sme sa k paradoxnému záveru, že pokiaľ hovoríme o jestvujúcne v stave dosiahnutej stálosti v jeho fenomenalite, hovoríme o ňom v zmysle modality δύναμις. Vstup do modality ἐνέργεια je vstupom do procesu zmeny. Pokiaľ ide o prirodzené jestvujúcna, stanovili sme ako cieľový moment znova modalitu δύναμις. To všetko, zdá sa, nasvedčuje, že pokiaľ ide o charakter pohybu, ktorým sa φύσις realizuje, ide o kruhový pohyb. To by sa však jestvujúcno v modalite ἐνέργεια muselo navrátiť k tomu istému jestvujúcnu, a to nie len v substanciálnom, ale doslova v numerickom zmysle.[1] Zmena by tak nadobudla status opakovaného vychýlenia, ktoré je vždy zrušené návratom k počiatočnému momentu. Je však absolútnym nezmyslom, aby sa jestvujúcno zmenilo opäť na seba. Tento pohyb však nemôžeme charakterizovať ani ako cyklicky opakovaný. Dianie zmeny by sa tak stalo prostou replikáciou toho istého druhu jestvujúcna. Lenže jestvujúcno je uspôsobené tak, že sa môže zmeniť aj na iné jestvujúcno. Nikde nie je prítomná zákonitosť, podľa ktorej by zmena musela byť večným návratom toho istého jestvujúcna, prípadne jeho nekonečnou replikáciou.

Zmena vždy prebieha medzi jestvujúcnom, ktoré je, a medzi tým, ktoré nie je. Jej pôsobením si jestvujúcna, medzi ktorými zmena prebieha, vymenia ontologický status. Aristoteles takto podľa Heideggera znova demonštruje ontologickú relevanciu pohybu. Ak sa jestvujúcno zjavuje v konkrétnej chvíli, muselo sa do nej pred tým dostať prostredníctvom pohybu. Ak má jeho zjavovanie ako pohyblivé trvať, musí byť tento pohyb schopný realizácie vždy znovu. Preto modalita ἐνέργεια prirodzených jestvujúcien, vrátane človeka, nikdy nemôže byť uchopená ako ἐντελέχεια, modalita, v ktorej sa zmena jestvujúcna vždy nevyhnutne zastavuje a jeho obnovenie je podmienené, ak je vôbec možné, návratom do ríše prirodzených jestvujúcien, z ktorej jestvujúcno v modalite ἐντελέχεια vždy už vystúpilo. Na rozdiel od pohybu prirodzených jestvujúcien, ktorý prebieha v súhre δύναμις a ἐνέργεια

[1] Tamže, s. 292.

a ktorý je schopný realizovať sám seba vždy znovu, realizuje pohyb, ktorý sa končí v modalite ἐντελέχεια vždy človek. Činnosť, ktorou prielom do tejto modality dosahuje, sa nazýva τέχνη.

Sme v pokušení automaticky preložiť termín τέχνη v intenciách technického zaobchádzania s prírodou vedeného vedeckými znalosťami. Tento zmysel je však možný až na základe pôvodnejšieho zmyslu tohto gréckeho pojmu. Tým je *vedenie*, ktoré vedie ľudskú existenciu pri vpáde do celku jestvujúcna za účelom uplatňovania síl vlastných človeku pri zaobchádzaní a pretváraní prirodzeného jestvujúcna. Τέχνη preto nadobúda význam určitého vyznania sa v celku jestvujúcna, ktoré umožňuje kreatívnu aktivitu v ňom. Pohnutosť, ktorú týmto jestvujúcnu vnútime však nie je ničím, čo by získalo vlastný zmysel pohybu. Takýto pohyb sám sebou nedisponuje. Toto tvrdenie nie je žiadnym odmietnutím perpetua mobile. Ide o prejav odlišnej ontologickej črty takéhoto pohybu. Nemá vlastný počiatok. Ten vyvoláva z hlbín svojich existenciálnych možností človek. Nemá v sebe ani vzor svojho vlastného pokračovania, svoju vlastnú intenciu. Tú dodáva človek predbežným predsavzatím želaného tvaru, teda εἶδος, a jeho následnou realizáciou v okrsku prirodzeného jestvujúcna. Ale ἀρχή pohybu tejto realizácie ako smerovania k modalite ἐντελέχεια z tohto okrsku nepramení. Je jej indukované človekom, ktorý síce do oblasti prirodzeného jestvujúcna patrí, predsa však nie je schopný udeľovať inému jestvujúcnu pohyb typický pre φύσις.

Mohlo by sa zdať, že takto sa z oblasti jestvujúcna vytvoreného človekom stáva oblasť, ktorej sa vláda φύσις netýka. Lenže univerzálna identita φύσις nie je vzťahom na báze formálnej logiky. Povrchne ide naozaj o inú oblasť, pre ktorú naozaj platia i iné zákonitosti. Ale človek nie je schopný činnosti zvanej τέχνη len preto, že sám je súčasťou φύσις. To by znamenalo, že jediná závislosť oblasti prirodzeného jestvujúcna a jestvujúcna ním vytvoreného sú podstaty, ktoré človek v ríši prirodzeného jestvujúcna vypozoroval a potom ich realizoval v inom smere tejto ríše, tak ako lietadlo je realizácia podstaty fenoménu vtáčieho letu v oceli technikou výroby lietadla. Ide i to, že medzi pohybom φύσις a pohybom, ktorý vyvíja človek ako autonómna bytosť na iných jestvujúcnach, je istá spriaznenosť. Druhé je možné len na základe prvého. Ide o činnosť napodobovania, tá by však vôbec nebola možná, keby človek nebol samotným φύσις vopred vždy už pohnutý

takým spôsobom, že je sám schopný udeľovať jestvujúcnam pohnutosť, hoci v priestorovo i časovo obmedzenom rozsahu. Φύσις je však práve tým pohybom, ktorý je sám seba v každom momente schopný. V tejto súvislosti hovorí Heidegger o špecifickom pohybe, ktorý je pre Aristotela pohybom celkom výnimočným. Tento pohyb nesie meno γένεσις.

Γένεσις nie je jedným pohybom medzi ostatným, ale je prvotným dianím fenomenality, ktoré všetky ostatné pohyby umožňuje, leží v ich základe, a ako taký je bytnosťou φύσις.[1] I τέχνη má celkom iste procesuálnu povahu diania. Avšak veci, ktoré vznikajú jej pôsobením, vznikajú vždy z niečoho už jestvujúceho. Γένεσις je však pohybom, ktorým je jestvujúcno vyvolávané zo svojho nejestvovania do jestvovania. Znova vidíme eleganciu s akou dokáže Aristoteles interpretovať pohyb ako náležiaci k bytiu. „Jeho (γένεσις – dopl. aut.) bytím *je* dianie k bytiu prirodzeného jestvujúcna."[2] Ide o vznikanie jestvujúcna z jeho nebytia, o jeho vstúpenie do prítomnosti (Anwesenheit) a teda o vznikanie vo vlastnom slova zmysle. Jestvujúcno ale má vo svojom vznikaní i zanikaní vždy určitý tvar – μορφή – prestúpený pohybom – φύσις – a tak je γένεσις výslovným uchopením tohto dostavovania sa do vzhľadu,[3] ktorým je na fenomenálnej úrovni μορφή. Zatiaľ čo na tejto úrovni jestvujúcna ako fenomény realizujú svoj pohyb v rámci danej súvislosti protikladov (nie však nevyhnutne polárnych), je pohyb γένεσις kontradiktorický.[4] Tak je γένεσις vpísané protirečenie, ktoré však nemožno pochopiť na logickej úrovni a s ohľadom na Heideggerove vlastné filozofické zámery je tiež vylúčené rozumieť mu dialekticky. Dialektika predpokladá polaritu, ktorá musí byť prekonaná. Heideggerove intencie však smerujú k uchopeniu pôvodnej jednoty tohto pohybu ako diania, ktoré určuje všetko, čo sme schopný fixovať.

Hoci boli silné momenty γένεσις voči τέχνη jasne zvýraznené, predsa sa hranica, ktorá ich oddeľuje, môže zdať nejasná. Γένεσις je spontánny pohyb, ktorý umožňuje obrat jedného fenoménu na druhý, od neho celkom odlišný, tak ako z jari vzniká zima a zo dňa noc, ale ktorý umožňuje i reťazenie generačného sledu pokolení. Napriek tomu,

---

[1] BROGAN, W.: *Aristoteles' doppelte ἀρχή: φύσις a κίνησις*, s. 131.
[2] Tamže.
[3] HEIDEGGER, M.: *Vom Wesen und Begriff der Φύσις; Aristoteles, Physik B, 1*, s. 288.
[4] BROGAN, W.: *Aristoteles' doppelte ἀρχή: φύσις a κίνησις*, s. 131.

že človek pristupuje k splodeniu potomka s určitým pochopením svojej činnosti, nemožno v tomto prípade hovoriť o τέχνη. Aby to bolo možné, muselo by byť pravdou, že pred samotným plodením musia byť obom aktérom prístupné inštrukcie ako pri tomto procese postupovať. To je však vyložená absurdita. Plodenie je spontánny dej, zakomponovaný v hlbokom tajomstve φύσις, tak ako je existencia dvoch pohlaví skutočne nepreniknuteľným tajomstvom udeleným z jeho hlbín. Avšak samotné vytvorenie ľudskej bytosti nevyhnutne nemusí mať charakter γένεσις. Popusťme na chvíľu uzdu fantázii a pripusťme, že človek dokáže vo svojej faustovskej neúprosnosti laboratórne vytvoriť homunkula. V takom prípade by vznik človeka niesol povahu τέχνη, pretože ho umožnilo vedenie, ktoré predtým zaobchádzalo s iným jestvujúcnom práve za týmto účelom. Výpočet príkladov, ktoré zvýrazňujú eleganciu a komplikovanú jednoduchosť pohybu γένεσις by bol nesmierne dlhý, a nie je ani našim zámerom. Na uvedenom príklade bola vnútorná bytnosť γένεσις zvýraznená dostatočne.

Objasnili sme teda pozíciu ľudského *pobytu* v celku jestvujúcna. Demonštrovali sme ako sa v tomto celku človek vždy už správa. Poslednou úlohou, ktorú si táto štúdia zadáva, je opísať spôsob, akým človeku ako človeku pôvodne náleží pohybovať sa v celku jestvujúcna, ak má ostať verný svojej bytnosti a uchovať svoju pozíciu ako strážcu odkrytosti bytia. Zároveň sa tým vrátime na začiatok štúdie a ozrejmí sa, prečo sme ju začali upozornením na Heideggerovu parciálnu ambíciu zdôvodniť poznávanie.

Φύσις a στέρησις

Posledné riadky predchádzajúcej časti môžu sugerovať dojem, že štúdiu uzatvárame akýmsi referátom o Heideggerovej filozofii hodnôt. Nie je to pravda. Nie preto, že Heideggerova filozofia tento aspekt vôbec nemá, ani preto, že hodnota je vlastne fixovaná ako jestvujúcno. Obe tieto tvrdenia sú pravdivé, a predsa ani jedno z nich nie je prvotným dôvodom, prečo je táto kapitola zameraná inak než axiologicky. Hodnota je vždy čosi protirečivé, čosi, čo chce nad bytím uplatniť nadvládu želaného (Sollen). Naproti tomu ide Heideggerovi o čosi oveľa hlbšie a pôvodnejšie než sú hodnoty. Ide mu o preskúmanie vztiahnu-

tostí, ktoré bytie jestvujúcna konštituujú a to s dominantným zameraním na bytie. A bytie nie je niečím, čo je potrebné klásť ako hodnotu. Vždy sa nám už vo svojej artikulácii udelilo. Posledným (nie však z hľadiska dôležitosti) momentom jeho udelenosti je στέρησις.

Στέρησις je koncepcia, ktorá pre mnohých predstavuje snáď jeden z najvýznačnejších momentov Aristotelovej ontológie. Inak tomu nie je ani s Heideggerom. Zatiaľ čo obyčajne býva táto štruktúra identifikovaná s ontickým nedostatkom, ktorý pozitívne utvára jestvujúcna, Heidegger dokazuje, že ako fenomenálnu zákonitosť možno στέρησις interpretovať na ontologickej rovine a v tomto prípade teda ako ďalší a posledný moment zjavnosti, φύσις.

Στέρησις sme navyknutí prekladať ako zbavenosť (Beraubung), to nám však podľa Heideggera pri pochopení toho, čo v tomto pojme prehovára, vôbec nepomôže. K jeho zmyslu sa dostávame *vetrením* (spüren). V tom, čím niečo je, niekedy vetríme, že by tým zároveň mohlo i nebyť. Tak napríklad pri ponorení ruky do potoka nevetríme, že by mohol byť i plameňom, v jeho chladnej teplote však celkom jasne cítime, že tento stav nie je nevyhnutný a že by jeho teplota mohla byť i vyššia. To, čo tu však pôvodne chýba, nie sú stupne teploty, ale vlastnosť tepla samotná; „...v zavetrenom, ktoré prítomní, niečo zároveň neprítomní, síce tak, že práve na základe bytovania v neprítomnosti (Abwesung) vetríme to, čo takto prítomní“.[1] Toto bytovanie v neprítomnosti nie je nedostatkom v zmysle defektu, ako keď napríklad človek zotne strom a ostane po ňom peň. Naopak, je konštitutívnym nedostatkom, ktorý tento strom robí stromom tak, že mu napríklad odoprie chápadlá, ktorými by sa mohol proti drevorubačovi brániť. Takýto nedostatok teda nie je umožnený na ontickej rovine jestvujúcien – to by znamenalo, že chápadiel musel zbaviť človek strom svojou sekerou, prípadne iné jestvujúcno inak. Je ale umožnená na ontologickej rovine φύσις, ktorá človeku umožňuje pristúpiť k nemu bezpečne ako k bezbrannému stromu. Avšak, pokiaľ je στέρησις človeka jeho konečnosť a zraniteľnosť, skutočnosť, že nemôže žiť kdekoľvek a potrebuje príbytok, potom je podoba pňa zbaveného jeho kmeňa odrazom φύσις

[1] HEIDEGGER, M.: *Vom Wesen und Begriff der Φύσις; Aristoteles, Physik B, 1*, s. 294.

človeka. To vôbec neprotirečí výlučne ontickému charakteru nedostatku stromu, z ktorého si človek vzal jeho nadzemnú časť, aby z nej vybudoval svoje sídlo. Naopak, plne zodpovedá procesuálnej bytnosti φύσις, ktorá sa nikdy nedostáva do stavu strnulosti, ale vždy je so sebou samou v kontradikcii a len ako taká je ontologicky zmysluplná. Snáď je správne označiť budovanie príbytku ako τέχνη. Spočíva však vo φύσις človeka, že je niečoho ako τέχνη vždy schopný.

Ale στέρησις je tu i bez ľudského zaobchádzania s jestvujúcnom. V bytovaní v prítomnosti plodu stromu je vždy prítomné i bytovanie neprítomnosti kvetu. To nie je dômyselná vetná konštrukcia, ktorou človek vyjadruje niečo samozrejmé. Naopak, je to nemotorná verbalizácia hlbokého diania v samej podstate φύσις, ktorou sa snažíme uchopiť niečo čo nášmu mysleniu vždy už uniklo. Cítime tu však spriaznenosť s významom μορφή, tak ako sme si ho zaistili v predchádzajúcich častiach štúdie. „Dostavovanie sa do vzhľadu, μορφή, má charakter στέρησις; μορφή je... bytovaním v prítomnosti bytovania v neprítomnosti."[1]

Στέρησις sa však, a to je podstatné, ohlasuje i v živle, ktorý stojí medzi pôvodným tušením bytia a výslovným zaobchádzaním s jestvujúcnom. Týmto živlom je myslenie ako pôvodné odpovedanie bytiu. Ako mysliaci je človek strážcom bytia. Lenže myslenie je vždy umožnené bytím, ku ktorému vždy patrí skrytosť. Každé jestvujúcno je nám vo svojom bytí predsa prístupné v istom tieni a zákryte. Celok jestvujúcna je takto v pôvodnom údele bytia artikulovaný. Pomôžme si fenomenologickým príkladom s kockou. Kocka je priestorový útvar, ktorý sa nášmu náhľadu vždy ukazuje nanajvýš troma stranami z celkového počtu šiestich. To však nie je nedostatok kocky. Naopak, vo svojom stereticko m charaktere je táto skrytosť minimálne troch strán kocky pre kocku konštitutívna. Podľa Heideggera Herakleitos tvrdí, že bytie – φύσις – sa rado skrýva a nikdy nám nie je prístupné vo svojej predmetnosti. Je preto spreneverením sa jeho zmyslu, ak ho z tejto skrytosti chceme úplne vytrhnúť. Pravdivé stráženie a odpovedanie bytiu znamená ponechať skrývanie ako náležiace φύσις v jeho bytostnej čistote.[2] Naše myslenie sa klame, ak sa domnieva, že kocka je nám prístupná

[1] Tamže, s. 297.
[2] Tamže, s. 301.

svojím absolútnym matematickým a geometrickým preniknutím. Kocka je práve čímsi, k čomu bytostne patrí, že sa ukazuje maximálne tromi stranami. Ak by sa nám ukazovala z viacerých strán, nešlo by o kocku, ale o akúsi absurditu. Myslenie človeka však dospelo do štádia, kedy sa nezodpovedá pravému bytiu jestvujúcna, ale vlastným nárokom a zaplieta sa tak do znásilňovania bytia jestvujúcna. Že sa táto perverzita myslenia považuje za jeho triumf, nie je len znamením našej doby, ale nesmiernym ohrozením bytnosti človeka, nakoľko, čo je naozaj znepokojivé, človek vo svojej τέχνη dospel tak ďaleko, že by skutočne mohol všetko vytrhnúť z konštitutívneho zákrytu στέρησις a v univerzálnom osvetlení celku jestvujúcna žiarou svojho intelektu rozpustiť tento celok do tej najhlbšej temnoty nebytovania (Unwesen).

Toto zvláštne odvrávanie myslenia bytiu, ktoré viac nerešpektuje στέρησις ako bytnosť φύσις, však nie je iba vzpieraním sa bytostnému nároku bytia. Je i sporom s Aristotelom, ktorý pojmom φύσις dosiahol výšku svojho myslenia.[1] Aristoteles nielenže dokázal myslieť sám pohyb ako ontologicky relevantný, ale ako jeho stopu dokázal v pojme στέρησις pozitívne uchopiť i nebytie ako to, čo k bytiu náleží. O to sa usiloval i Heidegger. Štúdia *O bytnosti a pojme φύσις; Aristoteles, Fyzika B, I* je jeho posledným pokusom urobiť tak za pomoci pojmov a zároveň jeho posledným veľkým rozhovorom s Aristotelom. Rozlúčka s Aristotelom je pre Heideggera aj rozlúčkou s ontológiu založenou v ľudskej existencii a začiatkom koncentrácie na myslenie bytia v nasledovaní predsokratovských mysliteľov.

Zámerom tohto skúmania bolo objasniť cestu, na akej sa Heidegger pokúsil myslieť bytnosť φύσις, tak ako tento pojem zaznieva v Aristotelovej *Fyzike*. Namiesto konkrétnych definícii sme v štyroch pojmoch – φύσις, ἀρχή, οὐσία a στέρησις – získali akoby štyri háky, ktorými by sa snáď, ako to možno zamýšľal i Heidegger, dal preniknúť nános filozofickej tradície a ich ťahom do všetkých strán by sa tak odhalil magmatický živel, na ktorom nános tradície vytvoril nepreniknuteľný pancier. Aristotela nemožno nasledovať v jeho vlastných intenciách. Čo znamená φύσις pôvodne, k tomu sa nikdy nedopracoval – no tušil to.

---

[1] BROGAN, W.: Aristoteles' doppelte ἀρχή: φύσις a κίνησις. In: *Heidegger und die Griechen*, s. 138.

Φύσις v jeho učení nepredstavuje jasnú koncepciu. Je to však, ako tvrdí Buchheim, *stopa*: „Vnímané, alebo lepšie: *čítané* (*gelesene*) znamenie niečoho, čo neprítomní.“[1] Aristotelova filozofia prestáva byť pre Heideggera zaujímavá ako ontológia; stáva sa akousi nejasnou správou; zaznieva v nej „*dozvuk* veľkého počiatku gréckej a prvého počiatku západnej filozofie“.[2] V hre však nie je len filozofia, ale i samotný spôsob ako v našom bytí vôbec prebývame. Čosi z pôvodnej bytnosti toho slova stála zaznieva, keď dnes hovoríme o prirodzenosti.

Začali sme naše skúmanie konštatovaním, že Heidegger chcel založiť prístup k poznaniu, a to celkom radikálne. Dôvodom však nebolo samotné založenie poznania, ale odkrytie zmyslu bytia. Vo svojich skorších úvahách tak Heidegger robil s ohľadom na bytie ľudskej existencie, ktoré sa mu zdalo byť exponentom a jediným možným zdrojom interpretácie bytia. Človek predstavoval vo svojej existenciálnej pohnutosti most medzi poznaním a bytím. Štúdia *O bytnosti a pojme φύσις; Aristoteles, Fyzika B, I* je okrem iného svedectvom o tom, ako významne sa Heideggerovo filozofické myslenie zradikalizovalo. Nevyhnutnosť človeka pre Heideggerove ambície síce nemizne, ale z úlohy exponenta skúsenosti bytia sa človek prepadáva k úlohe toho, kto túto skúsenosť deformuje. Osobitne je to vnímateľné v texte *Anaximandrov výrok*, ktorý napriek veľkým podobnostiam v štýle uvažovania, predstavuje ľudské reflektovanie vlastného prebývania v zásade ako rizikovú činnosť. S Aristotelom tak z Heideggerovho myslenia odchádza zároveň aj dôvera v ľudskú schopnosť čokoľvek zmeniť.

---

[1] BUCHHEIM, T.: *Was interessiert Heidegger an der φύσις?*, s. 155.
[2] HEIDEGGER, M.: *Vom Wesen und Begriff der Φύσις; Aristoteles, Physik B, 1*, s. 300.

17. kapitola

Stretnutie s Protagorom vo fenomenologickom kontexte

Ivan Blecha

Grécky sofista Protagoras býva v dejinách filozofie obyčajne označovaný za jedného z prvých predstaviteľov relativizmu a subjektivizmu, a to predovšetkým vďaka slávnemu výroku, ktorý sa z jeho diela zachoval ako jeden z mála, a ktorý býva často citovaný: „Mierou všetkých vecí je človek, jestvujúcich, že sú, a nejestvujúcich, že nie sú" (Zl. B 1 ze Sexta).[1] Celkový dojem z Protagorovej filozofie posilňuje ešte ďalší zlomok, v ktorom sa môžeme dočítať, že svet je v neustálom pohybe, a že „vnemy sa pretvárajú a menia podľa veku a ostatných stavov ľudského tela," takže „ľudia však chápu raz to, raz ono podľa svojich rozmanitých stavov" (Zl. B 1 zo Sexta).[2] Protagoras sa dokonca odvážil vysloviť podobný názor o bohoch, pretože jeden z jeho spisov začína slovami: „O bohoch nemôžem vedieť ani to, že sú, ani to, že nie sú, ani to, akú majú podobu. Lebo mnoho vecí bráni to vedieť: nejasnosť veci a krátkosť ľudského života." (Zl. B 4 z Diogena, Eusébia a i.).[3] Podľa Diogena Laertského bol Protagoras za tento výrok vyhnaný z Atén. Jeho knihy potom verejne spálili, „berúc ich na výzvu hlásateľa od všetkých, ktorí ich mali".[4] Keď sa potom ešte pridá Protagorov názor, že o každej veci

---

[1] Porov. *Antológia z diel filozofov.* Predsokratovci a Platón. Zost. J. Martinka. Bratislava: Iris 1998, s. 209.

[2] Tamže, 211.

[3] Tamže.

[4] DÍOGENÉS LAERTIOS: *Životy, názory a výroky proslulých filosofů*. Prel. A. Kolář. Praha: Nakladatelství Československé akademie věd 1964, s. 380.

sú možné dva úplne protikladné výklady (Zl. B 6a z Diogena),[1] a informácia, že si ako prvý nechal za vyučovanie zaplatiť (údajne 100 mín),[2] je obraz celkom odpudivého sofistu hotový a Protagoras sa môže zaradiť medzi tých mysliteľov, na ktorých Sokrates a Platon predovšetkým útočili. Platon rozpráva o Protagorovom relativizme v známej pasáži v *Teaitetovi*,[3] ale polemika so sofistickými provokáciami je samozrejme či už implicitne, alebo explicitne prítomná v celom Platonovom diele. Každopádne slávny odpor Platonovho Sokrata k sofistom k dobrej povesti Protagora neprispel.

Moderné skúmanie si je však už vedomé toho, že pri posudzovaní Protagorovho diela a zvlášť jeho najslávnejšieho výroku musíme byť nanajvýš opatrní (samozrejme, hlavne s ohľadom na gréčtinu a na originálne výrazy, s ktorými Protagoras pracoval, a ktoré v dejinách filozofie získali často odlišný význam). Najčastejšie sa dokonca vedú spory o spojku *že* (ὡς), pretože môže znamenať ako *že*, tak aj *ako*, čo vedie pochopiteľne k o niečo odlišným interpretáciám.[4] Celkovo spočíva ťažkosť aj v tom, že pojmy *subjektivizmus* či *relativizmus* sú modernej proveniencie a pri ich používaní pre charakteristiku pozícií v antickej filozofii si musíme byť tohto anachronizmu vedomí.

Existuje potom samozrejme veľa autorov, ktorí v sofistoch všeobecne, ale v Protagorovi zvlášť, nevidia len nezodpovedných, provokujúcich mysliteľov, ale aj inšpiratívnych učencov. Nie sú to iba nadšení prívrženci Protagora, ktorým by nevadilo, keby bol skutočne relativistom a snažia sa o jeho aktualizáciu zapojením do súdobých filozofických debát,[5] ale predovšetkým tí, ktorí Protagora považujú za toho mysliteľa, ktorý ako jeden z prvých obrátil pozornosť k zanedbávaným

---

[1] *Zlomky předsokratovských myslitelů.* Vybr. a prel. K. Svoboda. Praha: Nakladatelství Československé akademie věd 1962, s. 158.

[2] Porov. DÍOGENÉS LAERTIOS, *Životy, názory a výroky proslulých filosofů*, s. 380.

[3] PLATÓN: Theaitétos. In: *Platónovy spisy*, sv. 1. Prel. F. Novotný. Praha: Oikúmené 2003, s. 252 a n.

[4] Stručne k tomu pozri GUTHRIE, W. K. C.: *The Sophists*. Cambridge: Cambridge University Press 1971, s. 189 a n.; GRAESER, A.: Řecká filosofie klasického období. Prel. M. Petříček. *Dějiny filosofie*. Sv. 2. Praha: Oikúmené 2000, s. 23 a n.; prehľadne k tomu. NEUMANN, A.: Die Problematik des Homo-Mensura Satzes. *Classical Philology*, Vol. 33, 1938, No. 4, University of Chicago Press, s. 368–379.

[5] Porov. z najnovšieho obdobia napr. ZILIOLI, U.: *Protagoras and the challenge of relativism : Plato's subtlest enemy*. Ashgate 2007.

či nanovo sa vynárajúcim problémom svojej doby, okrem iného vlastne ako prvý upozornil na politické problémy.[1]

Protagorov výrok

Na neskorší Protagorov výrok narazil v rámci svojich analýz dejín metafyziky aj Heidegger. Pokiaľ je nám známe, miest, na ktorých v Heideggerovom súbornom diele na Protagora vôbec narazíme, nie je veľa (najviac v časti o Nietzschem pod názvom *Der europäische Nihilismus*,[2] potom v *Die Zeit des Weltbildes*[3] a v prednáške *Die Frage nach dem Ding* (Heidegger 1984).[4] Napriek tomu je spôsob, akým Heidegger Protagorov výrok spracováva, zaujímavý – ako s prihliadnutím na samotné ponímanie údajného sofistického relativizmu, alebo subjektivizmu, tak s prihliadnutím k vlastnej Heideggerovej interpretácii metafyziky, v ktorej podľa neho Protagoras má svoje významné miesto.

O Protagorovi sa Heidegger zmieňuje najmä vo svojej kritike Nietzscheho subjektivizmu. Pátra po historických zdrojoch a predzvestiach tohto filozofického stanoviska a pri tejto príležitosti vidí predovšetkým dvoch rozhodujúcich predchodcov: Descartesa a práve Protagora.

Domnievame sa však, že Protagoras nezohráva u Heideggera jednoznačnú rolu, a že sa v nej zračí Heideggerov vlastný myšlienkový vývoj, ba možno konkrétnejšie, zlom v tomto vývoji. Na Protagora je z jedného uhla pohľadu nazerané ako na mysliteľa, ktorý dal celému reťazcu impulz, takže má mať s Descartom a s Nietzschem veľa spoločné, ale z iného uhla pohľadu tiež ako na mysliteľa, ktorý – *ešte* ako prvý v poradí – stojí predsa len nejako mimo, je spojený s myslením,

---

[1] Bol to napríklad už Hegel, pozri HEGEL, G. W. F.: *Dějiny filosofie II*. Prel. J. Cibulka, M. Sobotka, J. Tomin. Praha: Nakladatelství Československé akademie věd 1965. Neskôr napr. GUTHRIE, W. K. C.: *The Sophists*. Cambridge: Cambridge University Press 1971; BUCHHEIM, T.: *Die Sophistik als Avantgarde normalen Lebens*. Hamburg: Meiner 1986; DETIENNE, M.: *Mistři pravdy v archaickém Řecku*. Prel. O. Spěváková. Praha: Oikúmené 2000; SZLEZÁK, T. A.: *Za co vděčí Evropa Řekům.* Prel. D. Korte. Praha: Oikúmené 2014 a i.

[2] HEIDEGGER, M.: *Nietzsche: Der europäische Nihilismus*. GA. Bd. 48. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1986.

[3] HEIDEGGER, M.: *Věk obrazu světa.* Prel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené 2013.

[4] HEIDEGGER, M.: *Die Frage nach dem Ding.* GA. Bd. 41. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1984.

ktoré nebolo tak úplne charakteristické pre ďalší vývoj. Napriek všetkému, čo ho robí blízkym Descartovi, alebo Nietzschemu je, že nešiel s nimi tak ďaleko, aby z človeka spravil subjekt so všetkými tými dôsledkami, ktoré sú typické pre modernú filozofiu. Heidegger to takto explicitne neformuluje, ale zdá sa nám, že to vyplýva z globálneho pohľadu na vec. Snáď preto, že Protagoras v sebe istým spôsobom skrýva fenomenologický pohľad na svet, bolo umožnené, aby Heidegger, ktorý z fenomenológie sám vzišiel, chápal Protagora pestrejšie, než len ako zavrhnutiahodného relativistu a subjektivistu, a aby si v ňom našiel inšpiráciu pre svoje vlastné úvahy.

Zrejme je do istej miery oprávnené poukazovať na Heideggerove voľné (až svojvoľné) interpretácie gréckych textov, ako to vytrvalo robia jeho početní kritici. Ani Protagoras v tomto zmysle nie je výnimkou – Heideggerov preklad hlavného zlomku je iste, ako uvidíme, netradičný a zdá sa byť dosť odlišný od ďalších zlomkov, ktoré sa nám zachovali. Na druhej strane je užitočné pripomenúť, že Protagorov výrok sa zachoval vo verzii Sexta Empirika,[1] ktorý zase veľa čerpal z analýz a výkladov, ktoré čítal u Platona.[2] Je možné, že u oboch mysliteľov už bol Protagoras zaradený do kontextu, ktorý vyhovoval skôr im, ako by zodpovedal tomu, čo si Protagoras skutočne myslel. Aj keď je prijateľná domnienka, že Platonovo svedectvo je korektné, potvrdiť to nemôžeme o to viac, že Protagorov výrok sa nezachoval v písomnej podobe, pretože bol zrejme len vyslovený, a teda len počutý. Potom sa núka aj predpoklad možného skresleného vnímania (a citovania) Protagora aj pri ostatných zdrojoch. „Istý a úplný výklad" uvedeného zlomku nie je „s materiálom, ktorý máme k dispozícii, možný."[3] Heideggerova snaha pokúsiť sa ho rekonštruovať dôslednou aplikáciou pôvodných významov kľúčových pojmov je preto možno provokatívna, ale v danej interpretačnej núdzi akceptovateľná. Napokon v nasledujúcom výklade nám nepôjde o samotného Protagora, ale o to, ako zvláštna interpretácia jeho ústredného výroku ovplyvnila, alebo mohla ovplyvniť Heideggerov vlastný myšlienkový vývoj.

---

[1] Porov. SEXTUS EMPIRICUS: *Základy pyrrhonskej skepsy*. Prel. J. Špaňár. Bratislava: Pravda 1984, s. 70.

[2] Porov. NEUMANN, A.: *Die Problematik des Homo-Mensura Satzes*, s. 375.

[3] Tamže, s. 378.

Prečo teda na jednej strane stojí Protagoras na počiatku procesu subjektivizmu, ale zároveň sa mu ten ešte nemôže bezozvyšku pričítať na vrub? Aby sme si tento Heideggerov názor na Protagora priblížili, pozrime sa na jeho interpretáciu zmieneného najznámejšieho Protagorovho výroku.

Protagorov výrok znie:
Πάντων χρημάτων μέτρον ἐστὶν ἄνθρωπος, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστιν, τῶν δὲ οὐκ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν.

Zvyčajne znie preklad nasledovne: „Človek je mierou všetkých vecí, jestvujúcich, že sú a nejestvujúcich, že nie sú." (Zl. B 1 ze Sexta)[1] V nemčine sa dá najčastejšie nájsť nasledujúci preklad: „Aller Dinge Maß ist der Mensch, der seienden, dass sie sind, der nicht seienden, dass sie nicht sind."[2]

Na prvý pohľad sa dá ľahko podľahnúť dojmu, že Protagorov výrok hovorí, že *všetko* jestvujúce je vztiahnuté na človeka, a že človek je mierou pre to, aby akékoľvek jestvujúcno vôbec bolo. Keď sa však na tento výrok pozrieme s rozhodnutím, že do neho nebudeme vkladať naše súčasné predstavy,[3] ukáže sa, že ako *ja*, tak *jestvujúce* (*všetky jestvujúcna*) a pojem *miery* Gréci, a teda aj Protagoras, chápali trochu inak ako my.

Miera ako kľúčový pojem

Na základe vyššie naznačených kontextov sa potom musí zmeniť aj naša interpretácia pojmu *miera* (μέτρον), teda kľúčového pojmu, ktorý vo výroku určuje základný vzťah človeka ku všetkému jestvujúcnu. H. Frisk vo svojom *Gréckom etymologickom slovníku* uvádza pri pojme *metron* „pravá, plná miera, cieľ, dĺžka, veľkosť, výmer, časomiera".[4] V *Grécko-českom slovníku* je ešte navyše „pravidlo, kvet mladosti, priestor, vzdialenosť, objem".[5]

---

[1] *Antológia z diel filozofov.* Predsokratovci a Platón, s. 209.

[2] Porov. napr. GOMPERZ, H.: *Sophistik und Rhetorik. Das Bildungsideal des EU LEGEIN in seinem Verhältnis zur Philosophie des V. Jahrhunderts.* Leipzig/Berlin: B. G.Teubner 1912, s. 200.

[3] HEIDEGGER, M.: *Nietzsche: Der europäische Nihilismus*, s. 177.

[4] FRISK, H.: *Griechisches etymologisches Wörterbuch*. Bd. II. Heidelberg: Carl Winter 1960, s. 220.

[5] PRACH, V.: *Řecko-český slovník*. Praha: Springer a spol. 1942, s. 342.

Pri starších atomistoch nachádzame obraty, podľa ktorých *niečo merať* alebo *poznať mieru niečoho* znamená zároveň *poznať vec samu*.[1] Tak napríklad, keď niekto hovorí o *miere cesty*, nemyslí tým len jej dĺžku a niečo vedieť o *miere mora* znamená poznať niečo podstatné o jeho povahe: tak je to mienené napríklad u Homéra, alebo u Hésioda.[2] Takisto Herodotove podrobné popisy predmetov, ktoré odkazujú na ich *miery*, zodpovedajú teda bežnej myšlienke, že určiť, vysloviť, či poznať *mieru* nejakej veci znamená predviesť jej esenciálne poznanie.[3]

To, že *metron* nie je žiadne vonkajšie meradlo, ktoré by na vec niekto prikladal, a tak z nej vyčítal niektorú z jej (viac menej však povrchných) vlastností, dosvedčujú aj mnohé slovné obraty u predsokratovcov. Napríklad Filolaos nazýva oheň okrem iného *metron fyseos*: „Filolaos učí, že je uprostred okolo stredu oheň a nazýva ho krbom vesmíru, Diovým príbytkom, matkou bohov, oltárom a zväzkom i mierou prírody".[4] Názor, že *metron* bolo chápané ako akési vnútorné ustrojenie vecí, ktoré ich robí tým, čím bytostne sú, sa zdá byť potvrdzovaný aj na niektorých miestach u Herakleita. V slávnom zlomku B 30 sa večne živý oheň zapaľuje podľa miery a podľa miery zhasína, pričom vnútri takto daných hraníc, a vlastne tiež cez ne, plamene planú a oheň je ohňom.[5]

Pojem miery bol navyše v ranom gréckom myslení prepojený ešte s pojmom spravodlivosti (*diké*) a s pojmom vyváženého, t. j. spravodlivého a náležitého vymedzenia (*peras*). Tak napr. u Solóna, teda u jedného z tzv. siedmich mudrcov, máme zlomok 11, v ktorom je postavené do protikladu rozbúrené a divoké more s morom pokojným a miernym, ktorého stav je charakterizovaný slovom *dikaiotatos* (celkovo primeraný, umiernený, náležitý, patričný).[6] Pokojné more je tu v stave bez

---

[1] BERKEL, T. A. van: *Made to Measure: Protagoras' METRON*. In: Ophuijsen, J. M. van, Raatle, M. van, Stork, P. (eds.): *Protagoras of Abdera: The Man, His Measure*. Leiden – Boston: Brill 2013, s. 53.

[2] Tamže.

[3] Tamže.

[4] *Zlomky předsokratovských myslitelů*, s. 192.

[5] BUCHHEIM, T.: *Die Sophistik als Avantgarde normalen Lebens*, s. 51.

[6] V preklade Z. Kratochvíla: „Moře je zmítáno větry; když je však nic nemá k pohybu, je nejklidnější ze všeho." KRATOCHVÍL, Z.: *Mezi mořem a nebem. Odkaz iónské archaické vnímavosti*. Praha: Pavel Mervart 2010, s. 102. Nemci však namiesto *najpokojnejšie zo všetkého* prekladajú *volkommen gerecht*, – teda niečo ako *úplne primeraný, patričný, oprávnený*.

akéhokoľvek vonkajšieho rušenia, spočíva vo vyrovnanosti a vyvážení, akoby sa všetkým jeho zložkám dialo všetko *podľa práva*, *spravodlivo*, pričom je to všetko chápané zároveň ako jeho vnútorná a najpôvodnejšia povaha, ako ustrojenie, ktoré patrí k jeho bytnosti – nebolo totiž zriadené žiadnym zásahom zvonku, ale presadilo sa samo z jeho vnútra. Nejde teda len o stav istej harmónie, ale o stav pri-sebe-bytia, v-sebe-bytia, v-sebe-spočívania. V hre je akási vnútorná miera, spoločná nie len jednotlivinám, ale celému svetu, miera, ktorá však ostáva neviditeľná.[1] Solón ako poetizujúci politik použil zrejme obraz pokojného mora pre metaforické vyjadrenie pokojnej sily ľudu, ktorou chcel gréckej obci dopriať podiel na moci.[2] Bol teda prvým a na dlhú dobu aj určujúcim mysliteľom, ktorý prepojil kozmologické a politické pojmy. Ich oveľa známejšiu aplikáciu nájdeme v Anaximandrovom slávnom zlomku o tom, ako si vzniknuté jestvujúcna uzurpujú v prítomnosti svoje miesto, a ako potom musia zaplatiť *pokutu a trest* za *neprávosť* (za porušenú rovnováhu a za nepatričnosť), ktorú tým spôsobili pôvodnému rovnovážnemu, a teda aj spravodlivému stavu vecí (por. zl. A 9 a B 1 zo Simplika).[3]

Gréci potom – rovnako v duchu vyššie uvedených výkladov – rozlišovali ešte jednu *mieru*: *rhytmos*. Zatiaľ čo *metron* bolo statickým, nehybným výmerom daného jestvujúcna, *rhytmos* zohrával rolu miery dynamickej a periodickej, spätej s pohybom a s časom.[4]

Miera je s vecami pevne spojená a tie sú vždy vo svojej miere, pokiaľ sú vecami. *Metron* ich drží pohromade ako akýsi im náležiaci štýl, v ktorom sa okrem iného javia a vyjadrujú, takže sú takto prístupné zraku, nahliadaniu a postrehovaniu.[5] *Metron* by sa samozrejme neprejavovalo týmto spôsobom (formou zo-seba-vystúpenia, vyjavenia a odkrytia), keby nemalo čo dočinenia s postrehujúcim človekom: v tom

---

Por. FRÄNKEL, H.: *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*. München: Verlag C. H. Beck 1962, s. 262.

[1] SCHADEWALDT, W.: *Die Anfänge der Philosophie bei den Griechen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1978, s. 119.

[2] FRÄNKEL, H.: *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, s. 262.

[3] *Zlomky předsokratovských myslitelů*, s. 33.

[4] BUCHHEIM, T.: *Die Sophistik als Avantgarde normalen Lebens*, s. 51.

[5] Tamže, s. 50.

zmysle je človek skutočne akýmsi *určovateľom* miery, tým, kto ju aktualizuje a privádza k zrejmosti. Ak povieme v tejto súvislosti, že človek *je mierou*, je potrebné to chápať v tom zmysle, že *pozná mieru*, a tým povahu, podstatu vecí. Konanie a poznávanie človeka zjednáva oblasť, v ktorej sa môžu veci, ich prirodzený spôsob podania, vyjaviť. Byť mierou vecí tak znamená zriadiť okrsok pre uplatnenie ich povahy.[1]

To všetko určite súvisí aj s tým, čo sa má rozumieť pod pojmom *chremata* (resp. *panta*). V gréckom myslení raného obdobia, a teda zrejme aj u Protagora, boli týmto pojmom vymedzované nielen reálne *veci* ako jestvujúcna, ktoré sa práve vyskytujú a niečomu slúžia (to vyjadroval pojem *pragmata*), ale aj abstraktné entity, všeobecniny či stavy vecí.[2] A s tým súvisí aj to, ako Gréci chápali pojem *byť*: ten sa vždy nejako viaže na to, čo sú *chremata* – pretože *sú* iste akosi *na svoj spôsob* a k nemu sa má viazať človek ako ich *miera*, ako im primerané zachytenie.

Grécky pojem *byť*

Grécky pojem *byť* (εἶναι) neoznačoval len v absolútnom zmysle chápanú existenciu, ale aj prináležitosť k nejakému stavu. Povedané pomocou moderných rozlíšení: Gréci ešte neoddeľovali od seba existenčný a predikatívny význam výrazu *byť*.[3] Byť pre nich znamenalo nielen skutočne sa vyskytovať, mať existenciu, ale hneď aj byť *nejako*, totiž *tak a tak* – zahŕňali do každého postihovania existencie aj *stav veci*, ako by

---

[1] Je to však zárodok toho, čomu dnes hovoríme *poznanie*. Raní Gréci však poznanie chápali trochu odlišne ako my. Pre nich bolo poznanie predovšetkým neoddeliteľnou jednotou zmyslového a racionálneho s predpokladom, že poznávaním sa zmocňujeme nielen povrchných stránok vecí, ale aj ich hlbšej povahy, ba aj kontextov, v ktorých sa nachádzajú, a to akýmsi komplexným vhľadom. Niektorí nemeckí klasickí filológovia a filozofi (a s nimi často aj Heidegger) preto prekladajú grécky pojem pre poznanie – *noein* – ako postrehovanie, *vernehmen* – odtiaľ potom nemecký pojem Vernunft, čo zodpovedá gréckemu *nús*. Por. napríklad HELD, K.: Sein und Erscheinen – Von Parmenides zu Husserl. In: *Fenomenologia*, roč. 5, 2007, č. 5, s. 15; tiež SCHADEWALDT, W.: *Die Anfänge der Philosophie bei den Griechen*, s. 162 a n.

[2] GOMPERZ, H.: *Sophistik und Rhetorik. Das Bildungsideal des EU LEGEIN in seinem Verhältnis zur Philosophie des V. Jahrhunderts*, s. 203. Podobne NESTLE, W.: *Vom Mythos zum Logos*. Aalen: Scientia Verlag 1966, s. 271.

[3] KAHN, CH. H.: Řecké sloveso „být" a pojem bytí. In: Rezek, P. (ed.): *Mýtus, epos a logos*. Praha: Oikúmené 1991, s. 67.

sme to povedali dnes.[1] Zlučovali tak obyčajné konštatovanie a nárok na to, povedať zároveň niečo o *povahe* veci. Podobne to vidí W. Schadewaldt: „Neexistuje jednoducho nejaké o-sebe-bytie (ktoré by snáď mohlo byť nakoniec len myslené), ale bytie môže byť len myslené vo vzťahu k človeku, voči ktorému toto bytie je."[2] Grékom nerobilo problém akceptovať, že každé jestvujúce musí byť zároveň so svojím nárokom na obyčajnú existenciu privedené k určitému podaniu, v ktorom sa ukáže aj to, ako sa to s ním má; pričom sa nám „objavujú rôzne oblasti s rozličnými stupňami zrejmosti a jasnosti a podľa tých stupňov sa určuje miera ich skutočnosti" a „najvyšší spôsob ako niečo je, je byť zrejmým".[3]

Kahn vyvodzuje, že „pre filozofické používanie tohto slovesa fundamentálnou hodnotou εἶναι, keď je použité samé (bez predikátov), nie je »existovať«, ale »byť tak a tak« či »byť pravdivý«." – A dodáva, že „niet vôbec pochýb o tom, že tento význam výrazu »byť« (totiž »byť tak a tak, byť/pravdivý«) je jedným z najstarších idiomatických významov tohto slovesa v gréčtine a v indoeurópčine vôbec".[4] Protagoras teda mohol myslieť to, že prostredníctvom človeka sa určuje *že* veci, ale *zároveň* tým mohol mieniť (bez toho, aby to bolo možné od prvého významu oddeliť), že človek určuje, *pozná mieru*, *je mierou* toho, *ako* sú: *hos* ako spojka by teda v sebe zlučovala obe interpretácie – a Grékom by to nemuselo pripadať zvláštne. Kahn by preto Protagorov výrok formuloval takto: „Človek je mierou toho, čo sa tak a tak má, že sa to má tak a tak, a toho, čo sa tak nemá, že sa to tak nemá."[5]

Ako účastník všeobecného diania, ktorým bola pre Grékov v samom základe vždy nejaká forma *zo-seba-vystupovanie*, *prichádzanie do zrejmosti*,[6] sa potom človek celkom logicky stáva *mierou* toho, čo bude môcť byť ako *zrejmejšie* chápané zároveň ako *skutočnejšie*. Človek je permanentne *dotknutý* vecami, všetkým jestvujúcim, je viazaný a do istej miery aj volaný k zodpovednosti; pobýva v dosahu vecí a je zrejmé, že

---

[1] Tamže, s. 70–71.
[2] SCHADEWALDT, W.: *Die Anfänge der Philosophie bei den Griechen*, s. 201.
[3] Tamže, s. 193.
[4] KAHN, CH. H.: *Řecké sloveso „být" a pojem bytí*, s. 71.
[5] Tamže, s. 70.
[6] SCHADEWALDT, W.: *Die Anfänge der Philosophie bei den Griechen*, s. 191 a ďalej.

v tomto angažmáne ich vníma, ale takisto s nimi prakticky zaobchádza – ono postrehovanie je bohatšie aktivitou, ako len zaznamenávaním vonkajších rysov a tvarov. Človek patrí ku všetkému, pričom je mu na jednej strane všetko otvorené a prístupné, na druhej strane je však on rovnako všetkým dotknutý a zaujatý.[1] V zhustenej skrátenej verzii, ktorú predstavuje Protagorov výrok, potom ľahko vznikne dojem, že človek je *mierou* vecí v tom zmysle, že rozhoduje o tom, že vôbec sú, že je zdrojom ich existencie. V skutočnosti len Gréci v tej dobe cítili jednoducho ako samozrejmé, že zrejmosť, a teda dobrá postrehnuteľnosť patrí k tomu, ako veci sú, takže spraviť niečo zrejmým (*merať to pohľadom*, povedzme tak trochu protagorovsky) znamená mať podiel na skutočnosti, existencii.

Vzťah medzi vecami a človekom

U Protagora sa vzťah medzi vecami a človekom neustále znovu rodí a udržiava sa praktickou existenciou vo svete. Človek a veci nie sú samostatne založené póly nejakého vzťahu, ale oboje sa kladie navzájom ako niečo určené až z tejto vztiahnutosti.[2] To je práve zásadný rozdiel od chápania, ktoré predpokladá neskorší subjektivizmus: tam sú subjekt a vec vopred dané a len tak sa *dostávajú do vzťahu*. Preto je potrebné hovoriť nie o relativizme, ale o „perspektivizme,“[3] alebo o „situačnom“ chápaní: človek sa neopiera o nič pevné a vonkajšie, ale to, čo myslí a s čím zaobchádza, to zároveň formuje,[4] nachádza v situácii javenia a sám sa v nej konštituuje a osvedčuje.

---

[1] BUCHHEIM, T.: *Die Sophistik als Avantgarde normalen Lebens*, s. 77. Sofisti v tomto názore na vec neboli sami. Už poétka Sapfo v jednej zo svojich básní vyjadruje názor, ktorý do istej miery Protagorov výrok predvída. Keď sa zmieňuje o *najvyššom krásne*, nevidí ho v akomsi impozantnom rozvíjaní žiariacej (skvejúcej sa) moci, ale v intímnom vzrušení zamilovaného človeka, a rovnako tak nie v tom, čo všetci ľudia rovnakým spôsobom obdivujú, ale v tom, čo miluje a čo si praje každý pre seba. „Krása je pre nás, hovorí Sapfó, to, čo práve milujeme a po čom túžime.“ FRÄNKEL, H.: *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, s. 212. Dá sa teda povedať: netúžime po tom, čo je samo osebe krásne, ale považujeme za krásne to, po čom túžime. (Tamže).

[2] BUCHHEIM, T.: *Die Sophistik als Avantgarde normalen Lebens*, s. 130.

[3] BERKEL, T. A. van: *Made to Measure: Protagoras' METRON*, s. 61.

[4] Porov. BUCHHEIM, T.: *Die Sophistik als Avantgarde normalen Lebens*, s. 131.

V dôsledku toho nemôže byť ani ľudské konanie a poznanie niečím, čo má svoj počiatok v niečom nezávislom voči svetu. Skôr tkvie v konfigurácii vecí samotných.[1] Tak vlastne, inšpiratívne pre celú sofistiku, Protagoras vyjadril povahu a údel ľudskej praxe: musieť zvládnuť situáciu bez toho, aby bolo možné zaujať pozíciu mimo nej.[2] Ako pekne ukazuje T. Buchheim, v gréckom myslení sa objavuje novinka. Zatiaľ čo sa v eposoch a drámach raného obdobia obvykle človek ocital v rôznych situáciách proti svojej vôli a tieto situácie na neho zvonku útočili a určovali jeho osud, človek teraz svoju situáciu spoluustanovuje.[3] Uznanie aktívneho pobytu v situácii a náš možný vplyv na ňu je nepochybne základom neskoršej živej diskusie o tom, čo je voči človeku zo svojej povahy dopredu dané a čo môže byť naopak ním vytvorené, teda diskusia o vzťahu *nomos* a *fysis* a o okrskoch reality, v ktorých môžu nájsť uplatnenie.

U Protagora teda nikde nie je ani stopa po myšlienke, že sa jestvujúcno ako také má riadiť podľa suverénneho ja ako subjektu, a že tento subjekt je sudcom nad všetkými jestvujúcnami a ich bytím. V gréckej sofistike nie je možný „žiadny subjektivismus, pretože človek tam nikdy nemôže byť subjektom: nemôže ním byť, pretože bytie je tam prítomnosťou a pravda neskrytosťou".[4] Subjektom sa človek stáva až na počiatku novovekej filozofie,[5] a to súbežne s tým, ako sa stáva svet pred-stavou, obrazom, predmetom náhľadu. Ak nie je človek v Protagorovej dobe chápaný ako seba-zakladajúci a seba-ospravedlňujúci subjekt, a ak patrí do vzťahu k spôsobom, ako sa iné jestvujúcna dávajú a ukazujú, nemôže byť strojcom ich existencie.

Nezabudnime však, že Protagoras a sofisti boli predovšetkým *politickí* myslitelia, že svoj dôvtip (i keď sporne) dávali do služieb ľuďom preto, aby lepšie žili v obci, v *polis*. Myslieť život v *polis* nie je, ako je známe, vôbec jednoduché, a tak sa tu môže Protagorova stratégia, uplatnená vo sfére prírody, obzvlášť užitočne hodiť. *Polis*, ako sa snaží

---

[1] Pozri tamže.
[2] Pozri tamže, s. 77.
[3] Pozri tamže, s. 78.
[4] HEIDEGGER, M.: *Věk obrazu světa*, s. 51.
[5] HEIDEGGER, M.: *Nietzsche: Der europäische Nihilismus*, s. 210.

presvedčivo ukázať okrem iných aj J. Patočka, je sférou nejednoznačného, neuchopiteľného, otvoreného konania. To síce ponúka človeku jednu zo základných existenciálnych dispozícií – slobodu, zároveň však pre neho znamená bremeno: konanie v *polis* má vždy otvorený, nevyspytateľný koniec a podstata človeka ako *zoon politikon* potom vlastne spočíva predovšetkým v tom, ako sa vyrovná s touto znepokojujúcou neuzavrenosťou. Sofisti by potom boli tí, ktorí učili občanov obce žiť v tejto dvojznačnosti, ktorí učili posudzovať protikladné stránky ľudskej existencie, nespoliehať sa dopredu na žiadúce, ale dosiahnuteľné pravdy atď. „Sofistika a rétorika, ktorá sa vynára zároveň s gréckou obcou, sú totiž vo svojej podstate formami myslenia zameranými na dvojznačnosť, a to preto, že sa rozvíjajú v politickej sfére, ktorá je svet dvojznačnosti sám, a zároveň preto, že sú chápané ako nástroje, ktoré jednak formulujú na racionálnej rovine teóriu, logiku dvojznačnosti, jednak umožňujú v tej istej rovine dvojznačnosti účinne konať."[1]

Tento *logos*, ktorý je vyčítaný z prírody, a ktorý keď si osvojíme aj ako štruktúru vlastného myslenia, môžeme previesť do sociálnej praxe a tam ho uplatniť pre uvážlivé štruktúrovanie nášho konania, s vedomím zdravej relatívnosti takých dohadov so zodpovednosťou za ne. Preto je u sofistov kladený taký dôraz na rétoriku vôbec. V tomto ohľade sa veľa nemení: tak, ako sme vždy súčasťou situácie pri pobyte v otvorenom okrsku javiacich sa vecí, pričom si musíme urobiť jasno o svojej pozícii zvnútra tejto situácie, sme rovnakými účastníkmi pri aktivitách v *polis,* a ani tu nemáme možnosť zaujať pozície mimo nej a nahliadnuť nejakú transcendentnú pravdu či normu. Táto východisková situačnosť je tým, čo spája našu existenciu v prírode a v *polis*: aj keď spôsob, ako s ňou nakladať sa zrejme v oboch sférach líši.[2]

Teraz sa môžeme vrátiť k Heideggerovi. Zdá sa nám veľmi zaujímavé (a symptomatické), že vo svojej stati *Vom Wesen der Wahrheit* pri výklade pôvodného ponímania *pravdy* používa Heidegger pojem *miery*

---

[1] DETIENNE, M.: *Mistři pravdy v archaickém Řecku*, s. 141.

[2] Tejto dvojznačnosti (na rozdiel od Sokrata a Platona) si však bol vedomý aj Aristoteles. V jeho pojme *fronesis* nepochybne rezonuje (aspoň pre sociálnu sféru) to, čo mal na mysli svojím výrokom (aj keď oveľa všeobecnejšie) Protagoras.

(Mass) takmer v zhodnom význame ako Protagoras. Pretože stať pochádza z toho istého obdobia, kedy si Heidegger ujasňoval svoj vzťah k Protagorovi, trúfame si túto podobnosť nepovažovať za náhodnú.

Keď Heidegger polemizuje s tým, že by pravda mala súvisieť s výpoveďou o svete (ako to zvyčajne je), ukazuje jednak to, že taká pravda má svoju vlastnú *mieru*, ktorá nemusí nijak korešpondovať s tým, čo skutočne patrí odkrývajúcej sa realite samotnej: vypovedajúc o svete je človek vedený užšími záujmami, ktoré na celok sveta skôr zabúdajú. Vo výpovedi o svete, ktorá predpokladá už nejako zaujaté stanovisko, a teda *subjekt*, berie človek seba ako meradlo všetkého jestvujúcna, „bez toho, aby pritom myslel na základ toho, odkiaľ sa meradlo berie a na bytostné určenie jeho uďelovania," tým však „stráca mieru".[1] Zabúda totiž, že „výpoveď vďačí za svoju správnosť otvorenému postoju vzťahovania," a v tomto postoji si človek musí „nechať prikázať" meradlo samotnej reality, pretože otvorený postoj človeka sa vždy líši „podľa druhu jestvujúcna a spôsobov vzťahovania".[2] Čiastkové *meranie* vecí vo výpovediach predpokladá „otvorené pole vzťahovania," ktoré určuje ľudskému konaniu hranice, štruktúru či mieru (práve v onom všeobecnom gréckom význame pojmu *metron*, ako sme naň poukázali vyššie), a ktorou si človek osvojuje ako fundament *rozumenie* bytiu, ktoré stojí vopred, v základe každého čiastkového poznávania sveta. V tomto zmysle je človek skutočne *mierou* všetkých vecí (nie súhrnu jestvujúcien, ktoré snáď zhromaždil pre svoje potreby, ale celku sveta, všetkého čo je, pokiaľ skutočne je), čo nemusí znamenať, že ich určuje svojou vôľou, ale že je ustrojený k ich vyjadreniu ako špecificky existujúca bytosť. „Pretože sa pobyt zdržiava v otvorenosti, dokáže se oddať zjavnému, ktoré sa v ňom ukazuje, dokáže ho samo akoby nechať prísť k slovu, a to opäť znamená pre predstavovanie, že si nechá dávať meradlo od jestvujúceho samého. Odkrývať jestvujúce a viazať sa na jestvujúce nie sú dva rôzne pochody, ale jeden a ten istý pochod."[3] To znie ako prerozprávanie Protagorovho zlomku.

---

[1] HEIDEGGER, M.: *O pravdě a Bytí*. Prel. J. Němec. Praha: Mladá fronta 1993, s. 55–57.
[2] Tamže, s. 25.
[3] BIEMEL, W.: *Martin Heidegger*. Prel. J. Loužil. Praha: Mladá fronta 1995, s. 96–97.

Človek eviduje, a teda aj akosi *stráži* ohraničený okruh toho, čo môže byť prítomné, svoje vnímanie prispôsobuje tak, „aby bylo primerane tomu ktorému okrsku neskrytosti toho, čo je prítomné a voči čomu každý človek v prítomnosti bytuje".[1] Z takto určenej medze zakúša a uchováva mieru pre to, čo je prítomné, a čo prítomné nie je, sám si túto mieru ozrejmuje na dosahu svojich pohybov, dohľadu, dopočutia, vzdialenosti a pod. Z. Kratochvíl to, myslíme, vidí podobne: „‚Miera' (*metron*), ktorá sama drží ‚medze' (*peirata*) všetkého, možno dokonca všestvorenstva, ovšem nie je len korektívou možnej spupnosti našho poznávania, ale paradoxne vôbec nejaké poznávanie umožňuje. Umožňuje práve poznávanie medzí, ukazovanie na medze."[2]

Človek sa teda špecifickým udržiavaním vo svete dostáva do zodpovedajúceho *pomeru* k realite, do primeranosti, ktorá jednotlivé Ja odkazuje vždy na nejaký okruh toho, či onoho. Človeka môžeme vyhlásiť za mieru všetkých vecí v tom zmysle, že obýva a svojimi pohybmi *vymeriava* okruh neskrytosti, a tým zároveň uznáva čiastočnú skrytosť jestvujúceho a rozsah jeho momentálnej neprítomnosti. Človek je miestom, kde sa uplatňuje pomer medzi skrytosťou a neskrytosťou, kde môže toto vymedzenie vyvstať, aj keď ich človek pochopiteľne sám nevytvára. Naopak, napr. práve Descartes tento okruh necháva zriaďovať a rozvrhnúť z pozície suverénneho subjektu. U Descarta človek „zdôvodňuje a kladie seba samého ako mieru všetkých meradiel, ktorými je premeriavané a vymeriavané (prepočítavané) to, čo môže platiť za isté, to znamená za pravdivé, a to znamená za jestvujúce".[3]

Na základe podobného chápania kľúčových pojmov Heidegger podáva nasledujúci preklad Protagorovho zlomku, ktorý je podľa jeho názoru Grékom najprimeranejší: „Aller »Dinge« (derer nämlich der Mensch im Gebrauch und Brauch und somit ständig um sich hat – *chremata*, *chresthai*) ist der (jeweilige) Mensch das Mass, der anwesenden, dass sie *so* anwesen, wie sie anwesen, derjenigen aber, denen versagt bleibt, anzuwesen, dass sie nicht anwesen."[4] V českom preklade I. Chvatíka: „Mierou všetkých vecí (ktoré človek používa a na ktoré si zvykol, a

---

[1] HEIDEGGER, M.: *Věk obrazu světa*, s. 56–57.
[2] KRATOCHVÍL, Z.: *Mezi mořem a nebem. Odkaz iónské archaické vnímavosti*, s. 101.
[3] HEIDEGGER, M.: *Věk obrazu světa*, s. 57.
[4] HEIDEGGER, M.: *Nietzsche: Der europäische Nihilismus*, s. 175.

ktoré má teda stále okolo seba, *chremata*, *chresthai*) je (ten, ktorý) človek; tých, ktorí sú prítomní, že sú prítomní tak, ako sú prítomní, zatiaľ čo, pokiaľ ide o tých, ktorým nie je dané, aby byli prítomní, že prítomní nie sú."[1]

Akokoľvek je tento preklad na prvý pohľad krajne nezvyčajný, dá sa snáď akceptovať ako niečo, čo môže vyplývať z predchádzajúcich analýz ostatných interpretátorov, a to aj tých najsúčasnejších. Miera vecí dochádza k svojmu uplatneniu vďaka človeku, človek existuje ako človek práve tým, že je miestom, v ktorom sa miera vecí môže vyjaviť. Rozumie sa, že k tomu javeniu patrí aj nezjavná stránka vecí, pretože odkrytie predpokladá skrytosť a miera (štýl javenia) sa nevkladá len do javených efektov, ale do *celkovej skladby vzchádzania*, ktoré stojí vždy v napätí medzi odkrytím a zakrytím, ústretovosťou a odstupom. Miera ako štýl javenia, ako štruktúrna náležitosť vecí, v ktorej sa nám prezrádzajú, nie je jednoduchým usporiadaním vonkajších javových aspektov (povrchných indícií, dostupných len nášmu prostému vnímaniu). Je to oveľa skôr hlbší poriadok vzchádzania, ktorého rozporná jednota (ako to zrejme najlepšie z predsokratovcov vystihuje Herakleitos) drží pohromade vnútro vecí. Človek teda rozkrýva celostné štruktúry vecí, nie len ich povrchné vnemové indikácie.

Problém pravdy

To, ako Heidegger chápe Protagora a vývoj filozofie okolo neho, súvisí veľmi úzko s ponímaním pravdy. Ponúka sa to, pretože interpretácie Protagorovho slávneho výroku sa otáčali k problému pravdy vždy: napokon Protagorov spis, z ktorého je interpretovaný zlomok, sa podľa tradície volal *O pravde* (aj keď názov môže pochádzať z neskoršej doby).[2]

Tradičný grécky pojem pre pravdu bol *alétheia*.[3] Etymologicky tento pojem znamená *neskrytosť*, *odkrytosť*, *státie v odkrytosti*, akési *ponúkanie sa v zjavnosti*.[4] To je niečo, čo sa zrejme nedá povedať o pomere vedenia

---

[1] HEIDEGGER, M.: *Věk obrazu světa,* s. 47.
[2] GUTHRIE, W. K. C.: *The Sophists*, s. 264.
[3] PRACH, V.: *Řecko-český slovník*, s. 29.
[4] FRISK, H.: *Griechisches etymologisches Wörterbuch*. Bd. I, s. 71.

a reality, ale skôr niečo, čo sa týka vecí samých (tie vzchádzajú do odkrytosti a stoja v nej pokiaľ sa poskytujú ako jednotlivé jestvujúcna).

S ohľadom na túto etymológiu je možné predpokladať, že raní grécki myslitelia podľa Heideggera chápali pravdu práve ako *státie v odkrytosti*, zatiaľ čo tí neskorší, podľa evidentne posunutého významu už ako niečo, čo sa týka povahy výpovede o svete. Tento vývoj považuje Heidegger za neblahý a domnieva sa, že súvisel práve s vyššie uvedeným celkovým vývojom gréckej filozofie. Podľa neho je symptomatické, že to bol práve Platon, u ktorého sa okrem chápania jestvujúceho nutne zmenilo aj ponímanie pravdy. Zatiaľ čo Gréci pôvodne zakúšali svoj pobyt vo svete ako účasť na odkrývajúcom sa prítomnení jestvujúcna, a mohli tak podľa Heideggera skoro intuitívne chápať aj pravdivé poznanie ako náš podiel na tomto odkrývaní, spôsobil Platon neblahú roztržku: človek zrazu stál akosi bokom, pozeral sa, nahliadal a to, čo mal zachytiť bolo niečo, čo sa k nahliadnutiu hodilo, čo mu zodpovedalo. Mať pravdu znamenalo nahliadať ideálny výzor jestvujúcien, ich *ideu*. K tomu bolo potrebné *správne* sa nastaviť (opustiť jaskyňu), sústrediť sa a prispôsobiť sa tomu, čo má byť nahliadnuté. Pravé vedenie je potom *správnosť* náhľadu. U Platona mizne ponímanie pravdy ako *alétheia* a významovo ju nahradzuje pojem *orthotés*.[1] Praktickejší Rimania tomu potom dajú ešte *subjektívnejšiu* podobu: pravdivé je to, čo je podľa *práva*, spravodlivé, čo zodpovedá určitej potrebe (*verum*). Toto prepojenie rezonuje aj v nemčine: *recht* je pravda a právo.

O niečo neskôr sa potom idea stane už priamo ľudskou predstavou a predstaviteľnosť bytia sa stane podmienkou možnosti predstavovania a vôbec konštitúcie, dokonca aj existencie predmetov.[2] Pravda sa mení na istotu, na *certitudo* – a hlavným protagonistom tejto koncepcie

---

[1] HEIDEGGER, M.: *Wegmarken*. GA. Bd. 9. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1976, s. 230-231. Aj keď môže mať Heidegger pravdu, nebol to samozrejme úplne jednoznačný proces. Napr. hneď u Platonovho najbližšieho žiaka je viditeľné dvojaké ponímanie pravdy – Aristoteles raz považuje za miesto pravdivosti výrok o jestvujúcom, ale inokedy jestvujúcno samo. Rozlišuje teda (a zároveň prepája) logické a ontologické hľadisko. Porov. AUBENQUE, P.: *Problém bytí u Aristotela*. Prel. M. Pokorný. Praha: Oikúmené 2014, s. 178 a n.

[2] Pozri HEIDEGGER, M.: *Nietzsche: Der europäische Nihilismus*, s. 305–306.

je na počiatku novoveku zase, nie náhodou, René Descartes. U Nietzscheho je už potom pravda len niečím, čo musí byť *po vôli* silného, pevného a rozhodného jedinca.[1]

Avšak ukázalo sa, že táto koncepcia a tento pohľad na vývoj ponímania pravdy v antickom Grécku nie je úplne správny. Heidegger sám musel urobiť kritickú revíziu svojho ponímania a v tejto revízii hrá podľa nášho názoru zvláštnu podpornú rolu práve Protagoras. Interpretačná práca s kľúčovými pojmami z Protagorovho výroku, najviac snáď s pojmom *metron*, bránila okrem iného aj tomu, aby Heidegger vo svojom ranom ponímaní pravdy a jej historických premien, uviazol. Protagoras tu teda podľa nášho názoru slúži ako záchranný pás a ako ďalšie vodidlo. Heidegger sa o tom nikde explicitne nezmieňuje, ale niektoré nepriame náznaky sú podľa nášho názoru presvedčivé.

Heidegger je totiž nútený v neskoršej fáze svojho vývoja úplne opustiť chápanie *alétheia* ako *postavenie v odkrytosti* a položiť oveľa väčší dôraz na jej uchopenie ako *poľa otvorenosti*, ktoré je až podmienkou možnosti *skrývania* a *odkrývania* a samo teda ešte s pravdou v tradičnom zmysle nemá nič spoločné. Toto zistenie mu umožnilo samozrejme tiež uznať, že ani najstarší Gréci, ktorým ohľadom problému pravdy tak dôveroval, nemali jasno.

Tak napríklad vo veľmi dôležitom, i keď rozsahom neveľkom texte, *Koniec filozofie a úloha myslenia*, robí Heidegger ohľadne pojmu pravdy akúsi revíziu svojich východísk. Ak bol pôvodne toho názoru, že posun od chápania pravdy ako odkrytosti k chápaniu pravdy ako správnosti (*orthotes*) spravil až Platon, sám teraz poukazuje na to, že už raní Gréci považovali *alétheiu* za správnosť ako za záležitosť rozprávania o svete. Heidegger musel spolu s ostatnými znalcami pripustiť, že u Homéra je vidieť, že raní Gréci pod pojmom *alétheia* mysleli akúsi formu adekvátnosti výpovede a jestvujúcna v zmysle správnosti a spoľahlivosti.[2] „Ἀλήθεια … sa ihneď dostáva do zorného poľa namiereného na

---

[1] Pozri HEIDEGGER, M.: *Wegmarken*, s. 230–233.

[2] Pozri k tomu INWOOD, M.: *A Heidegger Dictionary*. Oxford: Blackwel Publishers 1999, s. 14–15; SCHADEWALDT, W.: *Die Anfänge der Philosophie bei den Griechen*, s. 194.

ὁμοίωσις a *adequatio*, t. j. do zorného poľa namiereného na rovnakosť v zmysle súhlasu predstavovania a toho, čo je prítomné."[1]

Dôležité teraz teda je nespájať vôbec pojem Ἀλήθεια s pojmom *pravdy*. „Ἀλήθεια, neskrytosť … nie je ešte pravda."[2] Je potrebné tento pojem plne pochopiť v jeho najpôvodnejšom význame *len* ako otvorené pole zjavovania, ktoré je vo vzťahu k pravde vlastne indiferentné, pretože problémy s pravdou a pravdivým poznaním sa môžu vynoriť až na jeho pozadí. Až toto otvorené pole totiž umožňuje veciam a človeku, aby sa v akomsi roztvorenom okrsku stali prítomnými, a až tak sa následne dostali do špecifickej väzby – do súnáležitosti dvoch sprítomnených daností – jestvujúcna a postrehovania. „Neskrytosť je akoby elementom, v ktorom je najprv dané ako bytie a myslenie, tak ich súnáležitosť."[3]

Takto myslieť *otvorené pole zjavovania* teda nevedeli ani sami Gréci. „Ἀλήθεια je sice na počiatku filozofie menovaná, ale v následujúcej dobe nie je filozofiou výslovne ako taká myslená."[4] Zakúšané a myslené bolo len to, „čo Ἀλήθεια … poskytuje, nie to, čo táto ako taká je."[5] Pôvodná Heideggerova predstava, že sa dá len vrátiť k počiatkom a myslieť ako predsokratovci, sa preto stala neudržateľná. Teraz platí: návratom k počiatkom sa musíme až sami naučiť myslieť novým spôsobom tak, ako nemysleli ani sami Gréci, aj keď ním k tomu dali veľa skvelých podnetov.

Takže, čím ἀλήθεια ako taká má byť?

Vodidlom môže byť poznámka W. Schadewaldta, ktorú síce Heidegger zrejme nečítal, ale v ktorej duchu nakoniec sám svoje chápanie posunul. Schadewaldt tvrdí, že si Heidegger (ale nie len on) spočiatku zbytočne komplikoval situáciu práve tým, že pojem Ἀλήθεια prekladal do nemčiny ako *Unverborgenheit*, čo odvodzoval ako opačný význam ku *Verborgenheit*, čomu by mal zodpovedať grécky výraz *lanthos* alebo *léthe*.[6] Lenže podľa Schadewaldta je pojem *Verborgenheit* príliš ostrý a

---

[1] HEIDEGGER, M.: *Konec filosofie a úkol myšlení*. Prel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené 2006, s. 35.
[2] Tamže, s. 33.
[3] Tamže, s. 31.
[4] Tamže.
[5] Tamže, s. 35.
[6] SCHADEWALDT, W.: *Die Anfänge der Philosophie bei den Griechen*, s. 196–198.

materiálny, ak sa to tak dá vyjadriť. V gréčtine by mu zodpovedal skôr výraz *kryptos*: to je totiž výraz vyjadrujúci, že niečo je niečím *zakryté*, *prekryté*, *zastrené* – ako keď je niečo za stenou, alebo pod pokrývkou, prípadne pod hrudou zeme (ako mŕtvi – odtiaľ pochádza názov *krypta* pre schránku pod zemou). *Léthe* však nie je v Grécku mienené takto fyzicky a vecne, ale skôr v zmysle *ustúpenie do pozadia*, prebývanie v nenápadnosti, nezrejmosti, neverejnosti, prípadne v zabudnutí (*Léthe* bola napokon v gréckej mytológii rieka zabudnutia, ktorou prechádzali mŕtvi do ríše mŕtvych). Schadewaldt ukazuje príklad zo spoločnosti: keď nejaký človek žije v ústraní, nevychádza na verejnosť, sťahuje sa do súkromia, potom by sa práve jeho *stav*, tento spôsob existencie, dal označiť pojmom *lanthos*, ktorý sa po náležitej gramatickej úprave môže stať časťou slova *a–létheia*. Ἀ–λήθεια by teda v tomto zmysle znamenalo *vyjsť na verejnosť*, *opustiť ústranie*, vystavenie sa zrejmosti atď. K bytiu sa teda musíme správať podobne ako k človeku, ktorý žije v ústraní; aby sme ho poznali, musíme ho priviesť na verejnosť. Toto privedenie na verejnosť nechápali Gréci ako niečo relativizujúce alebo obmedzujúce, ale ako úlohu, *primeranú* našim možnostiam a záujmom, danú však charakterom samotného jestvujúcna, ktorého povahou je byť v ústraní. Rozdiel medzi *kryptein* a *lanthanein* si zrejme všimol včas aj sám Heidegger, pretože jeho neskoršie vnímanie pravdy zodpovedá práve tomu, ako to navrhoval W. Schadewaldt.

Konkrétny doklad Heideggerovho posunu vo vnímaní pravdy sa dá nájsť v stati *Pôvod umeleckého diela*. Pravda je tu zasadená nie do spôsobu, akým sa obcuje s vecami, čo bola pozícia zo spisu *Bytie a čas*, ale do *diela* – myslené do diela umeleckého. Zároveň ohľad na špecifickú povahu umeleckého diela a umeleckej tvorby priviedol Heideggera k zisteniu, že v *Bytí a čase* je rovnako nepostačujúce ponímanie praktickej existencie človeka, pretože je tu poplatné inštrumentálnemu pohľadu. Heideggerove rané myslenie, pri všetkej snahe o to, aby sa vymanil z myslenia tradičnej metafyziky, sa paradoxne viazalo ešte príliš na Aristotela.

Potom ako v známej stati ukázal, ako van Goghovo zobrazenie sedliackych topánok vie odhaliť pravdu veci práve ešte v onom inštrumentálnom pohľade, Heidegger si sám odkryl úplne iný, radikálne nový, náhľad na umelecké dielo v podobe gréckeho chrámu. Van Goghove topánky ešte odkazovali na príručné jestvujúcna z *Bytia a času*, chrám

však uviedol do hry niečo, čo práve v *Bytí a čase* chýbalo – účinok látky, matérie, zeme. Pretože chrám, ktorý na pôde necháva čnieť svoje stĺpy hore k nebesiam, opiera svoju účinnosť o pôsobivú tiaž zeme a o jej majestát. Chrám pôsobí svojou vznešenosťou a veľkoleposťou tým účinnejšie, čím zreteľnejšie ním architekt nechá vyvstať silu a tiaž zeme. Táto sila a tiaž však nevychádzajú najavo ako niečo, čo sa dá nejako plne odkryť zo skrytosti a spraviť priamo prípustným, ale ako to, čo sa *prejavuje ako trvalo skryté*. Zem necháva čnieť mocné stĺpy cez mohutnosť svojej tiaže, ktorú si však naďalej udrží v skrytosti. To je práve ona dynamika vyjavovania, ktorá predsa necháva niečo v ústraní, v nezjavnosti, aby pôsobilo o to naliehavejšie a presvedčivejšie. K tomu, aby sme si prostredníctvom chrámu ujasnili tiaž zeme, nepotrebujeme, aby bola táto tiaž prevedená na nejaké merné jednotky, aby bola spočítaná, dokonca zvážená. Tiaž zeme sa zračí vo vzdore, s ktorým zápolí vzpínajúce sa stĺporadie. Heidegger hovorí o vzťahu zeme (na ktorej stĺpy spočívajú) a neba (ku ktorému sa vzpínajú) a o tom, že z tohto vzťahu vzchádza otvorené pole, zvláštny priestor, teda svet.[1] Tento svet by sa však sám neroztvoril, keby ho nepomohol zriadiť, vymedziť a nechať vzísť človek svojou špecifickou potrebou, zabývať sa na zemi a pod nebom – a vyriešiť si tak základné otázky svojej existencie. Ľudská existencia, človek, je aj tu tou *mierou*, ktorá určí pevnejšie kontúry priestoru, ktorý sa nachádza v strede zeme a neba a až v tomto priestore sa až následne môže odohrať ďalšia dráma – napríklad dráma pravdy.[2]

Heidegger práve odtiaľ začne odvodzovať a stále viac zdôrazňovať, že pobyt človeka na svete je vlastne bývaním a spolu s ním aj stavaním, ktoré je tak zároveň zriadením okrsku pre svár zeme a neba a teda pre sám dej každého možného vzchádzania do zjavu. „Lebo človek obýva tak, že prechádza a premeriava ono »na zemi« a »pod nebom«. Toto »na« a »pod« patrí dohromady. Ich prelnutie je onen rozmer, ktorý človek skrz-naskrz prechádza, pokiaľ *je* ako pozemšťan.“[3] Človek býva v škáre medzi zemou a nebom a tam roztvára svet ako priestor svojej existencie. Tento priestor nie je zriadený jeho svojvôľou, nie je plne

---

[1] Pozri HEIDEGGER, M.: *Holzwege*. GA. Bd. 5. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1977, s. 35.

[2] Pozri PÖGGELER, O.: *Der Denkweg Martin Heideggers*. Pfullingen: Neske 1990, s. 252.

[3] HEIDEGGER, M.: *Básnicky bydlí člověk*. Prel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené 1993, s. 93.

v jeho moci, je však jeho dielom; udeľuje mu tak mieru. Ak je stavanie týmto vymeriavaním sveta pre ľudské bývanie (a pre následné stretávanie sa s jestvujúcnami, so skutočnosťou a s pravdou), potom je zriadením miery. Skutočne: pravý staviteľ, teda onen majster v pôvodnom zmysle slova vie *vymerať* okrsok sveta, v ktorom sa potom dobre býva, rozumie mieram, ktoré je potrebné brať na vedomie, aby stavba, oná ľudská štruktúra sveta, bola primeraná jeho potrebám i miestu, na ktorom stojí. Nie náhodou sa symbolom staviteľstva stali vymeriavacie nástroje (kružidlo a pravítko) a nie napríklad tehla alebo schéma domu.

Heidegger preto v rámci svojej celkovej koncepcie začína hovoriť o ἀλήθεια ako o *Lichtung*.[1] V češtine počujeme súvislosť s nemeckým slovom *Licht* a prekladáme ho ako *svetlina*.[2] Heidegger tam túto súvislosť ako Nemec samozrejme počuje tiež a zdá sa, že sa s motívom svetla tak nejako pohráva: napokon každé vystúpenie do zrejmosti je vždy *tiež* vstupom do osvetleného okrsku. Ale Heidegger zdôrazňuje, že je to druhotné a že tak, ako Ἀλήθεια, tak aj nemecký ekvivalent *Lichtung* vlastne so svetlom pôvodne nemajú nič spoločné.

Lichtung je totiž odvodené zo slovesa *lichten*, čo v nemčine znamená predovšetkým odľahčiť, uvoľniť, presekať, čistiť les, klčovať. Pri používaní vžitého, ale trochu zavádzajúceho prekladu *svetlina* by sme mali mať na mysli skôr niečo ako *čistina*, alebo (po česky tiež) *klčenina*[3] v tom zmysle, v ktorom je napríklad les uvoľnený od stromov.[4] *Klčovinu* treba chápať ako odpútanie od toho, čo sa skrýva. Je zjavné, že tam, kde sa *klčuje* alebo *čistí les*, nemusí byť hneď aj svetlo a jasno.

Príklad s chrámom tu potom tiež veľmi dobre zapadá: chrám zriaďuje svet, otvorené miesto. To, že doň cez stĺpy, alebo okná preniká svetlo (s ktorým sa napokon každý architekt hrá), je dôležité, ale umožnené je to práve tým, že sa najprv roztvorila a vymerala štruktúra, na ktorej sa svetlo môže uplatniť. A samozrejme až svetlo, využívajúce rozovretý okrsok *čistiny*, môže zriadiť podmienky pre vlastné hľadanie

---

[1] Pozri napr. HEIDEGGER, M., FINK, E.: *Heraklit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1970, s. 260.

[2] Porov. HEIDEGGER, M.: *Konec filosofie a úkol myšlení*, s. 23 a n.

[3] Porov. *Slovník spisovného jazyka českého*. B. Havránek (ed.): Praha: Academia 1960–1971.

[4] HEIDEGGER, M.: *Konec filosofie a úkol myšlení*, s. 25.

pravdy – čistina, klčovina, podmienky pre toto hľadanie práve pripravujú.

Niečo podobné tušil podľa Heideggera napríklad Herakleitos. Podľa Heideggera je len príznačné, že aj *svetlo* ako *oheň*, ten základný element existujúceho sveta, môže u Herakleita niesť svoje uplatnenie (a svoje miesto) až v otvorenom priestore *Lichtung* – takže ten nie je spätý so *svietením* či *jasom*, ale umožňuje až sám *pohyb* ohňa (plápolanie), a až následne jeho svietenie, žiaru.[1]

Až keď sa v pojme pravdy ako ἀλήθεια pochopí tá dualita, ktorá je v ňom bytostne obsiahnutá, nie ako dichotómia *skrytého a odkrytého* (v mechanickom zmysle, ako sa domnieva aj Schadewaldt), ale skôr ako dynamický vzťah *uvoľňovania sa a zaťahovania*, *verejnosti a neverejnosti*, *poskytnutie otvoreného poľa či odoprenia* ukáže sa, že obe stránky patria k sebe. Zaťahovanie sa, odpieranie sa, *léthe*, patrí k *a–létheia*, a to nie „ako číry prídavok, nie ako tieň k svetlu, ale ako srdce tejto Ἀλήθεια".[2] Tak sa dá predpokladať, že vládne „v tomto skrývaní sa svetliny prí-

---

[1] HEIDEGGER, M., FINK, E.: *Heraklit*, s. 260.

[2] HEIDEGGER, M.: *Konec filosofie a úkol myšlení*, s. 35. Bol to zrejme Parmenides, kto ako prvý zúžil problém poznania na problém pravdy ako bezprostredného príklonu k tomu, čo je na jave, čo korešponduje s parametrami nášho nahliadania, postrehovania. Napriek tomu aj u neho – rovnako symptomaticky – môžeme podľa Heideggera nájsť tušenie *správneho* pochopenia pojmu Ἀλήθεια ako diania, ktoré s potrebami nášho poznania nijak nekorešponduje. Parmenides nás totiž vo svojej slávnej básni okrem iného nabáda k tomu, že by sme mali „zakúsiť nechvejúce sa srdce neskrytosti." (Tamže, s. 29.) Tým sa podľa Heideggera evidentne mieni práve *Lichtung* otvoreného poľa. Je preto zrejmé, že Parmenides čosi tuší o tom, že ona klčovina „až dáva bytie a myslenie", že je to ona, ktorá „zaručuje prítomnenie jednoho pre druhé a voči druhému" (Tamže.) a umožňuje túto súnáležitosť následne vyjadriť v najslávnejšom parmenidovskom zlomku o tom, že byť a myslieť je to isté. Parmenides, ako vidieť, implicitne počíta s pojmom Ἀλήθεια ako s poľom otvorenosti a tušil najskôr určitú rolu prvotného uvoľnenia do priestoru zrejmého. Či dokonca pod tým „nechvejúcim sa srdcom" nemyslel samo bytie ako *prítomnejúce sa prítomnenie*, čo by sa veľmi hodilo neskorému Heideggerovi, premýšľa Heidegger usilovne, ale veľmi zhustene ešte vo svojich seminároch zo začiatkov 70. rokov. Porov. HEIDEGGER, M.: *Seminare*. GA. Bd. 15. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1986, s. 395 a n.) ale to, že najprv tu musí byť *vyčistený* priestor, aby sa niečo také ako prípadná súnáležitosť bytia a myslenia, prítomnenia a postrehovania vôbec mohlo dať (Tamže, s. 31.), to nedomyslel úplne správne.

tomnenia dokonca ešte akési ochranné ukrývanie a stráženie uschovávania, z ktorého sa až môže dávať neskrytosť, a tak se zjavovať prítomné ve svojom prítomnení".[1]

Celá úloha sa teda zúži na potrebu myslieť nezjavnosť nie ako niečo *za* zjavným, ale ako niečo *v ňom*: zjavnosť je vždy zjavnosťou nezjavného, je to spôsob, ako sa nezjavné ponúka práve a vždy *ako nezjavné*. Človek je povolaný odhaľovať a teda nechávať vidieť to, čo sa skrýva, „ale nie tak, že by sa pokúšalo vytrhávať skryté z jeho skrytosti, ale výhradne tak, že skryté v jeho sebaskrývanie podporuje … Toto zjavovanie je miera, ktorou sa človek meria".[2] Akokoľvek Gréci nevedeli dôjsť až k základom takého myslenia, tušili, v čom je hlavný problém. Tak čítame už u Solona: „Na nezjavné ukazuj prostredníctvom zjavného."[3] Herakleitos je preslávený tým, že konštatoval, že „nezjavná harmónia je lepšia než zjavná," a že „povaha vecí sa rada skrýva" (Zl. 54 z Hippolyta a zl. B 123 z Themistia).[4] Najvýstižnejšie potom hovorí Anaxagoras: „Videním nezjavného je zjavné" (Zl. B 21a zo Sexta).[5]

Len ak budeme dostatočne registrovať tieto zmienené prepojenia, len potom sa môžeme správne zhostiť úlohy myslenia na konci filozofie.[6] Táto výzva však zasahuje aj Heideggera samého. Môže sa síce tak trochu pochváliť tým, že už v *Bytí a čase* celú situáciu dobre odhalil, pretože ohľadne ἀ–λήθεια už tam vyhlasoval (v paragrafe 44), že „preklad slovom »pravda«, a najmä potom teoretické pojmové určenia tohto výrazu, zakrývajú zmysel predfilosofického porozumenia, na ktorom Gréci, »samozrejme«, zakladali terminologické používanie výrazu ἀλήθεια".[7] Sám seba sa však teraz musí pýtať: nemal by znieť názov úlohy myslenia namiesto „bytie a čas" skôr „svetlina a prítomnenie"? To potom nutne súvisí s nasledujúcimi otázkami: odkiaľ a ako sa nám dáva svetlina a čo vôbec prehovára v tomto „dáva sa"?[8]

---

[1] HEIDEGGER, M.: *Konec filosofie a úkol myšlení*, s. 35.
[2] HEIDEGGER, M.: *Básnicky bydlí člověk*, s. 91.
[3] KRATOCHVÍL, Z.: *Mezi mořem a nebem. Odkaz iónské archaické vnímavosti*, s. 101.
[4] *Zlomky předsokratovských myslitelů*, s. 53 a 54.
[5] Tamže, s. 109.
[6] Pozri HEIDEGGER, M.: *Konec filosofie a úkol myšlení*, s. 37.
[7] HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*. Prel. I. Chvatík, P. Kouba, M. Petříček jr., J. Němec. Praha: Oikúmené 2008, s. 255.
[8] HEIDEGGER, M.: *Konec filosofie a úkol myšlení*, s. 39.

Neskorý Heidegger skutočne navrhuje uchopiť pojem Ἀλήθεια tak, aby ním zachytil tú zvláštnu dynamiku *vynárania sa do zrejmosti*, na verejnosť, do otvoreného poľa, akéhosi vstupu do uvoľneného, nezávislého priestoru, ktorý však sám neposkytuje všetko, čo k vynáranému sa jestvujúcnu náleží, pretože je potrebné brať na vedomie aj to, čo sa do tejto zrejmosti nevojde, čo patrí k jeho jestvujúcnu v jeho neverejnosti, neuvoľnenosti, zatiahnutosti. Človek má svoj podiel na tomto *vytiahnutí* do zrejmosti– a vďaka špecifickému ustrojeniu svojej existencie je na to disponovaný. Isté je, že až potom, čo ľudská existencia akosi *vymeria* priestor pre stretnutie zahalenia a odhalenia, potom, čo zriadi otvorené pole zjavovania, určí miesto a čas samotnému, vždy už ale dovodenému dianiu pravdy. V tomto zmysle môže v takom procese tušiť to, čo nachádzame zaujímavo formulované práve u Protagora: človek *vymeria* okrsok diania pravdy a to tým, že prispeje k procesu odhaľovania a zahaľovania, vstupovania do blízkosti a do-ťahu, a podrží ho v chode. Toto vymeriavanie nespočíva v tom, „že po niečom siahame, a už vôbec nie v tom, že sa niečoho chytáme, ale v tom, že nechávame to, čo je nám vymerané, prichádzať k nám".[1] Nedeje sa to tak, že by sme na niečo kládli pravítko, teda akosi nami určené vonkajšie meradlo, ale konaním, „ktoré na seba nikdy mieru nestrháva, ale preberá ju v sústredenom prijímaní, ktoré neprestáva počúvať".[2]

Tým sa človek stane onou *mierou* vecí, jestvujúcich, že/ako sú a nejestvujúcich, že/ako nie sú, pretože až ako udeľovateľ tejto miery vymedzí pole, kde sa dá rozprávať o pravde a skutočnosti. Fenomenologický prístup umožňuje pochopiť *že* a *ako* vzájomne prepojené – pre fenomenológiu je vždy fakt, že je *nejako* a že zvesť o tom, *že* niečo je, sa nedá oddeliť od zachytenia spôsobu *ako* je, ako sa javí. Fenomenologický postoj tak zodpovedá tomu, ako to chápali Gréci – na tomto mieste sa dajú znovu pripomenúť vyššie uvedené analýzy Ch. H. Kahna.[3]

Je príznačné, že keď namiesto *odkrytosti* či *státia v odkrytosti* volí Heidegger širší a zrejme presnejší termín, teda *otvorenosť*, umožní mu to ľahšie viazať na tento pojem človeka tak, že nehrozí jeho problematické

---

[1] HEIDEGGER, M.: *Básnicky bydlí člověk*, s. 95.

[2] Tamže, s. 93.

[3] Veľmi podobne na pevnom základe fenomenológie chápe rolu Protagora aj Klaus Held. Pozri HELD, K.: *Sein und Erscheinen – Von Parmenides zu Husserl*.

uchopenie ako subjektu. Z toho hľadiska sa však, podľa nášho názoru, ukázalo veľmi zaujímavé práve (nepochybne aj Heideggerovi), ako vďačný tu môže byť Protagorov výrok: pretože ten skutočne ešte nepracuje s človekom ako so subjektom a jeho udeľovanie miery tomu, čo je vo svojom ukazovaní prítomné, a tým aj tomu, čo je vo svojom skrytí neprítomné, umožní práve uchopiť ἀλήθεια nie ako odkrytosť, ale skôr ako *otvorené pole*, *uvoľnenie*, *klčovinu a čistinu*. Protagoras vlastne pracuje s tou žiadúcou otvorenosťou, ktorú môžeme považovať za *Lichtung*, a aj keď chápe, že sa akosi týka človeka, že vymeriava jeho dispozície, že naznačuje ambivalenciu toho, čo v zjavnosti ostáva nezjavné, nechápe ešte človeka ako subjekt. Heidegger potom môže Protagora ľahko odčleniť z reťazca, ktorý vedie k subjektivizmu, a rešpektovať ho ako mysliteľa, ktorý tuší najpôvodnejšie ponímanie *pravdy* a postoj človeka k nej.

Protagoras teda svojou údajnou relativizáciou východiskovej pozície vzdoruje tomu, aby obojstranné sprítomnenie (bytie a subjekt) upadlo do vzťahu, ktorý by bol považovaný za prvotný a za základ korešpondenčného ponímania *pravdy* – čím by sa zakrylo pole otvorenosti ako to, čo sa vzídením uvoľnilo do prítomnosti.[1] Protagoras by bol u Heideggera ten, kto v hre predsokratovcov bráni tomu, aby sa postrehujúci človek stal subjektom, teda niečím sprítomneným voči inému sprítomnenému (voči objektu), a umožňuje tak, aby človek zostal blízko svetliny ako otvoreného poľa. Navyše sa tiež domnievame, že keď Heidegger týmto spôsobom chápe väzbu človeka na okrsok jestvujúceho v Protagorovom duchu, vytvoril si inšpiračné predpoklady pre to chápanie vzťahu človeka k bytiu, ktoré, práve tak trochu *protagorovsky*, vystihuje pojem *pastierstvo*.[2]

---

[1] Pozri HEIDEGGER, M.: *Konec filosofie a úkol myšlení*, s. 33–35.
[2] Pozri HEIDEGGER, M.: *Wegmarken*, s. 331.

18. kapitola

Platon a učenie o pravde

Vladimír Leško

Heidegger sa s otázkou pravdy vyrovnáva v celej svojej tvorbe. V tejto súvislosti je dôležitá skutočnosť, že v období jeho rozhodujúceho myšlienkového *obratu* (Kehre) majú svoje nezastupiteľné miesto dve jeho prednášky, na ktoré teraz sústredíme našu pozornosť. Prvou je *O bytnosti pravdy* (*Vom Wesen der Wahrheit* 1930, prvýkrát bola publikovaná v roku 1943) a *Platonovo učenie o pravde* (*Platons Lehre von der Wahrheit* 1931/32, 1940 a publikovaná bola prvýkrát v roku 1942).[1] V Heideggerových zobraných spisoch vyšli medzi prvými už v roku 1976 vo veľmi významnom zväzku príznačne nazvanom *Wegmarken*, ktorý je reprezentatívnym prierezom jeho tvorby od roku 1919 (*Poznámky k Jaspersovej „Psychológii svetonázorov"*) až do roku 1961 (*Kantova téza o bytí*). Sú v ňom také dôležité prednášky, resp. štúdie, ako napríklad *Čo je metafyzika?* (1929), *O bytnosti dôvodu* (1929), *O bytnosti pojmu φύσις. Aristoteles, Fyzika B, 1* (1939), *Doslov k prednáške: „Čo je metafyzika?"* (1943), *List o humanizme* (1946), *Úvod k prednáške: „Čo je metafyzika?"* (1949), *K otázke bytia* (1955) a *Hegel a Gréci* (1958).[2] Jeden text je dôležitejší než druhý. Aj to svedčí o tom, aký veľký význam prikladal sám Heidegger prednáškam *O bytnosti pravdy* a *Platonovmu učeniu o pravde.*

---

[1] HEIDEGGER, M.: *Rozhovory k osmdesátým narozeninám.*Prel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené 2013, s. 27.

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

O bytnosti pravdy

Problém pravdy mal pred rokom 1930 v Heideggerovej tvorbe svoje najvýznamnejšie zastúpenie v §44 práce *Bytie a čas.*[1] Uvedený paragraf je zaujímavý tým, že sa v ňom venuje mimoriadne veľká pozornosť gréckym filozofom Aristotelovi, Parmenidovi a Herakleitovi, ale o Platonovi tam nie je ani jedna zmienka. Pochopiteľne, v rámci projektu fundamentálnej ontológie sa môžeme stretnúť s vymedzením pravdy k bytiu prostredníctvom *pobytu.* Heidegger to zdôrazňuje azda najviac: „Bytie pravdy je v pôvodnom spojení s pobytom. A jedine preto, že pobyt je konštituovaný odomknutosťou, tzn. rozumením, vôbec možno rozumieť niečomu takému ako je bytie."[2]

Heidegger, na rozdiel od Aristotela, chce zdôrazniť hlavne spojenie bytia a pravdy. Aby sa tak mohlo stať, musí napĺňať nevyhnutnú podmienku, musí byť *pobyt*. „Bytie – nie jestvujúcno – »je« len potiaľ, pokiaľ je pravda. A tá *je* len potiaľ, pokiaľ a dokiaľ je pobyt. Bytie a pravda »sú« rovnako pôvodné."[3] Heideggerovo zdôraznenie špecifickej *jednoty* bytia a pravdy bude platiť v jeho tvorbe až do jej konca. Pravda (odkrytosť) sa na jestvujúcne vždy znovu vydobýja. Jestvujúcno je akoby neustále *vytrhávané zo skrytosti.* Faktická odkrytosť je tak podľa jeho poetického vyjadrenia vždy akousi *lúpežou*. Preto si kladie aj nasledujúce otázky: „Je snáď náhoda, že sa Gréci vyslovovali o bytnosti pravdy *privatívnym* výrazom (ἀ-λήθεια)? Neohlasuje sa v takomto sebavyslovení pobytu pôvodné porozumenie vlastnému bytiu, totiž porozumenie – hoci aj len predontologické – tomu, že byť v nepravde je jedno z bytostných určení »bytia vo svete«?"[4]

V tejto súvislosti Heidegger uvádza Parmenidovu filozofickú poému, v ktorej *bohyňa pravdy* ukazuje dve cesty: *cestu odkrývania* a *cestu skrývania.* Podľa Heideggera je to preto, že *pobyt* je vždy už v pravde i nepravde. To najdôležitejšie spočíva v tom, že *cestu odkrývania*

---

[1] HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas.* Prel. I. Chvatík, P. Kouba, M. Petříček, jr., J. Němec. Praha: Oikúmené 2008, s. 248–266. Pozri tiež 9. a 16. kapitolu tejto knihy – ANDREANSKÝ, E.: *Bytie a čas a grécka filozofia*, s. 221–239 ; BLECHA, I.: *Stretnutie s Protagorom vo fenomenologickom kontexte,* s. 371–396.

[2] HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*, s. 265.

[3] Tamže.

[4] Tamže, s. 258.

„nastupujeme jedine v κρίνειν λόγω, v rozumejúcom rozlišovaní oboch a rozhodnutím pre jednu“.[1] To platilo pre Parmenida. Heidegger však k tomu dodáva svoj vlastný rozmer chápania pravdy v dôraznom prevedení: „*Pravda »existuje« len potiaľ, pokiaľ je pobyt.* Jestvujúcno je odkryté len *vtedy* a odomknuté len *tak dlho*, pokiaľ vôbec *je* pobyt. Newtonove zákony, veta o spore, každá pravda vôbec je pravdivá len potiaľ, pokiaľ *je* pobyt ... Než boli Newtonove zákony odkryté, neboli »pravdivé«; z toho neplynie, že boli nepravdivé, ani že budú nepravdivé, až už nebude onticky žiadna odkrytosť možná ... Že Newtonove zákony neboli pred Newtonom ani pravdivé, ani nepravdivé, to nemôže znamenať, že jestvujúcno, ktoré odkrývajú a ukazujú, predtým nebolo. Tieto zákony sa stali pravdivými vďaka *Newtonovi*, ich prostredníctvom pobyt získal prístup k jestvujúcnu samému. V odkrytosti sa toto jestvujúcno ukazuje práve ako to, ktorým bolo už predtým. Takéto odkrývanie je spôsobom bytia »pravdy«.“[2]

Z doteraz uvedeného vyplýva, že Heideggerovo chápanie *pobytu* v práci *Bytie a čas* je dominantným pre jeho chápanie pravdy a v mnohom so sebou nesie problémy, ktoré sa o krátky čas ukážu ako limitujúce pre vyjadrenie už nielen otázky o *zmysle bytia*, ale najmä otázky *pravdy bytia.* Preto muselo nevyhnutne dôjsť k zmene chápania povahy ľudského bytia (Dasein) s ohľadom na určenie *bytnosti pravdy*. To je Heideggerom prvýkrát naznačené v prednáške *O bytnosti pravdy.*[3] Jej obsahové zameranie sa člení do ôsmich základných celkov. Začína sa problémom tradičného chápania pravdy a pokračuje vysvetlením vnútornej možnosti súladu veci s poznaním a naopak poznania s vecou. Po tomto vysvetlení Heidegger skúma problém základu, ktorý umožňuje správnosť a prechádza k jadru prednášky v problematike bytnosti slobody a bytnosti pravdy. V závere prednášky si Heidegger všíma ne-pravdu ako skrytie a ne-pravdu ako scestie, aby to všetko nakoniec zavŕšil otázkou pravdy a filozofie.

Problematika tradičného chápania pravdy bola Heideggerom skúmaná už aj v práci *Bytie a čas.* Zásadnejší rozdiel medzi vysvetlením v nej a v nami skúmanej prednáške nie je, ale sú isté odlišnosti najmä

---

[1] Tamže.
[2] Tamže, s. 262.
[3] HEIDEGGER, M.: *O pravdě a Bytí.* Prel. J. Němec. Praha: Mladá Fronta 1993.

v konkretizácii prostredníctvom dejinno-filozofickej argumentácie. V práci *Bytie a čas* je dôraz kladený na konkretizáciu chápania tradičného pojmu pravdy u Aristotela, T. Akvinského a I. Kanta. V prednáške tomu tak nie je. Heidegger si od začiatku položil otázku, čo sa zvyčajne rozumie pod slovom pravda. Zdá sa, že to prvé, čo môžeme určiť je vyjadrenie skutočnosti, že niečo je *pravé.* To sa môže týkať napríklad radosti, preto zvyčajne tomu aj hovoríme *pravá* či *nefalšovaná radosť.* Veľmi často používame pomenovania *pravého* v konfrontácii s *nepravým.* To sa môže týkať napríklad zlata, alebo čohokoľvek iného. Heidegger k tomu dodáva: „Rýdze zlato je niečo skutočné, čoho skutočnosť je v súlade s tým, čo »vlastne« vopred a stále mienime zlatom.“[1] Z toho vyplýva, že *vec*, ktorá je predmetom nášho záujmu, musí *súhlasiť* so skutočnosťou. To je jedna stránka problému tradičného pojmu pravdy.

Druhá stránka tohto problému súvisí s tým, že sa nepýtame na *vec*, ale na *výpoveď* o veci. Heidegger to určuje takto: „Pravou však nenazývame len skutočnú radosť, rýdze zlato a vôbec jestvujúcno tohto druhu, ale pravými alebo falošnými nazývame tiež a predovšetkým svoje výpovede o jestvujúcne, ktoré môže byť samo podľa svojho druhu pravé, alebo nepravé a v skutočnosti také, alebo onaké.“[2] Potom je vec pravdivá vtedy, keď to, čo vypovedáme, je v súlade s ňou, že s ňou *ladí*. Preto teraz nehovoríme, že *vec súhlasí* so skutočnosťou, ale *veta súhlasí* s ňou. Potom pravda je raz *zhodou vecí s poznaním*, ale zároveň aj *zhodou poznania s vecou.* Toto vymedzenie sa spravidla najviac prekladá vo formulácii *veritas est adaequatio intellectus ad rem.* V tomto prípade ide však podľa Heideggera o *vetnú pravdu.* Tá však predpokladá tiež *vecnú pravdu – adaequatio rei ad intellectum.* „Oba pojmy bytnosti veritas mienia vždy, že sa niečo riadi, spravuje niečím iným, a tak chápu pravdu ako *správnosť*. Nič menej nie je žiadny z týchto pojmov len obrátením druhého. Intellectus a res sú skôr chápané odlišne.“[3]

---

[1] Tamže, s. 13.

[2] Tamže.

[3] Tamže, s. 15. Preklad je čiastočne upravený. Heideggerom veľmi často používaný termín *Wesen* prekladáme ako *bytnosť* a nie ako „bytostné určenie“, ako to preložil český prekladateľ J. Němec.

Pochopenie tejto odlišnosti Heidegger vysvetľuje s jej stredovekým pôvodom. *Veritas* ako *adequuatio rei ad intellectum* sú preto pochopiteľné len keď ich spojíme s kresťanskou vierou, „že veci sú v tom, čo sú i či sú, sú len keď ako stvorené (ens creatum) zodpovedajú idei (idea), myslenej vopred v božom duchu (intellectus divinus); tým sú pravé idey (sú správne), a v tomto zmysle, »pravdivé«."[1] To naozaj platí, pokiaľ prijmeme za východisko tvrdenie, že všetko jestvujúce je *stvorené*, potom pravda ľudského poznania spočíva na tom, že *vec* a *veta* k sebe patria na základe božského stvorenia. „Bytostným určením veritas je vôbec convenientia, súhlasnosť jestvujúcna v sebe ako stvorenom so Stvoriteľom, »zladenie« na základe toho, čo bolo stanovené poriadkom stvorenia."[2] Heidegger nezabúda, že tento *poriadok* sa môže od *myšlienky stvorenia* oddeliť a môže nadobudnúť podobu *poriadku sveta.* Tým sa dostávame od teologicky chápaného poriadku k poriadku sveta, ktorý je schopný objavovať rozum sám, ktorý si robí nárok na *bezprostrednú zrozumiteľnosť svojho postupu*, teda ide o to, čo sa považuje za *logické.* Heidegger si je veľmi dobre vedomý skutočnosti, že keď si nebudeme redukovať *vetnú pravdu* na *pravdu* vecnú, a tým ochránime *filozofické* vymedzenie bytostného určenia pred *teologickým* „a pojem pravdy obmedzíme na pravdu vetnú, stretneme sa tak zároveň so starým, hoci nie najstarším myšlienkovým podaním, podľa ktorého je pravda súlad (*homoiósis*) výpovede (*logos*) s vecami (*pragma*). Čo tu na výpovedi zostáva ešte sporné – za predpokladu, že vieme, čo súlad výpovedí s vecami znamená? Vieme to"?[3]

Pochopiteľne, odpoveď nie je jednoduchá. Jeden z možných hlavných problémov sa dá ľahko identifikovať, a to Heidegger aj veľmi jasne formuluje: „V čom sa však majú vec a výpoveď zhodovať, keď sú predsa obidve čo do vzhľadu rôzne?" Stačí uviesť jednoduchý príklad, ktorý Heidegger ponúka. Minca je guľatá. Naša výpoveď ale vôbec nie je guľatá. Výpoveď nemá ani farebnú, či priestorovú alebo zvukovú podobu. Ako sa teda má chápať *zladenie* v zmysle zhodovania sa výpovede s mincou? Len tak, že nebudeme chcieť dosiahnuť *vecnú zhodu* medzi vecou a výpoveďou. „Zhoda tu nemôže znamenať *vecnú*

---

[1] Tamže.
[2] Tamže, s. 15–17.
[3] Tamže, s. 19.

rovnosť (kurz. aut.) medzi rôznymi vecami. Bytostné určenie zhody vyplýva skôr z povahy vzťahu, ktorý sa uplatňuje medzi výpoveďou a vecou."[1] V tom možno s Heideggerom súhlasiť. Ale tým sa ešte náš problém nekončí.

Dôležitá pozornosť sa teraz sústredí na to, aby sa *predstavujúca výpoveď* vyslovila o *predstavovanej veci* tak, ako vec, ktorá ako taká je. Heidegger nezabúda zdôrazniť, že uvedené *pred-stavovanie* sa musí uskutočňovať *vylúčením* všetkých *psychologických* a *noetických* predsudkov. V tejto súvislosti sa potom pozornosť sústreďuje na problém vzťahu predstavujúceho sa vypovedania k veci. „Každé vzťahovanie sa však vyznačuje tým, že stojac v otvorenom poli pritiahne sa vždy k niečomu zjavnému *ako takému*. Ono takto a prísne vzaté bolo vlastne jedine zjavné v západnom myslení skoro brané ako »prítomné« a dávno už nazvané »jestvujúcnom«."[2] Až teraz sa pomaly odkrýva, kam Heidegger začína smerovať. Jestvujúcno samé sa vystavuje pri predstavujúcom vypovedaní. Pokiaľ je tomu tak, potom toto vypovedanie sa podriaďuje *príkazu* vysloviť jestvujúcno tak *ako je.* „Keď sa riadi vypovedanie týmto príkazom, spravuje sa jestvujúcnom. Takto upravená reč je správna (pravdivá). Čo je takto vypovedané, je správne (pravdivé)."[3]

Heidegger tak zdôrazňuje väzbu pravdy na jestvujúcno prostredníctvom vzťahovania sa. Bez tohto otvoreného postoja vzťahovania, by výpoveď nemohla byť správna. Práve to ho vedie k tomu, aby jasne deklaroval: *„Pravda nesídli pôvodne vo vete."*[4] S tým možno bez výhrad súhlasiť. Ale tým sa ešte dostatočne nevymedzilo, odkiaľ má predstavujúce vypovedanie *príkaz* spravovať sa predmetom a na základe toho s ním súhlasiť správnosťou. Tu sa začína niečo veľmi dôležité, čo je tak charakteristické pre Heideggera. Tým je otvorenie priestoru pre uvažovanie o *bytnosti pravdy.* Keďže otvorený postoj vzťahovania sa ako nevyhnutnej podmienky vnútorného umožnenia *správnosti* je založený podľa neho na *slobode*, potom sa ponúka len možný záver:

---

[1] Tamže, s. 23.
[2] Tamže, s. 25.
[3] Tamže.
[4] Tamže, s. 27.

„Bytnosťou pravdy je sloboda.“[1] Pochopiteľne, to nie je jediný záver. Priam sa núka aj druhý, nie menej dôležitý záver: *„...sloboda je bytnosťou samotnej pravdy“*.[2] Je však zrejmé, že najmä tento druhý záver môže so sebou niesť podozrenie, že pravda sa tu dostáva na úroveň *subjektivity ľudského subjektu.* Heideggerovi však o to nejde. Práve naopak. Odmietanie bytnosti pravdy ako slobody vychádza z predsudkov, z ktorých najdôležitejší je, že sloboda je vlastnosťou človeka. Heideggerovi o takúto slobodu však v tomto prípade vôbec nejde. Na mysli má slobodu, ktorá sa všetkou svojou dispozíciou vzťahuje k jestvujúcnu. Heidegger to vyjadrí takto: *„Sloboda voči zjavnému v otvorenom poli necháva príslušné jestvujúcno byť vždy oným jestvujúcnom, ktorým je* (kurz. aut.).“[3]

Heidegger si veľmi dobre uvedomuje, že formulácia *nechania-jestvujúcna- byť* môže byť pochopená veľmi nesprávne ako nejaké opomenutie či nebodaj ľahostajnosť voči jestvujúcnu. Pritom však ide o presný opak. *„Nechanie-byť znamená sebaoddanie jestvujúcnu* (kurz. aut.).“[4] Z našich doterajších skúmaní však už vieme, že ak Heideggerovi o niečo išlo, tak to prioritne nebolo poznanie *jestvujúcna*, ale *Bytia.* Na túto skutočnosť upozorní Heidegger sám v samostatnej poznámke v 2. vydaní svojej prednášky v roku 1949: „Rozhodujúca otázka (Sein und Zeit, 1927) o zmysle, t. j. ...o dosahu rozvrhu, t. j. o otvorenosti, t. j. o pravde Bytia, a nielen jestvujúcna, zostáva zámerne nerozvinutá.“[5] Nebudeme sa pokúšať ďalej analyzovať tento špecifický Heideggerov *zámer* z roku 1930, len si ho musíme uvedomiť, aby sme si zbytočne nemýlili hlavné problémy skúmanej prednášky *O bytnosti pravdy.*

Heidegger už totiž v roku 1943 vo svojom *Doslove k prednáške „Čo je metafyzika?“* vyslovuje myšlienku, že *vzťahovanie sa k jestvujúcnu* je aj istým vedením o bytí, ale je zároveň potvrdením o neschopnosti tohto typu vedenia v *ustanovení* pravdy tohto vedenia. Vždy mu ide len o *pravdu jestvujúcna.* „Metafyzika sú dejiny tejto pravdy. Metafyzika hovorí, čo je jestvujúcno, tým, že jestvujúcnosť jestvujúceho privádza

---

[1] Tamže, s. 31.
[2] Tamže.
[3] Tamže, s. 37.
[4] Tamže.
[5] Tamže, s. 75.

k pojmu. V *jestvujúcnosti jestvujúceho myslí metafyzika bytie* (kurz. aut.) bez toho, aby sa však pri spôsobe svojho myslenia mohla zamyslieť nad pravdou bytia."[1] O šesť rokov neskôr to Heidegger podstatne upresní v neprospech metafyziky: „*Pokiaľ si metafyzika predstavuje stále len jestvujúce ako jestvujúce, nemyslí na bytie samé* (kurz. aut.). Filozofia sa nesústreďuje vo svojom základe. Stále ho opúšťa, a to prostredníctvom metafyziky ... Myslenie, ktoré myslí na pravdu bytia, sa síce už s metafyzikou neuspokojuje; nemyslí ale ani proti metafyzike ... Metafyzika zostáva vo filozofii tým prvým. Nedosahuje však k tomu, čo je prvé v myslení. *V myslení na pravdu bytia je metafyzika prekonaná* (kurz. aut.) ... Pravda bytia zostáva nič menej metafyzike v priebehu jej dejín, od Anaximandra po Nietzscheho, skrytá ... *Metafyzika však nikde neodpovedá na otázku o pravde bytia, pretože túto otázku si nikdy nekladie* (kurz. aut.). A nekladie si ju, pretože myslí bytie jestvujúcna v celku, a hovoríme tomu bytie. Hovorí o bytí, a mieni jestvujúce ako jestvujúce."[2]

Heidegger v prednáške *O bytnosti pravdy* ešte *drží* svoje myslenie v hraniciach metafyziky, ale zároveň, ako to sám vyhodnocuje v roku 1949, si už pripravuje kroky k *zmene pýtania sa*, ktoré povedú k *prekonaniu metafyziky.* Nastupuje proces premeny od *pravdy jestvujúcna* k *pravde Bytia.* Pýtanie sa na otázku *čo je jestvujúcno v celku ako také* v roku 1930 je Heideggerom klasifikované ako „bytostným určením zavádzajúcu, a preto vo svojej mnohoznačnosti ešte nezvládnutú otázku Bytia jestvujúcna. Myslenie Bytia, myslenie, z ktorého takéto pýtanie sa na počiatku vzniká, sa samé chápe počínajúc Platonom ako »filozofia« a dostáva neskôr názov »metafyzika«."[3] Spájanie Platona s *myslením Bytia* je v mnohom prekvapujúce a ako sa ukáže v ďalšej jeho tvorbe, je to veľmi krátka *epizóda* v jeho myšlienkovom vývine (1930–1932), ale je o to zaujímavejšia.

Zavŕšenie prednášky *O bytnosti pravdy* predstavuje časť, ktorá nesie názov *Otázka pravdy a filozofia.* Heidegger v nej spája *myslenie Bytia* s *oslobodením človeka k ek-sistencii*, ktoré zakladá *dejiny.* Heidegger je v roku 1930 veľmi silno presvedčený, že od vyriešenia *otázky Bytia*

---

[1] HEIDEGGER, M.: *Co je metafyzika?* Prel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené 2006, s. 79.
[2] Tamže, s. 11, 15.
[3] HEIDEGGER, M.: *O pravdě a Bytí*, s. 65.

závisí vôbec *blaho ľudstva*, ako to predstavil v prednáškovom cykle *Základné pojmy metafyziky*.[1] V tom sa však Heidegger zmýlil. Od žiadneho vyriešenia tejto či inej filozofickej otázky nie je závislé blaho ľudstva. Ale to Heidegger definitívne pochopí až v závere svojej tvorby a vyvodí z toho aj nekompromisné závery.[2] V prednáške *O bytnosti pravdy* charakterizuje filozofiu ako pýtanie sa nielen na *pravdu* jestvujúcna v celku, ale aj na jeho *skrytosť*. „V miernej prísnosti a prísnej miernosti nechania jestvujúcna ako takého v celku byť sa filozofia stáva pýtaním sa, ktoré sa nemôže držať len jestvujúcna, ale nemôže tiež pripustiť žiadny mocenský nárok zvonku."[3] V tomto kontexte sa Heidegger odkazuje na známe Kantovo vymedzenie, že filozofia má byť postavená na pevnom stanovisku bez toho, „že by sme ho považovali za zavesené na čomkoľvek v nebi či opierajúce sa o čokoľvek na zemi".[4] Sama musí preukázať svoje schopnosti ako *držiteľka svojich zákonov.* Heidegger sa v týchto intenciách pokúša ukázať, že jeho pokus v skúmanej prednáške *O bytnosti pravdy* chce vyviesť chápanie *pravdy* z oblasti tradičného vymedzovania a má napomôcť novému zamýšľaniu sa najmä nad tým, či otázka o *bytnosti pravdy* nemusí byť predovšetkým otázkou o *pravde bytnosti.* A tu sa ocitáme pred dvomi záverečnými vetami celej prednášky, ktoré znamenajú v Heideggerovej tvorbe tak veľa. Ako prvé totiž naznačujú vážnu zmenu – *obrat* (Kehre), – ktorý sa bude postupne napĺňať v 30. a 40. rokoch minulého storočia.

Tieto Heideggerove vety sú formulované takto: „*Pod pojmom »bytnosti« však filozofia myslí Bytie* (kurz. aut.). Zvedenie vnútornej možnosti správnosti výpovede na ek-sistentnú slobodu nechania byť ako jej »základ« ako aj predbežné poukázanie na bytostný počiatok tohto základu v skrytí a scestí, to oboje chce ukázať na to, že *bytnosťou pravdy nie je prázdna »všeobecnosť« niečoho »abstraktne« neurčitého, ale že je to ono skrývajúce sa jediné jedinečných dejín odkrývania »zmyslu« toho, čo*

---

[1] HEIDEGGER, M.: *Grundbegriffe der Metaphysik.* GA. Bd. 29–30. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1992, s. 7.

[2] Podrobnejšie pozri 25. kapitolu v tejto práci – LEŠKO, V.: *Gréctsvo, bytnosť filozofie, onto-teo-lógia a Hegel*, s. 585–613.

[3] HEIDEGGER, M.: *O pravdě a Bytí*, s. 69.

[4] KANT, I.: *Základy metafyziky mravov.* Prel. P. Elexová. Bratislava: Kalligram 2004, s. 53; KANT, I.: *Základy metafyziky mravů.* Prel. L. Menzel. Praha: Svoboda 1974, s. 69.

nazývame Bytím a čo sme si už dlho zvykli považovať za jestvujúcno v celku (kurz. aut.).“[1] Heidegger sa tak vydal na cestu rozhodujúcej zmeny, ktorú sám asi najlepšie a najkratšie vyjadril v *Úvode k prednáške „Čo je metafyzika?“* v roku 1949 touto jedinou vetou: „»*Zmysel bytia« a »pravda bytia« znamená to isté* (kurz. aut.).“[2] Pýtať sa na *bytnosť* (Wesen) bude odteraz znamenať pýtať sa na súvislosť s *Bytím* a nie s jestvujúcnom.[3]

Platonovo učenie o pravde

Heideggerova prednáška *Platonovo učenie o pravde* obsahovo nadväzuje na jeho prednášku *O bytnosti pravdy*, ale je potrebné upozorniť, že jej prvá podoba zo zimného semestra 1931/32 sa neskôr dočkala svojho doplňujúceho prepracovania v roku 1940 a ako taká bola po prvýkrát publikovaná v roku 1942.[4] Prednáška je zaujímavá najmä tým, že sa z nej už definitívne vytratil Heideggerov fundamentálny filozofický prístup ku gréckej filozofii, známy najmä z roku 1922, aby sa celé grécke filozofické myslenie vnímalo cez prizmu Aristotelovho učenia. Roky 1930–1932 sú v Heideggerovej tvorbe obdobím obrovského intelektuálneho obdivu veľkosti Platonovho filozofického génia. Túto skutočnosť dokladá Heideggerova privátna korešpondencia s K. Jaspersom a E. Blochmanovou. V nej sa otvorene vyjadruje, či by neurobil lepšie, keby zanechal svoje vlastné filozofovanie a naplno sa venoval len gréckej filozofii a osobitne Platonovi.[5]

V úvode skúmanej prednášky zaznieva dominujúci spôsob Heideggerovho chápania dejín filozofie, v ktorom mu nejde o to, aby sme *hľadali* to, čo nám ten či onen skúmaný mysliteľ povedal, ale to, čo ním nebolo *vypovedané.* Aby sme sa však mohli dozvedieť, čo je tým *nevypovedaným*, musíme začať pochybovať o vypovedanom. To by však v konkrétnom prípade Platona znamenalo znovu dôkladne

---

[1] HEIDEGGER, M.: *O pravdě a Bytí*, s. 71.

[2] Tamže, s. 29.

[3] Pozri tiež MICHÁLEK, J.: Pravda Bytí. In: *Reflexe,* 1992, č. 5–6, s. 10 a n.

[4] HEIDEGGER, M.: Platons Lehre von der Wahrheit. In: Heidegger, M.: *Wegmarken.* GA. Bd. 9. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1976, s. 203–238.

[5] Podrobnejšie pozri RALKOWSKI, M. A.: *Heidegger´s Platonism.* London–New York: Continuum 2009, s. 62 a n.; GONZALES, F. J.: *Plato and Heidegger.* Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press 2009, s. 107 a n.

prediskutovať všetky Platonove diela. Keďže je to nemožné, Heidegger hľadá inú *cestu* ako preniknúť do Platonovho učenia.

To najdôležitejšie, čo sa mu ponúka, aby sa dostal k *nevypovedanému* v Platonovom učení, je zmena v určovaní *bytnosti pravdy*, v porovnaní s predchádzajúcou gréckou filozofickou tradíciou. Na čo všetko sa táto zmena vzťahuje, v čom spočíva a čo sa prostredníctvom zmeny bytnosti pravdy chce odôvodniť, Heidegger sa pokúša vysvetliť prostredníctvom *podobenstva o jaskyni* zo siedmej knihy Platonovho dialógu *Štát*.[1] *Podobenstvo o jaskyni* je nepochybne Platonov najsilnejší *filozofický príbeh* ľudí (väzňov) uvoľnených z ich poznávacích pút (okov) a s tým spojených ťažkostí, v ktorých sa ocitnú práve preto, aby mohli konečne *pravdivo* poznávať. Heidegger skúma Platonovo *podobenstvo o jaskyni* nielen v uvedenej prednáške, ale oveľa podrobnejšie v dvoch prednáškových kurzoch. Prvý zrealizoval v zimnom semestri 1931/32[2] a druhý v zimnom semestri 1933/34.[3]

Platon v dialógu *Štát* vyjadruje v rozhovore medzi Sokratom a Glaukonom svoje podobenstvo o jaskyni týmito nezabudnuteľnými myšlienkami: „Predstav si ľudí v podzemnom príbytku podobnom jaskyni, ktorá ma k svetlu otvorený dlhý vchod pozdĺž celej jaskyne. V tejto jaskyni žijú ľudia od detstva spútaní na nohách a šijach, takže ostávajú stále na tom istom mieste a vidia iba rovno pred seba, pretože putá im bránia otáčať hlavou. Vysoko a ďaleko vzadu za nimi horí oheň... Myslíš, že by takíto väzni mohli vidieť zo seba samých a zo svojich druhov niečo iné ako tiene vrhané ohňom na náprotivnú stenu jaskyne?“[4] *Jaskyňa* sa pre ľudí podľa Platona stáva *obrazom* pre oblasť nášho každodenného života. Oheň v jaskyni, ktorý horí nad hlavami obyvateľov jaskyne je *obrazom* slnka. Čo ich bezprostredne obklopuje považujú za *skutočnosť*, t. j. za jestvujúcno.[5] Jaskyňu považujú ľudia za *vonkajší svet* a za svoj *jediný domov*. To je pre nich to, v čom nachádzajú svoju istotu. Ale keby aspoň jeden z nich bol *zbavený pút* a mohol vstať

---

[1] PLATON: Štát. In: Platon: *Dialógy (°°.* Prel. J. Špaňár. Bratislava: Tatran 1990, s. 232–237.

[2] HEIDEGGER, M.: *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet.* GA. Bd. 34. Franfurt am Main: Vittorio Klostermann 1988, s. 21–147.

[3] HEIDEGGER, M.: *Sein und Wahrheit.* GA. Bd. 36/37. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 2001, s. 127–185.

[4] PLATON: *Štát*, s. 232.

[5] HEIDEGGER, M.: *Platons Lehre von der Wahrheit*, s. 213–214.

a otočiť hlavu a ísť pozerať hore do svetla, najprv by mal bolesť a pre oslepujúci lesk by nebol schopný pozerať sa na predmety, ktorých *tiene* videl dovtedy. Bol by zmätený a určite by sa domnieval, že predmety videné dovtedy sú *pravdivejšie* ako tie, ktoré mu teraz ukazujú. Keby ho však niekto *násilím* vyvliekol cez drsný a strmý východ z jaskyne a nepustil by ho, kým by ho nevytiahol na *slnečné svetlo* aby konečne mohol vidieť *veci tam hore*, potom by mal šancu vidieť *veci* takými, aké sú skutočné. Najprv by vari najľahšie spoznal *tiene*, potom obrazy ľudí a ostatných vecí zrkadliacich sa na vode, neskoršie potom všetky skutočné predmety. Nakoniec by mohol pozerať na slnko, ale už nie na jeho obraz vo vode alebo na nejakej inej ploche, ale „*na slnko samo osebe na jeho vlastnom mieste, a mohol by tiež pozorovať, aké je* (kurz. aut.)“.[1]

Pre Platona týmto *slnkom samým osebe* je *idea dobra.* Keď to človek pochopí, *musí* o nej usúdiť, „že pre všetko je pôvodkyňou všetkého pravého a krásneho, lebo vo *viditeľnom svete* (kurz. aut.) zrodila svetlo a jeho pána, slnko, v *mysliteľnom svete* však, kde je sama vládkyňou, poskytla ľuďom *pravdu a rozum* (kurz. aut.), takže *kto chce rozumne konať, či už v súkromnom živote, alebo vo verejnom, musí poznať túto ideu* (kurz. aut.).“[2] V *podobenstve* spomenuté veci, ktoré sa nachádzajú vonku pred jaskyňou sú viditeľné zovšadiaľ, okrem zvnútra jaskyne, sú obrazom toho, čo možno podľa Heideggera označiť ako *jestvovanie jestvujúcna*. Je to niečo, prostredníctvom čoho sa nám ukazuje jestvujúcno vo svojom *vzhľade*. Tento *vzhľad* nie je pre Platona len čírym *aspektom*. Je to niečo, prostredníctvom čoho sa všetko *prezentuje*. „Stojace vo svojom vzhľade sa ukazuje samo jestvujúcno. Vzhľad znamená po grécky εἶδος alebo ἰδέα. Veci stojace v dennom svetle pred jaskyňou predstavujú v »podobenstve« »idey«.“[3]

Podľa Platona by človek bez *idey* nevidel jestvujúce vecí, živočíchov, ľudí, bohov ani by sa nikdy nezmohol na spoznávanie niečoho takého, ako je napríklad dom, strom a pod. Človek sa nekriticky domnieva, že predsa priamo vidí nejaký dom, či strom a vôbec nejaké jestvujúcna. A vôbec nepomyslí na to, že všetko, čo vo svojej skúsenosti chápe ako

---

[1] PLATON: *Štát*, s. 233.
[2] Tamže, s. 235.
[3] HEIDEGGER, M.: *Platons Lehre von der Wahrheit*, s. 214.

skutočnosť, vidí vždy len vďaka *ideám*. Všetko, čo považujeme za skutočné, viditeľné, počuteľné, uchopiteľné, zostáva podľa Platona stále len akýmsi odrazom ideí, teda len ich tieňom. Práve takéto *nejasné obrazy* udržiavajú človeka vo svojráznom zajatí. „Človek v skutočnosti žije vo väzení a »idey« zostávajú za ním. Práve preto, že človek väzenie ako také vôbec nerozoznáva, považuje oblasť svojho každodenného života pod nebeskou klenbou za priestor pre skúsenosti a úsudky, ktoré samy dávajú všetkým veciam a vzťahom mieru a ich vlastné pravidlá."[1]

Človek žijúci v jaskyni nie je ani schopný čo len pomyslieť, že jeho skutočnosť môže byť aj zbavená tieňov. Aby to mohol spoznať, musí sa pokúsiť spoznať skutočné svetlo a nie *jaskynný oheň,* ktorý je *umelý,* a preto bol zverený ľuďom. „Oproti tomu slnečné svetlo nie je vytvorené človekom. V jeho svetle sa samy bezprostredne ukazujú prítomné veci, bez potreby zobrazenia sa prostredníctvom odtienenia sa. Veci, ktoré sa zobrazujú samé sú v »podobenstve« »obrazmi« »ideí«. Slnko je »obrazom« niečoho, čo osvetľuje všetky idey. Je »obrazom« idey pre všetky idey. Podľa Platona je to ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα, čo »doslovne« a predsa nesprávne preložené znamená »idea dobra«."[2]

Platonov *príbeh* nám vypovedá o *prechode* z jaskyne na denné svetlo a spätnom návrate do jaskyne. Člení ho do štyroch stupňov: 1. stupeň tieňov, 2. stupeň ohňa, 3. stupeň svetla a 4. stupeň návratu k tieňom. Dôležité v tomto Heideggerovom chápaní nie sú jednotlivé etapy, ale to najdôležitejšie predstavujú *prechody* medzi jednotlivými stupňami. Tie nám vlastne až ukazujú, ako človek prichádza k tomu, ako chápe svet a ontologicky existuje, alebo inak vyjadrené, akou *cestou* sa človek vydáva v dejinnom procese hľadania pravdy.[3] Pre Platonovo *podobenstvo o jaskyni* je však najdôležitejšie, že celý jeho *príbeh* je v istom zmysle vysvetlením *bytnosti* παιδεία. Toto slovo sa nedá podľa Heideggera dobre preložiť. V nemčine je mu najbližšie slovo *Bildung – vzdelanie.* Vzdelanie však v tomto zmysle chápeme ako *súbor vedomostí*. To však plne nevystihuje to, čo vyjadroval podľa Heideggera pôvodný význam gréckeho slova v Platonovom chápaní. Ide vlastne o vyjadrenie postupov,

---

[1] Tamže.
[2] Tamže, s. 215.
[3] Podrobnejšie pozri RALKOWSKI, M. A.: *Heidegger´s Platonism*, s. 62–88.

ktoré by mali viesť k premene celého ľudstva vo svojej bytnosti. V *podobenstve o jaskyni* je teda zobrazená bytnosť *paidei* ako formy vzdelania v najširšom zmysle slova, kde skutočné poznanie uchopuje a premieňa predovšetkým *ľudskú dušu*, a tak umožňuje človeku nájsť svoju *vlastnú bytnosť*.

Heideggera však bude okrem toho ešte viac zaujímať, ako s týmto Platonovým *podobenstvom o jaskyni* súvisí učenie o pravde. „Nie je uvedené v »podobenstve« niečo cudzie? Výklad ohrozuje zvrhnutie sa do násilnej zmeny významu. Mohlo by sa to zdať, až kým sa neupevnil názor, že Platonovo myslenie sa podmanilo zmene bytnosti pravdy, ktorá môže byť skrytým zákonom. Z terajšej nevyhnutnosti výkladu sa vysvetľuje »podobenstvo«, nie z bytnosti vzdelania, ale zároveň otvára pohľad na zmenu bytnosti »pravdy«. Nemusí sa potom ale, pokiaľ »podobenstvo« je schopné znázorňovať oboje, nachádzať bytostný vzťah medzi »vzdelaním« a »pravdou«? Naozaj jestvuje tento vzťah a tkvie v tom, že bytnosť pravdy a druh jej premeny umožňuje najprv »vzdelanie« v jeho základnej skladbe.“[1] To sú hlavné otázky a problémy, ktoré budú teraz Heideggera najviac zaujímať. A z nich osobitne otázka: „Čo vlastne spája »vzdelanie« a »pravdu« v počiatočnej bytostnej jednote?“[2]

Heidegger sa touto otázkou dostáva k tomu, čo vidí nielen ako Platonov, ale ešte viac ako svoj vlastný filozofický problém – ako sa vlastne zjavuje jestvujúcno? *Paideia* potom znamená obrat celého človeka so zameraním na odmietnutie toho, čo sa javí ako pravda. Stále viac pribúdajú dôvody, že to, čo sa na prvý pohľad javí ako *pravdivé*, v skutočnosti takým nie je. Je teda viac ako pochopiteľné, že pravdivé je pred nami *skryté.* Grécke slovo ἀλήθεια vyjadruje práve túto skutočnosť, t. j. *ne–skrytosť.* Heideggerovi nejde o to, aby sme sa uspokojili so slovným prekladom či už *paideii,* alebo *alétheii.* Ide mu o vecné zamyslenie sa nad ich *bytnosťou* a možnosťou *spojiť* ich do jednoty. Odpoveď chce hľadať v samotnom obsahu *podobenstva o jaskyni*. Chce nám ukázať, ako si počína *podobenstvo* o pravde.

---

[1] HEIDEGGER, M.: *Platons Lehre von der Wahrheit*, s. 218.
[2] Tamže.

S tým, čo je neskryté a jeho neskrytosťou je vždy pomenované to, čo vo sfére bežnej životnej skutočnosti človeka zostáva zakaždým otvorene prítomné. Heidegger ponúka svoje *podobenstvo* ako príbeh o *prechode* z jedného stupňa prebývania človeka do druhého a z neho do ďalšieho až sa nakoniec navráti *späť do jaskyne*. Práve preto sa príbeh člení na postupný sled rôznych *prebývaní* v špecifickej vzostupnosti a zostupnosti. Rozdiely v prebývaní a stupňoch prechodov sa zakladajú v rozdielnosti určenia o *alétheii*.

Oslobodzovanie *jaskynného človeka* potom neznamená len *odňatie poznávacích pút*, nespočíva len v neviazanosti na nazeranie *vonkajších vecí*, ale začína ako trvalé zvykanie si nazerania na *veci vnútorné*. „Vlastným oslobodením je neochvejnosť obrátenia sa na to, čo sa vo svojom vzhľade zjavuje a v zjavovaní sa je tým najneskrytejším. *Sloboda spočíva teda v mravnom obrátení sa* (kurz. aut.). To ale vypĺňa bytnosť παιδεία ako obrátenia. Dokonalosť bytnosti »vzdelania« sa môže vzťahovať len na oblasť pôsobnosti a základ najneskrytejšieho, to znamená ἀληθέστατον t. j. najpravdivejšieho, t. j. vlastnej pravdy. *Bytnosť vzdelania sa zakladá v bytnosti »pravdy«* (kurz. aut.).[1]

Heidegger si myslí, že pokiaľ má *podobenstvo o jaskyni* podľa Platonovho výkladu znázorniť bytnosť *paideii*, potom výklad podobenstva sa musí sústrediť najmä na *prekonávanie nevzdelanosti*. To je aj hlavný dôvod, prečo sa podobenstvo nekončí opisom dosiahnutia najvyššieho stupňa pôvodného *výstupu* z jaskyne. S prekvapením zisťujeme, že *podobenstvo* vrcholí rozprávaním o *návrate* oslobodeného človeka späť do jaskyne k ďalším väzňom. „Návrat do jaskyne a boj v jej vnútri medzi oslobodeným človekom a väzňami vzpierajúcimi sa akémukoľvek oslobodeniu, tvorí štvrtý stupeň »podobenstva« ... V tejto časti rozprávania nie je viac použité slovo ἀλήθεια. Predsa sa hovorí na tomto stupni o neskrytom, čo znova určuje nájdenú oblasť jaskyne. Nie sú ale na prvom stupni vo vnútri jaskyne za »neskryté« označené. Pre Grékov znamenala neskrytosť odhalenie bytnosti bytia, týmto sa určuje jestvujúcno v jeho prítomnosti a prístupnosti (»pravdy«), preto grécke slovo ἀλήθεια sa prekladá do latinčiny ako »veritas«, my ho označujeme ako »pravda«.“[2]

---

[1] Tamže, s. 222.
[2] Tamže, s. 223.

Platon vyjadruje vzťah pravdy k poznávaným predmetom takto: „*Vedz teda, že to, čo poznávaným predmetom poskytuje pravdu a poznávajúcemu schopnosť poznávania, je idea dobra. Ona je príčinou rozumového vedenia a pravdy, pokiaľ ju poznávame; a hoci sú obidve veci, poznanie a pravda, také krásne, dobre urobíš, ak budeš onú ideu pokladať za čosi iné a ešte krajšie ako tieto dve* (kurz. aut.).“[1] V čom však spočíva bytnosť tejto idey? *Idea* je *čisté svetlo*, svietiace dobro, ktoré ako také, osvetľuje samo seba a prostredníctvom toho je poznateľné. Jej bytnosť spočíva vo *svetle* a *viditeľnosti*. Heidegger nezabúda pripomenúť, že grécke τὸ ἀγαθόν sa prekladá ako *dobro* a prirodzene najčastejšie sa tým myslí na *mravné dobro.* Zaiste, aj tento aspekt je v Platonovom chápaní *idey dobra* prítomný, ale nie je rozhodujúcim. Najdôležitejšie je predsa len ontologické vymedzenie.

Τὸ ἀγαθόν v pôvodnom gréckom zmysle znamená to, čo za niečo stojí a iné robí skutočným v zmysle neustálej prítomnosti. Potom idey sú „jestvujúcnom každého jestvujúcna“.[2] Platonsky vyjadrené idey umožňujú zjavovania všetkého prítomného v celej jeho viditeľnosti. *Idea dobra* ako idea všetkých ideí je tým, čo umožňuje jestvovanie všetkého. Ona privádza každé svetlo k žiareniu, preto sama je zjavujúca sa a vo svojom žiarení *najjasnejšia*. Preto ju Platon nazýva *najjasnejším jestvujúcnom* (518 c, 9). Teda tým, čo vo viditeľnom svete zrodilo *svetlo* a jeho pána, slnko.[3] Slnko nedáva podľa Heideggera prostredníctvom svojej žiary len *svetlo*, ale aj *viditeľnosť*, a tým aj *neskrytosť* všetkému zjavujúcemu sa. Slnko dáva viditeľným veciam nielen schopnosť byť videný, ale aj *vznik*, rast a výživu. *Idea dobra je preto pôvodkyňou všetkého pravého a krásneho.* Dobro poskytuje zjavovanie sa veci ako sú vo svojej bytnosti prítomné. Prostredníctvom tohto poskytovania je *zaručené* a *zachránené* jestvujúcno v bytí.

V *podobenstve o jaskyni* ide teda Platonovi o naplnenie svojho učenia o ideách a nie o pravde? Pochopiteľne, že nie je tomu tak. *Podobenstvo* obsahuje Platonovo učenie o pravde. *Podobenstvo* podáva obraz toho, o čom Platon uvádza, že idea dobra je sama *vládkyňou* a poskytuje ľuďom

---

[1] PLATON: *Štát*, s. 228.
[2] HEIDEGGER, M.: *Platons Lehre von der Wahrheit*, s. 228.
[3] Tamže.

pravdu a rozum... (517 c, 4),[1] a čo Heidegger ďalej prekladá: „... »ona sama je vládkyňou, poskytuje neskrytosť (tomu, čo sa ukazuje) a zároveň je vnímaním (neskrytého)«."[2] *Alétheia* sa tak ocitá pod vládou *idey*. Ona je *vládkyňou*, bytnosť pravdy sa preto nerozvíja ako bytnosť *neskrytosti*, ale ako *bytnosť* idey. Bytnosť pravdy stráca preto *neskrytosť* ako svoju základnú črtu. Z uprednostňovania *ideí* pred *alétheiou* vyplýva aj zmena bytnosti pravdy. „Pravda sa stáva ὀρθότης, správnosťou vnímania a vypovedania."[3]

Heidegger sa však s týmto neuspokojuje a hľadá spôsob, aby *prinavrátil* hlavnú pozornosť pravdy k *neskrytosti.* Nachádza ju v tom, že *neskrytosť* je potrebné vzťahovať k *jestvujúcnu,* kým *správnosť* len k vnímaniu a vypovedaniu. Preto je presvedčený, že aj Platon musí istým spôsobom vzťahovať *pravdu* k jestvujúcnu, lebo jestvujúcno má svoje bytie v zjavovaní sa, a to so sebou zároveň prináša aj *neskrytosť*. Týmto vzniká pýtanie sa na *neskryté* a zároveň na *správnosť* vnímania. Preto Platonovo učenie obsahuje podľa Heideggera nevyhnutne *dvojzmyselnosť*. Táto sa odhaľuje v tom, že na jednej strane sa hľadá *neskrytosť*, a zároveň sa uvažuje aj o *správnosti* v chápaní pravdy.

Povaha pravdy ako *správnosti* bola podľa Heideggera určujúca pre celú neskoršiu západoeurópsku filozofiu. Ako dôkaz uvádza chápanie pravdy v diele troch jej najreprezentatívnejších predstaviteľov – T. Akvinskom, R. Descartovom a F. Nietzscheho. Pre stredovekú scholastiku nepochybne platí Akvinského určenie: „...veritas proprie inventur in intellectus vel divino..." („...pravda sa nachádza v ľudskom či Božom intelekte...").[4] Heidegger k tomu len lakonicky dodáva, že pravda tu nie je už viac *aléthiea*, ale len ὁμοίωσις (adaequatio). Na začiatku novoveku Descartes predchádzajúcu Akvinského formuláciu ešte viac prehĺbi v tomto zmysle: „...veritatem proprie vel falsitatem non nisi in solo intellectu esse posset...."[5] („...pravda alebo omyl môžu byť vlastne len

---

[1] PLATON: *Štát*, s. 235.
[2] HEIDEGGER, M.: *Platons Lehre von der Wahrheit*, s. 230.
[3] Tamže, s. 231.
[4] AKVINSKÝ, T.: *O Pravdě. O mysli.* Prel. M. V. Štěpinová. Praha: Krystal 2003, s. 116–117.
[5] DESCARTES, R.: *Regulae ad durectionem ingenii. Pravidla pro vedení rozumu.* Prel. V. Balík. Praha: Oikúmené 2000, s. 66.

v samom rozume...")[1]. Najostrejšiu formuláciu Heidegger však nachádza v Nietzscheho formulácii: „*Pravda je druh omylu,* bez ktorého by určitý druh živých bytostí nemohol žiť. Rozhodujúca je napokon hodnota pre *život*."[2]

Heidegger aj v tomto prípade môže právom konštatovať, že pokiaľ „je pravda podľa Nietzscheho druhom omylu, potom jej bytnosť spočíva v istom spôsobe myslenia, ktoré zakaždým a síce nevyhnutne falšuje skutočnosť, kým totiž každá predstava kladie ustavičné dianie (Werden) a takto oproti pevne stanovenému dianiu je nezodpovedajúco stanovená, t. j. nesprávne, a tým aj mylná skutočnosť. V Nietzscheho určení pravdy ako nesprávnosti myslenia spočíva súhlas s tradičnou bytnosťou pravdy ako správnosti vypovedania (λόγος)."[3] Nietzscheho pojem pravdy je podľa Heideggera posledným zábleskom prevrátenia pravdy z *neskrytosti* jestvujúcna k *správnosti* vyjadrenia. Uskutočňuje sa to spolu s určením bytia jestvujúcna (*prítomnenia prítomného*) ako *idey*.

Platon chápe podľa Heideggera *prítomnenie* (οὐσία) ako *ideu*. Idea však nie je podriadená neskrytosti ak, slúžiac neskrytosti, neprivádza ho k javeniu. Naopak, jej sebazjavovaním sa určuje, čo vo vnútri jej a výlučne vo vzťahu k nej samej len ešte potrebné nazývať neskrytosťou. *Idea* nie je v prvom rade *alétheiou*, lež jej umožňujúcim základom–dôvodom (Grund). Pravda už nie je tak neskrytosťou ako základnou črtou bytia samého, ale stáva sa skôr vyjadrením *správnosti* poznania jestvujúcna. Poznanie *paidei* a zmena bytnosti *alétheii* tvoria v *podobenstve o jaskyni* jednotu a vyjadrujú najmä prechody z jedného stupňa na druhý. Rozdiel medzi stupňami vo vnútri jaskyne a mimo jaskyne je rozdielom, ktorý Heidegger nazýva *σοφία*. Toto slovo znamená vo všeobecnosti vyznať sa v niečom, rozumieť niečomu. Ako napríklad zručný remeselník rozumie svojej práci. Vyznať sa je tým určujúcim vo vnútri jaskyne, ale mimo jaskyne je potom prevýšené inou *sofiou*. Sú

---

[1] DESCARTES, R.: *Rozprava o metóde. Pravidlá na vedenie rozumu.* Prel. A. Vantuch, J. Špaňár. Bratislava: Vydavateľstvo SAV 1954, s. 96–97.

[2] NIETZSCHE, F.: *Vôľa k moci ako poznanie.* Prel. T. Münz. Bratislava: Kalligram 2014, s. 23.

[3] HEIDEGGER, M.: *Platons Lehre von der Wahrheit*, s. 233.

teda dve *sofie.* Tá prvá však pred tou druhou doslova *bledne.* Dôvod je viac ako pochopiteľný. „Σοφία mimo jaskyne je φιλοσοφία. Toto slovo pozná gréčtina práve od čias Platona, používa sa pre označenie záľuby v pravom poznaní."[1] Vďaka Platonovi je toto slovo pomenovaním pre vyznanie sa v jestvujúcom tým, že zároveň určuje bytie jestvujúcna ako *ideu*. „Od Platona sa myslenie o bytí jestvujúcna nazýva »filozofia«, pretože je vzhliadnutím »idey«. Platonova »filozofia«, ale má charakter toho, čo sa neskôr začalo nazývať »metafyzika«. Základnú podobu »metafyziky« Platon sám vyjadruje v príbehu podobenstva o jaskyni."[2]

Ide o tie časti Platonovho dialógu, kde sa hovorí o zvykaní si očí na idey (516 c, 3) a kde sú zazreté ako *nadzmyslové* a telesnými orgánmi človeka nie sú pochopiteľné tak ako bytie jestvujúcna. Najvyššou ideou v oblasti nadzmyslového je *idea všetkých ideí*, ktorá je príčinou (dôvodom) pre jestvovanie a zjavovanie sa všetkého jestvujúcna. Keďže je istým spôsobom príčinou všetkého, Platon ju nazýva *ideou*, ktorá zároveň je *dobrom*. Aristoteles nazval túto ideu τὸ θείον– *božské*. „Od vysvetlenia bytia ako ἰδέα je myslenie o bytí jestvujúcna metafyzické a *metafyzika je teologická*."[3] Teológia tu však v žiadnom prípade ešte nie je náboženským, ale len *ontologickým* problémom. Neskôr to Heidegger bude charakterizovať ako onto-teo-logický rozmer metafyziky.[4]

Vysvetlenie bytia ako *idey* je zároveň spojené s chápaním úlohy *paideii* — *vzdelania* človeka. V Platonovom učení sa podľa Heideggera spája úsilie byť človekom s úsilím o postavenie človeka do stredu jestvujúcna, a to sa zároveň stane *vládnucim* v celých dejinách metafyziky. Začiatok metafyziky v Platonovom myslení vidí Heidegger zároveň ako začiatok *humanizmu*. Človek sa tu najmä z ontologických dôvodov posúva do stredu jestvujúcna bez toho, aby bol najvyšším jestvujúcnom. S postupným napĺňaním metafyziky sa v dejinách prediera aj humanizmus, či grécky vyjadrené antropológia a učenie o *hodnotách*. To všetko presviedča Heideggera o tom, že Platonovo učenie o *pravde* nie

---

[1] Tamže, 235.

[2] Tamže.

[3] Tamže, s. 235–236.

[4] 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. 51–79.

je ničím minulým, ale stále je sui generis aktuálnou dejinnou prítomnosťou. Príbeh *podobenstva o jaskyni* zobrazuje teda to, čím sú poznačené nielen dejiny, ale aj naša aktuálna prítomnosť a možno ešte viac *budúcnosť* ľudstva.

V závere svojej prednášky sa Heidegger vracia späť k problému *počiatočnej bytnosti pravdy*. Neskrytosť odkrýva toto uvažovanie ako základnú črtu samotného *jestvujúcna*. Skutočné pripomenutie si počiatočnej bytnosti pravdy musí myslieť na túto bytnosť samú. To je Heideggerov nevyhnutný predpoklad. *Preto nesmie nikdy preberať neskrytosť v zmysle Platonovho myslenia, t. j. podrobenia sa pod ideu.* Platonsky chápaná neskrytosť je spätá s vnímaním, myslením, vypovedaním. Nasledovať túto spätosť znamená obetovať bytnosť neskrytosti. Založiť bytnosť neskrytosti v *rozume*, v *duchu*, v *myslení* či *logu*, v nejakom spôsobe *subjektivity*, nemôže nám v tejto veci pomôcť. Lebo podľa Heideggera to nie je to základné. Chýba skutočné pýtanie sa na *bytnosť neskrytosti*. Namiesto toho je tu vysvetlené len bytostné vyplývanie nevysvetlenej bytnosti neskrytosti. Aby sme sa mohli dostať ku skutočnej *bytnosti neskrytosti* musíme najprv, tvrdí Heidegger, oceniť *pozitívne* v privatívnej bytnosti *alétheii*, *„...zakúsiť »pozitívne« ako základnú črtu Bytia samého. Najprv musí vzniknúť nutnosť, v ktorej nielen jestvujúce v jeho bytí, ale raz aj Bytie samé (t. j. rozdiel) sa stane dôstojnou otázkou. Táto nutnosť ustavične čaká na vysvetlenie, preto počiatočná bytnosť pravdy ešte stále spočíva vo svojom skrytom počiatku* (kurz. aut.).“[1]

Presnejšie identifikovať, čo všetko tým chcel autor povedať, nie je jednoduché. Čo sa však ukazuje ako nespochybniteľné, je rozhodujúci Heideggerov nástup zbaviť sa z jeho pohľadu neproduktívneho filozofického uvažovania o *bytí jestvujúcna* a radikálne sa obrátiť už len na skúmanie *Bytia samého.* Heideggerov ďalší filozofický vývoj to aj jednoznačne potvrdzuje. Čo je však pre tento vývoj signifikantné je, že Platon *priviedol* Heideggera na rozhranie uvažovania o bytí jestvujúcna a Bytia samého, a to osobitne s dôrazom na problém pravdy, či presnejšie *pravdy Bytia.* To sa s veľkou iniciatívou započne jeho prednáškovým

[1] HEIDEGGER, M.: *Platons Lehre von der Wahrheit*, s. 236.

kurzom v zimnom semestri 1933/34 *Parmenides*[1] a bude ďalej pokračovať v prednáškach k Herakleitovi[2] a svoje zavŕšenie nájde v štúdii *Koniec filozofie a úloha myslenia*[3] v roku 1964. Tým sa Heidegger definitívne odpútal od Platona a Aristotela a hlavnú pozornosť odteraz sústredí na odkaz predsokratovcov Parmenida a Herakleita.

---

[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] HEIDEGGER, M.: *Konec filosofie a úkol myšlení.* Prel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené 2006.

19. kapitola

Parmenides – Ἀλήθεια

Dušan Hruška

Pre dôslednejšie a hlbšie pochopenie Heideggerovho jedinečného spôsobu kladenia a premyslenia otázok, ktoré si vytýčil, nemôžeme opomenúť jeho chápanie *pravdy*, ktoré sa viaže k jeho prednáškovému kurzu zo zimného semestra 1942/1943, v ktorom sa venoval Parmenidovi. Tentokrát sa však Heidegger posúva ešte ďalej a nezaoberá sa Parmenidovou náučnou básňou ako celkom, ale svoju pozornosť sústredil len na zlomok B 1. Môžeme preto tvrdiť, že Heidegger sa v celom spise *Parmenides*[1] zaoberá jediným problémom, a tým je grécky termín *ἀλήθεια*. Problém pravdy v tomto okamihu predstavuje pre Heideggera základný problém, ale nepôjde o pochopenie pravdy zvyčajným spôsobom, nejde o pravdu ako jej my bežne rozumieme, ale o (heideggerovsky tradičné) sledovanie významových posunov a premien, ktorými tento termín prechádzal (samozrejme vždy v tom rozpätí dejinno-filozofických skúmaní, ktoré sú pre Heideggerov filozofický projekt zaujímavé a vhodné).

V tejto súvislosti nie je možné obísť skutočnosť, že to, čo Heidegger sleduje na základe uvedených definícií, porovnaní a porozumení, súvisí s chápaním pôvodného gréckeho ἀλήθεια ako miesta, z ktorého premýšľajú myslitelia počiatku. Heideggerovým zámerom je nájsť a sprostredkovať to, čo akýkoľvek prehovor o pravde umožňuje. Heideggerova formulácia je jasná už v úvode, keď pre mysliteľov počiatku

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

(ide samozrejme o Parmenida a Herakleita)[1] nie je ἀλήθεια záležitosťou ľudského poznania, ale záležitosťou *bytia:* „...Parmenides a Herakleitos ... myslia v jedinečnej spolupatričnosti na počiatku západného myslenia to pravdivé. Myslieť to pravdivé znamená: zakúšať to pravdivé vo svojej podstate a v takomto zakúšaní bytnosti poznať pravdu pravdivého".[2]

Pri svojom uvažovaní o význame a zmysle pôvodného gréckeho ἀλήθεια sa Heidegger vydáva na cestu sledovania odkazov a pokynov, ktoré mu poskytne samotný grécky termín, a v tejto súvislosti rovnako jeho nemecký preklad.

Bohyňa ἀλήθεια

Heidegger začína svoj prednáškový cyklus upriamením pozornosti na bohyňu pravdy. Musíme si ale synchrónne uvedomiť, že nejde o bohyňu v tradičnom gréckom mýtickom slova zmysle, ktorá by bola akousi strážkyňou, ochrankyňou, či patrónkou pravdy ako takej. „Bohyňa Ἀλήθεια nie je »ochrankyňou pravdy« už preto, že ἀλήθεια nie je ničím, čo by bolo možné spravovať ako niečo, čo je zverené do starostlivosti."[3] Napriek tomu, že nás Parmenidova báseň o bohyni pravdy môže zvádzať k štandardnému mýtickému spôsobu premýšľania, Heidegger nás vyvádza z omylu a poukazuje na mysliteľov

---

[1] Ako sám Heidegger naznačuje, počiatok je to, čo v bytostných dejinách prichádza ako posledné. Avšak pre myslenie, ktoré pozná len formu počítania, je veta *počiatok je posledný*, nezmyselná. Najprv sa počiatok na svojom začiatku zjavuje v osobitnom zahalení. Z toho pochádza to zvláštne, že to počiatočné sa ľahko považuje za niečo neúplné, nehotové, hrubé. Nazýva sa tiež aj *primitívnym*. Tak vzniká názor, že myslitelia pred Platonom a Aristotelom sú ešte *primitívnymi mysliteľmi*. Prirodzene, nie každý mysliteľ na začiatku západného myslenia je i počiatočným mysliteľom. Pre Heideggera ním je Anaximandros. To, že Heidegger považuje Anaximandra, Parmenida a Herakleita za najpočiatočnejších mysliteľov, vzbudzuje dojem svojvôle, čo on sám priznáva. Práve preto vzniká tak obsiahly spis ako je Parmenides, pretože Heidegger sa snaží uviesť nás do pravého vzťahu k týmto počiatočným mysliteľom a v závere môžeme konštatovať, že jeho argumentácia je miestami výstrednou exhibíciou, ale v prvom rade je premyslenou (vlastný cieľ sledujúcou) prácou s dejinami gréckej filozofie.

[2] HEIDEGGER, M.: *Parmenides*, s. 1.

[3] PĚTOVÁ, M.: *Myšlení počátku a konce metafysiky*. Praha: Togga 2012, s. 145.

omyl a chápe ho ako istý spôsob spestrenia jeho príliš abstraktných myšlienok. To však nie je pre neho to najpodstatnejšie.

Heideggerova cesta k uchopeniu zmyslu gréckeho pojmu ἀλήθεια je štandardne netradičná a má prevažne filologický náboj. Heidegger si všíma štyri základné momenty, ktoré budú elementárnym východiskom pre celý jeho spis *Parmenides* a pre problém, ktorý v ňom dominuje, a ktorý Heidegger zásadne analyzuje. Základom je preklad ἀλήθεια ako *Unverbogenheit*, resp. *neskrytosť*. To, na čo sa v úvode pri čítaní Parmenidovej *náučnej básne* primárne sústredíme je, ako sme už spomenuli, *bohyňa pravdy* a nazdávame sa, že abstraktný pojem je personifikovaný do božskej podoby a namýšľame si, že vieme, čo je to pravda a aká bytnosť prislúcha božstvu gréckych bohov. Samozrejme, podľa Heideggera to vôbec neplatí, je to veľký omyl, pretože sme ešte doteraz nikdy vážne a dôkladne nepremýšľali o tom, čo to skutočne je to, čo nazývame *pravdou*.

Ak budeme trvať na tom, že bohyňa pravdy sa v Parmenidovej básni nenachádza len za účelom akejsi básnickej ozdoby, že to nie je nejaký nezmyselný omyl, a že bytnosť pravdy je skôr v moci mysliteľových slov, tak je nevyhnutné, aby sme sa prepracovali k Heideggerovmu chápaniu bytnosti ἀλήθεια. Dostať sa do blízkosti bytnosti ἀλήθεια si od nás vyžaduje zásadne obšírnejší vhľad a isté meandre a pohľady, keďže sme od tohto chápania ešte ďalej ako boli samotní Gréci. „Každé úsilie myslieť ἀλήθεια v istej miere, aspoň z diaľky, smeruje do prázdnoty, kým sa neodvážime pokúsiť sa myslieť λήθη, na ktoré ἀλήθεια zrejme spätne poukazuje.“[1]

Gréci označujú pojem pravdy termínom ἀλήθεια. Ak sa pokúsime o doslovný preklad, znamená to neskrytosť. Preklad sa však nevyčerpáva v náhrade slova za jeho cudzojazyčný ekvivalent, a ani ak grécky termín nahradíme výhradne istým ekvivalentom, ešte stále neprekladáme. K prekladu dôjde až za okolností, ak sa nami preložené slovo *neskrytosť* vloží do oblasti a spôsobu skúseností, z ktorých grécke myslenie, v tomto prípade počiatočný mysliteľ Parmenides, hovorí slovo ἀλήθεια.[2] Preto je pre Heideggera neprijateľné používať pri preklade

---

[1] HEIDEGGER, M.: *Parmenides*, s. 31.

[2] Nebudeme sa mýliť, ak povieme, že u Heideggera ide predovšetkým o interpretáciu (pre ním potrebný účel uchopenia prekladu tohto gréckeho termínu).

ἀλήθεια aktuálne zaužívaný spôsob myslenia tohto pojmu, pretože ten pochádza z pre nás bežného, od Grékov vzdialeného, spôsobu používania slova *pravda*. A teda, to, „čo je nazývané neskrytosťou, čo my, mysliac primerane, máme myslieť menom ἀλήθεια, nie je týmto ešte zakúsené, už nehovoriac o tom, že nie je uchované v dôslednom myslení. Mohlo by byť, že vo vlastnom zmysle používané slovo *odkrývanie* (die Entbergung) je bytosti gréckeho ἀλήθεια bližšie ako výraz *neskrytosť*, ktorý je z rozličných dôvodov najprv vhodný k tomu, aby slúžil ako riadiace slovo na premýšľanie o bytnosti ἀλήθεια".[1]

Ne-*skrytosť* ἀλήθεια

Prvé dve významové charakteristiky gréckeho ἀλήθεια získava Heidegger zo zdôraznenia jednotlivých častí jeho nemeckého prekladu *Unverborgenheit*.[2] Ďalší proces sa sústredí na akcentovanie jednotlivých častí slova Unverborgenheit. Akcentovanie druhej časti slova *Un-verborgenheit* (zvýrazneného kurzívou v našom texte, ale rovnakým spôsobom vyznačeného aj v Heideggerovom *Parmenidovi*)[3] poukazuje, upozorňuje Heidegger, ku skrytosti, ktorá je takto významovo prítomná v pôvodnom výraze pre pravdu. Je dobré si uvedomiť, že to, čo, kedy, kde a komu je skryté, sa stáva výrazom pre to, že sme schopní vnímať to, čo je zjavné, teda neskryté, teda ukazujúce sa ako prítomné.[4] Do úvahy je potrebné zobrať rovnako možnosť, že sa nám niečo predtým neskryté opäť skryje. Heidegger potom sleduje rôzne podoby skrytosti. Okrem toho ale berie do úvahy tiež možnosť uloženia a uchovania. Vo výsledku teda zmysel toho, čo znamená skryté a ne*skryté* je pre nás prístupnejší a zrozumiteľnejší ako „vágny" pojem *pravda.*

Heideggerov postup sa nesie v znamení pýtania sa na protiklad k pôvodnej gréckej ἀλήθεια. Po oddelení ἀ- nám ostáva grécke λήθη.[5]

---

[1] HEIDEGGER, M.: *Parmenides*, s 32.

[2] Ide o druhú časť prvého paragrafu *Parmenida.*

[3] Porov. HEIDEGGER, M.: *Parmenides*, s. 20–23.

[4] Porov. tamže, s. 19.

[5] Slovo neskrytosť poukazuje na to, že k tomu, čo Gréci zakúšajú ako bytnosť pravdy, patrí niečo ako zrušenie a odstránenie skrytosti. Predpona *ne-* zodpovedá gréckemu *ἀ-* (gram. *α-privatum*). To, akého druhu privatio, okradnutie a odňatie je, podľa toho, čo privatívne slovné tvary pomenúvajú, to musí byť zakaždým ohraničené s ohľadom na

To môžeme preložiť ako *zabudnutie*. Ocitáme sa tak v situácii, ktorá nevyzerá ako definícia opaku pravdy. Tým opakom by boli skôr výrazy falošný, nepravý. Aj pre tie má gréčtina ekvivalent - ψεῦδος. Na rozdiel od gréckeho λήθη ψεῦδος nie je odvodený zo spoločného kmeňa, ale významovo zodpovedá zaužívanej predstave protikladu pravdy. To, čo sa snaží ukázať Heidegger je, že všetky výrazy, ktoré sa ponúkajú a používajú a ktoré gréčtina pozná ako protikladné k *pravde,* predstavujú vždy nejakú formu skrytosti. Práve takto sa ukazuje *skrytosť,* ako pôvodný význam gréckeho λήθη, λήθη sa zároveň ukazuje ako opozitum ἀλήθεια.

Poukazovanie na skrytosť a skrývanie nám podľa Heideggera ponúka jasnejšiu oblasť skúsenosti. Istým spôsobom predsa poznáme niečo také ako skrývanie a skrytosť. Od istých spôsobov uzatvárania a uzatvorenosti získava neskrytosť jasnejšie rysy. Oblasť skrytého-neskrytého je nám bezprostredne známejšia a prístupnejšia ako to, čo naznačujú bežné významy pre pojem *pravdy*. A teda pri slove pravda si nemôžeme nič „myslieť a ešte menej niečo si *názorne* predstaviť. Skôr si musíme dokonca odniekadiaľ zavolať na pomoc prepožičanú *definíciu* pravdy, aby sme dali slovu význam. Je potrebné zvláštne premýšľanie, aby sme sa dostali do významovej oblasti slova *pravda*. *Neskrytosť* nás oproti tomu oslovuje inak, keď aj tu neisto pátrame po vlastnom zmysle".[1]

Vo štvrtom paragrafe *Parmenida* sa Heidegger venuje rôznosti protikladov ku bytostným podobám neskrytosti.[2] To, čo tým Heidegger sleduje, súvisí samozrejme s jeho pochopením skrytosti a neskrytosti u mysliteľov počiatku. To, čo sa (mu) nakoniec ukáže, súvisí s už vyššie

---

to, čo je okradnutiu alebo strate vystavené. Ne-skrytosť môže znamenať, že skrytosť je odňatá, odstránená, prekonaná, zažehnaná, pričom odňatie, odstránenie, prekonanie, zažehnanie sa bytostne odlišujú. *Ne-skrytosť* môže tiež znamenať, že skrytosti, ktorá je možná a neustále hrozí, vôbec nie je dopustené, aby vôbec bola a mohla nastať. Z tejto rôznorodosti významu predpony *ne-* ľahko spozorujeme, že už podľa tohto ohľadu je neskrytosť ťažko určiteľná. A predsa, práve tu vychádza najavo základná črta bytnosti ne-skrytosti, ktorú musíme zachytiť vo vlastnom zmysle na to, aby sme zakúsili grécku počiatočnú bytnosť *pravdy*. V ne-skrytosti samej spočíva toto protivníctvo. V bytnosti pravdy ako ne-skrytosti vládne nejaký druh sporu so skrytosťou a so skrývaním.

[1] Tamže, s. 35.

[2] Bližšie pozri tamže, s. 86–104.

naznačeným, teda, že tak ako rôzne podoby a (po)rozumenia pravde v priebehu jej histórie nedokážu postihnúť bohatosť a šírku jej pôvodného gréckeho ἀλήθεια, teda miesta, z ktorého vzišli, podobne nie je možné určovať ani bytnosť jej protikladu, teda skrytosti z jej opozít.[1]

V tejto súvislosti je zaujímavé všimnúť si celok B štvrtého paragrafu spisu *Parmenides,* v ktorom sa Heidegger v kontexte vyššie naznačených úvah venuje súvislosti medzi μῦθος a gréckou bytnosťou bohov: „Keďže sa pri týchto *poznámkach* ku Parmenidovej *náučnej básni* pýtame na bytnosť bohyne Ἀλήθεια, musí sa skoro naskytnúť príležitosť, ktorá nás bude nútiť, podať vysvetlenie o súvislosti medzi μῦθος a gréckou bytnosťou bohov, lebo len o ňu sa môže jednať. Μῦθος je povesť (reč, vrava), toto slovo brané doslovne v zmysle bytostného počiatočného rozprávania."[2] Heideggerova úvaha potom súvisí s ukazovaním sa odkazu mýtu a predstáv s ním spojených. Ak snahou mýtickej reči je ukázanie, pred-stavenie celku ako všetkého, t. j. všetkého vo svojej celkovosti, ide o prvotné, pôvodné vystúpenie zo skrytosti do neskrytosti – „Teraz sa nám určite uzatvára bašta vládnucej bytnosti pravdy, veritas a pravda ako správnosť a určitosť, oproti počiatočnej ἀλήθεια. To ale neznamená len, že vzdelaniu primerane nepoznáme, a že si nectíme historické zobrazenia gréckeho myslenia, ranogrécky pojem pravdy, ale znamená to niečo podstatne iné, závažné, pre naše dejiny jediné rozhodujúce: celok jestvujúcna je medzičasom premenený tak, že jestvujúcno v celku, a preto tiež človek sa viac neurčujú z bytnosti ἀλήθεια. Preto tiež hneď myslíme, akonáhle počujeme o skrývaní a o odporúčaniach skrývania, len na spôsoby riadenia, ktoré zariaďuje človek. Skrývanie a odkrývanie nezakúšame ako udalosť, ktorá prichádza *ponad* jestvujúce a človeka. Keď ale v gréckom myslení je bytnosť skrývania a neskrytosti tak bytostne zakúšaná ako základná črta bytia samého, nemusí potom aj skrývanie samo ukazovať počiatočnú bytnosť, ktorej skrývanie v podobe ψεῦδος, zakrývania, v žiadnom prípade nepostačuje?"[3] O takomto mýte potom Heidegger môže povedať, že jeho bytnosť je určovaná neskrytosťou, teda ἀλήθεια.

---

[1] Bližšie pozri tamže, s. 86–96.
[2] Tamže, s. 90.
[3] Tamže, s. 91.

Sledovanie rôznych gréckych výrazov pre *skrývania* a ich významov nemá byť nejakým logickým vymenovaním druhov, ktoré by boli podriadené jednému rodu, teda *skrytosti:* „Hľadiac na celok o týchto poukazoch na bytostné črty skrývania a skrytosti platí: Ohlasujeme tu najprv oblasť, ktorej bytostné naplnenie sotva ešte tušíme a predovšetkým nechápeme, lebo stojíme mimo zodpovedajúcich spôsobov zakúšania. Bolo by preto aj mylné, keby sme si mysleli, že bohatá bytnosť skrytosti sa dá zabezpečiť prostredníctvom vypočítania rôznych spôsobov skrývania podľa jednotlivých *významov slov*. Keď hovoríme o druhoch skrývania, tak nemyslíme, že existuje nejaký druh *skrývania vôbec*, ktorý sa potom dá zaradiť v jednej schéme bežného logického usporiadania rozličných druhov a ich nad- a poddruhov. Súvislosť povahových čŕt skrytosti je dejinná, pričom to dejinné musí ostať odlišné od *historického*. To historicky predstavuje brať na vedomie a mať vedomie dejinného, a síce čisto technického, t. j. prepočítavajúceho, a síce minulého na prítomné a naopak. Všetko historické je odkázané na dejinné."[1]

Súvislosť typov *skrytosti* je Heideggerom označená ako *geschichtlich,* t. j. nie je daná logickým usporiadaním žiadneho druhu, ale je bytím samotným. Je jeho ukrývajúcim spôsobom ukazovania sa: „A tak narážame na to podivuhodné: Napriek tomu spôsoby skrývania, ktoré so zakrývaním a komolením a klamaním nemajú nič spoločné, všetko tak bytostne ovládajú, že nie sú menované ako spôsoby skrývania vo vlastnom zmysle. Možno nie sú vo svojom vlastnom zmysle menované preto, lebo sú tak bytostné. Preto sa zakaždým zjavujú práve v bytostnej podobe neskrytosti, ktorá ešte určitým spôsobom má pri sebe skrytosť a skrývanie a aj musí mať. Pohľadom na túto súvislosť sa približujeme ku zázraku počiatočnej bytnosti ἀλήθεια."[2]

Pravda sa teda ukazuje zároveň ako záležitosť správnej cesty, správneho postupu, teda postupu, ktorý nám zaručí jej dosiahnutie. Ide o postoj zásadne charakteristický pre novovekú filozofiu od Descarta – problém pravdy je fundovaný ako otázka správneho používania rozumu – „...bytostný stav medzi ἀλήθεια a ὁδός je neskôr známy len

---

[1] Tamže, s. 94.
[2] Tamže, s. 95.

v spôsobe, odhalenom podľa bytostného základu, v skutočnosti, že k dosiahnutiu správnych predstáv je potrebná *metóda*".[1]

Každá cesta ponúka určitý výhľad – niečo sa z nej a na nej ukazuje, zostávať na tejto ceste a držať sa jej potom nie je v prvom rade výkonom a záležitosťou ľudského rozumu a jeho rozvahy. Cesta je určovaná ukazujúcim sa jestvujúcnom samotným, tým neskrytým, ktoré sa z nej a na nej ukazuje, a ktoré je práve z nej možné nahliadnuť ako neskryté. Pre takto pochopenú cestu je tým určujúcim práve *neskrytosť*.

Ἀλήθεια a λήθη ako výpoveď o bytí

Gréci v Heideggerovom výklade zakúšali aj zabudnutosť ako spôsob, ktorým sa odohráva skrytosť. To, k čomu sa Heidegger potrebuje dostať, je konštatovanie, že táto skrytosť sa do dôsledkov netýka jestvujúcna, ale spôsobu jeho bytia. To, čo zostáva zabudnuté a v tomto význame skryté, je bytie ako také.

Aby to dokázal, sleduje Heidegger rôzne jazykové výrazy, s nimi súvisiace posuny a premeny vnímania pravdy a jej protikladov. To všetko sa odohráva v heideggerovskom kontexte zmien pochopenia jestvujúceho, jestvujúcnosti a skutočnosti. Pochopenie pravdy na jednej strane a pochopenie jestvujúcnosti a skutočnosti na druhej strane, sa ukážu ako rôzne prejavy toho istého, teda toho, ako sa človeku dáva svet, t. j. Bytie (Seyn), t. j. jednota toho, čo bolo, je a bude.

Ako ἀλήθεια, tak aj jej protiklad λήθη označujú pôvodne základný rys bytia, nie výkon poznávajúceho subjektu, ako sme už naznačili vyššie. V kontexte toho, ako sledujeme Heideggerove úvahy o pôvodnom význame jednotlivých gréckych slov, ako zrejmé sa ukazuje, že to, čo ho vedie nie je žiaden lingvistický záujem, ale náhľad, že bytie sa pôvodne vyslovuje v logu a miestom bytia je reč: „Okrem skrývania podľa spôsobu zakrývania a skresľovania vládne skrývanie, ktoré sa zjavuje v bytnosti smrti, noci a všetkého nočného, zeme a všetkého podzemného a nadzemného. Takéto skrývanie ovláda jestvujúce v celku, to posledné, i to prvé. Toto skrývanie v sebe nesie vopred všetko-

[1] Tamže, s. 97.

spájajúci spôsob možného odkrývania a neskrytosti jestvujúcna ako takého. Všade tam a všade ako sa v gréckom myslení necháva vychádzať jestvujúcno do neskrytosti, tam *prichádza* bytie v znamenitom zmysle *k slovu*. Primerane počiatočnému, všetkým bytujúcemu vládnutiu skrývania a odkrývania je teda slovo z rovnako pôvodnej bytnosti ako odkrývanie a skrývanie. Slovo má svoju vlastnú bytnosť v tom, že jestvujúcno necháva zjavovať vo svojom bytí, a teda to zjavujúce, t. j. neskryté, uchováva ako také. Bytie sa počiatočne dáva do slova."[1]

V tomto kontexte sa ukazuje aj Heideggerov zámer súvisiaci s jeho narábaním s pôvodnými gréckymi výrazmi – nejde o výraz Heideggerovej záľuby v jazyku, ale spôsob pýtania sa po bytí. Heideggerovi vlastne primárne nejde o to, čo si myslia prví myslitelia, ale o to, ako sa vyslovuje bytie ako také.[2] Ak spolu s Heideggerom premýšľame pôvodný význam ἀλήθεια a λήθη, ukazuje sa, že ukrývanie a odkrývanie nie sú pre Grékov záležitosťou nášho poznávania, ale výpoveďou o bytí. Λήθη je potom také ukrývanie, ktoré ponecháva minulé, prítomné, aj budúce upadnúť do oddialenia a toto odďalovanie a ukrývanie samotné nie je pre človeka dostupné. Bytie sa „odtiahne" a uvoľňuje svoje miesto jestvujúcnu.

Na základe toho potom Heidegger dochádza k presvedčeniu, že vzájomný protismerný vzťah ἀλήθεια a λήθη Gréci vnímali a prežívali, teda o ňom vedeli. A napriek tomu (alebo práve preto) naše (novovekým spôsobom premýšľania fundované) myslenie očakáva, že o ňom budú premýšľať a budú ho tematizovať. Heidegger ale ukazuje, že ἀλήθεια (a ani λήθη) nie sú tým, čo (by) Gréci tematizovali, resp. o čom by premýšľali, ale sú tým (miestom), z ktorého mysleli. Ide o *topos*, z ktorého ich myslenie pramenilo. Ide o fascinujúci a hypnotizujúci neuralgický bod Heideggerových úvah nad zmyslom gréckej ἀλήθεια, ktorý je ale, podľa nášho názoru, skôr Heideggerovou pózou a projekciou, ktorej historicko-filozofická relevancia je na bode mrazu, no jej intuitívno-kreatívna hodnota je veľmi vysoká.

---

[1] Tamže, s. 112–113.

[2] Porov. PĚTOVÁ, M.: *Myšlení počátku a konce metafysiky*, s. 159.

Skrytý protiklad ἀλήθεια a λήθη

Posledným miestom ἀλήθεια sa v období vrcholnej antiky stalo určenie človeka majúceho *logos,* teda človeka stojaceho v odkrytosti jestvujúceho, majúceho vzťah k bytiu, a teda nachádzajúceho sa v období prechodu k prvému počiatku. Heidegger túto fázu nazýva koncom počiatku prvého počiatku, a teda ide o fázu spojenú s myslením Platona a Aristotela.

Práve v závere Platonovej *Politei (Štátu)* bude podľa Heideggera vyslovený skrytý protiklad ἀλήθεια, a λήθη. Heidegger aj na tomto mieste preukazuje vlastnú filozofickú exhibíciu v zmysle vlastnej interpretácie notoricky známeho Platonovho dialógu *Štát*, a čo je ešte dôležitejšie, notoricky jasne interpretovaného diela, ktoré ani v tomto prípade u Heideggera nemôže zastať svoje pôvodné miesto. Platonovmu *Štátu* nebude rozumieť ako hľadaniu *ideálneho štátu* – grécka πόλις a štát definovaný novovekými predstavami *prirodzeného stavu* sa odlišujú rovnako ako pôvodná grécka ἀλήθεια a jej novoveký ekvivalent – pravda: „Platonov *rozhovor*, ktorý je podľa svojho obsahu a dosahu tým najrozľahlejším, pojednáva o πόλις. Rimania hovoria o res publica, t. j. o res populi, t. j. o veci, ktorá sa týka dobre nasmerovaného a zriadeného národa a je ním vo vlastnom zmysle vykonávaná. Väčšinou daný Platonov dialóg o πόλις označujeme názvom Platonov *štát*. A predsa, rozdiel medzi novodobým štátom, rímskou res publica a gréckym πόλις je rovnako dôležitý ako rozdiel medzi novodobou bytnosťou pravdy, rímskym *rectitudo* a gréckym ἀλήθεια. Tento vzťah platí už preto, lebo bytnosť gréckeho πόλις sa zakladá v bytnosti ἀλήθεια."[1]

Platonov *Štát* potom nie je utópiou, ani hľadaním ideálu, ale v ňom ide, podľa Heideggera, o bytie jestvujúcna – ide o vyjadrenie toho, že bytie nie je nahliadnuteľné vo vnútri jestvujúceho, nie je k dispozícii uprostred jestvujúcna, ale je práve a výhradne miestom všetkého jestvujúcna.

Platonov *Štát* je pre Heideggera metafyzickým určením miesta bytovania, bytím πόλις. Takto pochopený Platonov *Štát* nie je nejakým plánovaním faktického usporiadania obce (štátu), ale je pripomienkou

[1] HEIDEGGER, M.: *Parmenides*, s. 132.

na bytostné, na πόλις ako bytostné miesto človeka: „Pretože povesť (reč) ako odkrývajúce slovo vlastní počiatočný vzťah bytia ku človeku, a až tým vzťah človeka k jestvujúcnu, aj povesť a hovoriaci výrok je viac jestvujúcejší ako hocijaké iné jestvujúcno, čo človek inak vykonáva a zaopatruje. Ῥῆμα, hovoriaci-povedaný výrok, prekonáva všetky ἔργματα podľa istých Pindarových slov (Nem. IV, 8). Ale nie každé ľubovoľné slovo je silnejšie ako iné *dielo*, ale len *taký* hovoriaci výrok, ktorý stojí v priazni χάρις, tak, že sa v slove zjavuje poskytujúca náklonnosť vychádzajúceho bytia. My, dnešní, a novodobé *vzdelávanie* vôbec, sme sotva schopní nadobudnúť aspoň približnú predstavu toho, ako v gréckom myslení slovo a povesť (reč) začala, nosila a cítila bytostný vzťah bytia k človeku. Predovšetkým by nám bežný a príjemný obraz, v ktorom nachádzame grécke myslenie, chcel zabrániť v tom, aby sme náležite premysleli všetko nesúci vzťah medzi bytím a slovom. Poukazuje sa na to, že stavby a maliarske diela Grékov, chrámy a sochy, vázy a ornamenty na vázach, predsa nie sú menej silnejším *vyjadrením* gréckeho zažívania ako myslenie a básnenie. Podľa toho je zdôraznené opatrenie vzťahu bytia a slova, keď nie úplne *falošné* (nesprávne), tak v každom prípade aspoň jednostranné. K tejto úvahe sa vracia naše pozorovanie bytnosti ἀλήθεια na určenom mieste."[1]

Platonov *Štát* potom nie je utópiou, ani hľadaním utópie, ale ide v ňom o bytie jestvujúcna – bytie nie je nahliadnuteľné zvnútra jestvujúcna, nie je k dispozícii uprosterd jestvujúceho, ale je práve a výhradne miestom všetkého jestvujúceho. *Štát* sa tak pre Heideggera ukazuje ako metafyzické určenie miesta bytovania, bytia πόλις.

Platonov *Štát* vo výsledku nie je nejakým plánovaním faktického usporiadania obce, ale je upozornením na to bytostné, na πόλις ako bytostné miesto človeka. Πόλις je potom miestom ἀλήθεια a rovnako tak je miestom λήθη. Λήθη sa potom ukazuje ako bytovanie proti φύσις.

Ne-skrytosť ἀλήθεια

Akcentovanie prvej časti slova *Un-verborgenheit* podľa Heideggera naznačuje grécku *ne*skrytosť ako odstránenie, resp. zrušenie skrytosti.

[1] Tamže, s. 143.

V bytovaní *pravdy* tak bude permanentne prítomný boj neskrytosti so skrytosťou.[1] Ako Heidegger postupne ukáže, práve ἀλήθεια ako neskrytosť je jednou z charakteristík toho, ako sa nám svet ukazuje – vyjadruje jeho uchopiteľnosť a prístupnosť, ktorá je u Parmenida vyjadrená vo svojej *počiatočnej* podobe – podobe zodpovedajúcej situácii φύσις, keď sa svet človeku ukazuje ako nestálosť vznikania a zanikania v priebehu času. Už táto samotná predstava, toto samotné vyjadrenie, ktoré človeka situuje ako opozitum voči niečomu, čo stojí oproti nemu, resp. mimo neho je vlastne zavádzajúce – ide o prejav predmetnosti nášho jazyka a jeho pojmov a poukazuje to na obmedzenosť nášho vyjadrovania. Prístupnosť sveta vyjadrená ako boj neskrytosti so skrytosťou sa týka sveta a spolu s ním aj samotného človeka – človek je súčasťou sveta a podieľa sa tak na jeho dianí (na tom, ako sa svet deje). Človek je súčasťou údelu bytia a z konkrétnej situácie rozumie sebe samému.

Svár charakterizujúci bytnosť ἀλήθεια - ἀλήθεια a φύσις

Posledný štvrtý rozmer gréckej ἀλήθεια vedie Heideggera cez premýšľanie uchovávajúceho (skrývajúceho) charakteru *neskrytosti.* To, čo robí *počiatok počiatkom,* čo je jeho charakteristikou, čo napriek tomu myslitelia počiatku nepremýšľali, ani netematizovali, iba to vyslovili – počiatok sám vo svojej počiatočnosti, vo svojom začínaní, sa ukazuje až prostredníctvom počatého, završuje sa až v tom, čo z neho pochádza.

Pre gréckych mysliteľov je neskrytým to, čo sa samo zo seba ukazuje a čo v tomto ukazovaní bytuje v prítomnosti, teda to, čo je. Jestvujúcno je potom to zo seba sa ukazujúce neskryté. Táto dvojznačnosť bola postupne stále viac zakrývaná a zabúdaná spolu s prevládajúcim porozumením neskrytosti výlučne vzhľadom k človeku – zo seba ukazujúceho jestvujúcna sa stal predmet, t. j. pre nás neskrytý objekt a dôsledkom je ἀλήθεια ako pravda, t. j. záležitosť (poznania) subjektu.

Ukazovanie, neskrytosť sa v Heideggerovom výklade ukazujú ako vychádzanie – teda ako φύσις: „Zakrývajúcu neplechu prekladu φύσις ako prírody spoznáme my dnešní len ťažko a pomaly. Ale aj keď to

[1] Porov. tamže, s. 23.

uznáme, je ešte ďaleká cesta k premene zakúšania a myslenia, ktorá nás ešte raz privedie bližšie k prvému počiatku, aby sme boli bližšie k tomu počiatočnému prichádzajúceho počiatku. Bez toho, aby sme zahliadli bytnosť φύσις, nespoznáme ani to najbližšie v ἀλήθεια, o ktorom hodláme premýšľať."[1]

Heideggerovým titulom pre tento posledný rys je *otvorenosť (das Offene).* Bytovaním neskrytosti vládne otvorenosť.[2] „V bytnosti neskrytosti vládne to otvorené. Najprv pri tomto slove myslíme na to, čo nie je uzavreté, a teda je otvorené. Mysliac takýmto spôsobom sa to otvorené ukazuje ako následok otvárania a odkrývania. Pri prvom zostáva nerozhodnuté či to tu myslené otvorené, namiesto toho, aby bolo len následkom, nemusí byť bytostnou príčinou odkrývania, ktorá až poskytuje možnosť neskrytosti. Pred všetkým ostatným je teraz potrebné vidieť, že Gréci v bytostnej oblasti ἀλήθεια zakúšali vo všeobecnosti také, čo ich akosi nútilo rozprávať o otvorenom. Bytostný pojem otvoreného u Grékov nikde nenachádzame. Naproti tomu v bytostnej oblasti ἀλήθεια a gréckeho myslenia o bytí nachádzame slová a pomenovania, ktoré rovnako, i keď len približne, poukazujú na to, čo sa tu nazýva otvoreným."[3] *Otvorenosťou* Heidegger rozumie základ a podmienku *neskrytosti.* Práve ako to, čo otvorenosť a vzchádzanie umožňuje, ostáva v gréckom myslení netematizované a nemyslené.

V Heideggerovom obrate k básnivému mysleniu sa nakoniec ukazuje čas vo svojej napojenosti na φύσις: „Ako svedectvo nám slúži jednoduchý výrok gréckej poézie. Tento výrok je tu zvolený aj preto, lebo nám tajomným a prostým spôsobom ešte raz podáva k mysleniu bytostnú jednotu základných slov gréckeho rozprávania, ktoré sme v priebehu nášho premýšľania premysleli. Vo výroku sa totižto spomína vzťah medzi skrývaním a odkrývaním, zjavovaním a vychádzaním. Pritom predovšetkým podáva bezprostredný poukaz k tomu, o čom teraz premýšľame. Výrok ale zároveň hovorí i o tom, čo bolo medzičasom vyslovené ako predhovor pre rozprávanie o bytnosti bytia."[4]

---

[1] Tamže, s. 207.
[2] Porov. tamže, s. 208.
[3] Tamže.
[4] Tamže, s. 209.

Čas Heidegger nevníma ako počet, ako následnosť, ale ako „...počiatočne a neustále len tým *pravým,* alebo *nepravým*, vhodným, alebo nevhodným časom. V tom spočíva: všetko jestvujúce má *svoj* čas. *Čas* je zakaždým *časom*, *v ktorom* sa to a to deje, t. j. *časový okamih*, ktorým sa nemyslí časová *bodovosť* toho, čo je teraz, ale *bod* v zmysle stanovišťa, miesta, do ktorého časovo patrí práve to zjavujúce sa vo svojom zjavovaní. *Čas* tu nie je *sledom* a *následkom* bezvýznamných *bodov tu*. Čas je naopak takým, čo má samo svojim spôsobom jestvujúce pri sebe, prepúšťa ho a prijíma ho späť k sebe".[1]

Čas sa stáva miestom: „*Čas*, ktorý tu má byť chápaný grécky, χρόνος, zodpovedá vo svojej bytnosti τόπος, ktoré zvykneme nesprávne prekladať ako *priestor*. Τόπος je ale miesto, a síce také, do ktorého niečo patrí, napr. oheň a plameň a vzduch hore, voda a zem dole. Tak ako τόπος nariaďuje patrenie prítomnenia jestvujúcna niekam, tak χρόνος nariaďuje príslušnosť terajšieho zjavovania a miznutia vo svojom osudovom *potom* a *kedy*. Preto sa čas volá μακρός, *ďaleko*, v zmysle človekom neurčiteľného, zakaždým práve platným časom určenou možnosťou, prepustiť jestvujúce v zjavovaní alebo ho zadržať. Lebo v tom, v nechávaní zjavovania a v braní naspäť, má čas svoju bytnosť, oproti nemu číslo nič nezmôže. To, čo každému jestvujúcnu prisudzuje jeho čas zjavovania a miznutia, sa bytostne odníma každému počítaniu."[2] Takto pochopený čas potom udeľuje ukazujúcemu sa a zanikajúcemu jestvujúcnu jeho primeranosť. Čas teda necháva ukázať sa, no zároveň umožňuje ukryť sa zjavnému, t. j. ukazujúcemu sa jestvujúcnu.

Ἀλήθεια ako *otvorenosť*

Zrejmosť a otvorenosť sa ukazujú ako podmienka vzchádzania a odkrývania: „Lebo odkrývať, t. j. nechať zjavovať do otvoreného, môže len to, čo toto otvorené už vopred dáva, a teda je v sebe sama sa otvárajúca a pre to otvorená bytnosť. Namiesto toho hovoríme aj: čo je už samo od

[1] Tamže.
[2] Tamže, s. 209–210.

seba *slobodné*. Ešte zahalená bytnosť otvoreného ako počiatočného otvárajúceho-sa je *sloboda*."[1] Ako doposiaľ skrytú bytnosť zrejmého a otvoreného, označuje teda Heidegger *slobodu*. Tá sa nesie v znamení toho, aby človek rešpektoval jestvujúcnosť jestvujúceho: „Porovnávaním otvorenosti a slobody narážame na niečo známe, a tak zaobstarávame pre bytnosť otvoreného predmetnosť."[2] Nesmieme ale zabudnúť na to, že v žiadnom prípade nejde o (metafyzikou fundovanú) slobodu novovekého subjektu – „Bytnosť pravdy je ale, kdekoľvek bola v metafyzike myslená, pochopená v bytostnom vzťahu k vôli a k slobode vôle vzhľadom na ľudské správanie ako význačnosť schopnosti duše."[3]

Heideggerovi ide naopak o „...snahu, myslieť slobodu v bytostnej jednote s počiatočne myslenou ἀλήθεια, a síce so zreteľom na to, že tak sa objasňuje bytnosť otvoreného. To je to slobodné, do čoho musí človek podľa svojej bytnosti najprv prísť, aby mohol všade v otvorenom nechať jestvujúce byť tým, čím to ako jestvujúce je".[4]

O tejto voľnosti, *slobode*, Heidegger hovorí, že ide o „...záruku (pre – dopl. aut.) schovávajúce (zachraňujúce) miesto pre bytie jestvujúcna. To otvorené je ako to slobodné tým schovávajúcim (zachraňujúcim) a schovávanie (zachraňovanie) bytia".[5]

Bytnosť tejto otvorenosti sa potom ukazuje ako dvojznačná – ukazuje sa ako počiatok neskrytosti, teda ako počiatok toho, odkiaľ neskrytosť, ἀλήθεια, pramení a na druhej strane tým, čo zachraňuje a skrýva. Túto otvorenosť Heidegger charakterizuje aj ako hrací priestor (*Spielraum*): „To otvorené a jeho rozširovanie sa do diaľky neobmedzeného a neohraničeného je skôr zóna, v ktorej chýbajú zastávky, a v ktorej sa každé zastavenie sa stráca v nestálom. To otvorené neposkytuje záchranu a bezpečie. To otvorené je skôr hracím priestorom toho ešte neurčitého a toho ešte nerozhodnutého, a preto možnosťou mýlenia a pomýlenia."[6] Pokiaľ ide o skrytosť a neskrytosť, apeluje Heidegger na ich dvojznačnosť – *Spielraum* ako to ešte neurčené a nerozhodnuté je

---

[1] Tamže, s. 213.
[2] Tamže.
[3] Tamže.
[4] Tamže.
[5] Tamže.
[6] Tamže.

vlastne dianím sa rozhodovania. Počiatočná bytnosť ἀλήθεια vo vyššie spomenutej otvorenosti síce nie je gréckymi mysliteľmi nikde priamo tematizovaná, priznáva Heidegger, no je si istý tým, že je v ich myslení permanentne prítomná. Dôkazom je metafora svetla, ktorá je v gréckom svete dominantná.

Tak sa práve poukázanie na bytnosť ἀλήθεια v zmysle *otvorenosti*, *voľnosti* a *svetliny* ukazuje ako Heideggerov najdôležitejší moment výkladu (Parmenidovho) gréckeho pochopenia ἀλήθεια. Ide o svetlo, prostredníctvom ktorého vidíme, prostredníctvom ktorého zjavenému rozumieme, no ktoré samo osebe nie je možné vidieť. Heidegger potom neprijíma tradičné vysvetlenie, ktoré vníma grécky dôraz na metaforu svetla ako záležitosť *videnia,* ale presne naopak – to, že Gréci tak často používajú práve metaforu svetla, je podľa neho dôkazom, že práve oni porozumeli bytnosti ἀλήθεια ako neskrytosti – teda ako otvorenosti, voľnosti, svetline.[1]

Aby sa človek mohol vzťahovať k jestvujúcnu tak, že ho nahliada (vidí) a na základe toho ho tematizuje, musí už vždy byť vo vzťahu s bytím, význam byť pre neho už vopred musí mať význam. Bytie sa človeka musí dotýkať – byť pre neho už musí mať nejaký význam – „Ako sa ale má človeku zjaviť jestvujúcno, keď sa už človek v bytnosti nevzťahuje k jestvujúcnu ako jestvujúcnu? Ako ale má vládnuť tento vzťah človeka k jestvujúcnu ako takému, keď človek nestojí vo vzťahu k bytiu? Keby človek už nemal bytie vopred vo svojom pohľade, tak by nemohol myslieť, ani nič a už vôbec nie zakúšať jestvujúcno. Ako ale má človek stáť v tomto vzťahu k bytiu, keď nie bytie samo oslovuje človeka a požaduje jeho bytnosť pre vzťah k bytiu? Čím iným by vôbec mohol byť tento vzťah bytia k bytnosti človeka ako svetlina, a to otvorené, ktoré sa pre to neskryté osvetlilo? Keby takáto svetlina nejestvovala ako to otvorené bytia samého, tak by ľudské oko nikdy nemohlo byť a stávať sa tým, čím je, a síce spôsobom, ktorým človek zahliadne výzor stretávaného jestvujúcna ako pohľad, v ktorom sa odkrýva jestvujúcno.“[2]

To je možné len v móde, v ktorom sa bytie človeka dotýka takým spôsobom, že sa ho týka. A práve tento vzťah bytia k človeku označuje

---

[1] Porov. PĚTOVÁ, M.: *Myšlení počátku a konce metafysiky,* s. 170–171.
[2] HEIDEGGER, M.: *Parmenides*, s. 217.

Heidegger ako *svetlinu* (lichtung)[1] – „Keďže počiatočne je bytnosť pravdy neskrytosťou (ἀ-λήθεια), a keďže ἀλήθεια je už v tom skrytom tým otvoreným a osvetľujúcim, sa môže vôbec svetlina a jej prepúšťanie zjavovať v podobe svetlého jasu a jej priehľadnosti. Preto, lebo bytnosť bytia je ἀλήθεια, môže jedine to svetlé svetla prísť do popredia. Preto vychádzanie do otvoreného nadobúda charakter javenia a zjavovania."[2]

Ἀλήθεια ako predpoklad neskrytosti jestvujúcna, ἀλήθεια ako seba-skrývajúca otvorenosť bytia

Čo teda znamená ἀλήθεια, o ktorej hovorí celá Parmenidova *náučná báseň*? Heideggerovsky povedané, čo je bytnosťou ἀλήθεια? Pravda ako ἀλήθεια, pod ktorou my zvyčajne rozumieme záležitosť ľudského intelektu a poznania, pôvodne znamená ne-skrytosť (v Heideggerom zvýraznených súvislostiach, t. j. v obidvoch módoch *ne*skrytosti a ne-*skrytosti*), t. j. ne-skrytosť a skrytosť nie sú charakteristikami nášho poznávania jestvujúcna, ale ide o charakteristiky jestvujúcna ako takého (jestvujúcna samého osebe), respektíve v Heideggerovej perspektíve ide o *spôsob* bytia jestvujúcna.

Prostredníctvom Parmenidovej ἀλήθεια vyslovujeme ešte viac – vyslovujeme to, čo je predpokladom neskrytosti jestvujúcna – seba-skrývajúcu otvorenosť bytia, ktorá je zároveň miestom človeka. Ἀλήθεια sa ukazuje ako akákoľvek možnosť vzniku a zániku, ako skrývajúce a odkrývajúce sa, ako bytnosť akéhokoľvek bytia, ako jestvujúcnosť, bytnosť nastávania. Potom práve *ἀλήθεια* myslená ako *der Anfang*, je *počiatkom*.

V Parmenidovej ἀλήθεια sa vyslovuje seba-skrývajúca otvorenosť bytia, ktorá je zároveň miestom človeka. Ak bola ἀλήθεια predstavená a pochopená ako ukazovanie sa a zanikanie, skrývanie (sa) a odkrývanie (sa), ako bytnosť akéhokoľvek bytia, teda ako jestvujúcnosť, potom bytnosťou nastávania je ἀλήθεια ako *počiatok*. Ἀλήθεια je *počiatočným* bytím. Mysliteľ ἀλήθεια je mysliteľom *počiatku.* Heidegger teda ukazuje miesto ἀλήθεια Parmenidovej *náučnej básne* ako miesto bytia, na

---

[1] Porov. PĚTOVÁ, M.: *Myšlení počátku a konce metafysiky*, s. 171.
[2] HEIDEGGER, M.: *Parmenides*, s. 213.

ktoré odpovedáme prostredníctvom myslenia. Domyslieť takto formulované závery (pritom nakoniec nezabúdajúc ani na samotným Heideggerom priznané definitívne stroskotanie) fundamentálnej otázky bytia až do dôsledkov, sa ukazuje ako jedna z možných ďalších potrebných reflexií záverov Heideggerovho myslenia.

Nie je možné ani na chvíľu poprieť závažnosť, vážnosť a nevyhnutnú dôležitosť tak zložitého Heideggerovho spisu akým je práve *Parmenides*, pretože predstavuje nevyhnutnú súčasť pochopenia celého jeho filozofického vývoja po obrate. Heidegger v tomto spise sleduje a vysvetľuje postupnú premenu alétheii. Je to cesta zložitá a plná rôznych rázcestí, ale cieľ je u Heideggera jasný. Postupne sa približujeme k chápaniu pravdy a jej protikladu na jednej strane, a čo je ešte dôležitejšie, k zmene a premene, ktoré s tým súvisia a vedú nás k chápaniu jestvujúcna a skutočnosti, na strane druhej. To všetko predstavuje v podstate to isté, pre Heideggera to, ako sa človeku dáva svet, t. j. *Bytie*, jednota *bolo*, *je* a *bude*. So zmenou diania sa mení aj neskrytosť a prístupnosť voči človeku, teda rys určitej konštitúcie, epochy, či zachytenia, ktoré vyjadruje práve ἀλήθεια.

20. kapitola

Herakleitos, φύσις a zjavovanie sa bytia samého

Štefan Jusko

Heidegger sa sústredene venuje predsokratovským mysliteľom (ako mysliteľom *počiatku*) najmä v tridsiatych a štyridsiatych rokoch minulého storočia. V prednáškach k Herakleitovi z roku 1943 svoje postoje k Efezanovi prehĺbene sumarizuje a spolu s prednáškovým cyklom z roku 1944 ich môžeme považovať azda za najviac prepracované. Témou tejto kapitoly je skúmanie *počiatku*, štruktúry *zjavovania sa* (*zjavnosti*) bytia, tak, ako ju v pôvodnom slove *φύσις* zakúšali prvotní myslitelia, ku ktorým patrí aj Herakleitos. Prvou a základnou ťažkosťou ako pristúpiť k interpretácii Heideggerovho Herakleita z roku 1943 je identifikovať kľúč, resp. stratégiu myslenia tohto nemeckého mysliteľa. Pokúsime sa ju vymedziť, zaiste, iba v rudimentárnej podobe. Čo teda pre Heideggera znamená pojem *zjavovanie sa* bytia ako bytia?

Oblasť zjavovania sa nie je niečo, čo by bolo možné odvodiť z jestvujúcna. Myslieť oblasť zjavovania sa znamená myslieť ne-jestvujúce, dalo by sa povedať, myslieť *predmet*, ktorý nie je predmetným. Heidegger vo fáze svojho myslenia, ktorá končí jeho prácou *Bytie a čas*, pri otázke chápania toho, čo je hodné myslenia rozlišuje medzi sférou implicitného a sférou explicitného, na čo poukázal F. Novosád. Sféra implicitného, tvrdí Novosád, „nie je len jednou zo skrytých vrstiev nášho poznávajúceho vzťahu k svetu“,[1] ale je v nej zahrnuté i naše správanie,

[1] NOVOSÁD, F.: *Pozvanie k Heideggerovi*. Bratislava: Archa 1995, s. 123.

slovom, v nej sa nám jestvujúce *zjavuje*. Naopak, sféra explicitného, predikatívneho je už oblasťou pojmového myslenia, t. j. sférou pojmovo preukázaného, totiž sférou definícií. Podľa Novosáda Heideggerovi ide zvlášť o oblasť implicitného, predpredikatívneho, v podobe pojmov, ktoré sfére implicitného zodpovedajú. V rovine predpredikatívneho svet nie je pre nás súhrnom objektov a nejestvuje v ňom ani subjekt, ktorý *objekty* vymedzuje. Preto tu nie je miesto pre subjekt-objektové nazeranie sveta. Implicitné je teda sféra, ktorú je potrené ešte len vysvetliť, t. j. z jej samozrejmosti urobiť nesamozrejmé, problémové. Vskutku, sféra implicitného (žitého) je pre nás niečím samozrejmým, pretože takmer automaticky, inštinktívne ju berieme za samozrejmý *predpoklad* explicitne vypovedanému. Podľa Heideggera oblasť *predpokladu* predstavuje sféru implicitného *pred*porozumenia, t. j. sféru istej *odpovede* na samotnú otázku bytia. Heidegger sféru *pred*porozumenia chce myslieť z nej samej, bez toho, aby do jej štruktúr preniklo niečo z explicitného prostredia, čo by ju kontaminovalo a čo k bytiu ako takému nepatrí.

Preto bude namieste, ak pri premýšľaní Heideggerovej interpretácie Herakleita z roku 1943 epistemologické pojmy implicitného a explicitného nahradíme ontologickými, ktoré Heidegger prevzal od Aristotela.[1] Týmito pojmami sú možnosť (*dynamis*) a skutočnosť (*energeia*). Heidegger, na rozdiel od Aristotela, pri úlohe myslenia bytia ako bytia, dáva prednosť sfére možnosti pred sférou skutočnosti. Ba čo viac, dáva prednosť *absolútnej*, ničím nepodmienenej možnosti (*počiatku*), ktorá sa vzťahuje nielen k jestvujúcnu, ale i k sebe samej. Preto, podľa Kuneša môžeme hovoriť o Heideggerovom prednostnom záujme myslieť ono absolútno v *absolútnom vzťahu* s ním samým.[2] Heidegger teda vzťah sveta možnosti, ktorým je preň sféra bytia a sveta skutočnosti, ktorým je sféra jestvujúcien, rieši v prospech prednosti bytia ako bytia pred bytím jestvujúcna. Je preto pochopiteľné, že všetko svoje úsilie zameriava na otázku *zjavnosti* bytia ako absolútneho *vzťahu* k sebe samému, ktorý je zároveň už jedným z dvoch členov vzťahu, t. j. pozíciou odpútania sa od seba, odcudzenia. V takomto absolútnom vzťahu, t. j. počiatočnej

---

[1] KOUBA, P.: *Smysl konečnosti*. Praha: Oikúmené 2001, s. 199–220.

[2] KUNEŠ, J.: K dvojímu pojmu metafyziky u Heideggera a Patočky. In: Leško, V. – Tholt, P. (eds.): *Hegel v kontextoch Heideggerovej a Patočkovej filozofie*. Košice: UPJŠ 2010, s. 108.

možnosti, prenikajúcej všetky možnosti a vzťahy, sa *ukazuje* bytie ako bytie. Bytie sa ukazovaním *otvára*, teraz už nielen človeku (stanovisko pred *Kehre*), ale predstavuje *otvorenosť otvoreného*.[1] Heidegger z tejto pozície nazerá i na predsokratovských mysliteľov, lebo podľa jeho presvedčenia tomuto absolútnu v absolútnom vzťahu k sebe samému implicitne rozumeli a z neho mysleli, ale ešte ho nevedeli myslieť explicitne. O tomto prvom *počiatku*, ktorému zodpovedá grécke slovo *φύσις*, vypovedá Heideggerova interpretácia Herakleitových zlomkov z roku 1943.

Titul prednášok nesie názov: *Počiatok západného myslenia. Herakleitos*.[2] Heidegger ním chce zdôrazniť otázku *počiatku* – práve ten je hodný myslenia – na ktorý metafyzické myslenie zabudlo. Preto myslieť počiatok, tak ako ho zakúšali predsokratovci, v našom prípade Herakleitos, nemôžeme myslieť metafyzicky, lebo podľa Heideggera *počiatoční myslitelia metafyzicky nemysleli*. Heidegger nás tak nabáda, aby sme jeho spôsob interpretácie Herakleita vnímali nielen v zornom poli toho, ako Efezan myslel, ale aj a predovšetkým, ako je jeho myslenie potrebné domyslieť do podoby (nie historického počiatku) počiatku, ktorý nás predchádza. Nemecký mysliteľ vôbec nepochybuje, že Herakleitos, skrze grécke počiatočné slovo *φύσις*, absolútny vzťah bytia myslel, ale myslel ho len ako vzchádzanie zo *skrytosti*, teda bez *vzchádzania*, ktoré je zároveň *schádzaním*. Preto nás bude zaujímať, ako Heidegger interpretuje Herakleitovo poňatie *φύσις* a akým spôsobom vymedzuje prednosť *otvorenosti otvoreného* (*čistého vzchádzania*) pred vzťahom *odkrytosti* (vzchádzania) a *skrytosti* (schádzania).

O *zjavnosti* nepredmetného, o *zjavnosti* ako možnosti všetkých možností, o absolútnom vzťahu *počiatku* v sebe samom podľa Heideggera vypovedá Herakleitov zlomok B 16, aj keď v ňom slovo φύσις absentuje. Heidegger tento zlomok považuje pre vlastnú interpretáciu (preklad) za centristický, za spoločného menovateľa nielen k primeranej interpretácii ďalších zlomkov, ktorým sa v predmetnom prednáškovom

---

[1] Tamže.

[2] HEIDEGGER, M.: *Heraklit*. GA. Bd. 55. Frankfurkt am Main: Vittorio Klostermann 1979; pozri tiež PĚTOVÁ, M.: *Myšlení počátku a konce metafyziky. K Heideggerovu titulu „počátek“* (*der Anfang*). Praha: Togga 2012, s. 175–246; BOCANOVÁ, Z.: *Heidegger a Herakleitos*. Košice: UPJŠ 2014, s. 137 a n.

cykle venuje, ale cez ne i k objasneniu, čo je v ňom *temné*, teda to, čo k bytostnému mysleniu bytostne prináleží, t. j. štruktúry počiatočnej možnosti, vďaka ktorej všetko ukazujúce vystupuje ako jestvujúce. Následnými zlomkami sú: druhý B 123, tretí B 54, štvrtý B 8, piaty B 51, šiesty B 64, siedmy B 66, deviaty B 124 a desiaty B 93. Druhý až piaty vypovedá o φύσις (*schádzanie* a *vzchádzanie*, ἁρμονία) šiesty až ôsmy o πῦρ (κόσμος, μέτρον), deviaty o πῦρ v spojitosti s ἀλήθεια a λόγος. Desiaty predstavuje základné vymedzenie spojitosti φύσις a λόγος. Každý z uvedených zlomkov však hovorí to isté, o φύσις, podľa Heideggera o bytí ako takom.

Pre lepšiu orientáciu v sledovaní našej interpretácie Heideggerovho textu sa najskôr pokúsime, prirodzene v rudimentárnej podobe, sformulovať fundamentálnu štruktúru *zjavnosti* (*φύσις*) tak, ako ju nemecký myslitel' zachytil v prednáškovom cykle k Herakleitovi z roku 1943. Po prvé, základom (počiatkom) všetkého je ἁρμονία, nenápadné spojenie (neskrytosť) vzchádzania (odkrytosť) a schádzania (skrytosť). Po druhé, Heidegger toto absolútno (ἁρμονία) nechápe ako vzťah vzchádzania a schádzania, ale v zmysle ich bytnosti, t. j. ako *vzťah sám*. Po tretie, poukazom na prvotnosť *vzťahu* ako vzťahu k sebe samému (a nie vzťahu k druhému z dvoch členov) chce povedať, že tento vzťah, *otvorenosť otvoreného*, je čisté vzchádzanie, t. j. neskrytosť vzchádzania, ktoré je zároveň zachádzaním, sebaskrývaním. Tým si Heidegger zaisťuje dvojznačný charakter bytnosti vzchádzania (odkrytosti) a bytnosti schádzania (skrytosti). Kulmináciu jeho úsilia teda predstavuje otázka dvojakého a dvojznačného významu φύσις, (1.) *vzťah* sám (otvorenosť neskrytosti, čisté vzchádzanie, svetlina) a zároveň (2.) vzťah vzchádzania a schádzania (neskrytosť). Najviac problematickým sa ukazuje práve spôsob (či nárok) Heideggerovho myslenia dvojznačnosti *vzťahu*, ktorý obe určenia vzťahu požaduje myslieť v ich jednote.

Φύσις ako neustále vzchádzanie

Slovo φύσις, slovo *počiatku* u Herakleita ešte nevyjadruje ozajstný počiatok, ten ešte len príde. Slovo φύσις v epoche predoskratovských mysliteľov znamená vzchádzanie, prichádzanie zo skrytosti. Ozajstný počiatok, ako ho myslí Heidegger, predstavuje až spojenie φύσις

s ἀλήθεια, t. j. neustále vzchádzanie do odkrytosti a zároveň do skrytosti. Ozajstný počiatok pre Herakleita zostáva *temný*. Že je to tak, potvrdzuje aj tradícia, resp. povesti z Herakleitovho života, na ktoré sa Heidegger odvoláva a ktoré spájajú tohto Efezana s označením *temný*. Heidegger sa tohto označenia Herakleita pridržiava a trvá na tom, že Efezan *temný* zostať musí, pretože k jeho bytostnému mysleniu *temno*, skrytosť bytostne náleží. Herakleitos je *temný*, lebo poukazuje na *temnotu*, ktorú pôvodné myslenie opustiť nemôže, čo však metafyzika urobila. Heidegger v roku 1943 už v úvodnej úvahe o tom, čo má byť myslené, pripomenie svoje stanovisko po *Kehre*, že oná *temnota*, ktorá jediná je hodná pre pôvodné, bytostné myslenie je „darom".[1]

K tomu, čo to znamená použije príklad Hegela, ktorý vo svojej prednáške z roku 1816 uviedol, že pôvodne skrytá bytnosť univerza sa nedokáže skryť pred odvahou poznania, nedokáže jej klásť odpor.[2] Toto stanovisko Heidegger považuje za výslovný postoj metafyziky. Podľa neho pravdou je opak (preto Hegela označí za negréckeho);[3] temné musí zostať temné, nemôže byť pretlmočené svetlom metafyziky. Ale ako toto *temné* myslieť? „Keď ale myslenie musí to skrývajúce sa myslieť a musí ho teda nechať byť tým, čím je, tak poznanie tohto bytostného myslenia nemôže byť vôľou, ktorá núti univerzum vydať napospas svoju uzavretosť".[4] Heidegger temnotu nazýva skrývaním sa (to, čo nikdy nezachádza a čo je výslovne kmeňom zl. B 16).

Pre myslenie sféry skrývania sa nepostačuje metafyzika, logika a ani dialektika. Ako teda pristúpiť k Herakleitovým zlomkom, pokiaľ sa nemôžeme spoliehať ani na ich historicko-filologické usporiadanie, ako ich zachytili Diels – Kranz? Jedine skúšaním, tvrdí Heidegger, jedine hľadaním ich spoločného menovateľa, do ktorého sa nielen spriadajú všetky nite Herakleitových zlomkov, ale skrz ktorého sa ukáže to, že Herakleitos myslel bytostne, bez metafyziky. Preto Heidegger nabáda, že toto hľadanie musí byť výslovne mysliteľské, lebo len myslenie očistené od metafyziky, logiky a dialektiky je zárukou a úlohou toho, čo je potrebné myslieť a čo zodpovedá počiatočnému mysleniu. Bez nároku

---

[1] HEIDEGGER, M.: *Heraklit*, s. 3.
[2] Tamže, s. 29–30.
[3] Tamže, s. 31.
[4] Tamže, s. 31–32.

na úplné vyriešenie predmetnej úlohy, Heidegger začína zl. B 16. Tento zlomok je určujúcim nielen pre všetky ostatné, ale je výslovne tým, čo pomenúva *temné*, skrývajúce sa.

Ako pretlmočiť Diels – Kranzov preklad Herakleitovho zlomku, keď je už prekladom, výkladom, interpretáciou? Každý filologický alebo filologicko-filozofický preklad predmetného zlomku je nevyhnutne zlý,[1] pretože v ňom *prehovára* ono *temné*. K produktívnemu prekladu zlomku je podľa Heideggera potrebný *doplnený* výklad, i keď ani ten nie je možné považovať za absolútne dobrý, a preto i on musí zostať *temný* naďalej, tak ako je temné pôvodné slovo Herakleita. O tom, čo je *temné*, čo je počiatočné slovo Efezana, hovorí zl. B 16.

Grécky: τὸ μὴ δῦνόν ποτε πῶς ἄν τις λάθοι;[2]

Heideggerov preklad:
„Dem ja nicht Untergehen (den) je, wie möchte irgendwer (dem) verborgen sein?“.[3]
(„Ako by sa mohlo niečo skryť pred tým, čo nikdy nezaniká?“).

Je nepochybné, že ťažisko zlomku je predstavené slovami „čo nikdy nezapadá“, resp. v Heideggerovom prípade „čo nikdy nezaniká“, resp. v jeho anglickom preklade, čo môže byť i „nevzniknuté prostredie“. Heidegger pri svojom preklade zlomku zdôrazňuje, že τὸ μὴ δῦνόν ποτε nie je niečo predmetné, čo, ako Slnko, zapadá za horizont Zeme. Zachádzanie tu znamená *vstupovanie do skrytosti* (schádzanie = skrytosť). Keďže skrytosť nie je nič predmetné, nemôžeme povedať, čo to je (to *temné*) inak, ako tým, s čím tvorí bytostný vzťah, totiž k vzchádzaniu, *vstupovaniu do odkrytosti* (vzchádzanie = odkrytosť).

---

[1] Tamže, s. 44.

[2] V slovenskom preklade predmetný zlomok znie:„Ako by sa mohol niekto skryť pred tým, čo nikdy nezapadá?“ HERAKLEITOS. In: *Antológia z diel filozofov*. Predsokratovci a Platón. Prel. J. Špaňár. Zost. J. Martinka. Bratislava: Iris 1998, s. 106. V českom preklade uvedený zlomok znie: „Jak by se mohl někdo skrýt tomu, co nikdy nezapadá?“ KRATOCHVÍL, Z.: *Délský potápěč k Herakleitově řeči.* Hermann & Synové. Praha 2006, s. 329.

[3] HEIDEGGER, M.: *Heraklit*, s. 44.

Skôr ako pristúpime k interpretácii oboch členov v ich bytostnom vzťahu, bude zrejme na mieste poukázať ešte na anglický preklad Heideggerovho prekladu, t. j. na *nevzniknuté prostredie*, čo evokuje nie prostredie, ktoré ešte nevzniklo, ale skôr (vzhľadom na zl. B 30) prostredie, ktoré je večné „nevzniklo", čo *nevznikne* (ako skutočnosť) nikdy, teda, čo nepodlieha vznikaniu a zanikaniu jestvujúcien, čiže skutočnému, uskutočnenému. Podľa uvedenej charakteristiky (svet skutočného) slovné spojenie *nevzniknuté prostredie* môžeme interpretovať ako *svet možností* alebo presnejšie *svet počiatočnej možnosti*, ktorá zotrváva v sfére *možnosti* bez toho, aby sa uskutočnila na spôsob konkrétneho jestvujúcna. Pred takýmto prostredím (jestvujúcej sfére pôvodnej možnosti – k ničomu, resp. k jestvujúcnu) sa človek skryť nemôže, pretože oná sféra sa preň ukazuje ako jeho *pozadie*, t. j. to, čo k odkrytiu, výjavu sveta jestvujúcien patrí. Podľa Novosáda, každé konkrétno, každá vec, každé jestvujúcno sa ukazuje na základe istého *pozadia*.[1]

Aký *význam* má pôvodná *jednota* bytia, ak sa bytie ukazuje v diferencii. Neskorý Heidegger sa usiluje *jednotu* bytia fenomenologicky preukázať v optike diferencie jeho dvoch dimenzií, t. j. dimenzie *vzchádzania* a dimenzie *schádzania* tak, že pôvodnú jednotu ontologickej diferencie predstavuje tranzitívna dimenzia (ktorá nie je tretia), ktorej zodpovedá grécke slovo ἀλήθεια.[2] Čo už Heidegger nedopovie a dopovedať nechce, je to, že i ἀ-λήθεια je diferenciou a takou musí zostať aj jej tranzitívna sféra. Z hľadiska *významového* rozboru φύσις Heidegger by musel uznať, že *význam* pôvodnej jednoty nie je ničím iným, ako *vierou*, že svet je jeden, ba čo viac, že *nevzniknuté prostredie* môže byť iba nejednotou dimenzie vzchádzania a dimenzie schádzania, t. j. *zdrojom* každého pohybu. Faktom zostáva, že Heidegger v prípade Herakleita *predchodnú sféru* ukazovania všetkého jestvujúceho skúma gramaticky, cez grécke slovo φύσις.

Vráťme sa k Heideggerovmu prekladu zl. B 16, v ktorom je položený dôraz na *schádzanie*. V nemčine má Untergehen viacero významov: zájsť, zahynúť, schádzať, zapadať i zachádzať. Heidegger chápe Untergehen vo význame *zájsť*, *zahynúť*, *schádzať*. Temné je teda to, čo

---

[1] NOVOSÁD, F.: *Pozvanie k Heideggerovi*, s. 158.

[2] NITSCHE, M.: Diference, transcendence a tranzitivita. In: Karul, R. a kol.: *Subjektivita/Intersubjektivita*. Bratislava: Filozofický ústav SAV 2011, s. 18–23.

nemôže zanikať, pretože je večné. Heidegger tu odkazuje na zl. B 30. Herakleitos ono *temné* pomenuje slovami *večný oheň*, ktorý je *zapaľujúci*, darujúci život a *zhasínajúci*, život odoberajúci. Herakleitov výrok je podaný vo forme otázky. Ako by sa mohol človek (či bohovia) pred nikdy nezachádzajúcim skryť? V tejto otázke je povedané dvoje, tak otázka, čo je nikdy nezachádzajúce (nikdy nevzniknuté a nikdy nezaniknuté), ako aj to, čo je človek, ktorý síce vznikaniu a zanikaniu podlieha, ale je nikdy nezachádzajúcemu otvorený. Inak povedané, v zlomku je implicitne prítomná otázka *vzťahu* nikdy nezapadajúceho a ľudskej bytosti.[1] Riešením tohto vzťahu, predbežne povedané, je prednosťou nikdy nezapadajúceho pred človekom (ktorý sa pred φύσις nedokáže skryť). Určujúcim vzťahom človeka je to, pred čím sa nemôže skryť. A to je základným spôsobom bytia človeka. Človek participuje na nikdy nezachádzajúcom, tak v jeho skrytosti (*pozadia* každej otvorenosti), ako aj v jeho vzchádzaní (svetla, ktoré presvetľuje všetko vznikajúce a zanikajúce). Túto dvojznačnosť φύσις metafyzika prehliadla a nahradila ju *jestvujúcnosťou* jestvujúcna, t. j. bytia odvodeného z jestvujúcna, a nie z bytia samého.

Heideggerovým druhým krokom skúmania výrazu *schádzanie do skrytosti* je nahliadnutie výroku zvonku,[2] aby sa tak jasnejšie poznalo, že medzi skrytosťou a nezachádzaním je bytostný vzťah. Neschádzajúce sa (pred človekom) skrýva, čo pre Heideggera znamená, že neschádzajúce má bytostný charakter skrytosti, a čo je vlastne skrývanie samo (neschádzajúce = bytnosť skrytosti). Tretím krokom Heideggera je skúmanie druhej časti výroku: Čo to je, to nikdy nezanikajúce, τὸ μὴ δῦνόν ποτε? Nikdy nezanikajúce nepodlieha zániku. Preto musíme rozlišovať medzi tým, čo vzniká a zaniká a nezanikaním vôbec: Zanikanie je dej alebo udalosť, ktorá niečo postihuje, teda to nezanikajúce. Heidegger chce zachytiť rozdiel medzi nezanikajúcim a zanikaním gramaticky, čiže, čo je čomu podriadené, resp. ako má zanikanie na nezanikajúcom podiel. Ak myslíme substantívne, potom prechodník *zanikajúce* je substantívny. Ale ak myslíme *zanikajúce* verbálne, vo význame slovesa, potom zanikajúce je vo svojom *neustálom* zanikaní, v počínaní zanikania,

---

[1] HEIDEGGER, M.: *Heraklit*, s. 49.
[2] Tamže, s. 51.

čiže zanikanie samé. No my nevieme či Herakleitos myslel slovo *zanikanie* verbálne a ak predpokladáme, že to myslel tak, veď Heidegger ho považuje za bytostného mysliteľa, potom nevieme a ani sme nepostrehli, ako toto bytostné *zanikajúce* má byť myslené.

Heidegger na príklade Aristotela ďalej tvrdí, že v metafyzike bytím jestvujúcna je jestvujúcnosť (τὸ ὄν), to, čo prináleží všetkým jestvujúcnam a nie bytie ako bytie (τὸ εἶναι). U Herakleita je to inak: To, čo nikdy nezaniká je bytie ako bytie, *večné nezanikanie*.[1] Heidegger na základe toho svoj preklad zl. B 16 mení takto: „Tomu večnému nezanikaniu, akoby sa (mu) niekto mohol skryť?"[2]

K tomuto *doplňujúcemu* prekladu dochádza na základe toho, že ak Herakleitos myslí prechodník τὸ ὄν verbálne, myslí verbálne i τὸ δῦνον. Preto tvrdí, že τὸ μὴ δῦνόν ποτε je *večné nezanikanie*. Aký je teda vzťah nikdy nezanikajúceho (τὸ εἶναι) a zanikania ako takého? Podľa Heideggera nezanikanie a zanikanie sú určitým druhom bytia: Prechodník τὸ ὄν je prechodník všetkých prechodníkov, preto slovo *bytie* je slovom všetkých slov. V každom slove, v ktorom myslíme jestvujúce, je pomenované i bytie vo verbálnom význame: Slovo bytie je bez pochýb pôvodným slovesom. Bytie a čas tak patria k sebe; nezanikanie a zanikanie patria k sebe. Dôvodí to nasledovne: Slovu *je* každý implicitne rozumie, ale nedokáže ho explicitne vyjadriť. Nie je to *je* odvodeninou slova *byť*, pýta sa Heidegger. Iba na to *byť* zabúdame, ženieme sa za *je*, za tým, *čo* je *jestvujúcno*. Heidegger teda dáva prednosť *bytiu* pred *je*. Z toho je zrejmé, že filozofický význam prechodníka, prechodu bytia k *je* predstavuje jednostrannosť. *Je*, τὸ ὄν, je od bytia závislé, ale nie naopak.

Heidegger svoju úvahu o *bytí* a *je* vracia späť k otázke bytnosti *zanikania*. Najskôr na predmetnú otázku, a z jej hľadiska aj na Herakleitov výrok, nazerá *zvonku*. Herakleitov výrok hovorí o *nikdy nezanikajúcom*, v ktorom *je* (t. j. *zanikanie*) už je obsiahnuté. Či to *je* platí len pre človeka, Heidegger nateraz necháva otvorené, v každom prípade už tu *je*. *Je* v nikdy nezanikajúcom nemecký mysliteľ prekladá ako *zanikanie*. Večne nezanikajúce *je* zanikanie. Ako to *je zanikanie* myslieť? Heidegger

---

[1] Tamže, s. 58.
[2] Tamže.

myslí *zanikanie* ako „schádzanie do skrytosti".[1] Ak je to tak, potom medzi zanikaním a skrytosťou je bytostný vzťah. Obe slová sú nosné. A ako to Heidegger dôvodí? Zanikanie znamená schádzanie do skrytosti v tom zmysle, že bytie je jestvujúcnu skryté, a v tomto *skryté* je tým, čo *nikdy neschádza* (neskrytosť). Herakleitov výrok teda hovorí o nikdy neschádzajúcom ako o skrytosti i neskrytosti. Pred jestvujúcnom sa skrýva (jestvujúcnom nie je) a zároveň ona neskrytosť je odkrytosťou jestvujúceho. Inak povedané, *byť* a *je* sa majú tak, že bytie zostáva bytím bez jestvujúcna a zároveň bytím ako odkrytosťou jestvujúcna, ako *je* jestvujúcna. Aby to bolo správne myslené, t. j. pôvodne grécky, k tomu už gramatika nepostačuje. No, keďže nateraz nepoznáme inú cestu „na to, aby sme slovo (bytie – dopl. aut.) uchopili, aj keď len vonkajškovo, vo svojej bytnosti, musí nám táto cesta nutne postačovať".[2]

Heidegger po vysvetlení slova *zanikanie* prechádza k skúmaniu toho, čo je stredom medzi oboma časťami výroku (zl. B 16), aby preskúmal i toto hľadisko vzhľadom na *nikdy nezanikajúce*. Ako sa má myslieť prechodník *to je*? Podľa Aristotela, a aj Platona je nejasné, či prechodník máme myslieť verbálne, alebo nominálne. Heidegger, prirodzene, vzhľadom na otázku bytia ako bytia sa kloní k tomu, že prechodník *je* bude náležité chápať prednostne vo verbálnom význame. Má na to svoj dôvod. Podľa Heideggera sa stáva problémom či Aristotelovo *je* zodpovedá v Herakleitovom výroku slovu *skrytosť* (nikdy nezanikajúce). Ťažkosti by sa odstránili tým, ak by sme skrytosť, to zanikajúce alebo nezanikajúce chápali len ako druh jestvujúcna. Jediné, čo v tomto výklade zostáva nerozhodnuté je, či *nikdy nezanikajúce* je dejom, ktorý spadá pod samotné bytie. Je *nikdy nezanikajúce* len druhom *bytia* popri ďalších, alebo je skrytou bytnosťou toho, čo sa nazýva *bytím v nikdy nezanikajúcom*, pýta sa Heidegger. Alebo inak, je *nikdy nezanikajúce* jestvujúcim alebo bytnosťou samotného bytia? Ako vysvetliť v *nikdy nezanikajúcom* ono *je* a zároveň *deje*? Heideggerova odpoveď znie v nanovo preloženej časti výroku Efezana takto: „To zaiste nikdy nezanikajúce (večne nezanikajúce)."[3] *Je* tu znamená *navždy*, čo zrejme vyjadruje toto:

---

[1] Tamže, s. 68.
[2] Tamže, s. 71.
[3] Tamže, s. 85.

je (ὄν) je verbálne, *je* sa *deje*, navždy nezanikajúce sa *deje* vzchádzaním (odkrytosťou) a schádzaním (skrytosťou).

Sumárne povedané, Heidegger pri doterajšej interpretácii zl. B 16 *nikdy nezanikajúce* interpretuje vo význame bytnosti vzchádzania a zachádzania, pričom naznačuje, že pri porozumení Herakleitových zlomkov *vzťah* vzchádzania a zachádzania bude podstatný. Týmto rozlíšením sa napokon dostáva k záveru, že *nikdy nezanikajúce* (τὸ μὴ δῦνόν ποτε) je *neskrytosťou* a zároveň *skrytosťou*. K prehĺbeniu interpretácie tohto zlomku si Heidegger zvolí v poradí druhý, ktorým je zl. B 123.

Φύσις, vzťah *vzchádzania* a *schádzania*, ζωή, φιλία

Východiskovým problémom interpretácie zl. 123 je vysvetlenie slov *schádzanie* a *nikdy nezanikajúce*. Ako sa má centrálna časť zl. B 16, τὸ μὴ δῦνόν ποτε, k schádzaniu ako takému. Heidegger *schádzanie* vzhľadom k zl. B 123 prekladá ako „schádzanie do skrytosti".[1] Tým prestáva byť vo výroku reč o zanikaní. To však neznamená, že *schádzanie do skrytosti* nie je vo svojej bytnosti nejako určené i *zanikaním*, lebo podľa Heideggera to nikdy nezanikajúce má svoj oprávnený zmysel iba vzhľadom na zanikanie. V nikdy nezanikajúcom je zanikanie prítomné, ale nikdy nad nezanikajúcim nezvíťazí. V slovách *nezanikanie* a *nikdy* je dvojaký zápor, pričom spojenie oboch záporných slov *ukazuje* na toto spojenie ako na to (verbálne), čo privádza k *javeniu*.[2] Teda, to *večné nezanikanie* je možné preložiť ako *vždy vzchádzajúce* (das immerdar Aufgehen), čo neustále vzchádza a vzchádzaním privádza javenie. To *dopovedajúce* k zl. B 16 znamená: Večne nezapadajúce (τὸ μὴ δῦνόν ποτε), večne nezanikajúce je *vždy vzchádzajúcim*.[3] Toto *vždy vzchádzajúce* nie je žiadnym vychádzaním v bežnom slova zmysle, napr. vychádzaním z bodu A do bodu B, z údolia na vrchol pohoria. Skôr poukazuje na vzchádzanie seba samého v sebe samom, t. j. na pôsobiacu dimenziu a na štruktúru jej pôsobenia.

Pri otázke, prečo je večne nezanikajúce zároveň vždy vzchádzajúce sa najskôr odvolá na bohyňu Artemis, pod ktorej ochranou Herakleitos

---

[1] Tamže.
[2] Tamže, s. 86.
[3] Tamže, s. 96–97.

myslel. Je to bohyňa *φύσις*, skrytosti, ktorá sa zároveň ukazuje s pochodňou v ruke, t. j. so svetlom, ktoré osvetľuje a necháva tak nikdy nezapadajúce vzchádzať do neskrytosti. Φύσις teda nie je len skrytosť, ale zároveň i vzchádzanie. Teraz to vysvetlí cez dvojitý zápor slov *nezanikanie* a *nikdy*. Heidegger si je i tu vedomý, že k objasneniu *nikdy nezanikajúce = vždy vzchádzajúce* dvojitý zápor ešte nepostačuje, pričom dodá, že *vždy vzchádzajúce*, „zjavovanie v zmysle vzchádzajúceho a objavujúceho sa ukazovania sa"[1] zakúšali počiatoční myslitelia φύσις, t. j. to, čo vzchádza zo skrytosti a čo znamená počiatočné grécke slovo, teda *počínanie* samo a nie to, čo je vzniknuté, počaté.[2] Počiatoční myslitelia však φύσις nechápali ako vzťah vzchádzania a schádzania, a preto Heidegger ich nemôže vnímať ako mysliteľov počiatku vo vlastnom slova zmysle.

Φύσις vo význame neustáleho vzchádzania k identifikácii jeho základnej štruktúry nepostačuje. K tomu, aby nemecký mysliteľ toto tvrdenie preukázal, poukazuje na grécke slovo *život* (ζωή). Pojem život Herakleitos nepoužíva. Namiesto tohto pojmu používa spojenie „živý oheň" (B 30), v Heideggerovom preklade „to neustále žijúce".[3] Tradičná predstava *života* podľa Heideggera pochádza z novovekej metafyziky subjektivity, z predstavy na základe skúsenosti vlastného ja. Takto chápe život i Nietzsche, keď tvrdí, že život, to najcennejšie, je vôľa k moci. Podľa Nietzscheho pojem bytia, ak vôbec je vhodné tento pojem používať, znamená to, čo pojem život. Bytia osebe, mimo života, niet: „...»vôľa byť«: takej vôle – niet! Lebo: čo nie je, to chcieť nemôže; čo však v bytí už je, ako by to mohlo mať vôľu byť!"[4] Podľa Heideggera odvolávanie sa na život zahŕňa v sebe výklad vlastnej bytosti: ja žijem, vo mne vládne to žijúce. A predsa nevieme, čo je život. Čo znamená život, živé (ζωή), o tom hovorí grécke slovo πῦρ, ale to sa dozvieme, tvrdí Heidegger, až na základe významu slova φύσις.

---

[1] Tamže, s. 88.
[2] PĚTOVÁ, M.: *Myšlení počátku a konce metafysiky*, s. 185.
[3] HEIDEGGER, M.: *Heraklit*, s. 90.
[4] NIETZSCHE, F.: *Tak vravel Zarathustra*. Prel. R. Škoda. Bratislava: Iris 2002, s. 82.

Heidegger nabáda, že k vysvetleniu *bytnosti života* nám môžu napomôcť grécke slová ζάω, ζῆν, ktoré používajú básnici Homér a Pindaros.[1] Heideggera pri týchto slovách zaujíma koreň slova ζα, ktoré v žiadnom prípade nemôžeme prekladať mechanicky ako *veľmi*; ζα znamená vyjavujúci sa, ukazujúci. Koreň „ζα znamená, grécky myslené, čisté vzchádzanie v rámci spôsobov vzchádzania a zjavovania, napr. v prielome".[2] Heideggerov preklad slova *život* teda znamená najskôr *čisté vzchádzanie* (bytnosť života) a až na základe tohto vzchádzania, toho, čo vzchádzanie odkrýva *je* jestvujúce. Koreň ζα ukazuje, že φύσις nemá nič spoločné s fyzickým či fyzikálnym, nič zo zvieratami, ale zodpovedá „bytnosti gréckych bohov, ktorí sú hľadiaci dolu a takto sa zjavujúci".[3] Grécky myslené, *φύσις* vypovedá podľa Heideggera to isté ako ζάω, ζωή alebo τὸ μὴ δῦνόν ποτε, to je ako vždy vzchádzajúce.

Pri osvetľovaní *vzchádzania*, vzhľadom na *nezapadanie* (B 16) Heidegger urobí v poradí tretí a rozhodný krok. V prvom sa odvoláva na bohyňu Artemis, ktorá všetko presvetľuje a necháva vzchádzať, v druhom *vzchádzanie* identifikuje cez dvojitý zápor *nikdy* a *nezaniká*. Pri tomto treťom kroku sa usiluje zdôrazniť, že záporné slovo *nezapadá* znamená niečo *viac* ako jazykový zápor. O tomto zápornom *viac* vypovedá grécke slovo pravda, ἀλήθεια, ktoré v sebe zápor obsahuje (*a-létheia*, ne-skrytosť). Toto slovo, obsahujúce v sebe zápor, zároveň ukazuje i na niečo pozitívne, v čom by sme mali zotrvať a vytrvať. Potom uvidíme, že slovné spojenie *ne-zapadá* obsahuje ešte druhý zápor. Aký? V *nezanikaní* je záporom *ne*, ale i *zanikanie* je záporom. Zanikanie v gréckom význame znamená odchádzanie, zmiznutie, čiže nevzchádzanie, a to je k vzchádzaniu záporom. Tento dvojitý zápor v *nevznikaní* musíme mať na zreteli, pretože dvojitý zápor poukazuje na *dôrazný súhlas*.[4] Preto je primeranejšie, keď *nevznikanie* nahradíme pozitívnym významom, t. j. *čistým vzchádzaním*. Čo to je to *čisté vzchádzanie* Heidegger nateraz nevymedzí, iba upozorní, že φύσις nie sú pohoria, moria a zvieratá, ale *čisté vzchádzanie*.[5] Najčastejšie robíme chybu, ak toto *čisté vzchádzanie*

---

[1] HEIDEGGER, M.: *Heraklit*, s. 93.
[2] Tamže, s. 94.
[3] Tamže, s. 95.
[4] Tamže, s. 97.
[5] Tamže, s. 102.

chápeme ako niečo neutrálne, tak „ako clona lampy presahuje lampu, pričom lampa zostáva tým, čím je, či už ju clona ohraničuje a zakrýva alebo nie“.[1]

Čisté vzchádzanie *preniká* horami, morami, stromami a vtákmi, tvrdí Heidegger, čím chce povedať, že ich bytie je určované pôvodným významom φύσις a prostredníctvom neho. Slovom, všetko jestvujúce *je* len vďaka *čistému vzchádzaniu*. Tak, ako robíme chybu v zámene φύσις za prírodu, robíme chybu i v zámene ἀλήθεια za *otvorenosť*. Bez obmeny slov φύσις a ἀλήθεια nie je možné dôjsť, tvrdí Heidegger, k obmene nášho základného postoja k bytiu. Až takouto obmenou, no nami nevynútenou, môžeme myslieť slovo ζῆν, žijúci, bez špekulácie, že je nadzmyslové: Slovo ζῆν predsa poukazuje na to najbližšie, na to, čo presakuje všetkým, pohoriami, morami, zvieratami, čo máme pred sebou, iba to *nevidíme*. A *nevidíme* ani obmenu časti Herakleitovho zlomku B 16 v identifikácii výrazu *večné nezapadanie* s výrazom *neustále vzchádzanie*. Heidegger uznáva, že u Herakleita je takáto obmena explicitne nepreukázateľná, ale trvá na tom, že *neustále vzchádzanie* je *neustále žiť*, v zmysle ako ho Herakleitos používa v zl. B 30. Záver je jasný: *Žiť* a *byť* sú v bytostnej blízkosti.

A že *život* a *byť* sú vo svojej blízkosti i počas dejín západného myslenia, to Heidegger preukáže pri Nietzscheho filozofii, ktorého chápe ako zavŕšiteľa novovekej metafyziky. Podľa Heideggera Nietzsche život a bytie stotožňuje. Týmto bytiu odoberá úlohu základného slova filozofie. Bytie tu už nie je podmienkou života (je ňou vôľa k moci), ale je iba životom, vôľou k moci. Ale ani tak sa *spomienka* na bytie nevytráca. Vôľa k moci, onen život neustáleho *stávania*, bytostne myslené, nemôže *stávanie* udržiavať inak ako *vchádzaním do bytostného charakteru bytia*. To už Nietzschemu uniká. To, že sa ani Nietzsche nedokáže zbaviť pojmu bytia – i keď ho chápe nesprávne – Heidegger dosvedčuje Nietzscheho citátom: „*Vtlačiť* stávaniu charakter bytia – to je *najvyššie vôľa k moci*.“[2] Heidegger ale zabúda, že Nietzsche po jednom krátkom

---

[1] Tamže.

[2] NIETZSCHE, F.: *Vôľa k moci ako poznanie*. Prel. T. Münz. Bratislava: Kalligram 2014, s. 94.

odseku k tomu ešte dodá: „Že *sa všetko navracia*, je tým najväčším *priblížením sa sveta stávania svetu bytia: – vrchol skúmania.*“[1] Heidegger sa tu venuje len Nietzscheho vôli k moci a jeho myšlienke večného návratu toho istého nie, a už vôbec nie tomu, čo znamená vzťah medzi oboma myšlienkami. Nietzsche teda, podľa Heideggera, chce vôľou k moci (chcieť ako *stávanie sa*) *stabilizovať* bytie. Je to vraj ten istý spôsob uvažovania ako to robili všetci filozofi od Platona a Aristotela, totiž myslenie bytia jestvujúcna. To, čo je bytie ako bytie, sa môžeme učiť iba od predsokratovcov, a to tak, že sa budeme učiť premýšľať ich základné slová, v tomto prípade slová ζῆν, ζωή.

Po gramatickom objasnení gréckych slov ζῆν a ζωή Heidegger tentokrát prechádza k filozofickému prekladu *nikdy nezapadajúceho* (nezapadania) do významu *stáleho vzchádzania*. Tu ešte raz pripomenie, že τὸ μὴ δῦνόν ποτε zahŕňa v sebe dvojaký zápor (tretí krok k objasneniu *vzchádzania*). To ale nie je všetko. Podstatnou zvláštnosťou (štvrtý krok) v tomto výroku je „úplná premena negatívne poňatého výroku do pozitívneho“,[2] a v tomto pozitívnom i udržaného. Lebo až tak sa ukáže, že *nikdy nezapadať* znamená *stále vzchádzať*. Že je to tak, o tom vypovedá pojem *φύσις*, v pôvodnom, grécky myslenom význame *bytie*. Preto Heidegger môže povedať, že Herakleitos vo fragmente B 123 hovorí o φύσις ako o *stálom vzchádzaní*, čo vzhľadom na zl. B 16 znamená i o schádzaní do skrytosti. V tomto štvrtom kroku Heidegger dosahuje tak hranicu Herakleitovho myslenia, vyjadrenú epochou *fysis*, ako aj svoje domýšľanie Herakleita, ktorým ho chce prekonať. Týmto krokom je to, čo možno nazvať *pôvodným vzchádzaním*, t. j. nenápadným spojením, či počiatočným *vzťahom*, „v ktorom žiadny z členov nie je sám o sebe tak, žeby bol až dodatočne uvádzaný vo vzťah k druhému, ale v ňom každý z členov obsahuje celý vzťah sám“.[3] Domnievame sa, že práve pri otázke *počiatočného vzťahu* Heidegger nielen kolíše, ale práve tu si zreteľne uvedomuje, že dvojznačný charakter počiatočného vzťahu je myslieť nemožné aj preňho samého, pričom tvrdošijne trvá na tom, že *raz* to bytostné myslenie myslieť dokáže. Na tomto Hei-

---

[1] Tamže, s. 95.
[2] Tamže, s. 109.
[3] KOUBA, P.: *Smysl konečnosti*, s. 115–116.

deggerovom postoji, na neústupčivej obhajobe prednosti *stáleho vzchádzania* pred diferenciou *vzchádzania a schádzania*, ako sme presvedčení, stojí a padá nielen interpretácia Herakleita z roku 1943.

Bytostný vzťah medzi vzchádzaním a schádzaním logické a dialektické myslenie chápe ako rozpor, ako odporovanie sebe samému. Pravdou je opak, tvrdí Heidegger. Logicky to vyzerá tak, že vzchádzanie je len vzchádzanie, ale grécky myslené, vzchádzanie nie je len vzchádzaním, ale zároveň tým, na čo poukazuje *odkiaľ* vzchádza, t. j. na schádzanie. To, od čoho sa vzchádzanie odvracia, nie je ničím iným ako skrývaním a zachádzaním do skrytosti. Teraz Heidegger môže povedať, že Herakleitos v zl. B 16, vzhľadom na zlomok B 123, hovorí: „vzchádzanie daruje priazeň sebaskrývaniu",[1] vzchádzanie vďačí skrytosti za vlastnú bytnosť. Čo teda znamená, keď povieme, že vzchádzanie daruje skrývaniu priazeň (φιλία)? Heidegger už na príklade Hegelovej dialektiky poukazuje na to, že toto špekulatívne myslenie taktiež vychádza z predpokladu, že napr. čierne je biele, že tmavé sa ukazuje cez svoj protiklad, t. j. biele, doslovne, že všetko pozitívne vymedzené sa ukazuje len vďaka ním negatívne vymedzeným, ale iba preto, aby sa ono pozitívne vymedzené zachovalo, t. j. ostalo samo sebou.

Tento koreň metafyziky je podľa Heideggera iba *písknutie*,[2] a prepísknutie toho, čo má byť bytostné myslené. Bytostnému mysleniu ide práve o to *negatívne* ako *negatívne*, čo sa vo vzchádzaní a schádzaní navonok javí ako rozpor, ale nie je to rozpor medzi negatívnym a pozitívnym a už vôbec nie rozpor medzi jedným a druhým pozitívnym. Bytostnému mysleniu ide o to, aby v zdanlivom protiklade vzchádzania a schádzania našlo jednotu. Zamyslime sa, vyzýva nás Heidegger, nehovorí výrok *vzchádzanie miluje schádzanie* to, že vzchádzanie je naklonené schádzaniu a tým do neho prechádza? Vzchádzanie vzchádza, ale taktiež vzchádza v ústrety schádzaniu. Vzchádzanie má teda dvojznačný charakter: Vzchádza, zjavujúc jestvujúcna a zároveň vzchádza v ústrety schádzaniu. Ide tu o slovnú ekvilibristiku? Podľa Heideggera vôbec nie. Pôvodné grécke slovo *φύσις* hovorí o *vzchádzaní* v tom význame, že je *prítomnením* v každom ohľade a v každej perspektíve. Vzchádzanie je samo v sebe i schádzaním, i schádzanie *vzchádza* samo

---

[1] HEIDEGGER, M.: *Heraklit*, s. 110.
[2] Tamže, s. 117.

k sebe. Ale odkiaľ vzchádza? Schádzanie vzchádza k sebe z horizontu vzchádzania ako takého, počiatočného, pôvodného.

Bytostne myslieť vzchádzanie aj ako schádzanie, a teda zdržať sa v prítomnosti myslenia Herakleita, znamená, podľa Heideggera, urobiť *skok*.[1] Bežné, predstavujúce myslenie (aj Platonova *idea* je podľa nemeckého mysliteľa vec predstavujúceho myslenia) a bytostné myslenie sú neporovnateľné. Z bežného myslenia sa k bytostnému mysleniu nedostaneme tak, že budeme postupovať krok za krokom z jeho nížin k vrcholu, ktorý už nie je bežným myslením. Bežné a bytostné myslenie sa javia ako dva svety, oddelené od seba priepasťou vedľa seba alebo nad sebou. Toto *nad sebou* vynašla filozofia a prezentuje to ako metafyziku. Skok do bytostného myslenia si vyžaduje premyslieť ono vzchádzanie ako *počiatočné*, ako to, čo vzťahu vzchádzania a schádzania predchádza a čo, ako pôvodné, oba členy vzťahu nesú.

Φιλία, ἁρμονία, pôvodné vzchádzanie

Zlomok B 123 vypovedá o slove φύσις.[2] Heidegger Diels – Kranzov preklad zlomku najskôr preloží: „Prirodzenosť sa rada skrýva."[3] Snell prekladá výrok takto: „Bytnosť vecí sa rada skrýva."[4] Φύσις sa v oboch prekladoch chápe ako *prirodzenosť veci*, a v tomto myslíme na jej bytnosť. Podľa Heideggera, pokiaľ ide o φύσις = bytnosť, filologicko-filozofický preklad Herakleitovho výroku nemôže byť správny, pretože bytnosť v tomto prípade znamená *esencia*, ale tento význam sa používa až od Platona. Heidegger najskôr zl. B 123 preloží takmer nenápadne ako *vzchádzanie* (Aufgehen) *je schádzanie* (Untergehen), aby napokon zlomok pretlmočí nasledovne: „Vzchádzanie daruje sebaskrývaniu svoju priazeň."[5]

---

[1] Tamže, s. 119.

[2] V slovenskom preklade: „Povaha vecí sa rada skrýva." HERAKLEITOS. In: *Antológia z diel filozofov*. Predsokratovci a Platón, s. 100.

[3] HEIDEGGER, M.: *Heraklit*, s. 121.

[4] Tamže.

[5] Tamže, s. 123.

Pred Heideggerom teraz stojí úloha ako myslieť vzchádzanie, t. j. to, čo stojí v bytostnom vzťahu k schádzaniu a zároveň v tom, že vzchádzanie je vo svojej bytnosti i schádzaním. Inak povedané, ako preukázať (o čo sa Heidegger tvrdošijne usiluje), že *vzchádzanie* a *schádzanie* je bytostnou jednotou *počiatočného vzchádzania*, teda tým, čo má prednosť pred *vzťahom* vzchádzania a schádzania.

Verbálne slovo *rada* (rada sa skrýva) Heidegger prekladá slovom *ľúbi* (*filein*), pričom sa odvoláva na slovo filozof, označujúce mužov, ktorí žijú z φιλία pre *to jedno*, čo pre nemeckého filozofa znamená *jasné, očividné, svetlé*.[1] Tu sa odvoláva na Herakeitov zl. B 32: „To jedno, čo jedine má byť myslené, sa necháva i nenecháva oslovovať menom Zeus (a teda /menom – dopl./ blesku).“[2] Heidegger napokon slovo *filein* preloží vo význame *darovať priazeň*, no nie v zmysle zvýhodnenia a podporovania druhého, ale vo význame dožičenia a poskytovania. Φιλία poskytuje druhému to, čo mu patrí, lebo patrí k jeho bytnosti. *Darovať priazeň* teda znamená *uznať* druhého v jeho bytnosti, i keď slovo uznať Heidegger nepoužíva. V priateľstve oboch je vzájomná priazeň, bytie jedného pre druhého, pričom „dožičenie priazne, ktorá daruje niečo, čo jej v podstate nenáleží a čo musí predsa byť zaručené, aby druhého bytnosť mohla zostať sama v sebe“.[3] Žiadalo by sa povedať, že daruje druhému *uznanie* druhého, to, čo prvému v podstate *nenáleží*, neprislúcha. Heidegger tu, síce nepriamo, *rieši* vážny problém, ktorý je zachytený v Herakleitovom zlomku B 80.[4]

Heidegger v tridsiatych rokoch 20. storočia pri interpretácii Herakleita používa slovo *polemos*, ale v roku 1943 ho nahradí slovom φιλία, *priazeň*. Ide o zaujímavý obrat, ale pre Heideggera je nevyhnutný, lebo podľa jeho presvedčenia holé bytie, čisté vzchádzanie nemôže v sebe obsahovať žiadny spor. Inak by musel uznať ne-jednotu bytia. Preto musí tvrdiť, že to, čo má byť bytostne myslené a čo je bytie samo, je samo sebou ovládané náklonnosťou a priazňou, t. j. nejde tu o žiadne

---

[1] Tamže, s. 128.

[2] Tamže.

[3] Tamže, s. 129.

[4] Ten v slovenskom preklade znie: „Treba vedieť, že boj je všetkému spoločný, že právo je spor a že sa všetko deje na základe sporu a nevyhnutnosti.“ HERAKLEITOS. In: *Antológia z diel filozofov*. Predsokratovci a Platón, s. 104.

(dialektické) protiklady, ale o jednotu vzájomnej náklonnosti a priazne. Bytie je teda čisté, *počiatočné vzchádzanie* vo význame vzájomnej priazne vzchádzania a schádzania. Tento krok, totiž vymedzenie *čistého vzchádzania* (čo predchádza *vzťahu* vzchádzania a schádzania) je pre Heideggera rozhodujúci, pretože *čisté vzchádzanie vzťahom* (k druhému) nie je. Ale nepredbiehajme. Herakleitov zlomok B 123 podľa Heideggera vypovedá: „Vzchádzanie daruje schádzaniu svoju priazeň", ergo hovorí o *vzťahu* vzchádzania a schádzania v zmysle ich vzájomnej náklonnosti, teda ešte nie o prvotnosti *čistého vzchádzania* bez *vzťahu* v zmysle vzťahovať sa k niečomu inému.

Heidegger k vysvetleniu bytnosti vzchádzania a bytnosti schádzania uvedie: „Jedno sa dožičí inému a dopraje mu tak slobodu jeho bytnosti, ktorá nespočíva v ničom inom, ako v tomto žičení, ktoré prevláda skrývaním a odkrývaním, v čom sa bytnosť a vládnutie slobodne *zdvíhajú* (kurz. aut.) z neskrytosti. Toto slobodné zdvíhanie sa je počiatkom samým: počiatok Bytia ako bytia."[1] Schádzanie a vzchádzanie sa *zdvíhajú* = pôvodné vzchádzanie! Zaiste, Heidegger jedným dychom dodá, že toto tvrdenie predsa len zaostáva pred tým, ako to má byť myslené. Jedného dňa, dúfa Heidegger, sa dozvieme ako to má byť myslené – keď sa naučíme myslieť bytostne.

Keďže Heidegger bytostne myslieť ešte nedokáže, v nasledujúcom texte sa opäť vracia k interpretácii *vzťahu* vzchádzania a schádzania: „Vzchádzanie žičí, pokiaľ je vzchádzaním, uzatváraniu sa, aby bytovalo vo vlastnej bytnosti vzchádzania."[2] Heidegger slovo uzatváranie (Sichverschließen) používa na príklade skrine; skriňa sa otvára a uzatvára. Je zrejmé, že pri tomto slove myslí schádzanie, skrytosť. Vzchádzanie teda žičí *skrytosti*, tak ako skrytosť žičí vzchádzaniu, aby obe jestvovali vo vlastnej bytnosti vzájomnej priazne. O tom vypovedá grécke slovo φύσις, ale to vo *vzájomnej priazni* musíme myslieť „z pôvodne jednotiacej *jednoty* (kurz. aut.) priazne",[3] t. j. ako pôvodné vzchádzanie. Bežné myslenie sa uzamyká pred myslením toho, že vzchádzanie jestvuje samo v sebe aj ako schádzanie. Ako také niečo je možné myslieť? Nikdy nezanikajúce (B 16), vždy vzchádzajúce, je *čistým vzchádzaním*

---

[1] HEIDEGGER, M.: *Heraklit*, s. 131.
[2] Tamže, s. 136.
[3] Tamže.

(das immerdar Aufgehen).[1] Heidegger to obhajuje tvrdením, že „vzchádzanie nebytuje ako to, ako čo bytuje, ak sa predtým a vždy nestiahlo a neskrylo do toho, čo je sebaskrývaním."[2]

Sumárne vyjadrené, v tejto časti textu sme sa dostali k pôvodnému *vzchádzaniu* (*priazeň*), k pôvodnej zjednocujúcej jednote vzchádzania a schádzania. Pôvodné vzchádzanie spočíva v tom, že vzchádzanie a skrývanie jestvujú vďaka bytnosti priazne, ktorá vo vzchádzaní a schádzaní neprestáva jestvovať, žiari vlastným svetlom, vzchádza, prítomní. Počiatočné vzchádzanie neprestáva jestvovať ani svojou priazňou k skrývaniu a ani vo vzchádzaní k všetkému ostatnému, čo sa zjavuje, a čo je už pred všetkým jestvujúcnom zjavené.[3] Podstatným je to, že pôvodné *vzchádzanie* v svojej bytnosti vzchádza, ale taktiež vzchádza v ústrety schádzaniu. Heideggerovo tvrdenie, že *vzájomná priazeň* nie je vzťahom dvoch členov, ale počiatočnou jednotou, ktorá každý vzťah (k druhému) predchádza, je problematické v absencii vysvetlenia toho, ako pôvodná jednota *umožňuje* vzťah dvoch členov. Nebolo by vhodnejšie a produktívnejšie povedať, že pôvodná možnosť, možnosť všetkých možností, vrátane *ničoho* a skutočného, je *zdrojom* všetkého pohybu, zdrojom napätia, t. j. konfliktu v samotnom bytí,[4] ergo ne-jednotou bytia?

Φύσις ako *podstatné spojenie* (ἁρμονία) vzchádzania a schádzania

To, že *priazeň* nepoukazuje na *vzťah*, ale na počiatočnú jednotu sa Heidegger usiluje preukázať výrazom *podstatné spojenie*, *nenápadné spojenie*, grécky ἁρμονία. „Tým, že vzchádzanie ako ono samo daruje svoju priazeň sebaskrývaniu, sebaskrývanie sa zapája do vzchádzania takým spôsobom, že dokáže z neho vzchádzať a na základe neho sa skrývať do uzatvorenosti, a teda sa s ním spájať."[5] Citát končí slovom *spájať*. Heidegger tu myslí nie na dodatočné (dialektické) spájanie vzťahu

---

[1] Tamže, s. 137.
[2] Tamže.
[3] Tamže, s. 140.
[4] Pozri napr. KOUBA, P.: *Smysl konečnosti*, s. 151–164; BLECHA, I.: Patočkova Antigoné. In: Ješič, M. – Leško, V. (eds.): *Patočka a grécka filozofia*. Košice: UPJŠ 2013, s. 74.
[5] HEIDEGGER, M.: *Heraklit*, s. 141.

dvoch členov, ale na *spájanie* vo význame bytnosti vzchádzania a schádzania. A že je to naozaj tak, Heidegger chce preukázať, že ἁρμονία, *spojenie* vzchádzania a schádzania vypovedá presne to, čo grécky myslené slovo φύσις.[1] *Spojenie* charakterizuje pomenovaním *nenápadné*, čím chce poukázať, že štruktúre vzchádzania a schádzania predchádza to ἁρμονία. Inak povedané, φύσις je prvotne jednotou (nenápadným spojením) vzchádzania a schádzania. Alebo ešte inak: Φύσις = bytie je ničím nepodmieneným, a čo je nepodmienené je stanovisko metafyziky. Prirodzene, Heidegger tu nemyslí metafyziku bytia odvodeného z jestvujúcna (Boh, esencia, substancia, atď.), ale metafyziku bytia ako bytia, i keď takýto metafyzický základ (Grund) by chcel vysvetliť bez tradičnej metafyziky. Na to je potrebné klásť dôraz! Heidegger vôbec nepripúšťa, že dvojznačnej štruktúre *zjavnosti* (vzchádzania a schádzania) nemusí predchádzať ich skrytá jednota, ale že je tu aj *možnosť* (ktorú premyslel už Nietzsche), že samotný charakter *zjavnosti* je možné poňať za fundamentálny v tom zmysle, že on sám predstavuje *zdroj* všetkého, a to vo význame *vzájomnej podmienenosti* vzchádzania a schádzania (čo už metafyzikou, ak ju myslíme vo formáte *poslednej*, ničím nepodmienenej podmienky, nie je).

Heidegger však trvá na tom, že φύσις je prednostným *spojením* vzchádzania a schádzania, čo obhajuje i za pomoci zl. B 54.[2] Heideggerov preklad zlomku: „Nenápadná artikulácia nad vznešenou artikulovanosťou predierajúcou sa k výjavu."[3]

Pri prekladaní zlomku kladie dôraz na ἁρμονία, ktoré nie je zjavujúcim sa medzi ostatným zjavujúcim. Aby ono ἁρμονία preukázal, vypomáha si príkladom z bežnej skúsenosti. Zjavuje sa to, čo stoji vo svetle, ale ak zameriame pozornosť na svetlo, predmet sa *stráca*, prechádza do temnoty. Toto svetlo nie je nejaké zjavujúce, ale ani neviditeľné. Preto filologický preklad *neviditeľná harmónia* odmieta. Heideggerove kroky prekladu zlomku sú nasledovné: Pôvodné svetlo vzchádzania (svetlina) spočíva jedine v sebe samom, a to preto, že vo

---

[1] Tamže.

[2] V slovenskom preklade Herakleitov zlomok znie: „Neviditeľná harmónia je silnejšia ako viditeľná." HERAKLEITOS. In: *Antológia z diel filozofov*. Predsokratovci a Platón, s. 102.

[3] HEIDEGGER, M.: *Heraklit*, s. 142.

svojej bytnosti daruje svoju priazeň i skrývaniu a nielen vzchádzaniu. Ono *vzhliadnuté* (svetlo vzchádzania) je najprv neviditeľné. Je to podobné napr. tomu, že keď pozeráme na hodiny, vidíme čas, ale nie samotné hodiny. Tým nenápadným, prv neviditeľným je priestor a čas. Priestor a čas *nevidíme*, lebo vidíme, upriamujeme pozornosť na veci v čase a priestore, teda ἁρμονία ako jestvuje φύσις, nie je niečo, čo sa predmetne javí. Preto Heidegger môže povedať, že φύσις je počiatočné, čisté vzchádzanie, *otvorenie* vzchádzania a skrývania. Φύσις je (to, čo filológ preloží ako skrytá harmónia) čisté vzchádzanie, vznešenosť sama. Je nedotknuteľné zjavujúcim sa a preto nikdy nepodlieha zániku.[1]

O tom, že v zjavnosti (φύσις) vládne ἁρμονία, hovorí aj zl. B 9. Podľa Heideggera je v ňom položený dôraz na *protispájajúce* ako bytostný moment spojenia. Nemecký mysliteľ sa tu nanovo pokúša preukázať pôvodnú *jednotu* spojenia bytnosti vzchádzania a sebaskrývania. „Kde je teda vzchádzanie v bytnosti sebaskrývania a sebaskrývanie v bytnosti vzchádzania, vedie jedno ponad to druhé, ktoré mu stojí oproti."[2] Heidegger spájanie do jednotnej spojitosti bytností chápe ako to, čo je osožné a niekomu pomáha, slovom, čo drží spájanie v svojej bytnosti. Správnosť takejto interpretácie chce preukázať odvolaním sa na Herakleitov zlomok B 8.[3] Heidegger tento zlomok preloží ako „K sebe v ústrety smerujúce prichádzanie je spájanie a z rozlučovania je sálajúca artikulácia."[4] Výrok v tomto znení pretlmočí preto, lebo tu vyslovené *spájanie* nie je podľa neho žiadnym predmetným posúvaním k sebe navzájom. Naopak, *spájanie* je v tomto prípade potrebné chápať bytostne, t. j. spájanie sa spája v *medzere* a táto medzera (svetlina) je spájajúce oddeľujúce. To bežné myslenie myslieť nedokáže. A že je to tak, že pôvodné slovo φύσις je svetlina, čisté, pôvodné vzchádzanie má byť zrejmé i zo zlomku B 51.[5] Heidegger zlomok preloží takto: „Nespoja to,

---

[1] Tamže, s. 144.

[2] Tamže, s. 144–145.

[3] Ten v českom preklade znie: „Protikladné se shoduje – z neshodných věcí je nejkrásnější harmonie, a všechno vzniká sporem." KRATOCHVÍL, Z.: *Délský potápěč k Herakleitově řeči*, s. 261.

[4] HEIDEGGER, M.: *Heraklit*, s. 145.

[5] Zlomok v slovenskom preklade znie: „Nechápu, že ako nezhodné navzájom so sebou súvisí; je to protirečivá harmónia (jednota) ako pri luku a lýre." HERAKLEITOS. In:

ako má bytovať rozlučovanie sa tým, že sa to (rozlučovanie seba samého) so sebou spojí; späť sa napínajúc (späť sa rozširujúc) bytuje artikulácia tak, ako sa (bytovanie) ukazuje v obraze luku a lýry."[1]

Heidegger tu kladie opäť dôraz na bytostnú *spojitosť*, t. j. na niečo hlbšie, od toho, čo sa javí ako nezhodné, ako protikladné. Skrátka, v obraze luku a lýry nie je kladený dôraz na napínanie, ale na to, že to proti sebe napínané patrí k samej bytnosti spojenia.[2] Pre vysvetlenie toho tvrdí, že grécke slovo *spájanie* (ἁρμονία) je to isté ako λέγειν, t. j. čítať, zbierať. Tak môže povedať, že bytostné spájanie je onou jednotou, ktorá *zbiera*, ktorá privádza v zbieraní bytostnú jednotu seba samého. Slovom, bytostné spájanie nie je jednotou predmetných protikladov. Heidegger sa tu (a nielen tu) snaží vymaniť z dialektického myslenia, ale akoby práve týmto úsilím zabúdal, že tým, pred čím sa človek nedokáže skryť (B 16) nie je, resp. nemusí byť vyjadrená (zdôvodnená) prednosť zjavnosti pred jestvujúcnom. Ak uvážime (zl. B 30), že tento svet je večný, že nemá prvé a ani posledné *teraz*, potom to platí nielen pre priestor a čas, ale zároveň i pre svet jestvujúcien. Jestvujúcna nemôžu jestvovať bez času a priestoru, ale ani opačne, priestor a čas (pred čím sa človek nedokáže skryť) nemôže jestvovať bez jestvujúcien. Túto okolnosť, totiž, že zjavnosť a jestvujúcno sú si rovnocenné, Heidegger prehliada a zrejme musí, lebo za každú cenu chce myslieť bytie z bytia, t. j. asymetricky, z posledného, ničím nepodmieneného základu všetkého.

Vráťme sa však k zlomku B 51. Podľa Heideggera v zlomku je vraj zachytený (a dokázateľný i z jeho iných zlomkov) *rozdiel* bežného a bytostného myslenia,[3] t. j. ich nespojiteľnosť, pretože k ich rozdielu patrí aj bytnosť bezprostrednej nespojiteľnosti, čo patrí už len bytostnému mysleniu. Tento *rozdiel* nepoukazuje na nič iné, ako na rozdiel medzi bytím a jestvujúcnom, preto sa musí premyslieť jedine bytostným myslením. Potom *zbieranie* zlomkov pod zl. B 16 je jasné, len to my, ktorí

Antológia z diel filozofov. Predsokratovci a Platón, s. 99. Český preklad: „Nechápou, jak neshodné se sebou souhlasí: spojení, které se obrací zpátky, tak jako u luku a lyry." KRATOCHVÍL, Z: *Délský potápěč k Herakleitově řeči.í*, s. 263.

[1] HEIDEGGER, M.: *Heraklit*, s. 147.

[2] Tamže.

[3] Tamže, s. 148–149.

myslíme bežným myslením, nevidíme. Totiž nevidíme, čo je v Herakleitovom myslení *temné,* a to je *rozdiel* medzi bytím a jestvujúcim. O tom podľa Heideggera vypovedá celý rad Herakleitových zlomkov (1, 2, 9, 13, 17, 19, 29, 34, 37, 40, 72, 87, 97, 104, 108).[1] To, čo majú spoločné, je potrebné premyslieť a to bytostne, ergo z povahy bytia ako bytia. Preto tento *rozdiel* je potrebné premyslieť len a len z odkrytosti a skrytosti bytia samého. Pri tomto apeli sa Heidegger odvolá na zlomok B 9: „Osly by asi uprednostnili plevy pred zlatom."[2]

Teda to, čo je *zlato* je potrebné premyslieť z jeho bytnosti, t. j. zo *spojenia* rozdielu medzi bytnosťou vzchádzania a bytnosťou schádzania, z toho, čo je *temné* a *temné* zostať musí. V zlomku B 51 oným temným je jeho druhá časť, v ktorej sa vypovedá o bytostnom *spojení,* teda o bytnosti *φύσις*. Tentoraz Heidegger zlomok preloží nasledovne: „Späť sa napínajúc (totiž rozširujúc sa) bytuje artikulácia tak, ako sa to ukazuje v obraze luku a lýry."[3]

Heidegger sa o luku a lýre zmienil už v úvode prednáškového cyklu, a to v súvislosti s bohyňou Artemis. Bytnosť Artemis sa ukazuje v luku a lýre, čo Heidegger prekladá tak, že jej bytnosť, to čo má byť myslené, je φύσις ako *spojenie* odkrývajúce sa v luku a lýre. Herakleitos teda nie je *temný* vo vzťahu k ľuďom bežného myslenia, ale v tom, že myslí bytnosť bohyne Artemis.

Sledujme jeho interpretáciu bytnosti Artemis. Obyčajne si predstavujeme, že luk vystrelí šíp vtedy, ak napneme luk, ak sa jeho dva konce od seba vzďaľujú. Lenže, ako tvrdí Heidegger, v bytostnom myslení to tak nie je. K bytnosti luku patrí nielen to, že sa jeho dva konce napínajú od seba, ale i to – a zároveň – že sa napínajú k sebe. Teda vychádzanie, ktoré pochádza zo skrývajúceho (napínajú sa k sebe) sa s ním rozchádza, no nie tak, že sa *len* rozchádza. Vzchádzanie schádzanie neopúšťa, ale umožňuje mu jeho bytnosť, a týmto vzchádzanie schádza do skrývania.[4] Podľa uvedeného Heidegger môže povedať, že φύσις je poukazom na bytnosť jeho otvárania sa a zatvárania sa a navrátenie jedného

---

[1] Tamže, s. 150.
[2] Tamže, s. 151.
[3] Tamže, s. 152.
[4] Tamže, s. 152–153.

k druhému. Ak priznáme otváraniu (vzchádzaniu) a zatváraniu (schádzaniu) bytostnú priazeň jedného a druhého, potom skrývanie vo vzchádzaní je zároveň vzchádzaním do skrývania.

Heidegger pri interpretácií zlomkov B 54, B 8 a B 51 hovorí o pôvodnom, *čistom* vzchádzaní (priazne, nenápadnom spojení), teraz otázku čistého vzchádzania bude skúmať so zreteľom na Herakleitove slová πῦρ a κόσμος.

Bytnosť φύσις so zreteľom na πῦρ a κόσμος

Φύσις vzchádzaním a schádzaním *rozpaľuje*, je ohňom, plameňom. Plameň v jeho bytnosti predstavuje druhý význam φύσις,[1] čo Herakleitos pomenuje slovom πῦρ. Prirodzene, Heidegger chce myslieť bytnosť ohňa a nie πῦρ na základe predstavy. Podľa Heideggera πῦρ *rozpaľuje* svetlé i tmavé, vzchádzajúce i schádzajúce. Teda bytnosťou ohňa je *rozpaľujúce*, ktoré sa *zbiera* tým, čo nazývame *bleskom*. Toto rozpaľujúce svietiace vládnutie sa týka celku jestvujúcna. A že je to tak, vypovedá zlomok B 64.[2] Heideggerov prvý preklad: „Jestvujúce vcelku riadi blesk."[3]

Podľa Heideggera πῦρ ako blesk rozpáliac presvieti všetko, a všetko, čo presvieti zároveň spojí do jedného spojenia, ktoré združuje a rozdeľuje. Πῦρ na jednej strane združuje, na strane druhej rozdeľuje, pričom to, čo združuje je rozžarovanie, počiatočné svetlo, bytnosť samotnej zjavnosti, a to, čo rozdeľuje je rozlíšením medzi bytnosťou *zjavnosti* a všetkým jestvujúcim, pričom Heidegger kladie dôraz na to, že i zjavnosť má charakter rozlíšenia skrytosti a vzchádzania, avšak toto rozlíšenie je zároveň bytostným *spojením*, t. j. čistým vzchádzaním. O tom vypovedá zlomok B 66.[4] Heideggerov preklad: „Oheň, stále prichádzajúci, totiž všetko (aktikulujúc to) vynáša a odnáša."[5]

---

[1] Tamže, s. 160.

[2] V slovenskom preklade: „Blesk riadi všetky veci. (Bleskom tu rozumie večný oheň. Hovorí tiež, že tento) oheň je obdarený rozumom (a že riadi všetky veci)." HERAKLEITOS. In: *Antológia z diel filozofov*. Predsokratovci a Platón, s. 105.

[3] HEIDEGGER, M.: *Heraklit*, s. 162.

[4] V slovenskom preklade: „Oheň, ktorý príde, všetko rozsúdi a uchváti." HERAKLEITOS. In: *Antológia z diel filozofov*. Predsokratovci a Platón, s. 105.

[5] HEIDEGGER, M.: *Heraklit*, s. 163.

Heidegger pri tomto preklade kladie dôraz na *svietiace spojenie*. Πῦρ vo svojom neustálom pohybe je vyzdvihovaný a upadajúci, vzchádzajúci a schádzajúci, o čom vypovedá i slovo φύσις. Preto môže tvrdiť, že jestvujúcno v celku je otvorené tomuto vyzdvihovanému a upadajúcemu v ich bytostnom spojení, čiže otvorené spojenému, čistému vzchádzaniu. V tomto *svietiacom* spojení sa zjavuje a vyžaruje jestvujúcno v celku.[1] Πῦρ, všetko vyzdvihované a upadajúce (v ich bytostnom, nenápadnom spojení) Heidegger nazve *veľkoleposťou*,[2] osvetľujúcou *ozdobou*. Ozdoba (šperk), myslené grécky (kosmos), znamená zjavenie sa vo svetle samotného bytia.[3] Zároveň nabáda, že túto ozdobu nemôžeme zamieňať s predstavou kozmológie. Ozdoba v tomto význame neznamená jestvujúce vcelku, ale „artikulácia artikulovanosti jestvujúcna ... v ktorej, a z ktorej zažiari jestvujúcno".[4] Ozdoba ako svietiace spojenie je skrášľujúcim ohňom, bleskom. Ozdoba a πῦρ hovoria to isté. A že tieto grécke slová hovoria to isté ako slovo φύσις, dosvedčuje podľa Heideggera i zlomok B 30.[5] Heideggerov preklad: „Túto ozdobu, teraz menovanú, tú jedinú vo všetkom ozdobenom, nevytvoril nikto z bohov, ani z ľudí, ale vždy bola a je a vždy bude: a síce vždy vychádzajúci oheň, rozpaľujúc si diaľky (svetliny), vyhasínajúc si (uzamykajúci) diaľky (bezsvetlia)."[6]

Heidegger i v tomto prípade kladie dôraz na to, pred čím sa človek nedokáže skryť, teda na nikdy nevznikajúce a nikdy nezanikajúce. Teraz to pomenuje *ozdobou* vo význame *osvetľujúceho spojenia*, čo jestvuje vo všetkom ozdobnom. V porovnaní so všetkým ostatným je ozdoba

---

[1] Tamže.
[2] Tamže.
[3] Tamže, s. 164.
[4] Tamže.
[5] Tento svet, ten istý pre všetkých, nevytvoril ani nikto z bohov, ani nikto z ľudí, ale vždy bol, je a bude; večne živý oheň zapaľujúci sa podľa miery a zhasínajúci podľa miery." HERAKLEITOS. In: *Antológia z diel filozofov*. Predsokratovci a Platón, s. 105. Český preklad: „Svět, stejný pro všechny, neutvořil žádný z bohů ani lidí – ale byl vždy a je a bude – vždyživý oheň vzněcující se s ohledem na (svoje) míry a hasnoucí s ohledem na (svoje) míry." KRATOCHVÍL, Z.: *Délský potápěč k Herakleitově řeči*, s. 202.
[6] HEIDEGGER, M.: *Heraklit*, s. 165.

tým popredným a z hľadiska ostatného (t. j. jestvujúcien) je deformovaná. Vo význame *popredná* je však najkrajšia. O tom hovorí výrok B 124.[1] Heideggerov preklad: „Ako kopa práve vysypaného je (ešte aj) najkrajšia zdobenosť."[2]

Pri interpretácii predmetného zlomku nemecký mysliteľ kladie dôraz na *ešte aj*. Tým chce povedať, že ozdobnosť nie je kopa práve vysypaného, ale *ešte aj* ozdobnosť sama. Bežne ju nevidíme, pretože je *nenápadným spojením*. Tu každý metafyzický spôsob myslenia zlyháva, pretože to, čo sa v tomto výroku podáva k mysleniu je bytie samo: „Pred všetkým jestvujúcnom a pred všetkým pôvodom jestvujúcna z jestvujúcna bytuje bytie samo."[3] To nevzniknuté, to, čo nikdy nevzniká a nikdy nezaniká je *ozdoba*, bytie samo, ktoré nemá nič spoločné s kozmom a podľa neho vymedzenej miery (súvislosť so zl. B 30).

Ako chápať mieru *nevzniknutého*, teda v istom zmysle *večného*. Heidegger trvá na tom, že pôvodná ozdoba (svetlina) nie je časová, ale večná. A ak Herakleitos v zl. B 30 tvrdí, že vždy *bola*, *je* a vždy *bude*, chce tým povedať, že večnosť *nevzniknutého* jestvuje v každom čase (časový charakter bytia). Až vtedy, ak pri vymedzení slova *nevzniknuté* povieme, že trvá, že je neustále prítomné, je to *nevzniknuté* spojené s časom. O večnosti teda nemôžeme povedať, že je nadčasová. Pôvodnú ozdobu, ak sa nevieme vyhnúť časovej charakteristike, Heidegger navrhuje pomenovať vo význame *predčasová*, t. j. v tom zmysle, že je pôvodnejšia ako všetko časové.[4] K *predčasovej* ozdobe sa tu vnucuje jedna otázka (vzhľadom na zl. B 30). Ako môže byť niečo *predčasové*, ak tento svet, t. j. časovú a priestorovú dimenziu sveta, nevytvoril nikto a teda sú *večné*, bez počiatku a konca? Túto otázku musíme mať na pamäti pri Heideggerovom preklade zl. B 30.

Podľa Heideggera *ozdoba* teda jestvuje pred všetkým, čo vzniká a zaniká. Ozdoba zapaľuje všetko osvetlené. *Ozdoba* = πῦρ. V zlomku B 30 sa πῦρ myslí spolu s *mierou*. Čo máme myslieť pri gréckom slove *miera*, ktorá je *ozdobou* nenápadného spojenia? Heidegger prírodovedné, ale

---

[1] Slovenský preklad: „Najkrajší svet ako hŕba náhodne porozhadzovaných vecí." HERAKLEITOS. In: *Antológia z diel filozofov*. Predsokratovci a Platón, s. 105.

[2] HEIDEGGER, M.: *Heraklit*, s. 165.

[3] Tamže, s. 166.

[4] Tamže, s. 168.

i filologické chápanie miery opúšťa; predsa *to nikdy nevzniknuté* (zl. B 16) sa nemôže vymedzovať z optiky toho, čo vzniká a zaniká. *Πῦρ*, to nikdy nevzniknuté, môže znamenať jedine *nikdy nezačínajúce žiariť* a *nikdy nekončiace uhasnúť*.[1] Heidegger v tejto súvislosti tvrdí, že grécke slovo *miera* neznamená len to, podľa čoho sa niečo meria, ale aj *slovo*, podľa ktorého sa taktiež meria. Prirodzene, hmotnostnou alebo dĺžkovou mierou premeriavame vzniknuté a zaniknuté jestvujúcna, ale nie *priestorovú dimenziu*.[2] (Je *predčasové* či *nečasové* onou *priestorovou dimenziou*, pomocou ktorej Heidegger vysvetľuje otázku miery?). Preto základným významom *miery* v Herakleitovom zl. B 30 je „šírka, otvorenosť, rozprestierajúca sa, rozpínajúca sa svetlina".[3] Heidegger Herakleitovo slovo *miera* meria *neustále vzchádzajúcim*. To neustále vzchádzajúce sa zapaľuje, pričom zapaľovaním si uchováva svoju bytnosť a zároveň presvetľuje vychádzajúce diaľky, čím Heidegger myslí skrytosť (schádzanie). Herakleitov *πῦρ* teda diaľky uzatvára, a tým svojou dimenziou všetko skrýva. Miera je tak mierou v pôvodnom zmysle vzchádzajúcich (prichádzajúcich z temnoty) a zatvárajúcich diaľok (vzchádzajúcich do ešte väčšej temnoty). Vzchádzajúci *πῦρ* sa teda neriadi podľa miery, ale mieru (všetkému) dáva. Ako by bolo primerané vysvetliť slovo *miera* (ktorou meria *πῦρ*) z horizontu *časovej dimenzie*? Heidegger na tomto mieste o tom nehovorí. Uznáva síce temporálny charakter bytia, predsa len tu hovorí, že ozdoba je *predčasová* či nečasová. (Nebolo by náležité povedať, že z hľadiska *časovej dimenzie* je jej predchodná *priestorová dimenzia*, t. j. ono *predčasové*, a čo by mohlo symetricky platiť i naopak, predchodným časovej dimenzie je ono *predpriestorové*? Heidegger takto uvažovať nemôže, pretože otázka bytia ako bytia by sa mu celkom rozplynula).

Αλήθεια ako bytostný počiatok a základné dejstvo φύσις

Heidegger grécke slovo *ἀλήθεια* spája s k nemu príbuznými slovami *πῦρ*, ozdoba, *ἁρμονία*, vzchádzanie a schádzanie, a to všetko so slo-

---

[1] Tamže, s. 169.
[2] Tamže, s. 170.
[3] Tamže.

vom φύσις, ktoré v zl. B 16 bolo preložené ako *to nikdy nezanikajúce* (*nezapadajúce*). K tomuto prekladu sa Heidegger vracia i teraz a znova zdôrazňuje, že predmetný výrok je formulovaný v podobe otázky. Pýta sa, komu je tento výrok určený. Tento výrok smeruje k ľuďom a bohom. Vo výroku je teda ukrytý vzťah bytia k *niekomu* a nie k *ničomu*. Aby tento vzťah ozrejmil, vychádza z tvrdenia, že všetko, čo sa nemôže skryť pred φύσις, môže byť iba tak, že sa otvára pôvodnému vzchádzaniu.[1] Každý, kto je, je vždy vo svetline, v bytí, a to nielen ako jestvujúce. A iba ten, kto sa nedokáže skryť pred φύσις, vo svojom bytí zodpovedá (je zodpovedný) nenápadnému spojeniu bytnosti vzchádzania a bytnosti schádzania. Pred čím sa ten, kto je zodpovedný φύσις, nemôže skryť, ten, ktorý je už v odkrytosti neskrytého, o tom vypovedá grécke slovo ἀλήθεια, pravda bytia. Φύσις sa odkrýva jedine bohom a človeku, ἀλήθεια má teda význam iba v tomto vzťahu. Aj keď v zlomku B 16 nie je menovaná, Heidegger nepochybuje, že je v ňom myslená.

Podľa Heideggera ἀλήθεια je odkrytosť neskrytosti,[2] je teda bytnosťou φύσις, t. j. neskrytosťou a zároveň odkrytosťou, t. j. ukazovaním ako je niekto sebou samým, teda bohom či človekom. Iným jestvujúcnam sa neskrytosť neodkrýva, neoslovuje. Tým je povedané, že hoci Herakleitos slovo ἀλήθεια nepoužil, myslel z neho, pretože v zl. B 16 hovorí o neskrytosti aj ako o odkrývaní (pre *koho*, nie pre *čo*). Heidegger zároveň dodá, že uvedené slovo nie je povedané ani v myslení Anaximandra a Parmenida, ďalších dvoch počiatočných mysliteľov. Heidegger je teda prvým, kto *grécky* odkrýva bytnosť slova ἀλήθεια.

To, pred Heideggerom nikdy nevyslovené, je prítomné už v počiatočnej reči, lebo z neho počiatočné myslenie myslí. Predsa, ako by sa niekto mohol skryť pred *nikdy nezanikajúcim*, ak je sám sebou a podľa seba sa otvára. Neukazuje sa svojím otváraním v neskrytosti? Veď φύσις v sebe odkrýva ľudí a bohov! Na základe povedaného Heidegger tentoraz zl. B 16 prekladá takto: „»Pred tým nikdy nezanikajúcim, ako by mohol zostať niekto skrytý«– lebo totižto v nikdy nezanikajúcom a v bytnosti každého τίς (*komu* – dopl. aut.) bytuje ἀλήθεια?“[3] Zaiste je to tak. Φύσις, to nikdy nezanikajúce, vypovedá v tom zmysle,

---

[1] Tamže, s. 172–173.
[2] Tamže, s. 173.
[3] Tamže, s. 175.

že vzchádzanie jestvuje iba tak, že daruje priazeň skrývaniu (schádzaniu). Nie je v tom vyjadrená neskrytosť φύσις, t. j. to, čo vyjadruje ἀλήθεια? Ak áno, potom musíme uznať, že ἀλήθεια jestvuje v neskrytosti a zároveň v skrytosti. Preto bude náležité sledovať, ako sa Heidegger usiluje *neskrytosť* myslieť bytostne.

Pre metafyzické myslenie pravda súvisí s poznaním, ktoré je podľa Heideggera *predstavujúcim* myslením. *Neskrytosť* tomuto mysleniu zostáva cudzia a cudzia zostať musí, lebo pravda vo význačnom zmysle je „počiatočná bytnosť bytia, je počiatkom samým".[1] Uvažovanie o bytnosti pravdy je teda bytostným myslením počiatku bytia samého a len ním. Tento počiatok však nemôžeme chápať historicky, ako počiatok v čase; tento počiatok je neustále *vzchádzanie*, t. j. to, čo všetko predchádza. Čo sa stane, ak onú udalosť (počiatok), pred čím sa človek nemôže skryť, pojmeme ako samotné *skrývanie*? Hneď pri tejto otázke Heidegger najskôr upozorní, že bytie a pravda nemôžu byť zakúšané a sprostredkované tak, že jeden ich vysloví a druhý si ich predstaví. Mysliteľ φύσις musí myslieť skôr na to, že bytnosť φύσις je myslená na základe *priazne* (nenápadného spojenia vzchádzania a schádzania), na základe *čistého vzchádzania*. Ako teda chápať, resp. myslieť *skrývanie* = *vzchádzanie* z hľadiska *komu*?

Ako už bolo uvedené, φύσις v zl. B 16 ukazuje samo seba vo význame rozdeľujúceho spojenia. Toto ἁρμονία priazne je podľa Heideggera vyjadrené už v znameniach bohyne Artemis, totiž v luku a lýre. Pri interpretácii zl. B 93 ide o veľa: Ukázať ako ἁρμονία φύσις rozdeľujúco spája všetko jestvujúce. Keďže bratom bohyne Artemis je boh Apolón, podľa Heideggera to isté znamenie nosí aj boh Apolón.[2] Čo slovo znamenie, pokiaľ ide o boha, znamená? O tom vypovedá zlomok B 93.[3] Heideggerov preklad: „Ten veľký, ktorého miesto naznačujúcej správy je miesto v Delfách, ani (len) neskrýva, ale dáva znamenia."[4]

---

[1] Tamže.

[2] Tamže, s. 177.

[3] Slovenský preklad: „Vládca, ktorému patrí veštiareň v Delfách, ani nič nehovorí, ani nič neskrýva, ale naznačuje." HERAKLEITOS. In: *Antológia z diel filozofov*. Predsokratovci a Platón, s. 112.

[4] HEIDEGGER, M.: *Heraklit*, s. 177.

Čo je to *dávať znamenia*, Heidegger interpretuje zo slova λέγειν, čo v jeho preklade znamená *čítať* v zmysle *zbierať*. Zbierať, grécky myslené, znamená *nechať javiť sa*, a síce to jedno, čo zbiera v pôvodnej jednote *spojenia*. V *nechať javiť* sa naznačuje bytie. Boh je tu v zhode s bytím. Nechať javiť sa znamená i *otvárať, odkrývať* (legein) a myslieť v ňom bohatosť jednoduchého bytia. Myslieť ho „ako otvárajúci vzťah k jednote artikulácie"[1] nie je ničím jednoduchým, lebo v zlomku B 93 λέγειν, odkrývanie nenápadného spojenia je spojené s protikladom *skrytosti* (kryptein).[2] Obe slová tak patria do bytostnej oblasti *otvorenosti* a *nechania javiť sa*, pričom naznačujú tak oblasť *zjavovania sa*, zjavnosti, ako aj spôsob *prejavovania* (dvojznačnosť *zjavovania sa* a *prejavovania sa* tvorí záverečné ohnisko záujmu tohto prednáškového cyklu). To pôvodné *nechania javiť sa* podľa Heideggera znamená *dávať znamenia*. Rudimentárne povedané, dávať znamenia je nechať javiť sa odkrývanie nenápadného spojenia, ktoré zbiera do jednoty všetko javenie. Heidegger to objasňuje takto: Boh dáva poukaz na to, čo je bytostné, t. j. φύσις, teda to, čo je samo v sebe vzchádzaním a schádzaním. Apolón nemôže poukazovať len na vzchádzanie alebo len na schádzanie, ale poukazuje na „oboje v pôvodnej jednote".[3] To je možné len tak, že dáva znamenie, čo znamená odkryť v tom, čo sa zjavuje, t. j. skryté a necháva to skryté ako také vyjsť. Bytnosť znamenia je teda odkrývajúce skrývanie, bez nejakých protikladov, v pôvodnej jednote, v neoddeliteľnom vládnutí. Byť v zmysle ukazovania znamenia podľa Heideggera znamená byť voči φύσις (bytiu) otvorený. Znamenie je ukazovanie sa pôvodného vzchádzania (φύσις). Φύσις je seba-ukazovaním, ktoré sa ukazuje v znameniach.[4] Je tu znova potvrdené, že bytostne myslené slovo φύσις je pôvodné vzchádzanie (svetlina) a jeho ukazovanie (v znameniach odkrytosti a skrytosti) je bytnosťou ἀλήθεια. Preto pravdu nie je možné nikdy priamo vysloviť, zostáva v povedanom (zbierať) a nepovedanom (otvoriť sa voči φύσις).

Heidegger na základe doteraz uvedeného si kladie otázku *bytostného myslenia* a odpovedá na ňu takto: „Bytostne myslieť znamená, v

---

[1] Tamže, s. 178.
[2] Tamže.
[3] Tamže, s. 179.
[4] Pozri tiež CAPOBIANCO, R.: *Heidegger´s Way of Being*, s. 77.

premýšľaní povedaného vypočuť to, čo je myslené v povedanom v premýšľaní povedaného vypočuť toto nepovedané, a tým sa dostať do súladu s tým, čo nám v nepovedanom mlčí v ústrety. Pokiaľ človeku zostáva ako základné vlastníctvo jeho bytnosti prepožičané slovo, už taktiež nemôže uniknúť nepovedanému."[1] Človek sa nedokáže skryť pred *nikdy nezapadajúcim*, t. j. pred bytím, ale slovo *bytie* je už vypovedané. Slovo *bytie* môžeme myslieť iba tak, že vo vypovedanom necháme prednostne vypočuť to, čo je v ňom nevypovedané, ale čo dáva znamenia. Touto charakteristikou sa Heidegger zreteľne dištancuje od novovekej metafyziky subjektivity, v ktorej subjekt je v sebe uzamknutý vlastným jazykom, vlastnými *znakmi* bez možného prístupu k bytiu.

Heidegger pri interpretácii *dávať znamenia* však ide ďalej, aby tak vyjadril vlastnú pozíciu: Všetko, čo nás oslovuje, čo na nás apeluje je bytie, zjavovanie sa všetkého a čo sa človeku dáva v jazyku. Teda jazyk, znaky jazyka nie sú výtvorom človeka, *znaky* sú znamenia bytia vo význame toho, čo hromadí jazyk. Slovo, v ktorom sa bytnosť dejinného človeka dáva samo sebe, je slovo Bytie (Seyn).[2] Tým Heidegger chce poukázať na to, že znak alebo jazyk nie sú niečím mentálnym, ale tým, čo uvádza zjavovanie sa do prejavovania. Slovo teda patrí Bytiu. V tomto bode Heidegger prednáškový kurz k Herakleitovi z letného semestra 1943 končí.

To, čo dopovie v druhom prednáškovom cykle z roku 1944, venovanom Herakleitovmu pôvodnému *Logu*, bude spočívať predovšetkým v kladení dôrazu na ἁρμονία odkrývania (λέγειν) a skrývania (κρύπτειν), a to vo vzťahu pôvodného Λόγος a ὁμολογεῖν človeka.[3]

Grécke slovo φύσις (poukaz na bytie ako bytie) hovorí to isté, o čom vypovedá zl. B 16 – to *nikdy nezanikajúce* a čo Heidegger pretlmočí najskôr cez vzťah *vzchádzania* a *schádzania* (zl. B 123), následne vo význame ich pôvodnej jednoty (ἁρμονία, *pôvodné vzchádzanie, ozdoba,* πῦρ, κόσμος, zl. B 54, B 8, B 51, B 64, B 66, B 30) a napokon vo význame *sebaukazovania* ako otvorenej neskrytosti, ktorá sa dáva (ἀλήθεια, λόγος, zl. B 124, B 93). Bytie (*φύσις*) sa dáva sebe samému, v tomto predstavuje *neskrytosť* v počiatočnom *vzťahu* (bez vzťahu k druhému). Bytie (φύσις)

---

[1] HEIDEGGER, M.: *Heraklit*, s. 180.

[2] Tamže.

[3] Pozri aj nasledujúcu kapitolu tejto knihy STOJKA, R.: *Herakleitov logos*, s. 481–511.

sa zároveň dáva i *niekomu*, v tomto ukazuje *otvorenosť* (vzťah). Ťažkosti bytostne myslieť dvojznačnosť dvojakého významu φύσις sa Heidegger pokúša riešiť cez pojem ἀλήθεια v tom zmysle, že otvorenie sa neskrytosti skrze *niekoho* je zároveň i poukazom na bytnosť φύσις, na otvorenosť neskrytosti ako takej. Tým je povedané, že ἀλήθεια nie je výmyslom človeka, nejakým bytím jestvujúcna, ale bytím v *možnosti* samotného bytia, nezávislého na každom jestvujúcne, vrátane ľudského.

Zásadnou ťažkosťou Heideggerovej interpretácie Herakleita, a napokon i celého jeho mysliteľského úsilia je to, že pred vzťahom bytnosti *vzchádzania* a bytnosti *schádzania*, hľadá ich prednostnú jednotu. Heidegger chápe bytie ako bytie vo význame tej najkrajnejšej, najpôvodnejšej *možnosti* všetkých možností, čím uprednostňuje svet možností pred všetkým, čo je uskutočnené, t. j. pred svetom skutočností. Pokiaľ Aristoteles v svojej metafyzike dáva prednosť skutočnému pred možnosťou, potom Heidegger Aristotelovu metafyziku iba obracia, metafyziku neopúšťa – a to ani v prípade jeho návratu k predsokratovcom, ktorí ešte metafyzicky nemysleli.

21. kapitola

Herakleitov logos

Róbert Stojka

Myšlienka o *jedinej skutočne podstatnej otázke*, na ktorej je založená *každá* filozofia sa stáva pre Heideggera určujúcou v období po *Kehre,* predovšetkým vo vzťahu k celej metafyzickej tradícii a pripomína ju na mnohých miestach. Podľa Heideggera sa potrebujeme vrátiť späť k *počiatku* – k *pôvodnejšiemu mysleniu Bytia* aké on sám nachádza u predsokratovcov, ktorí ešte neboli na *slepej* ceste metafyziky, ktorá *zabudla* na Bytie a stále viac sústreďovala svoju pozornosť na jestvujúcno. Anaximandrovo, Parmenidovo a Herakleitovo myslenie preto zostáva v jeho pohľade stále ešte niečím *nepremysleným*. Vo vzťahu k *pokroku* v dejinách filozofie to potom znamená, že filozofia „pokiaľ dbá o svoju bytnosť (teda pokiaľ má na mysli onen počiatok – dopl. aut.), nerobí vôbec žiaden pokrok. Stojí na mieste, aby vždy myslela *to isté* (kurz. aut.)".[1]

V prednáškovom cykle z roku 1943–44 (ktorý vyšiel ako 55. zväzok jeho zobraných spisov) sa v podobnom duchu vyjadruje aj o Herakleitovi vo vzťahu k tradičnej metafyzike, ktorá podľa neho *redukuje* otázku o bytí na otázku o jestvujúcne: „Filozofia, alebo ako by sme mohli tiež povedať, metafyzika, síce *neustále myslí bytie* (kurz. – aut.), ale myslí tým výlučne bytie jestvujúcna, teda v skutočnosti myslí jestvujúce a to s ohľadom na bytie."[2] Z tejto *deformácie* potom vychádza aj novoveká

[1] HEIDEGGER, M.: *O humanismu*. Prel. P. Kurka. Praha: Ježek 2000, s. 26.

[2] HEIDEGGER, M.: *Heraklit*. GA. Bd. 55. Frankfurt am Main.: Vittorio Klostermann 1994, s. 77. Za pomoc pri preklade tejto prednášky do slovenského jazyka ďakujem Z. Bocanovej.

veda, ktorá sa v súčasnosti prejavuje ako moderná technika, ako výlučne *technické* pristupovanie k svetu. Heidegger chce týmito úvahami poukázať na *zabudnutosť bytia* v celom západnom myslení od čias gréckej filozofie – presnejšie od čias vzniku *klasickej* metafyziky u Platona a Aristotela.

Jedinou a podstatnou otázkou, ako je známe, sa pre Heideggera stáva *otázka Bytia* (*Seinsfrage*), ktoré prechádza rôznymi metamorfózami v dejinách filozofie. Ide podľa neho o „to isté [jenes Selbe], ktoré sa Grékov aj nás rozdielnym spôsobom týka ako údel".[1] Výstižne to vo vzťahu k jeho mysleniu formuluje vo svojej interpretácii M. Casanova, keď píše: „Heidegger chápe celý príbeh metafyziky z perspektívy otázky, ktorá minulosť, prítomnosť a budúcnosť myslenia preňho otvára: perspektíva otázky bytia. Z tejto otázky sa ukazuje celý príbeh metafyziky ako príbeh zabudnutosti bytia."[2]

V prvej časti prednášky o Herakleitovi (z letného semestra 1943) určuje Heidegger postupne predovšetkým grécky pôvodný pojem φύσις – a podľa neho ide pôvodne o jedno z určení bytia u gréckych mysliteľov – ako totožný s Herakleitovým pojmom oheň (τὸ πῦρ), a ten následne ako hovoriaci to isté ako fundamentálny pojem κόσμος.[3] Fysis sa podľa neho vo vzťahu k človeku ukazuje cez neskrytosť (ἀλήθεια).

Heidegger tu tiež predstavuje *počiatok* (*Anfang*) ako niečo, čo sa z metafyziky od čias Platona a Aristotela postupne vytráca. Preto sa obracia k predsokratovským mysliteľom, ktorí podľa neho ešte *neboli filozofmi*, ale boli niečím *väčším* – mysliteľmi bytia.[4] Tak sa v centre jeho záujmu v tomto období ocitá myslenie, resp. to, čo sa nám zachovalo

---

[1] HEIDEGGER, M.: *Anaximandrův výrok*. Prel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené 2012, s. 27.

[2] CASANOVA, M.: Der Anfang des Endes. Heidegger und die Macht des geschichtlichen Denkens. In: *Heidegger und die Griechen*. Hrsg. M. Steinmann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 2007, s. 232.

[3] HEIDEGGER, M.: *Heraklit*, s. 160–164. Ide o jedno z kľúčových miest prvej časti prednáškového cyklu k Herakleitovi. Podobným spôsobom sa vyjadruje v prednáške k Anaximandrovi približne z toho istého obdobia (1942). Pozri HEIDEGGER, M.: *Anaximandrův výrok*, s. 82–83. Pozri aj predchádzajúcu kapitolu v tejto knihe JUSKO, Š.: *Herakleitos, φύσις a zjavovanie sa bytia samého*, s. 436–468.

[4] K tomu pozri napríklad HEIDEGGER, M.: Co je to – filosofie? In: Heidegger, M.: *Básnicky bydlí člověk*. Prel. I. Chvatík. 2. uprav. vyd. Praha: Oikúmené 2006, s. 127.

z myslenia „mysliteľa Parmenida, ktorý spolu s Herakleitom *myslí počiatok* (kurz. – aut.)“.[1] Myslenie predsokratovcov, predovšetkým Anaximandra, Parmenida a Herakleita je teda pre Heideggera *pôvodnejším* a *iným myslením* Bytia, takým, ktoré ešte nie je metafyzikou, čo tu jasne, tak ako aj na iných miestach, deklaruje: „Od čias Platona a Aristotela je západné myslenie metafyzikou. Oproti tomu ale myslenie *počiatočných mysliteľov* (kurz. – aut.) nie je metafyzikou. Samozrejme, myslia tiež bytie. Ale myslia ho iným spôsobom.“[2]

V *druhej časti* spomenutého prednáškového cyklu (z letného semestra 1944), ktorá nás v tejto chvíli predovšetkým zaujíma, ide Heideggerovi o kľúčový pojem λόγος. Za úlohu si tu sám dáva analyzovať *vzťah logos a logiky*, ktorá je podľa neho chápaná dvojznačne a odklonila sa od svojho *pôvodného* významu (ktorý máme hľadať u Herakleita) práve vo vzťahu k *logos*. Preto Heidegger začína prednáškový cyklus práve predbežným analyzovaním samotného pojmu logika.

Logika, ἐπιστήμη a τέχνη

Heidegger hneď v úvodnej časti prednášky upozorňuje na to, že tradičné pochopenie a definovanie logiky ako *náuky o správnom myslení* nemusí byť vôbec dostačujúce. V tejto súvislosti sám rozoznáva vo vzťahu k logike dvojznačnosť: na jednej strane je to *logika myslenia* a na strane druhej *logika vecí*.[3] Oboje sa vzťahuje k tomu, čo pokladá Heidegger za podstatné a tým je *správne myslenie*, ktorému sa ešte len musíme postupne *naučiť*. Naznačuje aj možnosť, že by „ani logika myslenia, ani logika vecí, ani oboje vo vzájomnej väzbe nevytváralo to, čo je logike vlastné. Potom by nám bol pôvod a základ *pravého myslenia* (kurz. aut.), dokonca myslenia vôbec, ešte skrytý“.[4] Nepravosť, či nesprávnosť myslenia by potom nespočívala v chybe myslenia (v zmysle nedodržania správneho sledu krokov, ako je to chápané v tradičnej logike), ale v tom, že „myslenie samé sa v pôvode svojej vlastnej bytnosti

---

[1] HEIDEGGER, M.: *Heraklit*, s. 132.
[2] Tamže, s. 57.
[3] Pozri tamže, s. 187.
[4] Tamže, s. 196.

mýli".[1] Heidegger tu vedie svoje úvahy od začiatku k tomu, aby ukázal to, o čo mu predovšetkým ide – o spochybnenie správneho myslenia *len* na základe logiky.

Preto v tejto súvislosti analyzuje a postupne sa snaží aj vyjasňovať (z hľadiska vlastnej interpretácie problému) pôvodné grécke pojmy ἐπιστήμη a τέχνη. Obidva tieto pojmy pre neho majú byť prípravou na vyjasnenie a interpretáciu kľúčového slova λόγος a toho, čo pomenúva. Pôvodný grécky pojem ἐπιστήμη je podľa Hiedeggera nesprávne prekladaný *len* ako vedenie, resp. z neho odvodená *veda*. Z takéhoto pochopenia pojmu totiž následne a postupne vyrastá aj veda (a to predovšetkým moderná veda) pochopená len ako *technické vedenie*.[2] Sám sa skôr prikláňa k pôvodnému významu gréckeho pojmu ἐπιστήμη, ktorý znamená *vyznať sa v niečom*. Nepopiera však, že v určitom zmysle je možné tento pojem vnímať aj v istom vzťahu k vede, chápanej v modernom význame – nie však len na základe dejinnej súvislosti modernej vedy s jej základom v gréckej kultúre. Sám má, podľa vlastných slov, na mysli niečo „ďaleko bytostnejšie a rozhodujúcejšie, vo svojom pôvode a dosahu ešte netušené ... to, že už grécky zakúšaná bytnosť vedenia a vedy dáva do súvislosti ἐπιστήμη s τέχνη".[3]

Aj pri súvisiacom pojme τέχνη sa chce Heidegger vyhnúť tomu, aby jeho bytnosť objasňoval z pohľadu *modernej techniky*. Otázkou mu teda následne je: Čo znamená pojem τέχνη? Nie je to, podľa neho, obvyklé (práve technicky pochopené) vysvetľovanie tohto pojmu ako *vyrábanie* a *zhotovovanie*, ale ani preklad, ktorý je tiež často používaný – ako *umenie* v najširšom slova zmysle. Obidve vysvetlenia tohto pojmu považuje za nedostačujúce a dokonca zavádzajúce. Sám, v duchu vlastnej interpretácie, vysvetľuje pojem τέχνη ako „ľudské privádzanie niečoho do neskrytosti; (pričom – dopl. aut.) privádzaním niečoho do neskrytosti je to privedené prítomné v neskrytosti, vysvitá z neskrytosti a teda

---

[1] Tamže.

[2] Pozri tamže, s. 192–193. Podobným spôsobom sa Heidegger vyjadruje k bytnosti techniky aj v prednáške z roku 1953. Pozri HEIDEGGER, M.: *Věda, technika a zamyšlení*. Prel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené 2004, s. 12–14.

[3] HEIDEGGER, M.: *Heraklit*, s. 194.

grécky *je*".[1] Toto privádzanie, vystavovanie do neskrytosti ako *vytváranie* uskutočňuje človek a preto sa „bytostne odlišuje od vytvárania prírody".[2] V čom je táto odlišnosť, to Heidegger následne ďalej vysvetľuje: „Príroda, najmä ak ju myslíme grécky ako φύσις, je vychádzanie samo zo seba a uzatváranie sa."[3] Avšak vzťah oboch týchto pojmov v ich vzájomnej súvislosti, ako aj ich vzťah k neskrytosti pokladá ešte za *neobjasnený*.

Pojem τέχνη však podľa neho znamená aj „vyznanie sa v neskrytosti a v spôsoboch, ktorými sa neskrytosť nadobúda, získava a napĺňa. To bytostné vo vytváraní je τέχνη a to bytostné τέχνη je byť vo vzťahu k neskrytosti a rozvíjať ju".[4] Otázkou je aj vzťah oboch dôležitých pojmov – ἐπιστήμη a τέχνη. Obidva tieto pôvodné grécke pojmy sú podľa neho „vo svojej bytnosti tak hlboko spriaznené, že sa často zamieňa jeden s druhým. Už v gréckom myslení a prostredníctvom neho sa vytvorila bytostná súvislosť medzi všetkým vedením a τέχνη".[5] Tu vidí Heidegger základný moment, ktorý má v dejinách západnej vedy nakoniec za následok predovšetkým *technické* (v zmysle modernej prírodovedy) pochopenie sveta – v stotožňovaní ἐπιστήμη, pochopenej ako *vedy* a τέχνη, pochopenej nakoniec *len* ako *techniky*. Preto sa podľa neho musíme vrátiť späť ku gréckemu mysleniu, ktoré „nie je ničím minulým, ani antikvárnym a taktiež žiadnou *antikou*",[6] a v ktorom práve došlo k onomu *zlomu* nesprávnym smerom. Otázkou následne je, či nám k tomu pomôže tradične chápaná logika, preto Heidegger pokračuje v prednáške práve interpretáciou pojmu logika.

Logika, fyzika a etika

Logiku teda Heidegger určuje ako skrátený a odvodený výraz z pôvodne gréckeho pojmu ἐπιστήμη λογική, ktorý podľa svojej interpretácie vysvetľuje ako výraz *vyznať sa v λόγος*, resp. vyznať sa v tom, čo

---

[1] Tamže, s. 201.
[2] Tamže.
[3] Tamže.
[4] Tamže, s. 202.
[5] Tamže, s. 203.
[6] Tamže.

sa týka λόγος. Tento výraz sa však vyskytuje v dejinách myslenia v spojitosti s ďalšími dvoma výrazmi: ἐπιστήμη φυσική a ἐπιστήμη ἠθική. Preto podrobuje jednotlivému skúmaniu aj tieto dva súvisiace pojmy.

V Heideggerovej interpretácii potom pojem ἐπιστήμη φυσική znamená vyznať sa (byť vediaci) v tom, čo patrí φύσις. Takto pôvodne grécky pochopená fyzika, ako tvrdí, je „vedením jestvujúceho v celku, vo všetkých jeho podobách a stupňoch podľa prvých a jednoduchých vzťahov. Táto (rozumej grécky chápaná – dopl. aut.) »fyzika« je nielen svojím obsahom bytostne ďalej ako to, čo dnes rozumieme pod pojmom »fyzika« ... uvažuje aj úplne odlišným spôsobom, ako moderná veda fyziky, úplne iným spôsobom, ako *všetky vedy vôbec* (kurz. aut.)“.[1] V čom teda, podľa Heideggera myslí grécky pochopená fyzika úplne inak, ako moderná fyzika, dokonca ako všetky moderné vedy?

Odpoveď dáva Heidegger v duchu svojej vlastnej interpretácie: „ἐπιστήμη φυσική myslí jestvujúcno v celku, a tým zároveň jestvujúcno vo všeobecnosti, t. j. s ohľadom na to, čo sa každým jestvujúcim mieni“, čo potom pre neho znamená, jednoznačný záver, že „to, čo je takýmto spôsobom každému jestvujúcnu spoločné, vlastné a najvlastnejšie je *bytie* (kurz. aut.)“.[2] Pôvodne, grécky chápaná fyzika je teda pre neho *myslením bytia*, čo vzápätí aj potvrdzuje, keď hovorí: „ἐπιστήμη φυσική gréckeho myslenia je cesta a *pokus myslieť jestvujúcno s ohľadom na bytie* (kurz. aut.), postaviť sa pred jestvujúcno a stáť pred ním, aby sa samo ukázalo vo svojom bytí“, avšak, jedným dychom taktiež dodáva, že „celé západné myslenie sa cez tento pokus nedostalo, nanajvýš sa od neho vzdialilo“.[3] Vysvetľovanie pojmov φύσις ako aj pôvodnej fyziky ako vedy tak, ako je tradične (nielen) vo filozofii zaužívané, je potom pre Heideggera nesprávne, preto pridáva vlastnú interpretáciu: „Φύσις myslené v pravom slova zmysle nezahŕňa len to, čo v porovnaní k dejinám nazývame »prírodou«, k φύσις patria aj dejiny, človek a bohovia. Ἐπιστήμη φυσική je, samozrejme inak ako novodobá fyzika, vedenie o jestvujúcne v celku“.[4]

---

[1] Tamže, s. 205.
[2] Tamže.
[3] Tamže.
[4] Tamže, s. 214.

Podobne vlastným spôsobom vysvetľuje Heidegger aj tretí súvisiaci pojem – ἐπιστήμη ἠθική, teda pôvodne grécky chápanú *etiku*. V duchu tejto interpretácie potom „ἐπιστήμη ἠθική znamená vyznať sa v tom, čo patrí ἦθος“.[1] Toto vyznať sa v ἦθος je potom znalosťou, spôsobom, akým sa človek *zdržiava uprostred jestvujúcna vcelku*. Bežne a tradične vnímaný význam pojmu etika – ako náuka o dobrých mravoch, o cnosti, dobrom a správnom živote – je pre Heideggera len „následkom, vedľajším druhom a omylom pôvodného skrytého zmyslu“.[2] Etika v pôvodnom gréckom význame „upriamuje pozornosť, na rozdiel od »fyziky«, ktorá myslí jestvujúce vcelku, len na istú vyčlenenú oblasť jestvujúcna, na človeka“.[3] Pozornosť pôvodne chápanej etiky tak, ako to vidí Heidegger, je teda zameraná na človeka, pretože „človek, a jedine on sám, sa pridržiava jestvujúcna vcelku, vzťahuje sa k jestvujúcnu vcelku, a tým uskutočňuje a udržiava seba samého; t. j. správa sa vždy v nejakom pridržiavaní, resp. nepridržiavaní (jestvujúcna vcelku – dopl. aut.)“.[4]

Etika teda, v pôvodnom gréckom význame, skúma človeka vzhľadom na vzťah jestvujúcna vcelku k človeku a naopak, človeka k jestvujúcnu vcelku. Práve tento *vzťah človeka a jestvujúcna vcelku* je (v pôvodnom gréckom význame) jej predmetom. V tejto súvislosti potom Heidegger rozoznáva vo vzťahu k človeku aj jeho *excentrickosť*, ktorá je vlastnou, jeho vyznačujúcou bytnosťou. Túto excentrickosť človeka formuluje nasledovne tak, že človek je „určitým spôsobom v strede jestvujúcna vcelku a predsa sám nie je pre jestvujúce stredom v tom zmysle, že by mohol byť jeho nosným základom“.[5] Obidva analyzované výrazy – ἐπιστήμη φυσική a ἐπιστήμη ἠθική – teda pre Heideggera znamenajú vyznať sa určitým spôsobom v celku jestvujúceho.

Tu sa však znova dostáva k otázke, ako je to s tretím interpretovaným výrazom, ktorým je pôvodná ἐπιστήμη λογική? Aj pôvodná

---

[1] Tamže, s. 205.
[2] Tamže, s. 206.
[3] Tamže.
[4] Tamže.
[5] Tamže, s. 214.

ἐπιστήμη λογική sa podľa neho nejakým spôsobom týka celku jestvujúcna, a to na základe kľúčového pojmu λόγος. Znova svoje úvahy smeruje k pôvodnej otázke: Aký je teda vzťah logiky a λόγος?

Odmieta bežne prijímanú definíciu (alebo aspoň jej časť) tohto gréckeho pojmu, keď jednoznačne tvrdí, že „grécke slovo λόγος v tom, čo vlastne znamená, nemá bezprostredne nič spoločné s jazykom a rečou".[1] A predsa patrí λόγος nejakým spôsobom k človeku, podobne ako ἦθος, avšak zásadne iným spôsobom.[2] Obidva pojmy síce patria k človeku, avšak λόγος je „len zvláštnym prípadom uprostred všetkých možných spôsobov ľudského správania",[3] je zvláštnym ľudským prípadom *reflexie*. Tým sa človek jednoznačne odlišuje od zvieraťa ako (pôvodne už v gréckom chápaní určený) ζῷον λόγον ἔχον. Zviera je potom, s ohľadom práve na λόγος „živočích bez λόγος; a bez – tu neznamená chýbanie, nedostatok a postrádanie ... Zviera je stále len vylúčené z λόγος".[4]

Práve človek sa teda „vyznačuje λόγος. Λόγος je najbytostnejším majetkom človeka".[5] Tu ale nachádza Heidegger problém, a to pri pochopení človeka vo vzťahu k λόγος v západnom myslení. Práve v západnom myslení – od Platona, Aristotela a vzniku tradičnej metafyziky – je bytnosť človeka v zásade pochopená a vyjadrená ako ζῷον λόγον ἔχον, neskôr ako *animal rationale*, človek je tak rozumným živočíchom, a teda v zásade *iba mysliacim zvieraťom*. Vyjadruje to jednoznačne: „Človek je mysliacim zvieraťom. Pochopme myslenie ako uskutočnenú formu vedenia, ἐπιστήμη a τέχνη, potom je človek ľstivé, múdre zviera."[6] Tento problém podľa Heideggera správne rozoznáva a formuluje už mladý Nietzsche vo svojej ranej štúdii *O pravde a lži v nie morálnom zmysle*.[7]

---

[1] Tamže, s. 215.
[2] Pozri tamže.
[3] Tamže, s. 216.
[4] Tamže, s. 217.
[5] Tamže.
[6] Tamže, s. 218.
[7] Heidegger si pomáha citátom práve z úvodu tejto štúdie: „V akomsi odľahlom kúte kozmu, trblietavo rozstreknutého do nespočítateľného množstva slnečných systémov, bola raz jedna hviezda, na ktorej vynašli múdre zvieratá poznávanie. Bola to najpyšnej-

Avšak, pre Heideggera znie tento výrok u Grékov inak: Ἄνθρωπος ζῷον λόγον ἔχον, čo podľa neho musíme prekladať a chápať nasledovne: Človek je takým živočíchom, ktorý má λόγος a prostredníctvom neho je význačný. Táto definícia bytnosti človeka – človek je živočích, ktorý má λόγος – potom „vyjadruje ráz človeka, ktorého osudom sú západné a Západom určené svetové dejiny ľudstva".[1] Grécku definíciu človeka poznáme už len v neskorších formách – človek je rozumný živočích. Následne sa potom z λόγος stáva *rozum*, ktorého schopnosť označuje myslenie. Táto pozmenená, či pretransformovaná definícia človeka je pre Heideggera „metafyzickým určením bytnosti človeka, v ktorej človek, ktorý stojí pod nadvládou metafyziky, vyslovuje svoju bytnosť".[2]

Tri spomenuté oblasti – teda logika, fyzika a etika – tvoria od čias vzniku tradičnej metafyziky podľa Heideggera *rozhodujúce rozčlenenie filozofie*. Jeho interpretácia vzťahu logiky a *logu* vedie k jasnému cieľu, ktorým je ukázať, že tradične, teda v rámci tradičnej metafyziky pochopená logika je *metafyzikou logu*[3] a ako taká že „rozhodla o tom, čím a ako je λόγος predmetom a témou myslenia a teda, akú má λόγος bytnosť".[4] Logika je teda, ako správne pripomína vo svojej interpretácii tejto prednášky aj M. Pětová „v Heideggerovom výklade »metafyzikou logu« a ako taká už vopred rozhodla, ako čo a ako je λόγος témou a predmetom myslenia, t. j. rozhodla o bytnosti *logu*, ktorý chápe ako *výpoveď*, postupne potom ako *ratio*, *rozum*, *schopnosť usudzovania*".[5]

Heidegger sa ale následne pýta na to, či je takto pochopený vzťah logiky a logu pochopený správne. Či tu nejde pôvodne o *obrátený vzťah*, čím chce naznačiť, že sa v tradičnom metafyzickom myslení zabudlo na

---

šia a najklamlivejšia minúta »dejín sveta«: ale nie viac ako minúta. Po niekoľkých nadýchnutiach prírody hviezda vyhasla, a múdre zvieratá museli zomrieť." NIETZSCHE, F.: O pravdě a lži ve smyslu nikoli morálním. In: *Filosofický časopis*, roč. 41, 1993, č. 4, s. 679.

[1] HEIDEGGER, M.: *Heraklit*, s. 223.

[2] Tamže.

[3] Pozri tamže, s. 232.

[4] Tamže.

[5] PĚTOVÁ, M.: *Myšlení počátku a konce metafysiky. K Heideggerovu titulu „počátek" (der Anfang).* Praha: Togga 2012, s. 212.

to, že *λόγος je pôvodnejší ako logika*. To by potom pre neho totiž znamenalo, že „práve logika, ktorá sa už v názve tvári ako poznanie λόγος, spôsobuje nepochopenie λόγος a prostredníctvom svojej vlády drží každé pôvodné premýšľanie o λόγος bokom".[1] Naopak, ako tvrdí Heidegger, logika, ako *výsledok* tradičného metafyzického myslenia, ktoré vzniká v Platonovej a Aristotelovej filozofii, „nielen brzdila bytostnému rozvíjaniu λόγος, ale *bránila a bráni mu* (kurz. aut.)".[2] Samotná logika totiž „ponecháva vo svojom pohľade λόγος len do takej miery, do akej je primeraný stavaniu otázok. Λόγος je pre logiku ... činnosťou ratio, konaním rozumu. Logika je náuka o rozume".[3]

V tomto Heideggerovom pohľade je potom, vo vzťahu k rozhodujúcemu rozčleneniu filozofie na spomenuté tri oblasti aj každá z nich jednoznačne poznačená metafyzickým myslením: „Keďže fyzika vo svojom pôvodnom zámere s jestvujúcnom myslí na jeho bytie, ktoré sa odlišuje od jestvujúceho, a pritom ho v myslení premýšľa, je *fyzika ako taká meta-fyzikou. Naopak každá metafyzika je fyzikou* (kurz. aut.)..."[4] A keďže k tomuto základnému rozčleneniu patrí podľa neho aj etika, ktorá taktiež (ale s ohľadom na človeka) myslí na celok jestvujúcna, aj „etika myslí meta-fyzicky".[5] Treťou oblasťou je potom samotná logika, môžeme sa podľa Heideggera domnievať, že „aj »logika«, pochádzajúca z toho istého rozdelenia ako fyzika a etika, je takouto meta-fyzikou, teda metafyzikou výpovede a úsudku, súdnosti t. j. rozumu".[6]

Celá západná logika, pod nadvládou metafyziky, nachádza svoje zavŕšenie (cez Kantovu filozofiu) v Hegelovom systéme metafyziky, čo uvádza Heidegger ako dôkaz a potvrdenie svojej interpretácie spomenutých problémov. Hegel dokonca pomenúva celý základ a jadro

---

[1] HEIDEGGER, M.: *Heraklit*, s. 232.

[2] Tamže. Podobným spôsobom sa Heidegger vyjadruje vo vzťahu k logike aj v prednáškovom cykle k Anaximandrovi z roku 1942, kde pre neho „logika, ktorá vznikla z metafyziky a zároveň metafyziku ovládla, bola tým, čo spôsobilo, že bohatstvo bytostných rysov bytia, ukryté v raných základných slovách, zostalo zasunuté" HEIDEGGER, M.: *Anaximandrův výrok*, s. 51.

[3] HEIDEGGER, M.: *Heraklit*, s. 234.

[4] Tamže, s. 235.

[5] Tamže.

[6] Tamže.

svojho metafyzického systému menom logika, čo pre Heideggera znamená, že takáto „*metafyzika je vo svojom bytostnom jadre »logikou«*(kurz. aut.)“.[1]

Z toho následne Heidegger vyvodzuje, že *bytnosť metafyziky* sa dá objasniť len prostredníctvom objasnenia bytnosti logiky. Zároveň to však platí aj naopak: to, čím je vo svojej bytnosti logika, sa dá objasniť len z bytnosti metafyziky.[2] To potom pre Heideggera v jeho interpretácii problému vedie k jednoznačnému záveru, ktorý deklaruje nielen v tejto prednáške: „Pokiaľ metafyzika, nech už v akejkoľvek podobe, ovláda základy západného myslenia ... dovtedy je λόγος a všetko pýtanie sa na λόγος ovládané, ale taktiež ohraničované »logikou«.“[3]

Heidegger sa však, podľa vlastných slov, chce vydať v myslení inou cestou, takou, na ktorej nepovažuje logiku za konečné, definitívne platné, učenie o *logu*. Chce teda premýšľať o tom, „či a ako bol myslený λόγος pred metafyzikou, či a ako to bolo pred vznikom metafyziky“.[4] Práve v tomto momente vedie jeho cesta k *predplatonskému mysliteľovi*, Herakleitovi, ktorý myslel *predmetafyzicky*. Heidegger o tomto svojom zámere hovorí jednoznačne: „Keď sa pokúšame pochopiť, čo jeden predplatonský mysliteľ, totiž Herakleitos, myslel o Λόγος, tak dávame metafyzický výklad λόγος bokom.“[5] Celý priebeh Heideggerovej prednášky k Herakleitovmu mysleniu až po tento moment je tak možné vnímať, ako akúsi *predprípravu* k tomu, čo má nasledovať – samotný Heideggerov výklad a interpretácia pojmu λόγος u Herakleita.

Pôvodný λόγος v myslení Herakleita

Pri pokuse vyjasniť, čo znamená pôvodný význam pojmu λόγος v Herakleitovom myslení sa Heideggerovi, podľa jeho slov, ukazujú *tri cesty*. Až po ich prejdení sa, podľa neho, môžeme v myslení priblížiť tomu, čo vlastne a pôvodne myslel Herakleitos, keď *myslel λόγος*.

---

[1] Tamže.
[2] Pozri tamže, s. 252–253.
[3] Tamže, s. 254–255.
[4] Tamže, s. 258.
[5] Tamže.

Prvou cestou je analýza a interpretácia zlomku B 50[1] – cez dôležité pojmy *načúvanie*, *počúvanie* logu a predovšetkým Herakleitov výraz ἓν πάντα εἶναι (v tradičnom preklade *všetko je jedno*, doslovne *jedno je všetko*). Heidegger tu skúma, akým spôsobom je v ἓν πάντα εἶναι Herakleitom vyjadrený práve λόγος, pričom sa sústredí na kľúčový pojem εἶναι, vyjadrujúci bytie, ktoré ale „musí byť myslené práve podľa Herakleita".[2] Práve pojem εἶναι je v tomto zlomku pre Heideggera prvým a najdôležitejším, a preto tento zlomok podľa neho „nehovorí o bytí, ale o λόγος a ὁμολογεῖν... hovorí to isté, čo hovorí λόγος".[3] Výrok ἓν πάντα εἶναι teda, v Heideggerovej interpretácii jednoznačne *pochádza z logu.* Ako, akým spôsobom, máme ale rozumieť tomuto tvrdeniu?

Následne podáva Heidegger aj vysvetlenie v duchu svojej interpretácie, ktorá ho vedie jednoznačne k spojeniu s bytím jestvujúcna, ktoré sa mu ukazuje *ako samotný λόγος*: „Πάντα ako celok jestvujúcna má svoju bytnosť v bytí. Spolu s ním, a to v prvom rade, má i ἓν ako základný charakter jestvujúcna svoju bytnosť v bytí. Tak nemôže λόγος, ktorý je vnímateľný v ἓν πάντα εἶναι, jestvovať *inak ako bytie samo* (kurz. aut.)."[4] Práve λόγος je tým, čo umožňuje všetkému byť, je teda *bytím samým*. Inak povedané, λόγος „sám musí vládnuť spôsobom svojej bytnosti, a tým bytnosti jedného, všetkého a bytia".[5]

Druhou cestou, ktorou sa chce Heidegger priblížiť pôvodnému Herakleitovmu λόγος je analýza a interpretácia pôvodného významu gréckeho pojmu λέγειν.[6] Pôvodný význam pojmu (*čítať*) chápe Heidegger v širokom a (podľa neho) pôvodnom, či presnejšie *pôvodnejšom*

---

[1] Slovenský preklad zlomku J. Špaňárom znie: „Ak nie mňa počúvajú, ale logos, je rozumné uznať, že všetky veci sú jedno." HERAKLEITOS. In: *Antológia z diel filozofov*. Predsokratovci a Platón. Prel. J. Špaňár. Zost. J. Martinka. Bratislava: Iris 1998, s. 99. Český preklad Z. Kratochvíla: „Jestliže vyslechli ne mně, nýbrž řeč, je moudré, aby souhlasili, že všechno jest jedno." KRATOCHVÍL, Z.: *Délský potápěč k Hérakleitově řeči*. Praha: Herrmann & synové 2006, s. 126–127.

[2] HEIDEGGER, M.: *Heraklit*, s. 264.

[3] Tamže.

[4] Tamže, s. 265.

[5] Tamže.

[6] M. Pětová k tejto interpretácii pojmu λέγειν Heideggerom píše: „Z tohto výkladu pôvodného významu λέγειν ťaží Heidegger veľmi často, podobná pasáž sa v jeho prácach taktiež často opakuje, takže je pomerne notoricky známa" PĚTOVÁ, M.: *Myšlení počátku a konce metafysiky*, s. 217.

zmysle ako *zbierať* (úrodu na poli, drevo v lese a pod.). Z toho vyvodzuje následne aj súvislosť: λέγειν – zbierať (*lesen*) a λόγος – zbieranie. Ide o *zbieranie* (*Sammlung*), *zhromažďovanie* (*Ver-sammlung*), ktorého cieľom je *uschovávanie* a *uchovávanie*. V tomto zbieraní „vládne toto pôvodné hromadené zhromaždenie nad tým, čo má byť uchovávané".[1]

V tejto Heideggerovej interpretácii – z pôvodného významu λέγειν – možno teda chápať λόγος ako pôvodne *uchovávajúce zhromažďovanie*, ktoré všetko zjednocuje do *jedného*, čím sa viaže k jeho prvej ceste skúmania λόγος. Sám toto vymedzenie λόγος, ktoré určuje ako bytie (odlišuje ho už ako Λόγος), ešte upresňuje vo vzťahu k Herakleitovmu mysleniu: „Λόγος, o ktorom hovorí Herakleitos, ako zbieranie a zhromažďovanie, ako to všetko zjednocujúce jedno, nie je nejakou podstatou v rámci jestvujúcna. Tento Λόγος je pôvodným zhromaždením, ktoré uchováva jestvujúce ako jestvujúce tak ako je. Takýto *Λόγος je bytím samým* (kurz. aut.), v ktorom spočíva všetko jestvujúce."[2]

Takýmto spôsobom myslieť Λόγος už nie je podľa Heideggera možné v rámci tradične chápanej logiky. Sám totiž upozorňuje na svoje *vlastné pochopenie logiky* ako na „niečo prechodné, a síce premýšľanie Λόγος, ako ktoré sa bytie samé počiatočne vydáva, ktoré sa tak odkrýva *ako to, čo má byť pôvodne myslené* (kurz. aut.)".[3] Pri pýtaní sa na Λόγος nemôžeme podľa neho prihliadať na to, čo považuje za Λόγος tradičná logika, pretože ho *myslí metafyzicky*, a teda nesprávnym spôsobom. Preto sa sám pýta na slová Herakleita, „mysliteľa, ktorý myslel λόγος pred Platonom a Aristotelom, ktorý ho myslel možno tak bytostne, že slovo λόγος zostáva hlavným slovom jeho myslenia".[4] Pred vznikom tradičnej metafyziky a logiky, ako jej *jadra* bol, ako to vidí Heidegger, λόγος zakúšaný a myslený *iným, pôvodnejším spôsobom*.

Preto *logika ako myslenie pôvodného λόγος* musí, ak sa chce priblížiť pôvodnému mysleniu predsokratovských mysliteľov, myslieť to, čo má byť myslené – samotné *bytie*. Takto pochopená (nemetafyzická) logika je pre Heideggera *pôvodnejšia, prvotnejšia logika* (*ursprünglichere Logik*),

---

[1] HEIDEGGER, M.: *Heraklit*, s. 268.
[2] Tamže, s. 278.
[3] Tamže.
[4] Tamže, s. 273.

ktorú vyjadruje ako „premýšľanie o pôvodnej bytnosti Λόγος“.[1] Táto pôvodnejšia logika, ktorej už nie je dnešný človek schopný pod vplyvom dejín metafyziky a metafyzického myslenia ako takého rozumieť, umožňuje podľa neho „také »konanie«, ktoré je zároveň »nechaním« a síce takým, ktoré necháva bytie »bytovať« z jeho vlastnej pravdy“.[2]

V tomto zmysle máme pochopiť, čo sa nám Heidegger snaží ukázať aj vo vzťahu k dejinám, teda *dejinám myslenia*, ktoré ho predovšetkým (alebo jedine) zaujímajú: „Dejiny sú samy v sebe predpovedajúcim rozhovorom bytostného so sebou samým.“[3] Preto je úlohou mysliteľa pokúsiť sa vrátiť, alebo aspoň sa čo najviac priblížiť (v rozhovore s myslitеľmi) k počiatku, pretože „dejiny vo svojom skrytom chode nie sú napredovaním od počiatku ku koncu, ale sú *návratom toho budúceho do počiatku* (kurz. aut.)“.[4]

Heidegger formuluje aj na inom mieste, v prednáške k Parmenidovi z roku 1944 vlastnú a podobne vyjadrenú *definíciu dejín*, ktoré „keďže ostávajú dejinami bytia a bytie sa len mimovoľne osvetľuje, sa neustále deje v tom neporušenom počiatku počiatkov. Z počiatočnej bytnosti svetliny bytia určené dejiny posielajú jestvujúce stále znova a stále len do dejín zániku po dlhú dobu trvajúcich skrývaní. Primerane tomuto posielaniu tu vládnu zániky, západy počiatočných východov“.[5]

Treťou a zároveň podľa nášho názoru najkontroverznejšou cestou Heideggera k pochopeniu bytnosti λόγος u Herakleita je vzťah ψυχή a λόγος. Vychádza tu jednak z prvých dvoch ciest, ktoré predtým interpretoval, a jednak z analýzy gréckeho pôvodného pojmu ψυχή. Začína však súvislosťou pojmov ζῷον a ψυχή.

Pôvodný grécky pojem ζῷον – v Heideggerovej interpretácii – znamená živočícha, ako bytosť určenú životom. Tu vidí jednoznačnú súvislosť s (pôvodne grécky mysleným) pojmom φύσις. V pojme ζῷον podľa neho Gréci totiž „myslia, podobne ako pri slove φύσις, to »samo zo seba vychádzajúce«, ktoré je stále zároveň »zachádzaním do seba

---

[1] Tamže, s. 279.
[2] Tamže.
[3] Tamže.
[4] Tamže, s. 288.
[5] HEIDEGGER, M.: *Parmenides*. GA. Bd. 54. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1992, s. 242–243.

samého«".[1] Z toho následne odvodzuje, že grécke pôvodné slovo ζῷον znamená, tak ako aj *grécky myslené* φύσις, *vzchádzanie,* či *vychádzanie* v zmysle otvorenosti voči otvorenému (Λόγος) ako aj súčasné *schádzanie,* či *skrývanie*. Tu vidí jednoznačnú súvislosť s gréckym pojmom ψυχή, pretože „odpradávna sa bytnosť takto zakúšaného života a žijúceho vyznačuje ψυχή; hovoríme »duša« a žijúce nazývame »oduševnené«".[2] Takýmto spôsobom sú vzájomne prepojené, dokonca mu splývajú.

Následne ďalej vo vzťahu k súvislosti všetkých troch analyzovaných pojmov odvodzuje: „Ψυχή, oduševnenie a ζῷον, život sú tak *tým istým* (kurz. aut.), za predpokladu, že aj ζῷον myslíme grécky. To si vyžaduje, aby sme ψυχή a ζῷον mysleli z toho, čo grécki myslitelia nazývajú φύσις a v čom vôbec myslia bytie jestvujúcna".[3] Všetky tri – pôvodne grécky myslené – pojmy tak nielen spolu súvisia, či dokonca splývajú, ale *vzťahujú sa* nejakým spôsobom k bytiu jestvujúcna. Akým spôsobom? To Heidegger následne vysvetľuje.

Ide tu o jedno z kľúčových miest celej prednášky, v ktorom sa dostáva k vzťahu ψυχή a *λόγος*, čo znamená v tomto výklade *vzťah človeka a bytia*. Preto tu dáme slovo samotnému Heideggerovi: „Zo ζῷον a ψυχή sa dá vidieť, že žijúce môže byť primerane k otvárajúcemu sa vychádzaniu takým spôsobom, podľa ktorého je otváranie sa vynášajúcim vnášaním na spôsob už (predtým v prednáške – dopl. aut.) označeného »zbierania« a »hromadenia«, t. j. λέγειν a λόγος. Ζῷον a ψυχή, žijúce, *môže tak mať λόγος* (kurz. aut.)."[4] Keď teda to, čo je živé a žijúce, zároveň to, čo má ψυχή – teda človek, – nejakým spôsobom má *vzťah k λόγος*, potom je tento vzťah určený cez λέγειν ako *zbieranie* a *zhromažďovanie*.

Heidegger k tomuto vzťahu hovorí, že ak je *otvorený voči Λόγος* (bytiu), potom je na spôsob ὁμολογεῖν. Tu si vo svojej interpretácii Herakleitovho myslenia k zlomku B 50 berie na pomoc ďalší – zlomok B 45 (z

---

[1] HEIDEGGER, M.: *Heraklit*, s. 280.
[2] Tamže.
[3] Tamže, s. 281. Pozri aj tamže, s. 298–300.
[4] Tamže.

Diogena Laertia).[1] Práve tento zlomok bol podľa Heideggera obvykle a nesprávne vysvetľovaný z pohľadu tradičnej psychológie, či psychologického skúmania hĺbky duše. Preto ponúka vlastnú interpretáciu – v nadväznosti na zlomok B 50, pretože obidva zlomky podľa neho spolu súvisia.[2]

Vzťah človeka, teda ζῷον a ψυχή k Λόγος, teda k bytiu jestvujúcna, určuje podľa neho Herakleitos práve ako ὁμολογεῖν, čo vyvodzuje zo svojej interpretácie práve obidvoch súvisiacich zlomkov (B 50 a B 45). Tento vzťah človeka k Λόγος, pochopený tu ako ὁμολογεῖν by mal byť „tým najvyšším možným vzťahom, v ktorom spočívajú všetky ostatné vzťahy človeka a vecí" a následne by práve tento vzťah „musel niesť bytnosť človeka".[3] Z tohto určenia bytnosti človeka, ktorý sa má nejakým spôsobom vzťahovať k bytiu, ktorým je Λόγος, následne Heidegger vyvodzuje a definitívne zavádza do svojej terminológie v tejto prednáške *dvojitý pojem λόγος*. Tento krok vysvetľuje: „Človek sám musí potom ako jestvujúcno, ktorým je, »mať« v jadre svojej bytnosti λόγος, ktorý je ako λόγος »vzťahom« k »Λόγος« v zmysle bytia jestvujúcna."[4]

Ak má byť v *bytnosti človeka* vyjadrený λόγος, pochopený (v prvom význame) ako *ľudský λόγος* a jeho vzťah k bytiu jestvujúcna ako k *logu* (v druhom význame), mal by byť pochopený ako ὁμολογεῖν. Zrejme však, ako uvádza Heidegger „musí byť tento *ľudský λόγος* (kurz. aut.) výnimočný, ak v ňom má spočívať a jestvovať vzťah k Λόγος".[5] Na základe interpretácie zlomkov B 50 a B 45, ktorá je ale interpretáciou *v duchu jeho vlastného myslenia*, sa tak dostáva Heidegger k vzťahu človek –

---

[1] Slovenský preklad tohto zlomku znie: „Hranice duše nenájdeš, aj keby si kráčal a uberal sa všetkými cestami; taký hlboký logos má." HERAKLEITOS. In: *Antológia z diel filozofov*. Predsokratovci a Platón, s. 108. Český preklad Z. Kratochvíla: „Ani ten, kdo prochází všechny cesty, nemůže najít hranice duše: tak hluboké má určení." KRATOCHVÍL, Z.: *Délský potápěč k Hérakleitově řeči*, s. 170.

[2] Sám na tomto mieste hovorí, že pri výklade musíme ostať „vzdialení od všetkej »psychológie«, t. j. otvorení tomu, aby sme tento výrok mysleli v súlade s predtým uvedeným zlomkom 50" HEIDEGGER, M.: *Heraklit*, s. 285.

[3] HEIDEGGER, M.: *Heraklit*, s. 294.

[4] Tamže.

[5] Tamže, s. 295.

bytie, ktorý je vyjadrený prostredníctvom pojmu ὁμολογεῖν ako vzťah (ľudského) *logu* k *Logu*, pochopenému ako bytie jestvujúcna.

Dvojitý λόγος ako vzťah človek – bytie

Tu sa Heidegger dostáva znova ku kritike tradičnej metafyziky, ktorá podľa neho „v skutočnosti pozná len otázku o vzťahu človeka, ako jedného jestvujúcna medzi ostatnými, k jestvujúcnu ako takému v celku“,[1] teda neskúma vôbec vzťah človeka a bytia. To ale podľa neho nemusí znamenať, že tento vzťah nemôže byť pravdivo preskúmaný, pretože pripúšťa *možnosť*, že „metafyzika, i jej celé dejiny, nosí tento údel v sebe, aby až prostredníctvom nej a jej dejín bol vôbec rozdiel bytia a jestvujúcna privedený na svetlo, aby bol tento rozdiel jedného dňa zakúšaný a spytovaný“.[2] Hoci podľa Heideggera je aj v predsokratovskom myslení tento vzťah a rozdiel, (vyjadrený cez jeho ontologickú diferenciu) len *neurčito zakúšaný a pomenovávaný*, evidentne verí, že metafyzika sa v istom momente môže a dokonca má dostať do bodu, keď kľúčovou otázkou bude práve *otázka bytia*.

Vráťme sa ale k problému vzťahu človeka a bytia, ktorý Heidegger vyjadruje prostredníctvom dvojitého pochopenia pojmu λόγος. Otázkou, ktorú následne predkladá v prednáške je, či sa *každý človek* nejakým spôsobom vzťahuje k *logu*, teda k bytiu jestvujúcna. Odpovedá záporne, pretože z predošlého vyvodzuje záver, že „človek sa môže prostredníctvom λόγος vzťahovať k Λόγος v ὁμολογεῖν, ale že to tak nie je vždy, dokonca len veľmi zriedka“.[3] Je to tak, pretože k bytiu samému patrí aj to, čo sám Heidegger označuje ako *zarážajúce*, že „Λόγος bytia samého je človeku prítomný (é), ale zároveň je človek od Λόγος odvrátený. Prítomný λόγος je pre človeka zároveň neprítomný ... prítomný

[1] Tamže, s. 296.
[2] Tamže.
[3] Tamže, s. 306.

nemusí byť tu prítomný".[1] Evidentne tu naráža na vlastnú tézu o *odkrytosti* a *zároveň skrytosti*, ktorá patrí k bytiu.[2]

Z pohľadu ľudského *logu* je preto veľmi ťažké, ako tvrdí Heidegger, dostať sa k *logu*, hoci sa k nemu vzťahuje. Z opačného pohľadu, z pohľadu *logu*, je „Λόγος pre človeka síce práve tu, ale bez toho, aby bol pre človeka prítomný. *Λόγος je pre ľudské λόγος niečím takým, ako neprítomnou prítomnosťou* (kurz. aut.)".[3] Táto *neprítomná prítomnosť* je, ak sa ju pokúšame pochopiť s pomocou tradičnej logiky, a teda s pomocou metafyzicky pochopenej *dialektiky*, rozporná a nepochopiteľná. Tu sa Heidegger znova pýta, akým spôsobom Herakleitos myslel niečo také ako neprítomnú prítomnosť. A v tomto momente sa znova obracia *proti tradičným dejinám myslenia*, keď sa odváži tvrdiť, že „Herakleitos nič nevedel o dialektike ... Vysvetľovať Herakleita dialekticky je ešte nemožnejšie, ako interpretovať Aristotelovu metafyziku pomocou stredovekej teológie Tomáša Akvinského".[4] Je to, samozrejme, veľmi svojská interpretácia Herakleitovho myslenia, keď uvážime, že za jeden z kľúčových princípov vo vzťahu k Herakleitovmu mysleniu je v dejinách filozofie (minimálne od Hegelových *Prednášok k dejinám filozofie*)[5] považovaný princíp *diania*, vyjadrený obrazom svetového ohňa (τὸ πῦρ), ktorý je založený (v tomto chápaní) práve na dialektike.[6] V Heideggerovej interpretácii sa preto vytráca aj – tradične vnímaný – zásadný rozdiel v myslení Parmenida a Herakleita. V tejto súvislosti je preto aj viac ako na mieste uvažovať o Heideggerovej *parmenidizácii Herakleita*.[7]

---

[1] Tamže, s. 306–307.

[2] Pětová k tomuto problému píše: „Vzhľadom k tomu, že toto ὁμολογεῖν je zriedkavé a človek je zväčša od svojho základu odvrátený (môžeme hovoriť taktiež o »zabudnutosti bytia«), je tento »gegenwärtiger« *Logos* človeku vzdialený" PĚTOVÁ, M.: *Myšlení počátku a konce metafysiky*, s. 222.

[3] HEIDEGGER, M.: *Heraklit*, s. 317.

[4] Tamže, s. 318.

[5] Pozri HEGEL, G. W. F.: *Dějiny filosofie I.* Prel. J. Cibulka a M. Sobotka. Praha: Nakladatelství ČSAV 1961, s. 248–256.

[6] To však pre Heideggera v rámci jeho interpretácie Herakleita nie je problémom. Už v prvej časti prednáškového cyklu určuje totiž Heidegger postupne grécky pôvodný pojem φύσις ako totožný s Herakleitovým pojmom *oheň* (τὸ πῦρ) a ten následne ako hovoriaci to isté, ako fundamentálny pojem κόσμος. Pozri HEIDEGGER, M.: *Heraklit*, s. 160–164.

[7] Pozri LEŠKO, V.: *Metafyzika. Heidegger verzus Hegel*. Košice: UPJŠ, s. 94–95.

Pri ďalšom objasňovaní vzťahu človeka a bytia si pomáha Heidegger ďalšími herakleitovskými zlomkami. Predovšetkým zl. B 72[1] podľa neho vypovedá o tom, že Herakleitos nám chce povedať: „Pokiaľ sa ľudia rozchádzajú s Λόγος, odpútavajú sa od neho takým spôsobom, že im naklonené prítomné sa im zdá byť neprítomné ... V tomto odvrátení prítomné nie je prítomným, ale *nebyť prítomným môže len ako také, ktoré je teraz tu* (kurz. aut.).“[2] Teda Λόγος je tu stále, je *oproti človeku*, ako to Heidegger vyjadruje, ale neukazuje sa mu, keď sa človek od neho odvracia. V určitom zmysle sa „vôbec neukazuje a je ako nič, a síce ako nič jestvujúcna (Nichts des Seienden), ktoré je samozrejme bytostne odlišné od bytia ničoho (Nichts des Seyns)“.[3]

Herakleitos tak, podľa Heideggera, jasne poukazuje na zvláštnu neprítomnosť Bytia, v zmysle jestvujúcna, ktoré *je* však pre človeka neustále prítomné. Tu sa opiera znova o ontologickú diferenciu, len z pohľadu ktorej je pre neho možné pochopiť túto *neprítomnú prítomnosť* Bytia. Človek, ktorý sa odvracia od Λόγος (Bytia) sa vo svojej každodennosti nepotrebuje zaoberať bytím jestvujúcna, postačuje mu v nej jestvujúcno. Tak, podľa Heideggera, už Herakleitos (v spomínanom zlomku B 72) naznačuje problém *zabudnutosti bytia*, pretože práve toto nám chce naznačiť: „Človek sa vo svojej každodennej činnosti a usilovaní dostáva všade k jestvujúcnu,“ avšak nedostáva sa „k tomu, kde je pri všetkom rozptýlení jestvujúcna vždy už zhromaždený a kam sa λόγος vlastne a neustále dokonávajúc obracia, k Λόγος, k Bytiu“.[4]

To, čo nám chce – v interpretácii Heideggera – Herakleitos naznačiť je práve dvojznačnosť vzťahu človeka k jestvujúcnu a k bytiu. Napriek tejto dvojznačnosti zostáva človek *naklonený bytiu*, ľudský λόγος (nie však každý) je *hlboký*. A práve „hĺbka ľudského λόγος spočíva na

---

[1] V slovenskom preklade: „S logom, s ktorým najčastejšie prichádzajú do styku, sú v rozpore a veci, na ktoré denne narážajú, zdajú sa im cudzie.“ HERAKLEITOS. In: *Antológia z diel filozofov*. Predsokratovci a Platón, s. 99. Český preklad: „S čím se zcela nepřetržitě stýkají, s logem, který spravuje veškerenstvo, s tím se neshodují, a věci, se kterými se každý den potkávají, se jim jeví cizí.“ KRATOCHVÍL, Z.: *Délský potápěč k Hérakleitově řeči*, s. 117.

[2] HEIDEGGER, M.: *Heraklit*, s. 320.

[3] Tamže.

[4] Tamže, s. 323.

vzťahu tohto λόγος k Λόγος".[1] Táto dvojitosť, ale aj *potenciálna* hĺbka vzťahu človeka k *logu* je zároveň aj znakom istej význačnosti človeka (ako jestvujúcna), znakom *neobvyklého postavenia človeka* uprostred jestvujúcna. To však predpokladá aj neobvyklú pozíciu človeka, ktorou je *hľadanie seba samého*, teda pýtanie sa človeka na svoje *bytostné miesto*. Práve o tomto vypovedá podľa Heideggera zl. B 101.[2] To predpokladá, že človek je schopný a ochotný načúvať *logos*, práve *vzťah k logu* určuje toto bytostné miesto človeka.

Práve Λόγος (Bytie) totiž robí, v pohľade Heideggera, človeku prístupným aj jestvujúcno, v ktorom často človek nachádza svoje *uspokojenie*, zabúdajúc práve na Bytie. To ale nestačí, pretože, pokiaľ „Bytie samé je jedinou mierou jestvujúcna a človek ho napriek tomu zabúda, mýli sa v miere a *postráda i seba samého* (kurz. aut.)".[3] Tak súvisí bytostné miesto človeka s bytnosťou *logu*, pochopenou ako Bytie.

Heidegger sa pokúša nakoniec v istom zmysle zadefinovať vzťah človeka (a ľudského *logu*) a Bytia (Λόγος), ktorý je podľa neho vyjadrený u Herakleita prostredníctvom ὁμολογεῖν. Tento vzťah nie je nakoniec, ako to sám vidí, možné vyjadriť ako typický *predmet skúmania*, pretože tak ľudský λόγος, ako aj Λόγος sú už samé vo svojej bytnosti vzťahom. Vyjadruje ho teda nasledovne: „Vzťah medzi ľudským λόγος a Λόγος nie je preto vzťahom medzi vecami a predmetmi, ale je *vzťahom medzi vzťahmi* (kurz. aut.), t. j. čistým, pôvodným vzťahom a len ním."[4] Sám si uvedomuje, že myslenie takéhoto ὁμολογεῖν ako vzťahu medzi vzťahmi je pre nás ťažké. Musíme ale, myslí si, začať práve myslením *prítomnosti* (tu a teraz – vyjadruje to pojmom *Gegenwart*) *logu*.

---

[1] Tamže.

[2] V slovenskom preklade: „Skúmal som seba samého." HERAKLEITOS. In: *Antológia z diel filozofov*. Predsokratovci a Platón, s. 100.

[3] HEIDEGGER, M.: *Heraklit*, s. 326.

[4] Tamže, s. 328.

Pokus o myslenie *logu*

Na tomto mieste prednášky sa dostáva k slovu zl. B 108.[1] Podľa Heideggera práve tento zlomok nám hovorí, že Herakleitos sa usiluje o *skutočné vedenie* (τὸ σοφόν) práve vo vzťahu *logu*. V tomto pravom vedení ide o myslenie *logu* ako myslenie Bytia samého.

Znova tu upozorňuje na nesprávne pochopenie pojmu Λόγος v dejinách metafyziky, ktorá pod týmto pojmom „myslí to najvyššie jestvujúcno vychádzajúce samo zo seba, ktoré je dôvodom a príčinou všetkých ostatných jestvujúcien".[2] Takto pochopený Λόγος ako *najvyššie jestvujúcno* sa potom v tradičnej metafyzike – aj cez vplyv kresťanského myslenia – chápe ako *absolútno*. Heidegger k tomuto nesprávnemu pochopeniu ešte dodáva, že „počas storočí sa toto stotožnenie Λόγος s absolútnom v metafyzike postupne ustálilo".[3] Tento tradičný metafyzický výklad necháva bokom a sám chce myslieť Λόγος spolu s Herakleitom inak, teda *pôvodnejšie*.

Herakleitos teda podľa Heideggera premýšľa o tom, čo je v σοφόν – v *skutočnom myslení* – tým, čo má byť myslené a akým spôsobom to prislúcha ľudskému *logu* prostredníctvom vzťahu ὁμολογεῖν? Ako teda máme pôvodnejšie myslieť *prítomnosť logu*?

Heidegger sa pokúša odpovedať práve na túto otázku, a to vo vzťahu k ontologickej diferencii, ktorá je od tohto pochopenia *logu* podľa neho neodlučiteľná. Podáva teda niečo ako vlastnú definíciu *logu*, v ktorej je Λόγος pochopený ako „vo vzťahu k celku jestvujúcna všetko obklopujúca, pre všetko sa *otvárajúca a všetkému v ústrety vychádzajúca krajina: prítomnosť (Gegenwart)* (kurz. aut.), v ktorej sa všetko a každé jedno zhromažďuje a uchováva; z ktorej – presne ako z krajiny

---

[1] Už samotný slovenský preklad tohto zlomku J. Špaňárom sa odlišuje od českého prekladu Z. Kratochvíla. V slovenskom preklade: „Počul som reči mnohých ľudí, ale ani jeden z nich sa nedostal k poznaniu, že sa múdrosť líši od všetkého." HERAKLEITOS. In: *Antológia z diel filozofov*. Predsokratovci a Platón, s. 101. Kratochvílov preklad znie: „Ačkoliv jsem slyšel řeči mnohých, žádná z nich nepřichází k tomu, aby rozpoznala, co je moudré a od všeho oddělené." KRATOCHVÍL, Z.: *Délský potápěč k Hérakleitově řeči*, s. 122.

[2] HEIDEGGER, M.: *Heraklit*, s. 331.

[3] Tamže, s. 332.

– každé jedno vychádza, prijíma svoje vychádzanie a zánik, svoje vyjavovanie a zanikanie".[1] Teda Λόγος, alebo Bytie je tu Heideggerom vyjadrené prostredníctvom *obrazu krajiny*, ktorý môže byť pochopený aj ako istý *všehorizont*, v ktorom sa cez *predmetnú prítomnosť* (Gegenwart) – teda je tu nevyhnutne prítomná *časová dimenzia Bytia* – sprítomňuje a zneprítomňuje vznikanie a zanikanie každého jestvujúcna.

Tu je podľa neho práve prítomný *bytostný moment*, v ktorom je nevyhnutné myslieť *Λόγος ako Bytie* s ohľadom na ontologickú diferenciu: „Λόγος ako predmetná prítomnosť (Gegenwart), v ktorej sa všetko sprítomňuje a zneprítomňuje, *musí byť myslené samo zo seba a nikdy nemôže byť prijímané* (v zmysle pochopenia, nadobudnutia – dopl. aut.) *ako jednotlivé jestvujúcno, ani ako súčet všetkého jestvujúceho. Tu vládne ten pôvodný rozdiel medzi jestvujúcim a bytím* (kurz. aut.)."[2] Táto diferencia medzi bytím a jestvujúcnom je „pre človeka tým najbližším spomedzi všetkého blízkeho; pre ľudské chápanie je ale tým najvzdialenejším".[3] Práve Herakleitos a ďalší raní grécki myslitelia podľa Heideggera *tušili* túto záhadnú blízkosť a zároveň neprítomnosť Bytia a pokúšali sa ju vo svojom myslení vyjadriť. O tejto *neustálej* prítomnej neprítomnosti *logu* vypovedá aj spomínaný zl. B 72.[4]

Heidegger sa na tomto mieste prednášky vo svojej interpretácii pokúša o nájdenie súvislosti medzi *pôvodne myslenými* kľúčovými pojmami u Herakleita – ide o pojmy Λόγος, σοφόν a γνώμη, ktoré sa vyskytujú aj v ďalších zlomkoch. Predovšetkým pojem γνώμη je mu problémom, pretože ako sám priznáva, jeho slovný význam „je tak bohatý a rôznorodý, že zahŕňa všetko to, čo nazývame mysľou"[5] a ide v zásade o akúkoľvek aktivitu mysle, či myslenia. Sám interpretuje pojem γνώμη ako „duševný stav... ako základné naladenie".[6] Človek v tomto základnom naladení stojí vo *svetle Bytia* a v tomto význame vyjadruje γνώμη istý *poriadok* všetkých vecí, v zmysle ich *riadenia*, ktorý ale *nie je ľudského pôvodu*. Usudzuje tak predovšetkým z vlastného

---

[1] Tamže, s. 338. K tomu pozri aj PĚTOVÁ, M.: *Myšlení počátku a konce metafysiky*, s. 232–234.

[2] HEIDEGGER, M.: *Heraklit*, s. 338.

[3] Tamže, s. 339.

[4] Pozri tamže, s. 340–345.

[5] Tamže, s. 350.

[6] Tamže.

(veľmi svojského) prekladu a interpretácie zl. B 78,[1] ktorý v jeho podaní znie: „Zdržiavanie sa, a síce ľudské (uprostred jestvujúcna vcelku), síce nemá γνώμη, to božské ale má.“[2]

V tomto význame potom nachádza Heidegger aj spojenie γνώμη so σοφόν (v zmysle vedenia) a s *logom*, keď uvádza: „To, čo má byť poznané je γνώμη a Λόγος, a síce, majú byť poznané ako zjednocujúce jedno: riadiaca prítomnosť pôvodne uschovávajúceho zhromažďovania ... Je (to – dopl. aut.) všetkému *unikajúca, všetko obklopujúca, všetky smery a cesty dávajúca, riadiaca krajina* (kurz. aut.).“[3] Vo vzťahu ľudského *logu* k Λόγος (k Bytiu) prostredníctvom ὁμολογεῖν ide teda o vedenie, σοφόν, ktorým je vedenie o tom, že človek vlastne nemôže mať γνώμη, ktoré sa viaže k riadeniu (zmysluplnému poriadku) všetkého jestvujúcna, ktoré patrí *logu* a ktoré tak nie je ľudského pôvodu. Človek mu naopak sám musí *podliehať*. Tu sa Heidegger znova vracia k problému ὁμολογεῖν.

Tentoraz sa však zameriava na zl. B 115,[4] ktorý, ako pripomína, použil aj Hegel ako motto pre svoju *Fenomenológiu ducha*.[5] Heidegger využíva spomenutý zlomok na to, aby – z pohľadu svojej interpretácie – znova priblížil pochopenie vzťahu ľudského *logu* k Λόγος. Otázkou je, ako máme rozumieť onomu rozmnožovaniu, či obohacovaniu λόγος?

---

[1] V slovenskom preklade: „Ľudská povaha nemá poznanie, božská však má.“ HERAKLEITOS. In: *Antológia z diel filozofov*. Predsokratovci a Platón, s. 108. Kratochvílov preklad znie: „Lidská povaha nemá záměry, božská však má.“ KRATOCHVÍL, Z.: *Délský potápěč k Hérakleitově řeči*, s. 246. Aj na týchto prekladoch je vidieť, že problémom je práve pojem γνώμη, ktorý môže byť prekladaný vo viacerých významoch.

[2] HEIDEGGER, M.: *Heraklit*, s. 349.

[3] Tamže, s. 352.

[4] Slovenský preklad: „Duša má logos, ktorý sa sám rozmnožuje.“ HERAKLEITOS. In: *Antológia z diel filozofov*. Predsokratovci a Platón, s. 108. Kratochvílov preklad: „K duši patří určení, které roste samo sebou.“ KRATOCHVÍL, Z.: *Délský potápěč k Hérakleitově řeči*, s. 172.

[5] Hegelovo pochopenie *logu* podrobuje Heidegger kritike, predovšetkým v tom význame, že je pôvodnému predsokratovskému mysleniu v každom ohľade cudzie, pretože sa tu v žiadnom prípade nemyslí *dialektický vývoj absolútneho rozumu*. Pozri HEIDEGGER, M.: *Heraklit*, s. 354–355.

Sám, na základe interpretácie uvedeného zlomku tvrdí: „Správne pochopená bytostná hĺbka λόγος umožňuje možnosť, aby bolo obohacované samé zo seba.“[1] Tento zlomok však treba, podľa Heideggera, chápať v súvislosti s ostatnými, až potom mu môžeme správne porozumieť. Predovšetkým, ak myslíme na vzťah ὁμολογεῖν, potom „ľudské hromadenie sa do bytia nie je slepé upadnutie a prenesenie všetkého do jestvujúcna, ale je poznávajúcim obratom človeka do jeho vlastnej bytnosti ... *V hromadení sa do Λόγος sa človek zhromažďuje do svojho vlastného bytia* (kurz. aut.)“.[2] Vo vzťahu ὁμολογεῖν, teda vo vzťahu ľudského *logu* k Λόγος dochádza k *obohacovaniu* ľudského *logu* a to tým, že v *ľudských dejinách* dochádza k hromadeniu do pôvodného zhromaždenia, ktorým je pôvodne myslený Λόγος, pričom Λόγος sa človeku neustále sám posiela, resp. je tu prítomne neprítomný. Ide však o to, aby bol správnym spôsobom myslený a to práve cez vzťah ὁμολογεῖν. Heidegger to vyjadruje: „Obohacovanie sa ľudského λόγος sa nedeje prostredníctvom narastajúceho prívalu jestvujúcna, ale tým, že obvyklá neprítomná prítomnosť Λόγος, t. j. bytia samého, sa sprítomňuje. V ľudskom λόγος samom ... vzniká rozvoj a naplnenie dejín človeka.“[3]

Vzťah k *logu* tak vytvára *bytnosť človeka* a *jeho dejín.* Tu vidí Heidegger poukaz na skutočné vedenie, resp. to, čo týmto skutočným vedením – σοφόν – myslel Herakleitos. Keď sa bytnosť človeka „vo svojom vlastnom bohatstve rozvíja ako vzťah k bytiu, a teda z bytia a nie z jestvujúcna..., keď sa (dopl. aut.) neustále kladie dôraz na ὁμολογεῖν, tak už skôr chápeme, že Herakleitos neustále opisuje bytnosť skutočného myslenia, σοφόν“.[4]

Práve tu – takmer na konci prednáškového cyklu – Heidegger znova definuje to, čo rozumie pod pojmom *pôvodná logika*, pochopená ako *skutočné poznanie logu*: „»Logika« v tomto prípade znamená: Stáť vo vnútri Λόγος ako prítomnosti pôvodného zhromaždenia.“[5]

---

[1] Tamže, s. 356.
[2] Tamže, s. 357.
[3] Tamže, s. 356.
[4] Tamže, s. 357.
[5] Tamže, s. 359.

Človek, Λόγος a pravda Bytia

V záverečnej časti prednášok sa Heidegger dostáva aj k pojmu, ktorý nemožno podľa neho v súvislosti s *logom* a jeho chápaním u Herakleita vynechať – k pojmu ἀλήθεια. Upozorňuje na nesprávny preklad pojmu, keď je bežne prekladaný ako *pravda*. Tu sa vracia nakoniec k zl. B 112,[1] ktorým uzatvára svoju interpretáciu Herakleitovho myslenia a zároveň sa znovu vracia ku kľúčovému pojmu φύσις. Je pre neho zaujímavý aj tým, že sa tu – z pohľadu jeho interpretácie – stretávajú všetky *základné bytostné pojmy* gréckeho počiatočného myslenia.

Pojem ἀλήθεια, ktorý vystihuje podľa Heideggera *bytnosť pravdy* (o ktorej práve Herakleitos vedel) v Herakleitovom myslení znamená *neskrytosť* a „je základným slovom gréckeho počiatočného myslenia".[2] V tomto pochopení potom ἀλήθεια ako neskrytosť charakterizuje ako takú, ktorá „sa ukazuje sama zo seba a zjavujúco sa sprítomňuje"[3] a ako taká nie je nejakým druhom vyjadrenia, alebo tvrdenia, ako je bežne *pravda* chápaná v metafyzickom myslení. Na druhej strane pre neho ἀλήθεια neodmysliteľne súvisí s ľudským *logom* cez λέγειν, pochopeným ako *zbieranie* a *zhromažďovanie* toho, čo je *neskryté*. V tomto zmysle ľudské „λέγειν, pochopené ako zhromažďovanie má svoju bytnosť z ἀλήθεια, pochopenej ako to nahromaďujúce sa zo skrytosti a zhromaždené v neskrytosti".[4]

Pre Heideggera je takto jasné, že v tomto zmysle spolu musí *splývať* aj Λόγος a ἀλήθεια. Dobre to vo svojej interpretácii Heideggerovej prednášky vystihuje R. Capobianco, keď píše: „Heidegger chce ukázať, že *legein* človeka je »zhromaždenie« a »zachovanie« toho čo je »neskryté« a preto to »pravé« »vedenie« (*fronein*; *Wissen*) a múdrosť (*sophia*) je presne toto »zhromaždenie do neskrytosti«. Ľudský *legein*

---

[1] Slovenský preklad zlomku: „Rozumné myslenie je najväčšia cnosť a múdrosť: pravdu hovoriť a v duchu pravdy aj konať na základe poznania pravej povahy vecí." HERAKLEITOS. In: *Antológia z diel filozofov*. Predsokratovci a Platón, s. 101. Kratochvílov preklad: „Uvažovat – největší zdatnost a moudrost, mluvit a konat pravdivé věci, vnímajíce podle přirozenosti." KRATOCHVÍL, Z.: *Délský potápěč k Hérakleitově řeči*, s. 132.

[2] HEIDEGGER, M.: *Heraklit*, s. 361.

[3] Tamže, s. 364.

[4] Tamže.

zhromažďuje to čo je pred-zhromažďované primordiálnym *Logom* a zjavuje, čo sa vyjavuje v pôvodnej *Alétheia*. Takto *Logos* a *Alétheia* patria spolu; sú »to isté«."[1]

Heidegger to dokazuje aj spojením týchto kľúčových pojmov s pojmom φύσις a ďalším – ποίησις (v pôvodnom gréckom význame *tvorba, tvorenie, vytváranie*). V súvislosti s φύσις pripomína interpretáciu z úvodu prednášok: „Φύσις pomenúva vzchádzanie, ktoré zároveň jestvuje ako schádzanie do seba ... V bytnosti vzchádzania spočíva to, čo necháva vzchádzať najavo, a teda do otvoreného: odkrývanie, grécky ἀλήθεια."[2]

Ale zl. B 112 hovorí podľa Heideggera nielen o λέγειν vo vzťahu k neskrytosti, ἀλήθεια, ale aj o ποίησις vo vzťahu k φύσις. O tomto vzťahu hovorí: „Ποιεῖν a ποίησις – vytváranie a vyhotovovanie – vytvára a vyhotovuje tak, že privádza do neskrytosti to, čo sa predtým ešte nezjavilo. Ποιεῖν sa v prvom rade chápe, ako správanie človeka. V takomto zmysle je ποίησις opačnou bytnosťou φύσις. Φύσις je vzchádzaním zo seba – to, čo necháva vzchádzať – je to vytváranie (hervorbringen) v pôvodnom zmysle prinášania (bringen). Ποίησις je človekom uskutočňované vytváranie (hervorbringen)... *Všetko ποίησις je odkázané na φύσις* (kurz. aut.)."[3] Takto pochopené φύσις potom *dáva ποίησις mieru*, pričom vytváranie, tvorenie v tomto zmysle neznamená *napodobňovanie* prírody. V tomto zmysle je potom aj ποίησις istým spôsobom *vedenia*, ktoré je primerané tomu, čo *samo zo seba vzchádza* – φύσις (Bytie). Takéto – podľa Heideggera – pôvodne *grécky* pochopené vytváranie (hervorbringen) je teda odkrývaním, privádzaním skrytého do neskrytosti a patrí k *úplnej bytnosti vedenia*.[4]

Tu vidí Heidegger aj rozhodujúcu súvislosť λέγειν a ποίησις: „Každé λέγειν, ktoré hromadí a zhromažďuje pôvodnejšie, ako čokoľvek iné, a síce *v slove a len v čistom slove, ktoré sa vyslovuje v mysliteľskej a básnickej reči, je v sebe ποίησις* (kurz. aut.)."[5] Toto je pre neho dôkazom

---

[1] CAPOBIANCO, R.: *Heidegger´s Way of Being*. Toronto-Buffalo-London: University of Toronto Press 2015, s. 92–93.

[2] HEIDEGGER, M.: *Heraklit*, s. 365.

[3] Tamže, s. 367.

[4] Pozri tamže, s. 368–369.

[5] Tamže, s. 370.

pre jeho známu tézu, že *myslenie* a *básnenie* sú pôvodne a počiatočne u Grékov *tým istým*, aj keď rozličným spôsobom vzťahu človeka k Λόγος (Bytiu). Capobianco k tomu vcelku výstižne píše, že pôvodné λέγειν a ποιεῖν, na ktoré Heidegger odkazuje ako na pôvodné myslenie „aj keď nie sú »identické«, sú »rovnaké« ako dva rozdielne spôsoby ako človek súhlasí (*homologein*) s bytím ako primordiálnym *Logom*, *Alétheia*, *fysis*".[1]

Tým sa, podľa Heideggera, *uzatvára kruh* jeho interpretácie Herakleitovho myslenia, takže už jednoznačne dodáva: „Ἀλήθεια, φύσις, Λόγος sú *tým istým* ... Ἕν to pôvodne zjednocujúce jedno – to jediné je Λόγος, ako Φύσις. Tomuto jednému, tomuto *logu*, ktorý máme myslieť takýmto spôsobom, zodpovedá v ὁμολογεῖν a ako ὁμολογεῖν každé ľudské vynášajúco-prinášajúce λέγειν, ktoré je v sebe zároveň ποιεῖν – vytváranie."[2] Mysleniu, pochopenému takto cez vzťah ľudského *logu* k Λόγος (Bytiu) – ὁμολογεῖν – sa *naskytá prítomnosť Bytia*. V tomto, pre Heideggera *skutočnom myslení*, ktoré „tuší to zo seba sa naskytujúce, v sebe spočívajúce, pôvodne všetko strážiace a počiatočne uchovávajúce".[3] Tým pôvodne všetko strážiacim a počiatočne uchovávajúcim je pre neho práve Bytie.

Na základe už skôr povedaného v prednáškach k Herakleitovi Heidegger končí celý cyklus *zhrnutím* a *upresnením* (aj keď toto upresnenie je skôr *otázne*) vzťahu človeka k Bytiu, pričom spravidla tu používa známy termín *pravda Bytia* (das Seyn).[4] Na jednej strane sa tu totiž objavujú jeho vyjadrenia vo vzťahu k človeku – človek je *miestom pravdy bytia* (Wahrheit des Seins), či *strážcom pravdy Bytia* (Wahrheit des Seyns).

---

[1] CAPOBIANCO, R.: *Heidegger´s Way of Being*, s. 93.

[2] HEIDEGGER, M.: *Heraklit*, s. 371.

[3] Tamže, s. 372.

[4] Na *odlíšenie* bytia, mysleného len z bytia samého používa po *obrate* niekedy (pri písanom texte) Heidegger pojem *das Seyn*, namiesto predtým používaného *das Sein* – chápaného ako bytie, viazané k jestvujúcnu. Pridržiavame sa preto v našich podmienkach zaužívaného spôsobu rozlišovania – *Bytie (das Seyn)* namiesto *bytie (das Sein)*. Sám je však pri tomto odlišovaní často nedôsledný, čo si vo svojej interpretácii všíma aj Pětová. Pozri PĚTOVÁ, M.: *Myšlení počátku a konce metafysiky*, s. 234.

Otázkou, ktorú si tu znova dáva a ktorá je kľúčovou, je otázka: *V akom pomere je človek k pravde Bytia? Je Bytie závislé, alebo nezávislé od človeka?*

Sám k tomu hovorí – v nadväznosti na svoju predošlú interpretáciu Herakleitovho myslenia: „Bytie potrebuje λέγειν. Nestáva sa tak bytie závislým od človeka, keďže λέγειν je tým »ľudským« človeka?“[1] Pokúšajúc sa o odpoveď, vopred nás už upozorňuje: „Tu myslíme v takej oblasti (v oblasti pravdy Bytia), kde všetky vzťahy sú celkom iné, ako v oblasti jestvujúcna.“[2]

Keď sa teda pokúšame takýmto spôsobom myslieť bytnosť Λόγος (Bytia), je to, ako pripomína, nesmierne ťažké pre *dnešného človeka*, ovplyvneného tradičným metafyzickým myslením. Práve preto predovšetkým podľa neho „prepadáme mylnému presvedčeniu, že výklad bytia (des Seins – dopl. aut.) ako Λόγος je poľudštením bytia, pokiaľ k nemu vzťahujeme ľudské správanie ako λέγειν a používame ho k označeniu bytia“.[3] V tomto zmysle, prostredníctvom ľudského λέγειν nemožno Bytie (ako Λόγος) označiť, teda *pomenovať*. Vyjadruje to jednoznačne: „Bytie nepotrebuje prenášanie nejakých označení do seba samého z niečoho iného, požičaného, v skutočnosti *ním samým určeného* (kurz. aut.).“[4]

Na druhej strane Heidegger vôbec situáciu nevyjasňuje, keď sa Bytie zdá byť v tomto jeho pochopení čoraz jednoznačnejšie niečím od človeka *nezávislým*, čo sa mu neustále ponúka, ale čo je zároveň veľmi ťažko zachytiteľné. Dokonca naznačuje, že už vôbec nie je zachytiteľné v tradične pochopenom význame pojmu λόγος (slovo, rozum), ani vo význame λέγειν (hovoriť). V tomto zmysle kritizuje predovšetkým tradičné metafyzické subjekt-objektové myslenie, ktoré nie je podľa neho *schopné* zachytiť ani vysloviť *pravdu Bytia*. Čo teda zostáva *správne* (pôvodne grécky?) *mysliacemu* človeku, ak chce myslieť Bytie? Heidegger sa pokúša aj na túto otázku dať odpoveď.

Pôvodné λέγειν je podľa neho „tým vzťahom, v ktorom človek mlčiac a ešte mlčiac vníma bytie jestvujúcna (das Sein) ... Toto *zamlčiavanie*

---

[1] HEIDEGGER, M.: *Heraklit*, s. 379.
[2] Tamže.
[3] Tamže, s. 380.
[4] Tamže.

je pôvodným hovorením a menovaním jestvujúceho, pôvodným slovom (kurz. aut.), ktoré odpovedá krajine bytia (des Seins), prvou odpoveďou, v ktorej osciluje každé slovo, ktoré sa rozvíja k reči a zaznieva v slove a v jazyku".[1] Teda pôvodne myslené ľudské λέγειν sa nielen, že deje jedine mlčky, ale Heidegger to vyjadruje ešte razantnejšie: „λέγειν je pôvodné mlčanie."[2] To však ešte stále nestačí, ale dodáva, že to, čo platí o ľudskom λέγειν, „ešte pôvodnejšie platí o Λόγος. Ono je pôvodne ukrývajúce zamlčanie a ako také je pred-slovom (Vor-wort) ku každému slovu v odpovedi".[3]

Toto *pred-slovo*, ktoré predchádza každému hovoreniu, či vysloveniu slova je „*mlčanie ticha* (kurz. aut.), ktoré musí byť najprv prerušené, keď má slovo byť. Λόγος nie je slovo, je pred-slovom každého jazyka. Jeho nárokom na bytnosť človeka je to mlčiace pred-slova, ktoré človeku *pri-mlčuje* (zu-schweigt) *bytie* (kurz. aut.) ... Λόγος je človeku pri-mlčiaca krajina (zu-schweigende Gegend)".[4] V tomto pri-mlčiavaní sa niekde ukrýva pôvodná pravda Bytia, čo Heidegger už vyjadruje takmer mystickým spôsobom: „Človeku pri-mlčiaca, a tým až jeho ľudskosť umlčujúca pravda Bytia (des Seyns) volá ľudskú bytnosť k návratu do hromadenia, v ktorom sa pravda Bytia ukrýva v *tichu toho pôvodného* (kurz. aut.) a ako pôvodné zhromaždenie uchováva pokoj..."[5] Toto *pôvodné ticho*, v zmysle nevysloviteľného je pre Heideggera *udalosťou* (Ereignis).

Snaží sa ešte ukázať na pomerne malom priestore, že v zásade celé dejiny filozofie, so všetkými dôležitými postavami (od Platona až po Nietzscheho), keďže myslia tradičným metafyzickým (a logickým) spôsobom, nesprávne chápu, resp. vôbec nechápu *pôvodnú bytnosť* λέγειν.[6] Nemôžu teda ani pochopiť a vyjadriť pravdu Bytia tak, ako ju podľa Heideggera mysleli a snažili sa vysloviť predsokratovskí myslitelia. Vzťah človeka a Bytia tak dostáva zvláštnu a azda ani nepopísateľnú podobu a človek je pre Heideggera nanajvýš *strážcom* pravdy Bytia.

---

[1] Tamže, s. 382.
[2] Tamže, s. 382–383.
[3] Tamže, s. 383.
[4] Tamže.
[5] Tamže.
[6] Pozri tamže, s. 383–385.

Jeho interpretácia Herakleitovho myslenia sa končí poukazom na tento vzťah človeka k pravde Bytia, ktorý podľa neho pôvodnejšie (ako metafyzika) myslia práve predsokratovci: „Bytie (das Seyn) sa ticho obracia k skrývaniu svetlého, do ktorého kedysi to ešte jediné zachované darovalo svoju priazeň, aby ľudskej bytnosti *počiatočne darovalo tú jedinečnú česť: byť tým strážiacim pravdy Bytia* (kurz. – aut.).“[1]

V *druhej časti* spomenutého prednáškového cyklu (z letného semestra 1944) k Herakleitovi si dáva Heidegger za úlohu analyzovať *vzťah logos a logiky*, ktorá je podľa neho chápaná dvojznačne a odklonila sa od svojho *pôvodného* významu, ktorý máme hľadať u Herakleita práve vo vzťahu k pôvodnému významu pojmu *logos*. Logiku Heidegger určuje ako skrátený a odvodený výraz z pôvodne gréckeho pojmu ἐπιστήμη λογική, ktorý podľa svojej interpretácie vysvetľuje ako výraz *vyznať sa v tom, čo sa týka logu*. Svoje úvahy smeruje k dôležitej otázke: Aký je vzťah logiky a *logu*? Jeho interpretácia tohto vzťahu vedie k jasnému cieľu, ktorým je ukázať, že tradične, teda v rámci tradičnej metafyziky pochopená logika je *metafyzikou logu* a ako taká že v dejinách myslenia rozhodla o tom, akú má λόγος bytnosť.

Pred vznikom tradičnej metafyziky a logiky, ako jej *jadra* bol podľa Heideggera λόγος zakúšaný a myslený *iným, pôvodnejším spôsobom*. Preto *logika ako myslenie pôvodného logu* musí, ak sa chce priblížiť pôvodnému mysleniu predsokratovských mysliteľov myslieť to, čo má byť myslené – Λόγος ako Bytie samo. Takto pochopená (ne-metafyzická) logika je pre Heideggera *pôvodnejšou*, či *prvotnejšou logikou* (*ursprünglichere Logik*).

Z určenia *bytnosti človeka*, ktorý sa má nejakým spôsobom vzťahovať k *logu*, následne Heidegger vyvodzuje a zaraďuje do svojej terminológie *dvojitý pojem logu*. Ak má byť v *bytnosti človeka* vyjadrený λόγος, pochopený (v prvom význame) ako *ľudský λόγος* a jeho vzťah k Bytiu ako k Λόγος (v druhom význame), musí byť podľa neho pochopený cez pojem ὁμολογεῖν. Práve vo vzťahu ὁμολογεῖν dochádza k *obohacovaniu* ľudského *logu* a to tým, že v *ľudských dejinách* dochádza k hromadeniu do pôvodného zhromaždenia, ktorým je pôvodne myslený Λόγος,

[1] Tamže, s. 387.

pričom Λόγος sa človeku neustále sám posiela, resp. je tu prítomne neprítomný. Vzťah k logu tak vytvára aj *bytnosť človeka* a *jeho dejín.*

Λόγος ako Bytie je Heideggerom vyjadrený cez *obraz krajiny*, v ktorom sa, cez *predmetnú prítomnosť*, sprítomňuje a zneprítomňuje vychádzanie a zanikanie každého jestvujúcna. Práve Herakleitos a ďalší raní grécki myslitelia podľa Heideggera *tušili* túto záhadnú prítomnosť a zároveň neprítomnosť Bytia a pokúšali sa ju vo svojom myslení vyjadriť. Tu je následne pre Heideggera miesto aj pre (pôvodne grécky myslený) pojem ἀλήθεια (neskrytosť), ktorá neodmysliteľne súvisí s ľudským logom cez λέγειν, pochopeným ako *zbieranie* a *zhromažďovanie* toho, čo je *neskryté*. Pre Heideggera je jasné, že v tomto chápaní spolu musia pojmy Λόγος a ἀλήθεια *splývať*.

V záverečných prednáškach nakoniec Heidegger dochádza k (očakávanému) záveru: Herakleitov pojem Ἕν, pochopený a interpretovaný ako to *pôvodne zjednocujúce jedno*, vyjadruje to isté ako Λόγος, ἀλήθεια, aj φύσις – vyjadruje Bytie. Mysleniu, pochopenému cez vzťah ľudského *logu* k Λόγος (Bytiu) – vzťah ὁμολογεῖν – sa naskytá *prítomnosť Bytia*, ktoré je tým pôvodne všetko strážiacim a počiatočne uchovávajúcim. Vzťah človeka a Bytia však nakoniec v Heideggerovej interpretácii Herakleitovho myslenia dostáva zvláštnu, a azda ani nevyjadriteľnú podobu *načúvania mlčaniu ticha*, ktoré je nepochopiteľné metafyzickým (logickým) myslením, preto môže byť človek pre Heideggera nanajvýš *strážcom* pravdy Bytia.

NESKORÝ HEIDEGGER A GRÉCKA FILOZOFIA

22. kapitola

Anaximandrov výrok

Vladimír Leško

V Heideggerovom filozofickom vývoji má svoje nezastupiteľné miesto útle dielo, ktoré vzniklo ako výsledok rovnomenného pomerne široko koncipovaného prednáškového cyklu z roku 1942. Neskôr po druhej svetovej vojne v roku 1946 z neho Heidegger urobil výťah, a práve táto *podoba* potom bola po prvýkrát publikovaná v jednom z najslávnejších heideggerovských zborníkov pod názvom *Holzwege* v roku 1950.[1] V súčasnosti máme k dispozícii už aj celý prednáškový kurz, ktorý vyšiel v jeho *Zobraných spisoch* ako 78. zväzok.[2] Rozhodujúci rozdiel medzi prednáškovým cyklom a pripraveným dielom z roku 1946 je veľmi markantný. Kým v prednáškovom cykle úplne absentuje reflektovanie Anaximandrovho výroku v špecifikovaní vzťahu s *bytnosťou Západu*, v roku 1946 to tvorí jej najdôležitejší problém. Heidegger teraz tvrdí, že správne pochopiť hlavné výsledky skúmaní *počiatku* západnej filozofie nie je možné, pokiaľ si hlbšie neuvedomíme *dobové dejinné súvislosti*, ktoré sa priamo odrazili v ich obsahu. Len keď si uvedomíme túto skutočnosť, môžeme pochopiť, a potom aj správne preložiť Anaximandrov zlomok (výrok) B 1. Heidegger je presvedčený, že *musí nastať konkrétna doba, v ktorej je vôbec možné mysliteľa preložiť*. Tu si musíme uvedomiť skutočnosť, že sa nám vážne ponúka tvrdenie, že iba po druhej svetovej vojne *vznikli* tie jediné správne *dobové súvislosti*, ktoré nám pomôžu

[1] HEIDEGGER, M.: *Holzwege.* GA. Bd. 5. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1977, s. 321–373.

[2] HEIDEGGER, M.: *Der Spruch des Anaximander.* GA. Bd. 78. Frankfurt am Main:Vittorio Klostermann 2010.

správne preložiť najstarší *filozofický výrok* západnej filozofie. Môžeme s týmto Heideggerovým veľmi špecifickým filozofickým prístupom súhlasiť? Ako, kedy a kto na základe akých metodologicko–metodických kritérií určí, ktorý *filozofický výrok* môžeme cez konkrétne *dobové súvislosti* správne *preložiť*? Na to odpoveď doteraz nie je známa.[1]

Bytnosť Západu a *Anaximandrov výrok*

Aby nás Heidegger presvedčil o správnosti svojho *prístupu*, na pomoc si v tejto chvíli priberá O. Spenglera a jeho prácu *Zánik Západu* (1922–1923). Dôvod tejto *pomoci* je viac ako zrejmý. Chce nám pripomenúť najčernejšiu filozoficko–sociálnu prognózu Západu – *Európa upadne do temného zabudnutia.* Na toto *nebezpečie* Heidegger dôrazne upozorňuje už v roku 1936 vo svoje prednáške *Európa a nemecká filozofia.*[2] Znovu sa tu teda ponúka jednoznačná spätosť filozofie a dejín. V tridsiatych rokoch minulého storočia sa Heidegger usiloval *filozoficky* spojiť predsokratovskú filozofiu s programom národného socializmu. Teraz už neponúka uvedené spojenie, ale naliehavosť videnia *bytnosti Západu* s predsokratovskou filozofiou nestratila vôbec nič na svojej aktuálnosti, ako tomu bolo v jeho diele aj pred desiatimi rokmi. Heidegger znovu opakuje, že stať sa skutočne *západnými* znamená vrátiť sa k *počiatku* gréckeho myslenia. Aby sa to mohlo udiať, sme povinní znovu dôkladne premyslieť to, *ako Gréci mysleli grécky*. Pod *gréckym* má Heidegger na mysli *„úsvit údelu, ktorý sa ako bytie samo rozsvecuje v jestvujúcom a vznáša nárok na ľudské bytovanie, ktoré, súc odkázané na údel ... má dejiny ... ktorých priebeh závisí od toho, ako je bytovanie človeka ponorené v »bytí« ... a ako je z tohto bytia človeku prenechávané ... a napriek tomu od neho nikdy neoddelené* (kurz. aut.)“.[3]

Z uvedeného je zrejmé, že tu absentuje akékoľvek nové vysvetlenie, že to nie je len už desať rokov staré Heideggerovo osobné stanovisko, ale vážne filozofické poznanie. Nemecký filozof sám totiž neraz

---

[1] Pozri tiež KAZIMIERSKI, S.: *Die Anaximanderauslegung Heideggers und der Anfang des abendländischen Denkens.* Nordhausen: Verlag Traugott Bautz 2011, s. 16 a n.

[2] HEIDEGGER, M.: Evropa a německá filosofie. Prel. J. Šindelář a I. Šnebergová. In: *Filosofický časopis*, roč. 44, 1996, č. 1, s. 75–84.

[3] HEIDEGGER, M.: *Anaximandrův výrok.* Prel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené 2012, s. 27.

pripomína, že sa v tejto veci domnieva, že je to tak, ale vzápätí na to veľmi rýchlo zabudne a je presvedčený, že je to tak aj naozaj. Heidegger napríklad správne konštatuje, že Anaximandrov výrok je „síce najstarší zo zachovaných, ale nevieme, či je aj v európskom myslení najranejším výrokom tohto druhu".[1] Potiaľ by bolo všetko v poriadku. Ale to, čo nasleduje hneď v nadväznosti na túto myšlienku, priam vyráža dych: „To sa môžeme domnievať až za predpokladu, že bytnosť Západu budeme myslieť práve na základe toho, o čom tento raný výrok hovorí."[2] *Bytnosť Západu nemožno zviazať s nejakým jedným či viacerými ranými gréckymi filozofickými výrokmi.* Ak sa tak stane, tak je to len autorský konštrukt bez zjavného teoretického opodstatnenia. Vážne zväzovať *bytnosť Západu* s týmto Anaximandrovým výrokom je viac ako pochybné. Možno to čiastočne pochopiť len v tom kontexte, že tieto myšlienky sa rodia v roku 1946, keď svet po druhej svetovej vojne vyzeral, a najmä pre väčšinu Nemcov, ako úplne prevrátený. Zdá sa, že to veľmi platí aj pre vtedajšiu filozofickú tvorbu Heideggera samého.

Heidegger sa veľmi usiluje presvedčiť, že celý starovek je určený týmto Anaximandrovým výrokom a ako taký, a len ako taký, „patrí do časnosti úsvitu Západu..."[3] Je to síce zaujímavé, ale znovu musíme zopakovať, že to nie je nič iné ako len autorova domnienka. Chýba tomu akékoľvek racionálne vysvetlenie. To však ešte nie je koniec Heideggerovho vysvetľovania. Oprávnene vzniká otázka, prečo nám výrok nič nepovie, ak ho budeme vysvetľovať len historicky a filologicky, ako sa to vo všetkých doterajšie známych prípadoch deje. Heidegger preto ponúka svoje vlastné originálne riešenie: „*Výrok prehovorí napodiv až potom, čo sa zbavíme nárokov, ktoré na nás kladie zvyk nášho predstavovania, čo sa nám podarí, keď uvážime, v čom spočíva zmätenosť terajšieho svetového údelu*."[4] Keď sa až vďaka *zmätenosti svetového údelu* po druhej svetovej vojne konečne podarí prinútiť Anaximandrov výrok *prehovoriť*, tak tomu je naozaj veľmi ťažko uveriť, aj keď to ponúka taký filozof, akým je Heidegger sám.

---

[1] Tamže, s. 11
[2] Tamže.
[3] Tamže, s. 14.
[4] Tamže, s. 84.

Heidegger takmer v celej svojej ranej tvorbe neustále opakuje, že bytie „prichádza k slovu ako bytie jestvujúceho".[1] Nejde mu teda ani tak o to, či grécke slovo τὸ ὄν je správne preložené slovom *jestvujúce* a τὸ εἶναι zasa slovom *bytie*. Ide mu o také pýtanie sa, ktoré má za úlohu zistiť, či sa pri tomto správnom preklade aj správne myslí. Pýta sa len na to, či je týmto najbežnejším zo všetkých prekladov ešte vôbec niečo myslené. Zdá sa, že to hlavné súvisí najmä s týmto: „Zmätenosť, ktorá sprevádza používanie slov ὄντα a εἶναι, jestvujúcno a bytie, nepo-chádza ani tak z toho, že reč nemôže všetko dostatočne vyjadriť, ako skôr z toho, že nie sme schopní vec, o ktorú ide, dosť jasne myslieť. Lessing raz povedal: »Reč môže vyjadriť všetko, čo dokážeme jasne myslieť«."[2]

Súhlasíme s vyššie uvedenou Lessingovou myšlienkou. Ale potom je dôsledok jednoznačný. *Bytie sa nedá jasne myslieť! Jasne myslieť sa dá iba bytie jestvujúcna*. Pri úvahách o *záhade bytia* musí toto myslenie básniť – tvrdí Heidegger. Ale ten istý Heidegger veľmi správne už v roku 1934 odlíši myslenie od básnenia. „Mysliteľ hovorí bytie. Básnik menuje posvätné."[3] Tu je však *mysliteľ* ešte súčasťou filozofie. O viac ako desať rokov neskôr *mysliteľa* z filozofie bude ráznejšie vysúvať a čoraz viac ho bude posúvať na pozície *posvätného*.

Preklad ako filozofický problém

Na skutočnosti, že Anaximandrov výrok je najstarším filozofickým výrokom v dejinách západného myslenia, sa do dnešných dní nič nezmenilo. Zdá sa, že sa na tejto skutočnosti už asi len veľmi ťažko niečo zmení. To isté však ešte nezakladá oprávnenosť väčšiny Heideggerových tvrdení, ktoré vkladajú do toho výroku taký nový filozofický význam, ako takmer do žiadneho iného. Heidegger správne registruje, že daný výrok Hegel vo svojich *Prednáškach o dejinách filozofie* vôbec neuvádza, že ho teda asi vôbec nepoznal.[4] Kto sa k danému výroku filozoficky meritórne vyjadruje, je až Nietzsche a po ňom Diels.

---

[1] Tamže, s. 22.
[2] Tamže, s. 31.
[3] HEIDEGGER, M.: *Co je metafyzika?* Prel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené 2006, s. 93.
[4] HEGEL, G. W. F: : *Dějiny filosofie I.* Prel. J. Cibulka, M. Sobotka. Praha: Nakladatelství československé akademie věd 1961, s. 178–181.

Je preto viac ako pochopiteľné, že im Heidegger venuje vo svojej práci patričnú pozornosť. Všimnime si podrobnejšie, v akej podobe sa to deje. Heidegger píše: „Nietzscheho a Dielsove preklady sú čo do pohnútok a zámerov rôzneho pôvodu, viac-menej sa od seba takmer nelíšia. Dielsov preklad je v mnohom doslovnejší. Keď je však preklad len doslovný, nemusí byť ešte verný. Verný je až vtedy, keď sú jeho slová skutočnými slovami, keď prehovára rečou veci samej."[1]

S Heideggerom môžeme súhlasiť len v tom, že doslovný preklad naozaj nemusí byť verný. To ostatné však potrebné vnímať s veľkým otáznikom. Dôvod je celkom zrejmý. Musíme si tu jasne položiť otázku, čo má Heidegger na mysli, keď mu ide o *reč veci samej*? Heidegger neskrýva svoje úmysly: „Vec, o ktorú tu ide, je vec myslenia. Pri všetkej starostlivosti o filologicky presvetlený jazyk musíme pri preklade myslieť predovšetkým na vec samu. Preto nám pri pokuse preložiť výrok tohto raného mysliteľa môžu pomôcť len myslitelia. Keď sa poobhliadneme po takejto pomoci, budeme však hľadať márne."[2] Tu sa musíme opýtať, či aj Anaximandrovi išlo v jeho výroku o vec myslenia? Odpoveď je jednoznačná: určite nie! Preto je aj zbytočné hľadať nejakých mysliteľov, ktorí by nám v tomto probléme mohli pomôcť. Opak je pravdou. Heidegger chce vlastne vyjadriť, že doposiaľ sa takýto myslitelia nenašli a on je ten prvý, ktorý to spoznal. To je základný spôsob Heideggerovho filozofického pohybu vo sfére prekladu. Prekladom si vytvoriť základný teoretický priestor pre riešenie vlastných filozofických problémov a najmä jedného – otázky bytia. Ale ten skutočne nemohol byť už problémom Anaximandrovho učenia.

Teraz si musíme veľmi pozorne všimnúť základný spôsob Heideggerovho kladenia otázok, aby z nich dostal možnosť odpovedať tak, ako si to najmä sám želal. Tu sú tieto otázky: „Môže nám Anaximandrov výrok s chronologicko-historickým odstupom dvoch a pol tisíc rokov ešte niečo povedať? Odkiaľ čerpá svoju autoritu? Len z toho, že je najstarší?"[3] Otázky samy osebe nebudia výraznejšiu pochybnosť. Skôr naopak. Majú svoje oprávnenie i opodstatnenie. Preto aj

---

[1] HEIDEGGER, M.: *Anaximandrův výrok*, s. 7. Pozri tiež HEIDEGGER, M.: *Der Spruch des Anaximander*, s. 1–31.

[2] HEIDEGGER, M.: *Anaximandrův výrok*, s. 8.

[3] Tamže, s. 11.

Heideggerova odpoveď na prvý pohľad nebudí žiadne podozrenie: „Že je niečo antické a antikvárne, nemá samo osebe žiadnu váhu. Okrem toho je tento výrok síce najstarší z dochovaných, ale nevieme, či je tiež v európskom myslení najranejším výrokom tohto druhu.“[1] Potiaľ je to teda všetko v poriadku. Ale tu zrazu ako blesk z čistého neba sa objavuje myšlienka, ktorá uzatvára vyššie uvedené hodnotenie takto: „*To sa môžeme domnievať až za predpokladu, že bytnosť Západu budeme myslieť práve z toho, o čom tento raný výrok hovorí* (kurz. aut.).“[2]

Otázky sú postavené veľmi zaujímavo. Záver je však už len heideggerovsko priezračný. Aby nám totiž Anaximandrov výrok mohol vôbec niečo povedať, *musíme prijať predpoklad, že práve máme myslieť bytnosť Západu z tohto najranejšieho výroku gréckej filozofie.* A to už je veľmi ťažko akceptovateľné tvrdenie. Pokiaľ sa Heidegger o to pokúša, potom to nemá nič spoločné s Anaximandrovým výrokom. Rozhodne to preukazuje toto Heideggerovo stanovisko: „Výrok myslenia možno prekladať len v rozprave myslenia s tým, o čom myslenie hovorí. Myslenie je však básnením, a to nielen ako nejaký druh básnictva v zmysle poézie a spevu. *Pôvodný spôsob básnenia je myslenie bytia* (kurz. aut.). Až v ňom, pred všetkým ostatným, prichádza reč k reči, to znamená do svojho bytovania. *Myslenie vyslovuje to, čo mu diktuje pravda bytia* (kurz. aut.).“[3]

V tomto momente sa dostávame do ďalších problémov, s ktorými Heidegger zápasí. Najmä jeho tvrdenie, že *myslenie je básnením*, síce vyzerá na prvý pohľad celkom zaujímavo, ale čo ono vo svojej podstate je, je tak hmlisté a neurčité, že to možno jednoznačne klasifikovať len ako jeho osobné presvedčenie. Heideggerovo tvrdenie, že *myslenie vyslovuje to, čo mu diktuje pravda bytia*, ponúka veľmi výrazne najmä paralelu s náboženským vyjadrením: *myslenie vyslovuje to, čo mu diktuje božia pravda*, teda odkazuje nás do sféry viery.

Heidegger si je však až príliš dobre vedomý, že sa vo svojom chápaní Anaximandrovho *výroku* posúva mimo zmysluplný filozofický rámec, preto sa chce v istom zmysle dopredu poistiť proti obvineniam z *násilného* prekladu. A nemýli sa, keď píše: „*Pretože však pravda bytia*

---

[1] Tamže.
[2] Tamže.
[3] Tamže, s. 16.

ako mysliaca (denkende) diktuje, tzn. básni (dichtet), javí sa každý preklad, ktorý by chcel nechať prehovoriť najstarší výrok myslenia sám, nutne násilným (kurz. aut.).“[1] Tým, že Heidegger naznačuje, že každý ním takto pripravený preklad sa javí ako *násilný*, ešte neznamená, že je aj naozaj násilný, a to o to viac, že stále nevieme, čo si máme myslieť pod *pravdou bytia.* To však Heideggerovi neprekáža, aby mohol tvrdiť, že *pravda bytia ako mysliaca diktuje* k prehovoreniu najstaršieho gréckeho výroku.

Heidegger sa *pokúša* Anaximandrov výrok *heideggerovsky preložiť*, t. j. aby to, čo je povedané grécky, previedol do svojej *vlastnej reči*. Ako sa to dá reálne uskutočniť? Jeho postup je nasledovný: „K tomu je potrebné, aby sa naše myslenie pred prekladaním najprv prenieslo k tomu, čo je grécky povedané. Preniesť sa myslením k tomu, čo v Anaximandrovom výroku prichádza k slovu, je skok cez priekopu.“[2] Nepochybne, každý prekladateľ starších a starých textov by sa mal, či chce, alebo nechce, čo najviac pokúsiť sa preniesť do doby, v ktorej daný text vznikol. Len tak je potom možné čo najvernejšie pochopiť prekladaný text a vyjadriť jeho rozhodujúci obsah vo svojom vlastnom jazyku. Ak si však takéto úsilie pomýli postupnosť krokov, potom nastane jedna z možných situácií, ktorú ponúka aj Heidegger: „Najprv je potrebné stanoviť, o čom výrok hovorí. Až potom možno zvážiť, čo o tom, o čom rozpráva, hovorí.“[3] V tomto prípade je nespochybniteľné, že prekladateľ ponúka len svoje vlastné chápanie výroku a potom len jeho preklad je správnym prekladom.

Heideggerovo vlastné chápanie Anaximandrovho *výroku* tým jasne podsúva problém, ktorý nie je vlastný Anaximandrovi, ale jeho prekladateľovi. „Výrok hovorí o rozmanite jestvujúcom v celku.“[4] Ešte jasnejšie o tom vypovedá táto Heideggerova výpoveď: „Podľa doslovného znenia výrok hovorí o τὰ ὄντα. Hovorí, čo s nimi je a ako to s nimi je. O jestvujúcnach sa tu vraví tak, že sa niečo hovorí o ich bytí. Bytie prichádza k slovu ako bytie jestvujúceho.“[5] Každý súdnejší čitateľ

---

[1] Tamže, s. 17.
[2] Tamže.
[3] Tamže, s. 19.
[4] Tamže.
[5] Tamže, s. 22.

Anaximandrovho *výroku* však môže právom pochybovať o tom, čo sa v Anaximandrovom *výroku* naozaj hovorí, ako aj o tom, čo s jestvujúcnami je, a ako to vlastne s nimi je.[1]

Heidegger sa otvorene priznáva k tomu, že keď trvá najmä na tom „*myslieť myslenie Grékov grécky* (kurz. aut.), potom sa to v žiadnom prípade nedeje s úmyslom v mnohom ohľade primeranejšie *utvárať historický obraz Grékov ako minulého ľudstva* (kurz. aut.). Ono grécke nehľadáme ani kvôli Grékom, ani kvôli pokroku vo vede, ba ani kvôli zrozumiteľnejšej rozprave s Grékmi, – ale len so zreteľom k tomu, čo by sa v takejto rozprave mohlo dostať k slovu v prípade, *že by to chcelo samo od seba prehovoriť* (kurz. aut.)".[2]

Tu si musíme radikálne položiť otázku, o čom má *prehovoriť* Anaximandrov *výrok*. Heidegger odpovedá: „Je to ono To isté ... ktoré sa týka Grékov i nás rozdielnym spôsobom ako údel. Je to to, čím úsvit myslenia ... prispel k večernému údelu Západu ... Týmto údelom sa Gréci až stali Grékmi v dejinnom zmysle."[3] To však v žiadnom prípade nemožno prijať. Heideggerov oblúk spojenia *úsvitu* gréckeho myslenia s *večerným údelom* Západu priam vyráža dych. Vplyv jedného výroku sa nemôže podpísať pod to, čo v globále možno vložiť do výrazu *údel Západu*. Je to ničím nepodložené, a najmä neoprávnené ahistorické zveličenie významu Anaximandrovho výroku.

Skutočnosť ako Heidegger pochopil svoju vlastnú filozofickú úlohu v dejinách západného myslenia, je azda najzrozumiteľnejšie vyjadrená v tejto ním formulovanej podobe: „Keď hovoríme o gréckom, nemáme na mysli ľudový či národný, ani kultúrny alebo antropologický svojráz; grécky je úsvit údelu, ktorý sa ako *bytie samo* (kurz. aut.) rozsvecuje v jestvujúcom a vznáša svoj nárok na ľudské bytovanie, ktoré, súc odkázané na údel ... má dejiny ... ktorých priebeh závisí od toho, ako je bytovanie človeka ponorené v »bytí« ... a ako je z tohto bytia človeku prenechané ... a napriek tomu od neho nikdy neoddelené."[4]

---

[1] Pozri napr. KOČANDRLE, R.: *Anaximandros z Mílétu*. Červený Kostelec: Pavel Mervart 2010, s. 165 a n.

[2] HEIDEGGER, M.: *Anaximandrův výrok*, s. 26–27.

[3] Tamže, s. 27

[4] Tamže.

V tomto období svojho filozofického vývoja ešte Heidegger neposunul problém ontologickej diferencie do jej hraničnej podoby *premyslieť Bytie bez jestvujúcna*, ako sa to stane v 60. rokoch minulého storočia, preto neustále nanovo premýšľa myšlienku, že *bytie tým, že sa odkrýva v jestvujúcne, odťahuje sa a skrýva, a tým prepožičiava jestvujúcemu jas, mätie bytie jestvujúcno klamom*. Heidegger teraz žije v presvedčení, že v tom, čo nazýva *gréckym*, leží epochálne myslené, vidí v tom *počiatok epochy Bytia*. Tento *počiatok* musí byť podľa neho myslený epochálne, lebo sa stáva *úsvitom údelu v bytí a z bytia*.[1] V tomto prípade môžeme len konštatovať, že ak to takto chce autor mať, tak ťažko proti tomu niečo namietať.

Keď si uvedomíme všetky vyššie uvedené skutočnosti, pokiaľ ide o *metodológiu* a *techniku* Heideggerových prekladov, potom si musíme položiť otázku o ich dôveryhodnosti. Veľmi trefne sa k danému problému vyjadril H.-G. Gadamer: „Nedávno som ... uverejnil malý zošit o počiatku filozofie (1996 – dopl. aut.), v ktorom ukazujem, ako zvrátene je kladená otázka o počiatku, keď nezačína u Platona a Aristotela, ale u fragmentárnych citátov z inak neznámych textov. To má byť prameň? Vieme si predsa dobre predstaviť, aké bezbranné sú citáty vôbec, o to viac potom voči takému interpretátorovi, akým bol Heidegger. Čo ten z nich všetko vyčítal! Sám som to zažil v jednom súkromnom krúžku v roku 1949 vo Freiburgu, keď prednášal svojho *Anaximandra*, v ktorom sú veci, ktoré filológ jednoducho nemôže brať vážne."[2]

Všimnime si, že Gadamer rozhodne odmieta uvažovať o *počiatku* filozofie pred Platonom a Aristotelom najmä z dôvodu *fragmentárnosti* výrokov predsokratovcov, lebo potom z nich možno *vyčítať* takmer všetko, čo si želáme. Zároveň však k tomu ešte dodáva: „To však neznamená, že by Heidegger *svoju víziu* (kurz. aut.), v rámci ktorej si text vysvetlil, nesledoval a neumožňoval uvidieť niečo nové – a preto vždy hovorím: Heideggerove filologické »chyby«, ktorými sa filológovia tak radi zaoberali, ukazovali vlastne len to, že títo filológovia vôbec

---

[1] Tamže, s. 30.

[2] GADAMER, H.-G.: Filosofie mezi vědou a přirozeným světem. In: *Fenomén jako filosofický problém.* I. Chvatík – P. Kouba (eds.). Praha: Oikúmené 2000, s. 263.

nepochopili filozofickú intenciu."[1] Nepochybne, nikto nemôže popierať jedinečnú *filozofickú víziu* Heideggerovho myslenia. Problémom je však na čom je založená, a čo všetko so sebou prináša. V Heideggerovej práci *Anaximandrov výrok* sú totiž *veci*, ktoré nemôže nielen filológ, ale ani filozof a ešte menej historik filozofie brať vážne. Pokiaľ si upravíme prekladom skúmaný filozofický text tak, aby zodpovedal nášmu filozofickému zámeru, potom je chybné tak to prvé, ako aj to druhé. A nič na tejto skutočnosti nemôže zmeniť ani fakt, že sa o to pokúša najvplyvnejší filozof 20. storočia so svojou *nevyčerpateľnou intenciou.*

Údel Západu a slovo ἐόν

Z doteraz uvedeného je zrejmé, že Heidegger si veľmi dobre uvedomuje, že zmätenosť, „ktorá sprevádza používanie slov ὄντα a εἶναι, jestvujúcno a bytie, nepochádza ani tak z toho, že reč nemôže všetko dostatočne vyjadriť, ako skôr z toho, že nie sme schopní vec, o ktorú ide, dosť jasne myslieť".[2] A keď k tomu pridáme ešte Heideggerovu neuveriteľnú túžbu vyriešiť problém ontologickej diferencie, potom sa celý problém ešte viac komplikuje. Táto skutočnosť najvýraznejšie rezonuje v tom, keď sa Heidegger pokúša spojiť *údel Západu* s prekladom gréckeho slova ἐόν. Tu sa ocitáme na hranici toho všetkého, čo sa vo filozofii napriek všetkej jej zložitosti dá prijať a racionálne vyjadriť.

Heidegger totiž píše: „S istým zveličením, ale s rovnakým nárokom na pravdivosť, by sme mohli tvrdiť: údel Západu závisí na preklade slova ἐόν za predpokladu, že prekladanie ... spočíva v tom, že sa prenesieme ... k pravde toho, čo v ἐόν prichádza k slovu."[3] *V žiadnom prípade uvedené Heideggerovo tvrdenie, že údel Západu závisí na preklade jedného gréckeho slova (ἐόν) nemožno prijať.* To je konštrukcia, ktorá sa ocitá za hranicami akéhokoľvek zmysluplného filozofovania a je potrebné ju rozhodne odmietnuť. Dôvody sú až príliš zrejmé. *Údel Západu* nemôže byť spájaný so žiadnym prekladom ľubovoľného filozofického slova, či už je to ἐόν, alebo nejakého iného slova. Pokiaľ to nerešpektujeme, dostávame sa tak už zjavne mimo základných priestorov filozofie

---

[1] Tamže.
[2] HEIDEGGER, M.: *Anaximandrův výrok*, s. 31.
[3] Tamže, s. 40.

a posúvame sa na pôdu *veštenia*. A Heidegger ani to nepopiera, ba naopak, jednoznačne sa k tomu hlási: „Veštec je ten, kto už uzrel, kto ma nazreté všestvorenstvo toho, čo bytuje v blízkosti ... Videnie nie je určené okom, ale zo svetliny bytia (Lichtung des Seins].“[1] Potom s vyššie uvedeným názormi môžeme súhlasiť (keď sa nám páčia!), pokiaľ nám ich ponúka *veštec – prorok*. Ale od *filozofa -- mysliteľa* ich v tejto podobe nemôžeme prijať.

To prvé, čo sa takto ponúka pre odmietnutie, je Heideggerovo tvrdenie, že τὰ ἐόντα, „to, čo prítomne a neprítomne bytuje v blízkosti, je nápadným menom toho, čo v Anaximandrovom výroku prichádza vo vlastnom zmysle k slovu ... Toto slovo pomenováva to, čo od tej doby naďalej, či už vyslovene (ausgesprochen) alebo nie, uplatňuje svoj nárok na všetko západné myslenie“.[2] Aké sú na to dôvody? Heidegger to zdôvodňuje na prvý pohľad veľmi jasne: „Základnými slovami západného myslenia sa však ἐόν (to, čo bytuje v blízkosti) a εἶναι (bytovať v blízkosti) výslovne stávajú až niekoľko desaťročí po Anaximandrovi vďaka Parmenidovi.“[3]

S týmto Heideggerovým konštatovaním možno s istými výhradami súhlasiť. Prečo nás však chce zároveň presvedčiť, že to všetko má svoj počiatok u Anaximandra, ostáva nevysvetlené. Heidegger nás neustále atakuje svojím tvrdením, že *zabudnutosť* „na bytie je zabudnutím na rozdiel medzi bytím a jestvujúcnom ... Zabudnutosť na bytie patrí k bytnosti bytia, ktorá je zabudnutosťou samou zakrývaná“.[4] Prečo však *zabudnutosť* na bytie patrí k bytnosti bytia, to sa od Heideggera nikdy priamo nedozvieme. Evokuje to spôsob biblickej argumentácie zo Starého zákona, kde Boh sa neustále skrýva. V Heideggerovom prípade chápania bytia je to ešte viac tajuplnejšie a zamotanejšie. Keďže bytie nemôže byť nič predmetné, vzniká právom otázka, ako niečo nepredmetné (a nie je to Boh!), ktoré nie je zároveň aj jestvujúcnom, dáva osebe vedieť. V tomto kontexte je Heidegger presvedčený, že v týchto problémoch nám nijako nepomôžu predchádzajúci myslitelia. Je to veľmi zaujímavé vyjadrenie, lebo Heidegger sa v celej svojej tvorbe

---

[1] Tamže, s. 46.
[2] Tamže, s. 49–50.
[3] Tamže, s. 50.
[4] Tamže, s. 72.

veľmi usilovne pokúša hľadať inšpiračné zdroje u starovekých Grékov (Aristoteles, Platon, Anaximandros, Parmenides, Herakleitos), potom v novovekej filozofii od Descarta, Leibniza, Kanta, Hegela až po Nietzscheho. Teraz však tvrdí toto: „Každý mysliteľ je závislý totiž od toho, *ako k nemu prehovára bytie* (kurz. aut.).“[1]

A sme pri svojráznom heideggerovskom filozofickom variante augustínovskej predestinácie. Bytie si „vyberá“ mysliteľa, aby k nemu prehovorilo. *Bytie si teda samo vyberá svojho mysliteľa.* Pokiaľ by tomu tak aj naozaj bolo, potom tomu možno azda najviac porozumieť v tom zmysle, že vlastne až Heidegger je konečne tým pravým *mysliteľom*, ktorého si *Bytie* vybralo. Potom by sa aj neskoršie Heideggerove formulácie z *Listu o humanizme*, kde uvádza, že *človek je pastierom Bytia*, alebo že *človek je susedom Bytia*, mali predovšetkým čítať takto: Heidegger je *jediným pastierom* a *susedom Bytia.*[2] Tým, že si teda Bytie vybralo svojho mysliteľa, jeho výkonom je aj odkrytie zmyslu najstarších gréckych filozofických výrokov a na prvom mieste Anaximandrovho výroku.

Τὸ χρεών

Tu sa už dostávame k meritu veci. Ako vlastne najprv Heidegger premyslel, a potom aj preložil Anaximandrov výrok? Do dnešných dní existuje viac ako sto prekladov tohto Anaximandrovho výroku.[3] To je jasné svedectvo skutočnosti, že uvedený výrok je stále *otvoreným* problémom a možno s veľkou pravdepodobnosťou očakávať, že sa budú stále objavovať aj ďalšie nové pokusy o jeho preklad. Renomovaní historici ranej gréckej filozofie H. Diels a W. Kranz preložili Anaximandrov výrok (B 1) takto: „A z čoho veci vznikajú, do toho tiež zanikajú podľa nutnosti, lebo si za svoje bezprávie platia navzájom pokutu a trest podľa stanoveného času.“[4] Náš slovenský prekladateľ gréckej filozofie J. Špaňár preložil Anaximandrov výrok takmer tak isto: „Z čoho veci vznikajú, do toho vraj tiež podľa nevyhnutnosti zanikajú; lebo si za neprávosti navzájom splácajú pokutu a trest podľa určenia

---

[1] Tamže, s. 80.
[2] HEIDEGGER, M.: *O humanismu.* Prel. P. Kurka. Praha: Ježek 2000, s. 22, 33.
[3] Pozri KOČANDRLE, R.: *Anaximandros z Mílétu*, s. 165.
[4] Citované podľa prekladu I. Chvatíka. HEIDEGGER, M.: *Anaximandrův výrok*, s. 6.

času."[1] Český bádateľ R. Kočandrle *výrok* B 1 prekladá takto: „Z tých potom je jestvujúcim veciam vznik, do toho nastáva i zánik, podľa nutnosti; navzájom si totiž platia trest a pokutu za [svoje] bezprávie, podľa poriadku času."[2] Heideggerov preklad má túto podobu: *„... podľa obyčaje; nechávajú (veci* – dopl. aut.*) totiž platiť patričný poriadok, a berú teda na seba tiež vzájomne starostlivý ohľad (pri prekonávaní) ne-poriadku* (kurz. aut.)".[3]

Na prvý pohľad je zrejmé, že Heideggerov preklad sa od vyššie uvedených klasických prekladov výrazne odlišuje. Heidegger zvlášť využíva podnet anglického historika filozofie J. Burneta, ktorý nesúhlasí s Dielsom a tvrdí, že nemecký preklad z roku 1913 nie je správny, lebo celý Anaximandov výrok začína až slovami κατὰ τὸ χρεών.[4] Po takomto veľmi netradičnom prístupe k Anaximandrovmu výroku Heidegger cíti veľkú potrebu čitateľovi aj vysvetliť, k čomu vlastne došlo. Jeho vysvetlenie je veľmi zaujímavé. Heidegger totiž uvádza: „Tento preklad nemôžeme ani vedecky dokázať, ani mu nesmieme na základe nejakej autority len veriť."[5] Súhlasíme najmä s prvou časťou jeho vysvetlenia. Heideggerov preklad sa naozaj nedá vedecky dokázať. Ale to, pochopiteľne, platí nielen pre tento Heideggerov preklad. Ale ešte viac súhlasíme s druhou časťou Heideggerovho vysvetlenia, resp. skôr výzvy, že mu nesmieme na základe nejakej autority len veriť. Takže mu naozaj neverme. Ani Heideggerova autorita by nám v tom nemala prekážať.

Ale nebol by to *čarodejník* z Messkirchu, keby si na nás vzápätí nevymyslel k prekladu Anaximandrovho výroku aj niečo navyše. Rozhodne tvrdí: „Vedecké dokazovanie na neho nestačí. Viera nemá v myslení miesto. K tomuto prekladu sa môžeme v myslení dostať len tak, že výrok premyslíme. Myslenie je však básnenie diktované pravdou bytia v dejinnej rozprave mysliteľov."[6] A znovu sme tam, kde nás

---

[1] *Antológia z diel filozofov.* Predsokratovci a Platón. Zost. J. Martinka. Bratislava: Iris 1998, s. 57.
[2] KOČANDRLE, R.: *Anaximandros z Mílétu*, s. 165.
[3] HEIDEGGER, M.: *Anaximandrův výrok*, s. 84.
[4] Tamže, s. 33.
[5] Tamže.
[6] Tamže.

Heidegger chce mať. Nemáme mu veriť, ale je to presne tak, ako to *myslitel'* preložil.

Heideggerov dôraz na preklad rozhodujúcich slov v prekladanom výroku (κατὰ τὸ χρεών), ktoré sa tradične prekladajú *podľa nevyhnutnosti*, vedie k tomu, aby ich zmenil *podľa obyčaje*. Dôvod tejto zmeny Heidegger neskrýva, práve naopak, jasne a explicitne ho uvádza ako najdôležitejší. V tomto kontexte možno oceniť *úprimnosť* nemeckého filozofa: „Nech už bude τὸ χρεών potrebné myslieť akokoľvek, je toto slovo najranejším pomenovaním toho, čím je myslené ἐόν oných ἐόντα; *τὸ χρεών je najstaršie pomenovanie, v ktorom myslenie privádza k slovu bytie jestvujúceho* (kurz. aut.)."[1]

Tu sa nepochybne môžeme právom pýtať, prečo by τὸ χρεών malo byť najstarším pomenovaním *bytia jestvujúcna.* Heideggerova filozofická argumentácia začína vyrastať z poznania, že *veci*, ktoré bytujú, musia *prekonávať* bezohľadný ne-poriadok a v rámci tohto ne-poriadku ho zároveň prekonávajú. Oprávnene potom vzniká otázka, podľa čoho sa deje ono *prekonávanie.* Heidegger to ďalej upresňuje v tejto podobe: „Tým sa rozjasňuje, aj keď len z veľkej diaľky, bytnosť onoho χρεών. Ak τὸ χρεών ako bytnosť bytovania v blízkosti sa bytostne vzťahuje na to, čo bytuje v blízkosti, potom v tomto vzťahu musí byť obsiahnuté, že zjednáva (verfügt), zriaďuje onen poriadok, a teda i onen ohľad."[2] Na prvý pohľad nemusí byť hneď jasné, čo tým všetkým Heidegger sleduje, ale postupne sa všetko pekne odhalí.

Keďže Heideggerovi v celej jeho tvorbe ide najmä o riešenie otázky bytia, aj v *Anaximandrovom výroku* je to formulované jednoznačne: „...vec bytia je byť bytím *jestvujúcna.*"[3] To je to hlavné, na čo nesmieme zabudnúť, aby sme mohli zodpovedne vnímať aj jeho chápanie τὸ χρεών. Podľa Heideggera práve τὸ χρεών zriaďuje, že *veci*, ktoré *bytujú v blízkosti* podliehajú istému *poriadku* a berú na seba vzájomne ohľad. Dôraz je tu položený na formuláciu, že *veci bytujú v blízkosti.* Nie je to nič iné, len pokus o predstavenie jeho už dobre známej filozofickej pozície. *Bytovanie v blízkosti* neodlišuje od toho, čo *v blízkosti bytuje.* Potom bytovanie v blízkosti preň „neznamená nič než to

---

[1] Tamže, s. 69.
[2] Tamže, s. 70.
[3] Tamže, s. 71.

najvšeobecnejšie a najvyššie z jestvujúcien v blízkosti a stáva sa akoby jedným z nich. *Bytnosť bytovania v blízkosti a spolu s ňou rozdiel medzi bytovaním v blízkosti a tým, čo v blízkosti bytuje, je zabudnutosť* (kurz. aut.).“[1]

Heideggerovo *čítanie* najranejšieho *filozofického výroku* už teraz zjavne nadobúda znaky toho, že hlavný záujem nie je vôbec sústredený na Anaximandra, ale len na jeho vlastnú filozofiu. Preto nemôžeme byť prekvapení, že teraz sa do Heideggerovej pozornosti dostáva najmä problém *zabudnutosti na bytie.* Jeho vyjadrenie je jednoznačné: „*Zabudnutosť na bytie je zabudnutím na rozdiel medzi bytím a jestvujúcnom* (kurz. aut.).“[2] Zabudnutosť na rozdiel medzi bytím a jestvujúcnom v žiadnom prípade Heidegger nepripisuje zábudlivosti myslenia. Vec sa má podstatne inak. „*Zabudnosť na bytie patrí k bytnosti bytia, ktorá je zabudnutosťou samou zakrývaná* (kurz. aut.).“[3] *Zabudnutosťou na bytie* sa vlastne začína podľa Heideggera *príbeh*, resp. *dejiny bytia.* Nie je to nič iné, len to, že bytie *tají* v sebe svoju bytnosť, alebo inak vyjadrené, svoj vlastný rozdiel od jestvujúcna.

Rozdiel medzi bytím a jestvujúcnom, ako sa Heidegger *domnieva*, vznikol skôr v *ranej reči bytia*, než v neskorších. A je to práve Anaximandros so svojím τὸ χρεών, ktorý ako prvý pomohol k *vysvitnutiu* tohto tak neodmysliteľného rozdielu, bez ktorého si ťažko môžeme predstaviť Heideggerov hlavný filozofický odkaz. Nemecký filozof však nezabúda na vážne a zároveň veľmi prekvapujúce upozornenie, ktoré nemožno brať na ľahkú váhu. Ide mu o to, aby sme si nemysleli, že *rozdiel* medzi bytím a jestvujúcnom *vystihneme* či dostaneme sa k jeho *bytnosti* cez *etymologizovanie a rozoberanie slova* τὸ χρεών. S tým možno len súhlasiť. Heidegger ďalej k tomu pridáva nasledovné: „Až keď to, čo v zabudnutosti na bytie zostalo nemyslené, zakúšame ako niečo, čo je potrebné dejinne myslieť, a keď v tejto skúsenosti dlho vytrváme a budeme ono nemyslené čo najďalej premýšľať z hľadiska údelu bytia, až potom toto rané slovo v neskorom

[1] Tamže, s. 72.
[2] Tamže.
[3] Tamže.

zamýšľaní možno prehovorí."[1] *Τὸ χρεών* sa tak pre Heideggera stáva raným slovom pre *bytie.*

Napriek tomu, že Heidegger upozorňuje, že slovo τὸ χρεών nemáme *etymologizovať* a *rozoberať*, sám to realizuje až neuveriteľne podrobne. Tvrdí, že tradičný preklad raného gréckeho slova ako *nutnosť*, ktorým sa myslí *donucovanie*, pred ktorým sa nedá uniknúť, nie je najsprávnejší. Preto neodporúča držať sa tohto prekladu. Ponúka inú prekvapujúcu možnosť: *τὸ χρεών* prekladá ako *der Brauch – obyčaj.* Heidegger si uvedomuje, že toto riešenie môže byť *zarážajúce* i *zavádzajúce,* a že zároveň ide o *násilný* preklad. Aby zmiernil skutočnosť toho, čo nás na tomto preklade môže zarážať, navrhuje najprv premyslieť navrhnuté nemecké slovo. Sloveso *brauchen* v nemčine totiž sa chápe ako *niečo užívať*, alebo *niečo potrebovať*. A keďže sa vo vlastnom výkone niečo užíva a potrebuje, postupne sa stáva obyčajom. Heideggerovi nejde však o tento tradičný význam slova *der Brauch*. Chce sa naopak držať základného etymologického významu, ktoré poukazuje na väzbu nemeckého slovesa *brauchen* s latinským slovom *frui.* Hlavný dôvod sa hneď ukáže, prečo tomu má byť tak: „V slove *frui* je obsiahnuté: *praesto habere; praesto, praesitum* grécky znamená ὑποκείμενον, to, čo v neskrytosti už leží pred nami οὐσία, to, čo je v tú-ktorú chvíľu v blízkosti. *Brauchen* teda znamená: niečo bytujúceho v blízkosti nechať ako takto bytujúce bytovať; *frui, bruchen. Brauch* znamená: niečo dávať z ruky, a tým tomu dopriavať jeho vlastné bytovanie, a podržať to, ako takto bytujúce v blízkosti, v ochraňujúcej ruke."[2]

Heidegger teda vidí v preklade slova *τὸ χρεών* ako *obyčaj* a nie *nutnosť* to pochopiteľné, o čom Anaximandros nemohol mať ani najmenšie tušenie, totiž *čím je niečo ubytovávané v bytí samom.* V slove *bruchen* či *frui* už nejde o nejaký vzťah k jestvujúcnu, aj keď by to bolo priam najvyššie jestvujúcno. Ak o niečo ide, tak je to pre Heideggera to najdôležitejšie: *„...obyčaj teraz znamená spôsob, akým bytie samo bytuje (a ubytováva) ako vzťah k tomu, čo bytuje v blízkosti, vzťah, ktorý sa toho, čo bytuje v blízkosti, blízko týka a nejakým spôsobom ho zaopatruje, ochrannou rukou za-ručuje (be-*

---

[1] Tamže, s. 73.
[2] Tamže, s. 76–77.

handelt): τὸ χρεών (kurz. aut).“[1] Na celom preklade slova *τὸ χρεών* je najzaujímavejšie to, že jeho *nový význam* nie je odvodený z gréckeho, ale *nemeckého* slova.

Osobitne je potrebné ešte raz zdôrazniť, že pochopenie *τὸ χρεών* ako *obyčaje* v Heideggerovom chápaní znamená *spôsob* akým *bytie samo bytuje.* Ale to nie je Anaximandrov problém.[2] Heideggera však nezaujíma Anaximandrov výrok ako *historicko–filozofický*, ale len ako *filozofický problém.* Preto sa nás Heidegger pokúša presvedčiť, že práve *obyčaj* udeľuje tomu, čo bytuje v blízkosti, podiel jeho chvíle. Dôvod, ako a čo môže *obyčaj* udeľovať je však pred nami ukrytý, aj keď sa to snaží vyjadriť v *jedinečných* mysliteľských formuláciách, ktoré sa ani pri najlepšej vôli nedajú nijako rozumne akceptovať. To je najviac zrejmé napríklad v tejto Heideggerovej formulácii: „Obyčaj dáva poriadok a ohľad takým spôsobom, že to, čo odovzdáva, si vopred vyhradzuje a ponecháva v držaní, zhromažďuje si toto odovzdávané u seba a ako bytujúce v blízkosti ho schováva do bytovania.“[3]

Na rozdiel od Heideggerovho prednáškového cyklu z roku 1942, v ktorom sa na neporovnateľne širšom priestore venuje hlavnému Anaximandrovmu pojmu *apeiron*,[4] v analyzovanom texte *Anaximandrov výrok* ho použije iba dvakrát. Ale priam mimoriadne dôležite. *Obyčaj* opatruje *poriadok*, to, „čo bytuje v blízkosti, dáva mu medze, a je teda ako τὸ χρεών zároveň τὸ ἄπειρον, to, čo je bez medzí, lebo jeho bytovanie je také, že tomu, čo tu v ktorú chvíľu bytuje v blízkosti, udeľuje medze jeho chvíle.“[5] Stotožnenie τὸ χρεών s ἄπειρον je mimoriadne zaujímavé, ale nestáva sa predmetom širšieho Heideggerovho záujmu. Iba stručne sa odvoláva na Simplikia, podľa ktorého mal Anaximandros povedať, „že to, čo bytuje v blízkosti, má pôvod svojho bytovania v tom, čo je bez hranic; ἀρχή τῶν ὄντων τὸ ἄπειρον. To, čo bytuje bez

---

[1] Tamže, s. 77.

[2] Podrobnejšie pozri KOČANDRLE, R.: *Anaximandros z Mílétu*, s. 165–182.

[3] HEIDEGGER, M.: *Anaximandrův výrok*, s. 78.

[4] HEIDEGGER, M.: *Der Spruch des Anaximander*, s. 217 a n.

[5] HEIDEGGER, M.: *Anaximandrův výrok*, s. 78. Pozri tiež SERRES, M.: Anaximander: A Founding Name in History. In: *The Presocratics after Heidegger.* D. C. Jacobs (ed.). Albany: State University of New York Press 1999, s. 139 a n.

hraníc, nie je prepojené poriadkom a ohľadom, nie je tým, čo bytuje v blízkosti, ale je to τὸ χρεών".[1]

Hlavný Heideggerov záujem nesmeruje na skúmanie vzťahu τὸ χρεών s τὸ ἄπειρον, ale na niečo celkom iné. Chce vyjadriť svoju rozhodujúcu filozofickú pozíciu aj s odvolaním sa na Anaximandrovo τὸ χρεών: „Slovo obyčaj je nášmu mysleniu diktované skúsenosťou so zabudnutím na bytie. Domnievame sa, že τὸ χρεών pomenováva stopu toho, čo je vlastne slovom obyčaj potrebné myslieť, *stopu* (kurz. aut.), ktorá sa v údele bytia, ktorý sa vo svetových dejinách napĺňa ako *metafyzika Západu*, skoro stráca."[2] Uvedená Heideggerova *domnienka* nie je nič iné, iba *domnienka*, ktorej prijateľné teoretické zdôvodnenie chýba. Pokiaľ však ide o *filozofické čítanie* Anaximandrovho τὸ χρεών, ešte stále nie sme na konci. Heidegger v τὸ χρεών považuje za *prvé* a *myslitel'ské vysvetlenie* to, „čo Gréci zakúšali v slove Μοῖρα. Moiram podliehajú bohovia i ľudia. Τὸ Χρεών, obyčaj, podáva a odovzdáva vždy do tej-ktorej chvíle to, čo *bytuje v blízkosti*, uprostred neskrytého".[3]

Keď je tomu tak, potom naozaj dôležitosť anaximandrovského *τὸ χρεών* je mimoriadne veľká. Hlavný dôvod Heidegger nachádza najmä v tom, že v sebe obsahuje *rozsvetľujúce* a *uchraňujúce zhromažďovanie.* Ide teda o to, čo je neskôr vyjadrené v *Logu.* Heidegger to priamo vyjadruje: „Obyčaj je toto zhromažďovanie: ὁ Λόγος. Z myslenia bytnosti Logu sa bytnosť určuje ako jednotiace Jedno: Ἕν. To isté Ἕν má na mysli Parmenides. Parmenides myslí jednotu tohto jednotiaceho výslovne ako Μοῖρα. Táto Moira, myslená zo skúsenosti s bytovaním bytia, zodpovedá Herakleitovmu Logu. Bytnosť Moiry a Logu bola predchádzajúco myslená už v Anaximandrovej Χρεών."[4]

Spojenie Anaximandra s Parmenidom a Herakleitom cez τὸ χρεών je síce možné, ale o tom, či zodpovedá skutočnému ranému gréckemu myšlienkovému pohybu, možno zaiste pochybovať. Ešte viac vtedy, keď Heidegger *premosťuje* τὸ χρεών aj s Platonovým a s Aristotelovým učením. S Platonom to vysvetľuje takto: „Pretože jestvujúcno je tým, čo bytuje v blízkosti na spôsob niečoho, čo bytuje vždy v tu ktorú svoju

---

[1] HEIDEGGER, M.: *Anaximandrův výrok*, s. 78.
[2] Tamže, s. 79.
[3] Tamže, s. 80.
[4] Tamže.

chvíľu, môže sa – po príchode do neskrytosti a v nej zostáva – zjavovať. Jeho zjavovanie je bytostným následkom bytovania v blízkosti a spôsobu tohto bytovania. Až to, čo sa zjavuje, a len to, má – podobu a vzhľad. Len také myslenie, ktoré už vopred *myslí bytie* (kurz. aut.) ako bytovanie do neskrytosti, môže bytovanie toho, čo bytuje v blízkosti, myslieť ako ἰδέα."[1]

Vysvetlenie väzby τὸ χρεών na Aristotelovo učenie, ktoré nie je o nič menej zaujímavé: „...to, čo bytuje vždy vo svojej chvíli v blízkosti, zostáva zároveň ako to, čo je do neskrytosti vynášané ... Jednak je vynášané tak, že – samo od seba vzchádzajúc – vynáša sa do neskrytosti samo. Jednak je vynášané tak, že je zhotovované ... človekom. V oboch týchto ohľadoch je to, čo vošlo do neskrytosti, istým spôsobom ἔργον, grécky myslené: niečo vynášaného, vytváraného. Bytovanie toho, čo bytuje v blízkosti, možno teda – vzhľadom na to, že je myslené vo svetle bytovania v blízkosti ako ἔργον – pochopiť ako to, čo bytuje ako niečo vytvárané. Bytovanie bytujúceho v blízkosti je potom vtedy: byť niečím vytváraným. *Bytie jestvujúcna je ἐνέργεια*."[2]

Heidegger spája všetkých najvýznamnejších gréckych filozofov od Anaximandra až po Aristotela cez základný rys *bytovania v blízkosti*, základný rys ἐόν: Anaximandros – τὸ χρεών, Parmenides – μοῖρα, Herakleitos – λόγος, Platon – ἰδέα a Aristoteles – ἐνέργεια. Z toho robí jednoznačný záver, že týmto všetkým pomenovávajú uvedení myslitelia *jedno a to isté.* „V skrytom bohatstve toho istého je jednota jednotiaceho jedného, ono Ἕν, ktoré každý mysliteľ myslel po svojom."[3] Heideggerov dôraz na Ἕν nás potom nespochybniteľne vedie k záveru, že všetkých vyššie uvedených gréckych filozofov spája *parmenidovské* Ἕν. Takže *parmenidizácia* sa netýka len Herakleita či Anaximandra, ale aj Platona a Aristotela. Mimochodom, o pätnásť rokov neskôr v prednáške *Hegel a Gréci* už nenájdeme ani *stopu* po Anaximandrovom τὸ χρεών. Zostávajú už len *Hen*, *Logos*, *Idea* a *Energeia.*[4] Ale problém *záhady Bytia* napriek tomu, či práve preto ostáva stále aktuálny.

---

[1] Tamže, s. 82.
[2] Tamže.
[3] Tamže, s. 83.
[4] HEIDEGGER, M.: Hegel und die Griechen. In: Heidegger, M.: *Wegmarken.* GA. Bd. 9. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1976, s. 262.

Záhada Bytia

Problém *záhady Bytia* sa vinie celým Heideggerovým dielom, preto nie je ani jeho *Anaximandrov výrok* v tomto smere výnimkou. Je však teraz zaujímavé tým, čo v ňom vystupuje ako to najdôležitejšie. Heidegger už v prednáškovom cykle k Aristotelovej *Metafyzike* v letnom semestri 1931 dôrazne upozorňuje, že v dejinách filozofie dochádza veľmi často k zámene τὸ ὄν a τὸ εἶναι, jestvujúcna a bytia. „Tak sa napríklad vo filozofii často hovorí o bytí a mieni sa tým jestvujúcno. Na druhej strane sa hovorí o jestvujúcne a mieni sa tým bytie. V základe nie je pochopené ani jedno, ani druhé."[1] S Heideggerom môžeme súhlasiť, keď tvrdí, že táto zámena „je úctyhodného veku. Stretávame sa s ňou už na rozhodujúcom počiatku európskej filozofie u Parmenida ... Táto zámena je však zároveň skrytým a nepochopeným rozlíšením, ktoré zostalo bez povšimnutia."[2] Skutočnosť, že Heidegger to kritizuje ešte neznamená, že sa tejto *nedôslednosti* nedopúšťa aj sám.

Na jednej strane totiž argumentuje, že „...τὸ χρεών je najstaršie pomenovanie, v ktorom myslenie privádza k slovu bytie jestvujúcna"[3] a „vec bytia je byť bytím *jestvujúcna*".[4] Na strane druhej zasa tvrdí, že slovo τὸ χρεών, pokiaľ je preložené ako *obyčaj*, je myslené ako to, „čím je niečo ubytovávané v *bytí samom* (kurz. aut.) ... obyčaj teraz znamená spôsob, akým *bytie samo bytuje* (kurz. aut.) (a ubytováva) ako vzťah k tomu, čo bytuje v blízkosti, vzťah, ktorý sa toho, čo bytuje v blízkosti, blízko týka a nejakým spôsobom ho zaopatruje, ochrannou rukou sa zaručuje [be-handelt]: τὸ χρεών".[5]

Z uvedených Heideggerových myšlienok chceme upriamiť pozornosť na formuláciu, ktorá robí v jeho chápaní fenomén *záhady bytia* ešte záhadnejším, než je to na prvý pohľad vôbec postrehnuteľné. Z práce *Bytie a čas* vieme, že *bytie* „je vždy bytím nejakého jestvujúcna,"[6] a že

---

[1] HEIDEGGER, M.: *Aristotelova Metafyzika IX, 1–3*. Prel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené 2001, s. 21.
[2] Tamže.
[3] HEIDEGGER, M.: *Anaximandrův výrok*, s. 69.
[4] Tamže, s. 71.
[5] Tamže, s. 77.
[6] HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*, s. 25

bytie jestvujúcna nie je *„samo žiadne jestvujúcno"*.[1] S tým možno len súhlasiť. Problém nastáva s formuláciami, ktoré výrazne *prekračujú* uvedené správne vymedzenia a stále viac a viac artikulujú filozofické stanovisko *Bytia samého*, resp. že *Bytie samo bytuje.* Právom je potrebné klásť si otázku či *Bytie samo* je už myslené ako *Bytie bez jestvujúcna.* O to viac, že aj niektoré ďalšie Heideggerove záverečné vyjadrenia v *Anaximandrovom výroku* možno chápať veľmi rozporuplne. Jedno z nich je takéto: *„Myslenie je však básnenie diktované pravdou bytia v dejinnej rozprave mysliteľov* (kurz. aut.)."[2] Čo si však možno všetko *predstaviť* pod *myslením ako básnením* to ostáva pre nás zahalené tajomstvom. A keď k tomu pridáme ešte aj to, že je *diktované pravdou bytia v dejinnej rozprave mysliteľov*, potom už je to celé posunuté do polohy, že k bytiu sa nevyjadrujeme priamo, ale len *sprostredkovane* v dejinnej rozprave mysliteľov. V tomto momente potom všetko vlastne závisí od *výberu* mysliteľov. Sú pre tento *výber* aj nejaké objektívne kritériá? A v neposlednom rade si musíme klásť otázku o *Pravde Bytia* a vôbec jej možnosti zmysluplne na ňu odpovedať.

Pre Heideggera to asi nebol veľký problém, keď tak ľahko formuluje takúto myšlienku: „Ale čo keď bytie vo svojom bytovaní má obyčaj, že potrebuje a využíva bytovanie človeka ...? Čo keď bytovanie človeka spočíva v premyslení pravdy bytia?"[3] Najjednoduchšia odpoveď by mohla byť: *A čo keď nie!* Potom to všetko padá a ukazuje sa len ako svojrázny *filozofický výmysel*, ktorý nemá hlbšie teoretické zdôvodnenie. Buď tomu uveríme, a potom je všetko v poriadku, alebo tomu neuveríme, a potom je všetko presne naopak. Formulácia, že *bytie potrebuje a využíva bytovanie človeka* len, či najmä (?) preto, aby *premyslel* jeho *pravdu* (*Pravdu Bytia!*) je síce možná, ale chýba jej akékoľvek *ratio*, pokiaľ to nemá nahradiť formuláciu *Boh potrebuje človeka*. Vyzerá to tak, že Bytie *pozná* svoju *Pravdu*, ale z neznámych dôvodov si to potrebuje *potvrdiť* ešte aj človekom. Zdá sa, že človek môže žiť bez väčších problémov bez poznania *Pravdy Bytia*, ale *Bytie* je na tom oveľa horšie. Bez človeka je *ničím.* A *Bytiu* už vôbec nemôže pomôcť, že *myslenie musí*

---

[1] Tamže, s. 21.
[2] HEIDEGGER, M.: *Anaximandrův výrok*, s. 84.
[3] Tamže, s. 85.

nad jeho záhadou básniť.[1] Prečo myslenie *musí* nad *záhadou Bytia* básniť? Nemusí, len môže!

[1] Tamže.

23. kapitola

Herakleitos – logos a alétheia

Róbert Stojka

Heidegger realizuje na začiatku 50. rokov minulého storočia dve kratšie prednášky, ktoré sa viažu k Herakleitovmu mysleniu a k výkladu jeho zlomkov. Obe tieto prednášky vychádzajú už pomerne skoro po prednesení aj knižne a to (v prvom vydaní) už v roku 1954.[1] Až oveľa neskôr (v roku 2000) potom vychádzajú aj v rámci siedmeho zväzku *Gesamtausgabe* pod rovnakým názvom: *Logos (Heraklit, Fragment 50)*[2] z roku 1951 a *Aletheia (Heraklit, Fragment 16)*[3] z roku 1954. Z nášho pohľadu bude zaujímavé sledovať, či dochádza v Heideggerovom myslení a v jeho interpretácii Herakleitovho myslenia, resp. jeho zlomkov, k nejakému vývoju, resp. posunu.[4] Práve vzájomné prepojenie a súvislosť oboch kľúčových pojmov predsokratovského (nielen Herakleitovho) myslenia – teda Λόγος a Ἀλήθεια – ktorým sú venované obe prednášky zo začiatku 50. rokov, môže byť podľa nášho názoru vnímané ako istý nový, resp. *novým spôsobom* interpretovaný prvok týchto

[1] Pozri HEIDEGGER, M.: *Vorträge und Aufsätze*. Pfullingen: Günther Neske 1954.

[2] HEIDEGGER, M.: Logos (Heraklit, fragment 50). In: Heidegger, M.: *Vorträge und Aufsätze*. GA. Bd. 7. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 2000.

[3] HEIDEGGER, M.: Aletheia (Heraklit, fragment 16). In: Heidegger, M.: *Vorträge und Aufsätze*. GA. Bd. 7. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 2000.

[4] Jeden z najvýznamnejších súčasných poľských prekladateľov Heideggerovho diela Janusz Mizera síce tvrdí, že v prípade Heideggerovej prednášky k Herakleitovmu pojmu *logos* z roku 1951 ide iba o skrátenú verziu prednáškového cyklu k Herakleitovi z roku 1944, nemusí to však byť výstižné a vyčerpávajúce hodnotenie. Pozri MIZERA, J.: W stronę filozofii niemetafizycznej. Martina Heideggera droga do innego myślenia. Krakow: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego 2006, s. 26.

prednášok. Pojem Ἀλήθεια sa totiž pre Heideggera (a to ako pojem *rozhodujúc*i) v prednáškach zo 40. rokov spájal predovšetkým s menom Parmenida.[1]

Z tohto pohľadu je zaujímavé, ale aj príznačné, že Heidegger začína svoju prednášku k pojmu Ἀλήθεια vlastnou a veľmi svojskou interpretáciou Herakleitovho prívlastku *temný* (ὁ Σκοτεινός). Tento prívlastok, ako pripomína, dostal Herakleitos už od svojich súčasníkov a to v dobe, keď jeho spis bol ešte *úplne zachovaný*. Napriek tomu bol však už pre svojich súčasníkov *temným* filozofom. Heidegger k tomuto momentu a v duchu svojej interpretácie hovorí: „Herakleitos sa nazýva temný. Ale je jasný (der Lichte). Pretože hovorí o osvetľujúcom (das Lichtende), pričom sa pokúša vyvolať jeho javenie do jazyka myslenia."[2]

Tento *iným* spôsobom interpretovaný prívlastok gréckeho filozofa – *jasný*, v zmysle *osvetľujúci* – Heidegger ešte vo svojej prednáške k Herakleitovi z roku 1943 (ide o prvú časť prednáškového cyklu, ktorý pokračuje aj v roku 1944) nepoužíva. Hovorí tu iba o Herakleitovi, ktorý je „temný preto, lebo myslí bytie ako skrývajúce sa a primerane k tomu sa vyjadruje".[3] Herakleitos je pre neho *temný* (čo pokladá ešte za výstižné) aj preto, pretože „sa temne tušilo, že tento mysliteľ je na stope tomu, čo v tom, čo má byť myslené, vládne ako temné".[4] Táto, na prvý pohľad zdanlivo málo významná zmena, môže pri bližšom pohľade napovedať o určitom *posune* v Heideggerovej interpretácii Herakleitovho myslenia po takmer desaťročí, ktorý môže súvisieť práve s kľúčovými pojmami Λόγος a Ἀλήθεια. Práve (nielen) na tento dôležitý moment sa pokúsime v nasledujúcom texte poukázať.

---

[1] Porov. HEIDEGGER, M.: *Parmenides*. GA. Bd. 54. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1992.

[2] HEIDEGGER, M.: *Aletheia (Heraklit, fragment 16)*, s. 265. Za pomoc pri preklade oboch prednášok do slovenského jazyka ďakujem Z. Bocanovej.

[3] HEIDEGGER, M.: *Heraklit*. GA. Bd. 55. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1994, s. 32.

[4] Tamže, s. 40.

Logos (Herakleitos, zlomok B 50)

Heidegger začína svoju prednášku k Herakleitovmu pojmu Λόγος (z roku 1951) priamym poukazom na zl. B 50.[1] Uvádza aj bežne prijímaný preklad tohto zlomku tak, ako je zaužívaný. Avšak vzápätí už dodáva, že hoci sa Herakleitov výrok zdá byť neproblematický a zrozumiteľný, nie je to tak, pretože to *najsamozrejmejšie* je zároveň *najproblematickejšie* a to je „náš predpoklad, že to, čo Herakleitos hovorí, by muselo byť bezprostredne pochopené naším bežným rozumom, ktorý prichádza neskôr" a dodáva, že to je „požiadavka, ktorú sa zrejme nepodarilo splniť ani Herakleitovým súčasníkom a súputnikom".[2]

Heidegger nezabudne, podobne ako v prednáške z roku 1944, pripomenúť, že grécky pôvodný pojem Λόγος bol vysvetľovaný a interpretovaný v dejinách myslenia rôznymi spôsobmi – ako ratio, verbum, svetový zákon, neskôr ako logická nevyhnutnosť myslenia, zmysel, či samotný rozum. Vzápätí však tieto všetky interpretácie spochybňuje – pretože sú postavené na *logike* – keď sa pýta, opierajúc sa o interpretáciu zo spomenutej staršej prednášky: „Čo zmôže logika, λογική (ἐπιστήμη) akéhokoľvek druhu, keď nikdy nezačneme prihliadať na Λόγος a nasledovať jeho počiatočnú bytnosť?"[3]

Vlastnú interpretáciu pojmu Λόγος začína Heidegger analýzou pôvodného gréckeho pojmu λέγειν, ktorá je už známa zo spomínanej staršej prednášky, ale dostáva tu viac priestoru a zdá sa byť detailnejšia, ak to bolo predtým. Pôvodné λέγειν tu prekladá ako *ukladanie*, *uchovávanie*, ktoré súvisí s bytnosťou *jazyka*, ale aj s Ἀλήθεια, pochopenou ako

---

[1] Pripomíname slovenský preklad zlomku J. Špaňárom, ktorý znie: „Ak nie mňa počúvajú, ale logos, je rozumné uznať, že všetky veci sú jedno." HERAKLEITOS. In: *Antológia z diel filozofov*. Predsokratovci a Platón. Prel. J. Špaňár. Zost. J. Martinka. Bratislava: Iris 1998, s. 99. Český preklad Z. Kratochvíla: „Jestliže vyslechli ne mně, nýbrž řeč, je moudré, aby souhlasili, že všechno jest jedno." KRATOCHVÍL, Z.: *Délský potápěč k Hérakleitově řeči*. Praha: Herrmann & synové 2006, s. 126–127.

[2] HEIDEGGER, M.: *Logos (Heraklit, fragment 50)*, s. 213.

[3] Tamže, s. 214. Pozri k tomu aj HEIDEGGER, M.: *Heraklit*, s. 205–206.

neskrytosť. Tak sa λέγειν ukazuje v „skrytosti vyskytujúceho sa v neskrytom“,[1] ktoré Heidegger interpretuje v súvislosti s ďalším pôvodným gréckym pojmom Ὑποκείμενον.[2]

Takto pochopený pôvodný pojem λέγειν – ako uchovávanie, či ukladanie – sa podľa neho „rozvíja spôsobom všetko ovládajúceho neskrytého ako rozprávanie a hovorenie ... (a preto – dopl. aut.) obsahuje poukaz na najskoršie a najcennejšie rozhodnutie (Entscheidung) o *bytnosti jazyka* (kurz. aut.)“.[3] Tu, v tomto momente, sa pre Heideggera teda skrýva otázka možného bytostného pôvodu jazyka, ktorý takto súvisí s pôvodným gréckym významom pojmu λέγειν. Je to preto, pretože jazyk, v zmysle vyjadrovania, rozprávania „prijíma svoj bytostný pôvod z neskrytosti toho spolu-sa-vyskytujúceho (beisammen-vor-Liegenden)“.[4] Heidegger však vzápätí v duchu svojej interpretácie dodáva: „Ale odkrývanie toho skrytého do neskrytého je samotné prítomnenie toho prítomného (Anwesen selbst des Anwesenden). Nazývame to bytie jestvujúcna.“[5]

Heidegger nám tu chce naznačiť, že pôvodný význam gréckeho λέγειν vyjadruje „nemysliteľné (v zmysle bežného logického premýšľania výrazu a významu slov – dopl. aut.) tajomstvo, že prehováranie jazyka sa deje z neskrytosti prítomného“,[6] ktorým je bytie jestvujúcna. Tomuto prehováraniu bytia jestvujúcna, ktoré je u predsokratovcov vyjadrené v Λόγος, máme potom *načúvať*. Načúvanie takto pochopené nie je činnosťou telesných, sluchových orgánov človeka, hoci sa „bezprostredne týka každého človeka“.[7]

Načúvať bytiu napriek tomu nie je schopný každý človek. K načúvaniu totiž podľa Heideggera „vo vlastnom zmysle slova patrí práve to, že človek sa môže *prepočuť tým, že prepočuje to bytostné* (kurz. aut.)“.[8] Ako však máme potom skutočne načúvať bytiu? Odpoveď na túto

---

[1] HEIDEGGER, M.: *Logos (Heraklit, fragment 50)*, s. 217.
[2] Pozri tamže.
[3] Tamže, s. 217–218.
[4] Tamže, s. 218.
[5] Tamže.
[6] Tamže.
[7] Tamže, s. 220.
[8] Tamže.

otázku nie je vôbec jednoduchá. Heidegger sa to pokúša vyjadriť: „Počuli sme, keď *patríme* k udelenému (wenn wir dem Zugesprochenen *gehören*). Prehováranie udeleného je λέγειν, nechávanie-sa-spolu-vyskytovať (beisammen-vor-liegen-lassen).“[1]

Veľmi podobným spôsobom sa k takto pochopenému načúvaniu bytiu vyjadruje Heidegger aj v doslove k prednáške s názvom *Vec* z toho istého obdobia (1950), keď píše: „Myslieť »bytie« znamená a vyžaduje: odpovedať nároku jeho bytovania. Odpovedanie má svoj zdroj v tomto nároku a oddáva sa mu. Odpovedať znamená vstúpiť tak do jeho reči.“[2] K tomuto nároku bytia však patrí okrem toho už odhaleného aj to skryté, zahalené budúce toho, čo sa podľa Heideggera ohlasuje v možnom *obrate od zabudnutosti bytia*. Na všetko toto zároveň musí potom odpovedanie bytiu dbať a to „na základe dlhého sústredenia a neustáleho preskúšavania svojho načúvania, ak má počuť tento nárok bytia. Ale práve pri tom sa môže prepočuť. Možnosť zablúdiť je pri tomto myslení najväčšia“.[3] Takéto myslenie však podľa neho nemá charakter tradičného *logického myslenia*, preto je „viazané na údel bytia; nikdy však nie je niečím tak záväzným, ako výrok, skôr je len možným popudom ísť po ceste odpovedania, a to v plne sústredenej pozornosti voči bytiu, ktoré *už* bolo vyslovené“.[4]

Načúvať bytiu znamená v tomto význame *nechať prehovárať jedno – Bytie* cez *λέγειν*, ktoré takto pochopené je pôvodným ὁμολογεῖν. Vzťah človek – bytie je tak v Herakleitovom myslení podľa Heideggera vyjadrený cez pojem ὁμολογεῖν, ako vzťah človeka k Λόγος, ktoré k nemu *prehovár*a ako bytie jestvujúcna.[5]

Heidegger to vyjadruje jednoznačne: „V λέγειν ako ὁμολογεῖν jestvuje načúvanie vo vlastnom slova zmysle.“[6] Ako takto myslené a pochopené pôvodné ὁμολογεῖν sa potom „udeľuje (sich ereignet) Λόγος“.[7] Herakleitos hovorí v spomínanom zlomku podľa neho práve

---

[1] Tamže.

[2] HEIDEGGER, M.: Doslov. Dopis mladému studentovi. In: Heidegger, M.: *Básnicky bydlí člověk*. Prel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené 2006, s. 39.

[3] Tamže, s. 40.

[4] Tamže.

[5] Pozri k tomu HEIDEGGER, M.: *Heraklit*, s. 294–306.

[6] HEIDEGGER, M.: *Logos (Heraklit, fragment 50)*, s. 221.

[7] Tamže.

o tomto načúvaní bytiu, ktorého spôsob sa „vo vlastnom zmysle ... určuje z Λόγος“.[1] Keď teda má ísť o toto načúvanie bytiu vo vlastnom zmysle, musia smrteľní (ľudia)[2] „už vopred načúvať sluchom, ktorý neznamená nič iné ako: patriť Λόγος (dem Λόγος gehören)“.[3]

Vzťah človeka k bytiu (Λόγος), pochopený a Herakleitom vyjadrený v pôvodnom pojme ὁμολογεῖν môže byť podľa Heideggera uchopiteľný len cez pôvodné λέγειν. K tomuto vzťahu sa presnejšie vyjadruje: „Počúvanie vo vlastnom zmysle patrí Λόγος. Preto je načúvanie samo λέγειν. Načúvanie smrteľných vo vlastnom zmysle a ako také je určitým spôsobom to isté ako Λόγος. A predsa ako ὁμολογεῖν nie je vôbec tým istým. Ono samo nie je samotným Λόγος.“[4] Pôvodný pojem ὁμολογεῖν, ktorý u Herakleita, ako nám chce Heidegger ukázať, vyjadruje istým spôsobom vzťah človeka k bytiu, sa teda deje cez načúvanie (λέγειν) smrteľných ľudí *udeľovaniu*, či *vyjavovaniu sa* bytia (Λόγος).

V tomto momente sa Heidegger sústredí na ďalší pôvodný grécky pojem z Herakleitovho výroku, ktorým je pojem σοφόν, ktorý sa zvyčajne prekladá ako *múdry*. Sám ale, v duchu vlastnej interpretácie, tento pojem dáva do súvislosti skôr so *šikovnosťou*, *chytrosťou* (geschicklich).[5] Je podľa neho veľmi dôležité, aby sme správne interpretovali tento pôvodný grécky výraz, pretože sa vzťahuje práve k pochopeniu pojmu ὁμολογεῖν v spomenutom Herakleitovom zlomku, pretože obidva pojmy spolu neodmysliteľne v tomto kontexte súvisia. Sám sa to pokúša vyjadriť: „Pokiaľ je načúvanie vo vlastnom zmysle ὁμολογεῖν, potom sa deje (v tomto vzťahu – dopl. aut.) niečo chytré (ereignet sich Geschickliches), potom sa smrteľné λέγειν posiela (schickt) do Λόγος.“[6]

Musíme, podľa Heideggera, veľmi pozorne sledovať Herakleitov zlomok v celom jeho význame, aby sme následne mohli povedať: „Pokiaľ sa načúvanie smrteľných stalo načúvaním vo vlastnom zmysle,

---

[1] Tamže.

[2] Heidegger tu, podobne ako v prednáške s názvom *Vec* z toho istého obdobia, používa tento pojem práve vo vzťahu k ľuďom, aby ich tak *odlíšil od bohov*. Pozri HEIDEGGER, M.: Věc. In: Heidegger, M.: *Básnicky bydlí člověk*. Prel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené 2006, s. 31.

[3] HEIDEGGER, M.: *Logos (Heraklit, fragment 50)*, s. 222.

[4] Tamže.

[5] Pozri tamže, s. 223.

[6] Tamže.

deje sa ὁμολογεῖν. Pokiaľ sa to deje, dochádza ku chytrému (Geschickliches).“[1] To následne dáva – podľa interpretácie Heideggera – časti Herakleitovho zl. B 50[2] iný, nový význam, ktorý znie: „Chytré (v zmysle vyššie interpretovaného σοφόν – dopl. aut.) sa deje, pokiaľ jedno je všetko (Geschickliches ereignet sich, insofern Eins Alles).“[3]

Tu sa Heidegger dostáva aj ku kľúčovému výrazu (nielen) v Herakleitovom myslení: Ἕν Πᾶντα, ktorý podľa neho neznamená „to, čo vypovedá Λόγος, ale ... oznamuje, akým spôsobom Λόγος jestvuje“.[4] Teda Ἕν Πάντα v Heideggerovom vyjadrení „dáva jednoduchý poukaz k tomu, čo je Λόγος“.[5]

Na otázku, *čo je to Λόγος* je podľa neho len jedna primeraná odpoveď, ktorú nám aj sám následne podáva a to priamo v gréckom jazyku: „ὁ Λόγος λέγει. Necháva spolu-sa-vyskytovať (beisammen-vorliegen). Čo? Πάντα.“[6] Čo tento pojem pôvodne v gréckom význame znamená, podľa Heideggera hovorí Herakleitos jednoznačne na začiatku zl. B 7.[7] Začiatok tohto zlomku (v gréčtine εἰ πάντα τὰ ὄντα) podľa neho totiž znamená: „»Keď všetko (a síce) to prítomné«…“, ktorým tu mieni Λόγος „položilo všetko, to prítomné, do neskrytosti“.[8] Je to práve Λόγος, teda bytie, ktoré pre Heideggera skrýva *všetko prítomné vo svojom prítomnení*, z ktorého môže byť vo vlastnom zmysle ako to práve prítomné, uchopené cez vzťah ὁμολογεῖν v λέγειν.[9]

Toto prítomnenie bytia (Λόγος) je pochopené, ako nám Heidegger naznačuje, ako *vychádzanie do neskrytého*. Preto pokiaľ „Λόγος necháva to vyskytujúce sa vyskytovať ako také, odkrýva to prítomné vo svojom

---

[1] Tamže.

[2] V gréckom origináli: ὁμολογεῖν σοφόν ἐστιν ἓν πάντα.

[3] Tamže.

[4] Tamže, s. 225.

[5] Tamže.

[6] Tamže.

[7] Slovenský preklad zlomku J. Špaňárom znie: „Keby sa všetky veci stali dymom, bolo by ich možné rozoznávať nosom.“ HERAKLEITOS. In: *Antológia z diel filozofov*. Predsokratovci a Platón, s. 99. Český preklad Kratochvíla: „Pokud by se všechny věci staly dýmem, nozdry by je rozpoznaly.“ KRATOCHVÍL, Z.: *Délský potápěč k Hérakleitově* řeči, s. 165.

[8] HEIDEGGER, M.: *Logos (Heraklit, fragment 50)*, s. 225.

[9] Pozri tamže.

prítomnení".[1] Práve tu nachádza Heidegger dôležitú väzbu na Ἀλήθεια, pojem, ktorý, ako vieme, sám interpretuje v pôvodnom gréckom význame ako neskrytosť, alebo aj *odkrývanie*. Tu je už len malý krok k tomu, čo nám predovšetkým chce povedať: „Odkrývanie je Ἀλήθεια. *Tá a Λόγος sú tým istým* (kurz. aut.) ... Každé odkrývanie zbavuje to prítomné skrytosti. Odkrývanie potrebuje skrytosť."[2]

Z toho následne Heidegger vyvodzuje: „Λόγος je *samo v sebe* odkrývanie a skrývanie. Je (zároveň – dopl. aut.) Ἀλήθεια."[3] Teda keďže Λόγος má odkrývajúco-skrývajúci charakter, rovnako ako aj Ἀλήθεια, oba pôvodné grécke pojmy, ktoré nájdeme u Herakleita, označujú *to isté*. Tak sa Heidegger dostáva ku kľúčovému pojmu predsokratovského myslenia – Ἀλήθεια – s ktorým tu pracuje (vo vzťahu k Herakleitovmu mysleniu) s väčším dôrazom, ako to bolo v prednáškach zo 40. rokov.

Alétheia (Herakleitos, Zlomok B 16)

Tento dôraz vo vzťahu k dôležitosti pôvodného gréckeho pojmu Ἀλήθεια v myslení Herakleita, sa výrazným spôsobom prejavuje aj v prednáške s rovnomenným názvom z roku 1954. Tu interpretuje, podobne ako v prednáškovom cykle k Parmenidovi (1943),[4] pojem Ἀλήθεια ako *neskrytosti* v súvislosti s pojmom skrytosti (λήθη), kde obidva nerozlučne súvisia.

Jednoznačný súvis oboch pojmov naznačuje Heidegger už v úvode prednášky, keď k tomu hovorí: „Neskrytosť je základnou črtou toho, čo už vyšlo najavo a zanechalo za sebou skrytosť ... Vzťah k λήθη, k skrývaniu a ono samo pre nás v žiadnom prípade nestrácajú význam tým, že to neskryté sa zakúša bezprostredne len ako to vyjdené-najavo (zum-Vorschein-Gekommene), to prítomné."[5] Svoju interpretáciu, ako vyplýva aj zo samotného názvu prednášky, viaže predovšetkým na

---

[1] Tamže.
[2] Tamže.
[3] Tamže, s. 225–226.
[4] HEIDEGGER, M.: *Parmenides*. GA. Bd. 54. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1992. Pozri aj kapitolu v tejto knihe HRUŠKA, D.: *Parmenides – Ἀλήθεια*, s. 418–435.
[5] HEIDEGGER, M.: *Aletheia (Heraklit, fragment 16)*, s. 267.

Herakleitov zl. B 16,[1] ktorý podľa neho vypovedá práve o skrytosti a neskrytosti.

Samozrejme, následne nezabúda pripomenúť, že tak Klement Alexandrijský, ako aj ďalší interpretátori Herakleitových zlomkov v dejinách filozofie, vrátane Platona, Aristotela, Hegela, či Nietzscheho, sa vo svojich interpretáciách, či výklade, *mýlia*. Každý z nich má totiž svoj vlastný filozofický pohľad na vec, či inak vyjadrené, spolu s Heideggerom, „Herakleitos inak rozpráva k Platonovi, inak k Aristotelovi, inak ku kresťanskému cirkevnému spisovateľovi, inak k Hegelovi, inak k Nietzschemu".[2] My môžeme dodať, že aj inak k Heideggerovi. Čo nám teda chce vo vzťahu k tomuto Herakleitovmu zlomku on sám povedať?

Na príklade Homérovej *Odyssey* dokazuje, ako Gréci chápu a vo svojom jazyku vyjadrujú skrytosť: „Skrytosť tu určuje spôsob, ako má byť človek prítomný medzi ľuďmi. Grécky jazyk ukazuje svojím spôsobom rozprávania, že zotrvanie v skrytosti, a teda zároveň zotrvanie v neskrytosti, majú vládnucu prednosť pred všetkými ostatnými spôsobmi, podľa ktorých je to prítomné prítomné (nach denen Awesendes anwest). Základná črta prítomnenia samého je určená prostredníctvom zotrvania v skrytosti a neskrytosti."[3] Bez toho, aby sme mali na pamäti tento grécky spôsob chápania skrytosti a neskrytosti, zostáva potom pre nás celý výklad tohto *prítomnemia* podľa neho buď ľubovôľou, alebo dokonca náhodou. Toto prítomnenie, tak ako ho chápu pôvodne Gréci, znamená podľa Heideggera jediné: „Prítomnenie je *osvetlené skrývanie sa* (kurz. aut.)."[4]

Skrývanie takto pochopené súvisí tu podľa Heideggera so *zabudnutosťou*, ktorú Gréci chápali práve v tejto súvislosti a ktorú taktiež pôvodný pojem λήθη vyjadruje: „Gréci zakúšali zabudnutosť, λήθη, ako poslanie skrývania."[5] Zo spôsobu, akým sa v gréckom jazyku slovo

---

[1] Slovenský preklad zlomku J. Špaňárom: „Ako by sa mohol niekto skryť pred tým, čo nikdy nezapadá?" HERAKLEITOS. In: *Antológia z diel filozofov*. Predsokratovci a Platón, s. 106. Český preklad Kratochvíla: „Jak by se mohl někdo skrýt tomu, co nikdy nezapadá?" KRATOCHVÍL, Z.: *Délský potápěč k Hérakleitově* řeči, s. 329.

[2] HEIDEGGER, M.: *Aletheia (Heraklit, fragment 16)*, s. 268.

[3] Tamže, s. 270.

[4] Tamže, s. 271.

[5] Tamže, s. 272.

λανθάνειν (ukrývať pred niečím) používa, usudzuje Heidegger, že pomenúva „základnú črtu každého správania sa k prítomnému, ak nie dokonca základnú črtu toho prítomného a neprítomného samotného".[1] Heidegger prekladá toto pôvodné grécke slovo ako *zabudnutie.* Preto, podľa jeho interpretácie, *súvisí zabudnutosť so skrytosťou*. Herakleitova otázka zo skúmaného zlomku vypovedá o človeku a jeho vzťahu „k tomu »nikdy nezanikajúcemu« a človeka myslí z tohto vzťahu".[2]

Podľa Heideggera je však potrebné správne chápať aj význam zanikania, ktoré pôvodne predsokratovci chápu ako *schádzanie do skrývania*. Z toho následne sám odvodzuje ďalší posun v interpretácii skúmaného Herakleitovho zlomku, ktorý tak naberá odlišný (oproti tradičným interpretáciám a výkladom) význam. Tak je pre Heideggera zjavné, že zlomok „sa celkom nepohybuje v poli skrývania, ale v úplne opačnej oblasti", čo znamená, že zlomok hovorí „o nikdy nezanikajúcom".[3] Ak obrátime zápor v chápaní tohto zlomku, dostaneme odpoveď na to, o čom vypovedá – o *neustále vychádzajúcom*, teda vypovedá o φύσις. To, čo nám teda chce povedať Herakleitos v tomto zlomku, hovorí v prvom rade o odkrývaní, pretože „»to nikdy nezanikajúce« nás usmerňuje k tomu, aby sme premysleli, že a do akej miery je φύσις zakúšané ako neustále vychádzanie".[4]

Herakleitos tu má podľa tejto interpretácie na mysli φύσις ako „stále trvajúce vychádzanie, nie niečo, čo vychádzaniu pripadá ako vlastnosť, ani nie celok, ktorý je zasiahnutý vychádzaním. Herakleitos myslí vychádzanie (Aufgehen) a len to".[5] Z toho pre Heideggera vyplýva aj to, že Herakleitos *zároveň* „myslí nikdy nezanikajúce (niemals Untergehen)".[6] Teda takto pochopený pôvodný pojem φύσις chce vyjadriť nikdy nezanikajúce, stále, večne trvajúce vychádzanie, či *vzchádzanie*, ktoré zároveň znamená aj „odkrývanie *a* skrývanie (Entbergung *und* Verbergung), nie ako dve rozdielne, od seba oddelené udalosti (Geschehnisse) (v zmysle diania – dopl. aut.), ale ako jedno a to isté".[7] Veľmi

---

[1] Tamže.
[2] Tamže, s. 273.
[3] Tamže, s. 275.
[4] Tamže.
[5] Tamže, s. 277.
[6] Tamže.
[7] Tamže.

podobným spôsobom sa k tomu, čo označujú predsokratovskí myslitelia pojmom φύσις vyjadruje Heidegger aj v prednáške približne z toho istého obdobia, kde hovorí o tom, „čo kedysi starí grécki myslitelia nazývali »fysis«: *vzchádzanie všetkého* (kurz. aut.), čo bytuje, do prítomnenia, a jeho návrat do neprítomnosti".[1]

V tomto momente sa Heidegger (v skúmanej prednáške) snaží podporiť svoju interpretáciu ďalším Herakleitovým zl. B 123.[2] Zlomok v pôvodnom gréckom význame tradične prekladaný v znení *podstata vecí sa rada skrýva*,[3] interpretuje znova svojským spôsobom. Už to, že v tomto Herakleitovom výroku sú dva pojmy φύσις (ako vychádzanie, odkrývanie sa) a κρύπτεσθαι (skrývanie sa) spomenuté tesne *vedľa seba*, má podľa neho veľký význam. V tejto súvislosti hovorí: „Herakleitos oboje myslí v najbližšom vzájomnom susedstve. Ich blízkosť sa dokonca výlučne pomenúva. Je určená φιλεῖ (tretím pojmom výroku – dopl. aut.). Odkrývanie sa miluje skrývanie sa (Das Sichentbergen liebt das Sichverbergen)."[4]

To podľa Heideggera znamená, že zlomok vypovedá o spôsobe, ktorým φύσις *jestvuje* a to ako *odkrývanie sa* (k vyjadreniu tohto významu používa pojem *das Sichentbergen*). Takto pochopený pojem φύσις *ne-bytuje*, či *ne-jestvuje* v tom význame, ako *bytujú*, *jestvujú jestvujúcna*. Interpretovaný Herakleitov zlomok „nemyslí φύσις ako bytovosť veci (Wesenheit der Dinge), ale bytnosť (das Wesen) (verbálne) φύσις".[5]

Taktiež druhý pojem skúmaného zlomku κρύπτεσθαι, interpretovaný tu ako skrývanie sa „nie je obyčajným uzatvorením sa, ale schovávaním, v ktorom sa uchováva bytostná možnosť vychádzania, kam vychádzanie ako také patrí. Skrývanie sa zabezpečuje odkrývaniu sa jeho bytnosť (Wesen)".[6] To následne pre Heideggera znamená veľmi

---

[1] HEIDEGGER, M.: Hebel – domácí přítel. In: Heidegger, M.: *Básnicky bydlí člověk*. Prel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené 2006, s. 167.

[2] V Špaňárovom preklade: „Povaha vecí sa rada skrýva." HERAKLEITOS. In: *Antológia z diel filozofov*. Predsokratovci a Platón, s. 100. Český preklad Kratochvíla: „Přirozenost se ráda skrývá." KRATOCHVÍL, Z.: *Délský potápěč k Hérakleitově řeči*, s. 269.

[3] V gréckom origináli: φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ

[4] HEIDEGGER, M.: *Aletheia (Heraklit, fragment 16)*, s. 278.

[5] Tamže.

[6] Tamže.

dôležitý rezultát: „Tak φύσις a κρύπτεσθαι nie sú od seba oddelené, ale vzájomne k sebe naklonené. Sú tým istým. V takejto náklonnosti (Zuneigung) až jedno žičí druhému jeho vlastnú bytnosť.“[1] A práve túto neodmysliteľne spolu súvisiacu vzájomnú *náklonnosť* φύσις a κρύπτεσθαι vyjadruje tretí pojem zlomku – φιλεῖ. Až tieto tri pojmy, pochopené *vo vzájomnej súvislosti* vystihujú *bytostnú plnosť pojmu φύσις*. Až takto je potom „φύσις pomenované (genannt) vo svojej plnej, prostredníctvom φίλια medzi odkrývaním a skrývaním vládnucej, bytnosti“.[2]

Preto Heidegger vzápätí ponúka upravený *vlastný preklad* zl. B 123, ktorý potom znie: „»Vzchádzanie (zo skrývania sa) venuje priazeň (die Gunst) skrývaniu sa«.“[3] Tu sa, podľa neho, dostávame do oblasti pôvodného myslenia predsokratovských mysliteľov, tu niekde sa „schováva zjednotenie a jednota Ἕν, ktorého jedno raní myslitelia zrejme nazerali v bohatstve jeho jednoduchosti, ktoré ich nasledovníkom zostáva skryté“.[4]

Vzájomnú súvislosť týchto – pre jeho interpretáciu predsokratovského myslenia – kľúčových pojmov Heidegger ešte precizuje o niekoľko rokov v známej prednáške s názvom *Čo je to filozofia?* (1955). Máme teda zjavný dôvod domnievať sa, že formulácie, ktoré sú známe z tejto prednášky, vznikali práve pri jeho premýšľaní Herakleitových zlomkov. V spomínanej prednáške dáva tieto kľúčové pôvodné pojmy do súvislosti aj so samotným pojmom φιλόσοφος ako ho chápe Herakleitos, keď k tomu hovorí: „Slovo φιλόσοφος razil pravdepodobne Herakleitos. To naznačuje, že pre Herakleita ešte neexistuje φιλοσοφία (v tradične chápanom význame – dopl. aut.).“[5] Naznačuje tu, že pre Herakleita, v jeho chápaní *filozofie*, je φιλόσοφος (filozofom) ten, „kto miluje σοφόν; φιλεῖν, milovať, znamená v Herakleitovom zmysle ὁμολογεῖν, hovoriť tak, ako hovorí Λόγος, t. j. porozumieť sa s týmto

---

[1] Tamže.
[2] Tamže, s. 279.
[3] Tamže.
[4] Tamže.
[5] HEIDEGGER, M.: Co je to – filosofie? In: Heidegger, M.: *Básnicky bydlí člověk*. Prel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené 2006, s. 125.

logom, odpovedať mu. Takéto odpovedanie je v súznení so σοφόν. Súznenie je ἁρμονία".[1]

Čo znamená pre Herakleita slovo σοφόν, je podľa Heideggera veľmi ťažké preložiť tak, aby sme ho chápali v pôvodnom gréckom význame. Vzápätí však dodáva, že ho môžeme objasniť s pomocou výkladu samotného Herakleita, podľa ktorého „hovorí τὸ σοφόν toto: Ἕν Πᾶντα, »jedno (je) všetko«. »Všetko« tu znamená πάντα τὰ ὄντα, celok, všetko jestvujúcno. Ἕν, jedno, znamená: jedno, jediné, všezjednocujúce. Všetko jestvujúcno je však jednotné v bytí. Τὸ σοφόν hovorí: všetko jestvujúcno je v bytí ... Bytie je súhrn – Λόγος". [2] Práve tento moment podľa neho uvádza Grékov v *údiv*, ktorý je počiatkom filozofovania.

Avšak Heidegger ani tu nezabúda pripomenúť, onen *odvrat* od predsokratovského myslenia smerom k tradičnej metafyzike, ktorého pôvodcami boli (nielen) Platon a Aristoteles, ale *pripravili* ho už sofisti.[3] K mysleniu predsokratovských *mysliteľov* tu hovorí: „To najpodivuhodnejšie – jestvujúcno v bytí – bolo zachránené tým, že niektorí sa vydali na cestu, ktorá smerovala k tomuto najpodivuhodnejšiemu, t. j. k onomu σοφόν. Stali sa tak tými, ktorí dychtia po σοφόν a svojím vlastným dychtením budili a povzbudzovali túžbu po σοφόν aj u iných".[4] Herakleitos a Parmenides podľa Heideggera neboli ešte filozofmi, boli väčšími mysliteľmi „v tom zmysle, že ešte zotrvávali v *súznení s oným Λόγος* (kurz. aut.), tzn. s Ἕν πάντα".[5]

Herakleitov *oheň* (πῦρ) ako *svetlina*

Vráťme sa ale k prednáške o Ἀλήθεια v Herakleitovom myslení. Heidegger sa v prednáške dostáva aj k zl. B 30,[6] ktorý interpretuje. Kľúčovým pojmom tohto zlomku je pôvodný pojem *oheň* (πῦρ). Tu nezabúda

---

[1] Tamže.

[2] Tamže.

[3] „Krok k »filozofii«, ktorý pripravili sofisti, realizovali až Sokrates a Platon" (Tamže, s. 127).

[4] Tamže, s. 127.

[5] Tamže.

[6] V Špaňárovom slovenskom preklade: „Tento svet, ten istý pre všetkých, nevytvoril ani nikto z bohov, ani nikto z ľudí, ale vždy bol, je a bude; večne živý oheň zapaľujúci sa podľa miery a zhasínajúci podľa miery" HERAKLEITOS. In: *Antológia z diel filozofov*.

pripomenúť ako sa, v duchu Herakleitovho myslenia, „má oheň myslieť a síce ako neustále trvajúce vzchádzanie".[1] Aj tento zlomok zapadá Heideggerovi do jeho interpretácie Herakleitovho myslenia, v ktorej všetky pôvodné grécke pojmy spolu súvisia. Vyjadruje to jednoznačne: „Prostredníctvom slova »oheň« Herakleitos pomenúva to ... »čo nevytvoril ani nikto z bohov, ani nikto z ľudí«, čo skôr už pred bohmi a ľuďmi a pre nich vždy spočíva, zotrváva v sebe, a tak všetko prichádzajúce uschováva ako φύσις. To je ale κόσμος."[2] Ak ale hovoríme o *svete* ako o *kozme* a chceme ho podľa Heideggera primerane chápať, nesmieme ho pochopiť kozmologicky, ani v zmysle filozofie prírody.

Akým spôsobom teda Herakleitos myslí *oheň*? Heidegger sa pokúša dať odpoveď aj na túto otázku. Podľa neho je pre Herakleita svet „pretrvávajúci oheň, trvajúce vzchádzanie podľa plného zmyslu φύσις".[3] Avšak je potrebné neustále pamätať na to, že „bytnosť ohňa, ktorú »myslí« Herakleitos, nie je tak bezprostredne na očiach, ako by nám chcel nahovoriť pohľad blčiaceho plameňa".[4]

Herakleitov oheň znamená v pôvodnom pojme niečo omnoho bytostnejšie, ako sa zvykne tradične interpretovať. Heidegger to v duchu vlastnej interpretácie jasne naznačuje: „Keď Herakleitos hovorí o ohni, myslí predovšetkým osvetľujúce vládnutie (das lichtende Walten), ktoré dáva a odníma poukazovanie, mieru."[5] Takto pochopený *oheň* vyjadruje v Herakleitovom myslení to, čo „všetko zhromažďuje a schováva do svojej bytnosti".[6] Preto je totožný s pôvodným pojmom Λόγος, čo vyjadruje Heidegger jednoznačne: „Τὸ πῦρ je ὁ Λόγος (kurz. aut.)."[7] Hoci Herakleitos myslí v rôznych pojmoch, pre Heideggera myslí *bytostnú plnosť toho istého*.

Predsokratovci a Platón, s. 105. Český preklad Kratochvíla: „Svět, stejný pro všechny, neutvořil žádný z bohů ani z lidí – ale byl vždy a je a bude – vždy živý oheň, vzněcující se s ohledem na (svoje) míry a pohasínající s ohledem na (svoje) míry." KRATOCHVÍL, Z.: *Délský potápěč k Hérakleitově řeči*, s. 202.

[1] HEIDEGGER, M.: *Aletheia (Heraklit, fragment 16)*, s. 282.

[2] Tamže.

[3] Tamže.

[4] Tamže.

[5] Tamže.

[6] Tamže, s. 283.

[7] Tamže.

Akým spôsobom teda *svieti* Herakleitov *svetový oheň*? Pre Heideggera jednoznačne súvisí s ostatnými pôvodnými pojmami, ktoré Herakleitos používa. Herakleitov oheň *osvetľuje* a to tak, že sa „všetko, predovšetkým to protichodné, privádza k javeniu (ins Scheinen kommt). (Jeho – dopl. aut.) osvetľovanie je preto niečím viac, ako len osvetlením, aj viac ako odkrytím. Osvetľovanie je premýšľajúco-zhromažďujúcim privádzaním do voľnosti, je poskytovaním prítomnenia (Gewähren von Anwesen)".[1] Toto *udeľovanie prítomnenia* ako osvetľovanie zo strany toho, čo vyjadruje tento Herakleitov pojem (πῦρ), sa neustále *deje* v *udalosti* (Ereignis). Heidegger sa tu dostáva k pojmu, ktorý sám zavádza na lepšie vyjadrenie tejto *udalosti* – k pojmu *svetlina* (Lichtung): „Udalosťou svetliny je svet (das Ereignis der Lichtung ist die Welt)."[2]

Keďže teda ide v prípade Herakleitovho ohňa o (Heidegger pripomína, že nie v tradičnom zmysle chápané) *osvetľovanie* v *udalosti svetliny*, potom samotné „prítomnenie znamená: pretrvávať zo skrývania do odkrývania, preto sa to odkrývajúco-skrývajúce osvetľovanie (entbergent-verbergende Lichten) týka prítomnenia prítomného".[3] Herakleitov oheň v Heideggerovej interpretácii, ako píše H. Hüni, teda symbolizuje skôr samotný *život* ako taký, ktorý je tu pochopený ako „prebiehajúce osvetľovanie, ako osvetlené svetlo. Oheň nie je žiadnym prvkom, žiadnym elementom, nie je žiadnym konkrétnym priebehom, ktorému prináleží prednosť. Je základným procesom javenia ... základom celého kozmu".[4] Tak súvisí v Herakleitovm myslení pôvodný pojem πῦρ nevyhnutne aj s pôvodným pojmom κόσμος, dokonca je s ním totožný: „Tento sám zo seba jestvujúci κόσμος sa javí predovšetkým ako horiaci oheň, ako svetelná žiara a vyvoláva v tomto jave čisté myslenie. Tento κόσμος nemá žiaden počiatok, pretože *on sám je počiatkom* (kurz. aut.). Κόσμος nemá žiaden iný počiatok, jeho vlastný oheň je tým prvým."[5]

---

[1] Tamže.
[2] Tamže.
[3] Tamže, s. 284.
[4] HÜNI, H.: Heraklit oder „anderer Anfang". In: *Heidegger und die Griechen*. Hrsg. M. Steinmann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 2007, s. 45.
[5] Tamže, s. 44.

Heidegger, ako už bolo spomenuté, interpretuje Herakleitov pôvodný pojem πῦρ cez vlastný zavedený pojem *svetliny bytia*, keď hovorí: „Svetlina nie len osvetľuje to prítomné, ale vopred to zhromažďuje a schováva v prítomnení."[1]

Vzťah ľudí a bohov k *svetline* a Λόγος

V oboch tu skúmaných prednáškach sa Heidegger nakoniec dostáva k dôležitej otázke: Akého druhu je *vzťah ľudí* (smrteľných)[2] a *bohov* (u Grékov) k svetline bytia, resp. k Λόγος, keďže obidva tieto pôvodné pojmy podľa neho znamenajú v Herakleitovom myslení to isté. V prednáške k Herakleitovmu zl. B 50 hovorí v tejto súvislosti: „Ἕν πάντα hovorí, čo je to Λόγος. Λόγος hovorí, ako jestvuje Ἕν πάντα. Oboje je tým istým. Keď sa smrteľné λέγειν posiela do Λόγος, deje sa ὁμολογεῖν. To sa zhromažďuje v Ἕν, v jeho zjednocujúcom vládnutí. Keď sa deje ὁμολογεῖν, deje sa niečo chytré (v zmysle σοφόν – dopl. aut.)."[3]

Tým samotným *chytrým* – σοφόν, vo význame ako ho Heidegger vyššie používa – je ale Λόγος, avšak Heidegger vzápätí dodáva: „Pokiaľ sa ale smrteľné λέγειν posiela ako ὁμολογεῖν do toho chytrého (do Λόγος – dopl. aut.), je svojím spôsobom chytré."[4] Vypovedá to práve o tom, akým spôsobom Heidegger pri vlastnej interpretácii Herakleitových zlomkov premýšľa o vzťahu človeka (ako smrteľného) cez

---

[1] HEIDEGGER, M.: *Aletheia (Heraklit, fragment 16)*, s. 285. Podobným spôsobom sa vyjadruje aj v prednáške k Parmenidovi zo 40. rokov, kde je pre neho *počiatok* (Anfang) nerozlučne spojený s bytnosťou Ἀλήθεια, ktorá je tu taktiež pochopená ako prvotná neskrytosť – ako odkrývanie, označované aj známejším pojmom svetlina Bytia. Aj tu sa pokúša ukázať, že u predsokratovských mysliteľov sa ešte vyskytuje „počiatočné vládnutie bytnosti ἀλήθεια, v ktorom jestvuje niečo také ako svetlina, osvetlené a otvorené." HEIDEGGER, M.: *Parmenides*, s. 220.

[2] Tento výraz pre ľudí ako *smrteľných* vysvetľuje Heidegger bližšie už v prednáške s názvom *Vec* z roku 1950, keď hovorí: „Smrteľní sú ľudia. Nazývajú sa smrteľní, pretože môžu zomrieť. Zomrieť znamená: byť schopný smrti ako smrti. Len človek zomiera ... Smrť je truhlica (der Schrein – dopl. aut.), v ktorej je Nič, totiž to, čo v žiadnom ohľade vôbec nie je niečím len jestvujúcim, avšak čo bytuje a to dokonca ako tajomstvo bytia samého. Smrť ako truhlica tohto Nič ukrýva v sebe bytovanie bytia. Smrť ako truhlica tohto Nič je skrýšou bytia ... Smrteľní sú kým sú, ako smrteľní, totiž ako bytujúci v skrýši bytia. Sú bytujúcim vzťahom k bytiu ako bytiu." HEIDEGGER, M.: *Věc*, s. 31.

[3] HEIDEGGER, M.: *Logos (Heraklit, fragment 50)*, s. 226.

[4] Tamže.

ὁμολογεῖν k tomu večnému – Λόγος, pochopenému ako bytie.[1] K tomuto vzťahu ďalej dodáva to, čo podľa neho vyplýva z interpretácie Herakleitových zlomkov: „Smrteľné λέγειν leží skryto v Λόγος. Z chytrosti sa deje v ὁμολογεῖν. Tak je λέγειν osvojené Λόγος. Takýmto spôsobom je smrteľné λέγειν chytré. *Ale nikdy nie je chytrosťou samotnou: Ἕν πάντα ako ὁ Λόγος* (kurz. aut.).“[2]

Inými slovami ľudia ako smrteľní, hoci sú vo vzťahu k Λόγος cez ὁμολογεῖν, *nie sú týmto Λόγος samotným*, či presnejšie povedané, nie sú niečím ako *nižším stupňom* Λόγος. To Heidegger odmieta a upresňuje ďalej tento vzťah: „Λόγος nemôže byť ani stupňovaním smrteľného λέγειν, a toto nemôže byť len napodobením rozhodujúceho (maßgebenden) Λόγος.“[3] Tento vzťah je vyjadriteľný podľa neho iným spôsobom: „Potom má to bytujúce v λέγειν ὁμολογεῖν, ako aj to bytujúce v λέγειν Λόγος zároveň počiatočnejší pôvod (eine anfänglichere Herkunft) *jednoducho uprostred (der einfachen Mitte)* (kurz. aut.) medzi nimi oboma.“[4] Možno presnejšie a *zrozumiteľnejšie* to Heidegger vyjadruje už v pôvodnej prednáške k Herakleitovi z roku 1944, kde hovorí, že vzťah človeka k Λόγος, pochopený ako ὁμολογεῖν nie je žiadnym vzťahom medzi vecami a predmetmi, teda vzťahom medzi jestvujúcnami, ako vzťah zvykneme tradične chápať, ale je „*vzťahom medzi vzťahmi* (kurz. aut.), t. j. čistým, pôvodným vzťahom a len ním.“[5]

Preto sú potom *chytrí* (v zmysle pôvodného významu σοφόν) práve tí „smrteľní, ktorých bytnosť je zjednotená s ὁμολογεῖν, keď myslia (ermessen) Λόγος ako Ἕν πάντα a zodpovedajú jeho výmeru (seiner Zumessung gemäß warden)“.[6] Aj preto podľa Heideggera hovorí Herakleitov zl. B 43[7] o nadutosti, čo znamená, že smrteľní sú *nadutými*, keď nemyslia tento vzťah správnym spôsobom. Je to podľa neho oprávnené

---

[1] Heidegger tu uvažuje aj o možnosti, že by bolo Herakleitom pochopené Λόγος totožné s pôvodným pojmom Zeus, ako najvyšším z bohov, ako by mohol naznačovať zl. B 32. Dochádza však k názoru, že to tak nie je. Pozri tamže, s. 227–229.

[2] Tamže, s. 229.

[3] Tamže, s. 230.

[4] Tamže.

[5] HEIDEGGER, M.: *Heraklit*, s. 328.

[6] HEIDEGGER, M.: *Logos (Heraklit, fragment 50)*, s. 231.

[7] V slovenskom preklade: „Nadutosť treba väčšmi hasiť ako požiar.“ HERAKLEITOS. In: *Antológia z diel filozofov.* Predsokratovci a Platón, s. 109. Český preklad Kratochvíla:

upozornenie pre smrteľníkov zo strany gréckeho mysliteľa, pretože na druhej strane aj „*Λόγος potrebuje ὁμολογεῖν* (kurz. aut.), keď sa to prítomné javí a má javiť v prítomnení“.[1]

K tomuto vzťahu k Λόγος, ktorý tu chápe, ako bolo spomenuté vyššie, ako svetlinu bytia, sa Heidegger podobným spôsobom venuje aj v nami skúmanej prednáške k pojmu Ἀλήθεια u Herakleita. Tu však hovorí nielen o ľuďoch (smrteľných), ale aj o bohoch (nesmrteľných), ako ich chápali Gréci. Otázkou tu je, v čom sú tak ľudia, ako aj bohovia *význační* vo vzťahu k svetline? Heidegger odpovedá – v čom inom by mala spočívať význačnosť ľudí, ale aj bohov, ak nie v tom, „že práve oni *nikdy nie sú schopní byť skrytí vo svojom vzťahu k svetline* (kurz. aut.)“?[2] Prečo nie sú schopní byť *skrytými* (vychádzajúc z Herakleitovho *zl. B 16*) vo vzťahu k svetline? Je to preto, pretože „ich vzťah k svetline nie je ničím iným, ako svetlinou samou, pokiaľ tá do seba zbiera a v sebe udržiava bohov a ľudí“.[3]

Čo potom znamená samotné prítomnenie pre ľudí, ale aj pre (gréckych) bohov? Na to Heidegger odpovedá, že bohovia, ale aj ľudia „nie sú vo svetline len osvetlení (beleuchtet), ale sú z nej a k nej pred-svetlení (er-leuchtet)“.[4] Takže sa tiež svojím vlastným spôsobom, svojím *podielom* na tomto osvetľovaní pričiňujú – v prípade vzťahu ὁμολογεῖν – na samotnej bytnosti svetliny. To, akým spôsobom, vysvetľuje ďalej Heidegger tak, že „sú *svojím* spôsobom schopní osvetľovanie vykonávať (das Lichten zu vollbringen) (priviesť ho do plnosti svojej bytnosti), a tým *strážiť svetlinu* (kurz. aut.)“.[5] Bohovia ani ľudia sa preto pred svetlinou nemôžu žiadnym spôsobom *skryť do temnoty*, pretože sú osvetľovaní vo svojej bytnosti. Tak grécki bohovia, ako aj ľudia sú podľa Heideggera v tomto pochopení potom „zjednotení do udalosti svetliny (das Ereignis der Lichtung), preto *nikdy nie sú skrytí, ale odkrytí (ent-borgen)* (kurz. aut.) ... tak sú tí v tomto zmysle odkrytí zverení schovávajúcej, ich držiacej a ich zadržiavajúcej (haltenden und verhaltenden)

„Zpupnost je třeba hasit spíše než požár.“ KRATOCHVÍL, Z.: *Délský potápěč k Hérakleitově řeči*, s. 300.

[1] HEIDEGGER, M.: *Logos (Heraklit, fragment 50)*, s. 231.

[2] HEIDEGGER, M.: *Aletheia (Heraklit, fragment 16)*, s. 285.

[3] Tamže.

[4] Tamže.

[5] Tamže.

svetline".[1] Tak súvisí podľa Heideggera aj to, čo vypovedá Herakleitov zl. B 16 o skrývaní a odkrývaní, s jeho interpretáciou zl. B 50, ktorý vypovedá o Λόγος a o vzťahu k nemu – ὁμολογεῖν.

Tým sa pre neho v istom zmysle *uzatvára kruh* Herakleitovho myslenia – a síce touto interpretáciou, ktorá je poukázaním na súvislosť oboch ním interpretovaných zlomkov. Na jednej strane jednoznačne hovorí vo vzťahu k zl. B 16: „To, že výrok (rozumej spomínaný zlomok – dopl. aut.) sa predsa len *pohybuje v oblasti svetliny, nestrpí žiadnu pochybnosť* (kurz. aut.)".[2] Avšak iba za predpokladu, že budeme mať na mysli to rozhodujúce, že „začiatok a koniec otázky (vo vzťahu k významu oboch dôležitých zlomkov – dopl. aut.) pomenúvajú odkrývanie a skrývanie a síce ohľadne ich vzťahu".[3] Potom je nám zrejmým aj to, ako súvisí so zl. B 16 aj druhý kľúčový Herakleitov zl. B 50, v ktorom „je spomínané odkrývajúco-skrývajúce zbieranie (entbergend-bergende Sammeln), ktoré sa smrteľníkom prihovára tak, že ich bytnosť sa rozvíja v *tom*, či zodpovedajú (entsprechen) Λόγος, alebo nie".[4]

Zabudnutosť (myslenia) bytia

Heidegger končí obidve tu skúmané prednášky k Herakleitovmu mysleniu veľmi podobným spôsobom, tak ako takmer každú svoju prednášku z tohto obdobia – poukazovaním na to, že sme *zabudli myslieť* to, čo mysleli predsokratovskí myslitelia. Zabudli sme myslieť to pôvodné, o čom podľa jeho interpretácie, vypovedajú ich zlomky – bytie.

V závere prednášky z roku 1951 hovorí Heidegger vo vzťahu k Herakleitovmu mysleniu, že slovo Λόγος sa stalo kľúčovým slovom jeho myslenia, s čím možno snáď bez výhrad súhlasiť. Nasleduje však už známy a veľmi svojský *rezultát* tejto interpretácie – kľúčové slovo „ὁ Λόγος pomenúva to, čo všetko prítomné hromadí do prítomnenia a necháva v tom vyskytovať sa. Ὁ Λόγος pomenúva to, v čom sa deje prítomnenie prítomného ... bytie jestvujúcna. Od začiatku západného myslenia sa bytie jestvujúcna rozvíja ako *to jediné hodné myslenia* (kurz.

---

[1] Tamže.
[2] Tamže, s. 286.
[3] Tamže.
[4] Tamže, s. 286–287.

aut.)".[1] Vo vzťahu k Herakleitovi to podľa Heideggera platí jednoznačne, avšak vzápätí nezabúda dodať aj svoju známu tézu o zabudnutosti bytia: „V Herakleitovom myslení sa bytie (prítomnenie) jestvujúcna zjavuje ako ὁ Λόγος, ako zbierajúce uloženie (die lesende Lege). Ale tento záblesk bytia (Aufblitz des Seins) zostáva zabudnutý."[2]

Podobným spôsobom končí aj prednášku k pojmu Ἀλήθεια z roku 1954, keď naznačuje, že „bežné (t. j. naše – dopl. aut.) myslenie istotne a neústupne, nevšímavo obchádza tajomstvo. Herakleitos to vedel".[3] Práve toto, podľa Heideggera, naznačuje predsokratovský mysliteľ vo svojom zl. B 72.[4] Hoci bytie (ako svetlina) je tu neustále pre ľudí prítomné, ako skryté, ale *zároveň* neskryté, ľudia *zabudli myslieť bytie* tak ako ho mysleli predsokratovskí myslitelia a obracajú sa v každodennosti na jestvujúcno, s ktorým sú v bezprostrednom styku. Heidegger to jednoznačne hovorí svojím vlastným spôsobom, majúc na pamäti *ontologickú diferenciu*, ktorá mu je kľúčom aj k interpretácii Herakleitovho myslenia: „Smrteľníci sú ustavične naklonení odkrývajúco-skrývajúcemu zhromaždeniu (Λόγος– Ἀλήθεια, keďže sú tým istým – dopl. aut.), ktoré osvetľuje všetko prítomné vo svojom prítomnení. A predsa sa pritom *odvracajú od svetliny* (kurz. aut.) a obracajú sa len k tomu prítomnému (jestvujúcnu – dopl. aut.), ktoré bezprostredne stretávajú v každodennom styku..."[5]

Ľudia si myslia, hovorí Heidegger, že v tomto každodennom styku im jestvujúcno zabezpečí *blízkosť* a *znalosť* sveta. Predsa im však aj jestvujúcno napokon zostáva *cudzie*, pretože „nič netušia o tom, čo je im blízke: o prítomnení, ktoré až zakaždým necháva privádzať k javeniu

---

[1] HEIDEGGER, M.: *Logos (Heraklit, fragment 50)*, s. 231–232.

[2] Tamže, s. 232.

[3] HEIDEGGER, M.: *Aletheia (Heraklit, fragment 16)*, s. 287.

[4] V slovenskom preklade: „S logom, s ktorým najčastejšie prichádzajú do styku, sú v rozpore a veci, na ktoré denne narážajú, zdajú sa im cudzie." HERAKLEITOS. In: *Antológia z diel filozofov.* Predsokratovci a Platón, s. 99. Český preklad Kratochvíla: „S čím se zcela nepřetržitě stýkají,[s logem, který spravuje veškerenstvo, s tím se neshodují, a věci, se kterými se každý den potkávají, se jim jeví cizí." KRATOCHVÍL, Z.: *Délský potápěč k Hérakleitově řeči,* s. 117.

[5] HEIDEGGER, M.: *Aletheia (Heraklit, fragment 16)*, s. 287. Heidegger tu užíva podobné, aj keď zásadne rozdielne výrazy pre jestvujúcno (*prítomné*) a pre bytie (*prítomnenie*), pochopené v pôvodnom význame u Herakleita ako Λόγος– Ἀλήθεια – φύσις, ktoré sú pre neho *tým istým*.

(zum Vorschein) to prítomné. *Λόγος, do ktorého svetliny chodia a v ktorého svetline stoja, im zostáva skryté, je pre nich zabudnuté* (kurz. aut.)".[1] Ľudské každodenné mienenie, t. j. bežný a tradičný názor na svet, „hľadá to pravdivé v rôznorodosti toho stále nového, ktoré sa pred ním rozprestiera (ako jestvujúcno – dopl. aut.). Nevidí pokojnú žiaru (zlato) tajomstva, ktorá nepretržite žiari v jednoduchosti svetliny."[2]

Práve túto *žiaru* sa podľa Heideggera pokúšajú predsokratovskí myslitelia vo svojom myslení pomenovať a vyjadriť.[3] Znova tu pripomína ontologickú diferenciu medzi bytím a jestvujúcnom, o ktorej podľa jeho interpretácie predsokratovskí myslitelia *vedeli*, len ju *nepomenovali*. V závere prednášky k pojmu Λόγος to vyjadruje jasne, keď sa pýta, čo sa deje, keď „sa privedie k reči bytie jestvujúcna, jestvujúcno vo svojom bytí, keď sa privedie k reči rozdiel medzi nimi *ako* rozdiel"?[4] Výraz *privesť k reči*, ktorý tu používa, máme myslieť v zmysle „schovať bytie do bytnosti jazyka".[5] Ak by to tak u predsokratovských myslitеľov, predovšetkým u Herakleita, bolo, „ó Λόγος by bolo potom gréckym pomenovaním bytnosti reči (der Sage)".[6] Takto pochopený jazyk, ktorým Gréci podľa Heideggera hovoria, by potom znamenal „zhromažďujúce nechávanie-vyskytovania prítomného v jeho prítomnení".[7]

Heidegger potvrdzuje, že to tak je – že Gréci (predsokratovci) bývali v *tejto bytnosti jazyka*. Avšak vzápätí znova prekvapuje svojím tvrdením, že síce Gréci bývali v tejto bytnosti jazyka, „len túto bytnosť jazyka nikdy *nemysleli*, ani Herakleitos".[8] Teda podľa neho síce Gréci zakúsili privádzanie bytia jestvujúcna k reči, zakúsili teda jazyk pochopený v tomto zmysle, ale na druhej strane „nikdy nemyslia, ani Herakleitos,

---

[1] Tamže.

[2] Tamže, s. 288.

[3] Heidegger to potvrdzuje aj v známej prednáške s názvom *Čo znamená myslieť?* z toho istého obdobia (1952), kde hovorí v podobnom duchu: „Hovoriť pre Grékov znamená: robiť niečo zrejmým, nechávať niečo, aby sa zjavovalo, totiž nechávať zjavovať žiaru a to, čo v tejto žiari, vo svojej epifánii, bytuje." HEIDEGGER, M.: *Co znamená myslet?* Prel. P. Fischer a I. Chvatík. Praha: Oikúmené 2014, s. 13.

[4] HEIDEGGER, M.: *Logos (Heraklit, fragment 50)*, s. 232.

[5] Tamže.

[6] Tamže.

[7] Tamže, s. 233.

[8] Tamže.

bytnosť jazyka v jeho vlastnom zmysle, ako Λόγος, ako zbierajúce uloženie (als die lesende Lege)".[1] Vzápätí sa ale pýta, čo by sa stalo, keby Herakleitos a s ním Gréci mysleli takto jazyk, v jeho vlastnom zmysle?

Odpoveď je už plne v réžii Heideggerovej interpretácie predsokratovského (a nielen Herakleitovho) myslenia: „Gréci by mysleli *bytnosť jazyka z bytnosti bytia, áno, dokonca ako bytie samotné! Pretože ó Λόγος je pomenovaním bytia jestvujúcna* (kurz. aut.)."[2] Toto sa však podľa Heideggera nestalo – Gréci *takýmto spôsobom* jazyk nemysleli, nemyslí ho takýmto spôsobom ani tradičná metafyzika od čias Platona a Aristotela, myslí ho však takýmto spôsobom on sám – pri svojej interpretácii predsokratovského myslenia. Aj keď vo vzťahu k Herakleitovi v závere prednášky hovorí: „A raz predsa, na začiatku západného myslenia, zablysla sa bytnosť jazyka vo svetle bytia. Raz, keď Herakleitos myslel Λόγος ako hlavné slovo, *aby v tomto slove myslel bytie jestvujúcna. Ale blesk náhle zhasne. Nikto neuchopil jeho lúč a blízkosť toho, čo osvetľoval* (kurz. aut.)."[3] Tak zostáva Herakleitos stále temným mysliteľom a navyše „toto pomenovanie si udrží aj do budúcnosti. On je tým temným, pretože pýtajúc sa myslí smerom k svetline".[4]

V závere oboch tu skúmaných prednášok Heidegger dostáva poslucháčov presne tam, kde ich chce mať – pri jedinej podstatnej otázke – pri *otázke bytia* (*Seinsfrage*). Znova tak potvrdzuje svoju kľúčovú tézu, že totiž predsokratovskí myslitelia Anaximandros, Parmenides a Herakleitos hovoria iba o *jednom a tom istom* – o bytí – aj keď si to sami vlastne výslovne *neuvedomujú*.[5] Zdá sa, že v prednáškach k Herakleitovmu mysleniu z 50. rokov Heidegger ešte *výraznejšie* dáva – pri interpretácii Herakleitovho myslenia – do nevyhnutnej súvislosti všetky

---

[1] Tamže.

[2] Tamže.

[3] Tamže.

[4] HEIDEGGER, M.: *Aletheia (Heraklit, fragment 16)*, s. 288.

[5] Veľmi zaujímavú kritiku Heideggerovej interpretácie predsokratovských mysliteľov ponúka v tejto súvislosti súčasný americký klasický filológ G. W. Most, ktorý (okrem iného) Heideggerovi vytýka: „Heideggerovi Gréci v skutočnosti nepíšu, a ak píšu, tak čím menej, tým lepšie ... Heideggerovi Gréci ani tak netvoria literárne, alebo filozofické texty, ako skôr jednoducho jeden pred druhým vyslovujú tieto *pôvodné filozofické pojmy* (kurz. aut.). Pozrú sa na seba, povedia φύσις, a pomaly prikývnu." MOST, G. W.: Heidegger's Greeks. In: *Arion* 10, No. 1, 2002, s. 89.

kľúčové pôvodné pojmy, ktoré sa v Herakleitových zlomkoch objavujú. Ide predovšetkým o pôvodný grécky pojem Ἀλήθεια, ktorý je tu (vo vzťahu k rozsahu prednášok) výraznejšie zastúpený, ako to bolo v prednáškach zo 40. rokov. Je evidentné – keďže ide aj o kľúčový pojem Parmenidovho myslenia – že chce v tomto období ešte výraznejšie podporiť spomínanú tézu o nevyhnutnej súvislosti myslenia oboch predsokratovských mysliteľov. Inými slovami, zdá sa, že vo svojej interpretácii chce ešte výraznejšie preukázať svoje tvrdenie, že Parmenides aj Herakleitos hovoria, aj keď každý z nich svojím vlastným spôsobom, o tom istom – o bytí.

Vzájomné prepojenie a súvislosť oboch kľúčových pojmov predsokratovského myslenia – Λόγος a Ἀλήθεια – ktorým sú venované obe prednášky zo začiatku 50. rokov, môže byť podľa nášho názoru vnímané ako istý *novým spôsobom* interpretovaný prvok Heideggerových prednášok k Herakleitovmu mysleniu. Interpretáciu pojmu Λόγος začína Heidegger analýzou pôvodného gréckeho pojmu λέγειν, ktorá je už známa z jeho prednášok k Herakleitovi zo 40. rokov, ale dostáva tu viac priestoru a zdá sa byť detailnejšia. Načúvať bytiu znamená podľa neho *nechať prehovárať jedno – Bytie* cez λέγειν, ktoré takto pochopené je pôvodným vzťahom ὁμολογεῖν, vzťahom človeka k Λόγος. Tento vzťah môže byť podľa Heideggera uchopiteľný len cez pôvodné λέγειν. Je to práve Λόγος, teda bytie, ktoré skrýva všetko *prítomné* vo svojom *prítomnení*, z ktorého môže byť vo vlastnom zmysle, ako to práve prítomné uchopené cez vzťah ὁμολογεῖν.

Prítomnenie bytia (Λόγος) je pochopené Heideggerom ako *vzchádzanie do neskrytého*. Práve tu nachádza Heidegger dôležitú väzbu na Ἀλήθεια, pojem, ktorý sám interpretuje v pôvodnom gréckom význame ako *neskrytosť*, alebo aj *odkrývanie*. Ἀλήθεια a Λόγος sú v jeho interpretácii *tým istým*, keďže Λόγος má odkrývajúco-skrývajúci charakter, rovnako ako aj Ἀλήθεια. Taktiež Herakleitov *svetový oheň* (πῦρ) pre Heideggera jednoznačne súvisí s ostatnými pôvodnými pojmami, ktoré Herakleitos používa. Tento oheň *osvetľuje* a to tak, že všetko *privádza k javeniu*. Heidegger ho tu interpretuje cez známy vlastný pojem *svetlina bytia*, pričom ľudia (aj grécki bohovia) sa tiež svojím vlastným *podielom* – cez vzťah ὁμολογεῖν – na tomto osvetľovaní (na bytnosti svetliny) podieľajú.

Heidegger končí obidve tu skúmané prednášky k Herakleitovmu mysleniu veľmi podobným spôsobom – poukazovaním na to, že sme *zabudli myslieť* to, čo mysleli predsokratovskí myslitelia a o čom podľa jeho interpretácie vypovedajú ich zlomky – bytie. Pripomína *ontologickú diferenciu* medzi bytím a jestvujúcnom, o ktorej podľa neho už predsokratovskí myslitelia *vedeli*, len ju nepomenovali. Chce ukázať, že Gréci (predsokratovskí myslitelia) *bývali* v *bytnosti jazyka*, avšak túto bytnosť jazyka nikdy *nemysleli* a nemyslel ju ani Herakleitos. Heidegger tak chce oboma prednáškami potvrdiť svoju kľúčovú tézu, že totiž predsokratovskí myslitelia, predovšetkým Parmenides a Herakleitos cez kľúčový pojem Ἀλήθεια, na ktorý dáva väčší dôraz, ako v prednáškach k Herakleitovmu mysleniu zo 40. rokov, hovoria iba o *jednom a tom istom* – o bytí.

24. kapitola

Parmenides – Moira

Vladimír Leško

Parmenides má v Heideggerovej tvorbe mimoriadne postavenie. To sme videli už v začiatkoch jeho tvorby v prvých *fenomenologických skúmaniach* Aristotelovej filozofie z rokov 1922–1923.[1] Svoju najvýraznejšiu podobu prekvapujúco nachádza potom v *Správe pre Natorpa*. Znovu chceme pripomenúť to najdôležitejšie, ktoré by sme nemali stratiť z pohľadu na jeho vzťah k Parmenidovi aj v neskorom myslení: „*Cestou späť od Aristotela k jeho predchodcom bude až možné hovoriť o Parmenidovom učení o bytí a porozumieť mu ako rozhodujúcemu kroku, ktorý určil zmysel a osud západnej ontológie a logiky* (kurz. aut.).“[2] Je zaujímavé, že tomuto presvedčeniu ostáva Heidegger verný ešte aj vo svojom neskorom myslení. Problém, ktorý teraz pred nami vyvstáva je pokúsiť sa preskúmať, kam sa Heidegger prepracoval v chápaní Parmenidovho učenia o bytí, a či učenie tohto predsokratovského filozofa naozaj predstavuje *rozhodujúci krok, ktorý určil zmysel a osud západnej ontológie*.

K odpovedi na tento problém v završujúcej podobe sa dostaneme až v predposlednej kapitole našej práce. Teraz nám pôjde o to, aby sme predstavili Heideggerovo chápanie Parmenida začiatkom 50. rokov minulého storočia. Heideggerovo koncentrované úsilie o skúmanie Parmenidovho učenia o bytí sa intenzívne rozvinulo od roku 1932 a pokračovalo stále dynamickejšie celé 30. a 40. roky v jeho tvorbe. Pre naznačené úsilie je charakteristické, že je spojené s viac či menej priamou väzbou na Anaximandrovo, ale hlavne Herakleitovo učenie. Zavŕšenie

---

[1] Pozri 3. kapitolu tejto knihy.

[2] HEIDEGGER, M.: *Rozvrh fenomenologické interpretace Aristotela.* Prel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené 2008, s. 33.

Heideggerovho *parmenidologického úsilia* predstavuje *posledná neprednesená prednáška* z roku 1952,[1] ktorá bola veľmi rýchlo dopracovaná a publikovaná pod názvom *Moira.*[2]

Záhada Bytia – jestvujúcno ako také a Bytie ako také

Pre celú Heideggerovu tvorbu je až príliš príznačný problém bytia, ktorý sa transformuje do podoby *záhady Bytia.* Veľmi zaujímavú podobu nadobúda v roku 1946 v *Anaximandrovom výroku*[3] a potom najmä o rok neskôr v *Liste o humanizme.*[4] Došlo však k jednej podstatnej zmene. Uvažovanie o Bytí u Parmenida je Heideggerom už teraz viazané len na neho samého, bez Anaximandra a Herakleita.

Správne pochopiť problém *záhady Bytia* predpokladá pokúsiť sa ho vidieť v genéze od práce *Bytie a čas* (1927) až k štúdii *Moira* (1952) prostredníctvom najvýznamnejších vymedzení toho, čo je bytie. V *Bytí a čase* sú to najmä tieto určenia: „Bytie spočíva v tom, že a ako niečo *je* (kurz. aut.), v realite, vo výskyte, v stálosti trvania, v platnosti, v existencii."[5] To ho vedie k tomuto správnemu chápaniu bytia: „*Bytie je vždy bytie nejakého jestvujúcna* (kurz. aut.)."[6] Ale to nie je všetko. Okrem toho, s čím tiež možno v istých medziach súhlasiť, v práci *Bytie a čas* sa objavuje aj táto myšlienka: „V prvom objave *bytia jestvujúcna* (kurz. aut.) u Parmenida je bytie »identifikované« s vnímavým rozumením bytia: τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι."[7] Okrem tohto v podstate správneho určenia bytia sa vyskytuje v *embryonálnom* zárodku aj iné, ktoré sa nakoniec rozvinie v chápanie *myslieť ho bez ohľadu na jeho zdôvodnenie*

---

[1] HEIDEGGER, M.: *Was heisst Denken?* GA. Bd. 8. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 2002, s. 253–256.

[2] HEIDEGGER, M.: Moira. In: Heidegger, M.: *Vorträge und Aufsätze.* GA. Bd. 7. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 2000, s. 235–261.

[3] HEIDEGGER, M.: *Anaximandrův výrok.* Prel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené 2012, s. 39.

[4] HEIDEGGER, M.: *O humanismu.* Prel. P. Kurka. Praha: Ježek 2000.

[5] HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas.* Prel. I. Chvatík, P. Kouba, M. Petříček jr., J. Němec. Praha: Oikúmené 2008, s. 22.

[6] Tamže, s. 25.

[7] Tamže, s. 248.

z jestvujúcna, t. j. *myslieť Bytie samo*: „*Odlíšiť bytie od jestvujúceho a explikovať bytie samé je úlohou ontológie* (kurz. aut.).“[1]

Heidegger na túto skutočnosť radikálne upozorňuje neskôr napríklad v *Liste o humanizme*: „V *Bytí a čase* je *úmyselne a opatrne povedané* (kurz. aut.); il y a l´Étre: bytie sa dáva´(es gibt das Sein). Ono »il y a« prekladá »es gibt« nepresne. Lebo toto »ono (es)« čo tu »dáva« (gibt), je *Bytie samo* (kurz. aut.). Toto »dáva« (gibt) však pomenováva ono dávajúce, vlastnú pravdu poskytujúcu bytnosť bytia. Toto vydávanie sa (Sichgeben) do otvoreného poľa (Offene) spolu s týmto poľom samým je Bytie samo.“[2]

Ontologická diferencia, ktorá má v Heideggerovom učení svoje ničím nezastupiteľné dominantné postavenie, stále viac vedie a najmä tlačí nemeckého filozofa k tomu, aby radikalizoval svoju filozofickú pozíciu v prechode od *bytia jestvujúcna* k *Bytiu samému.* V *Liste o humanizme* Heidegger odpovedá na otázku, prečo tretí oddiel prvého dielu práce *Bytie a čas*, ktorý mal niesť názov *Čas a bytie*, nebol publikovaný: „Tu dochádza k celkovému *obratu* (kurz. aut.): Problematický oddiel zostal nevytlačený preto, že *myslenie* (kurz. aut.) nebolo schopné tento obrat dostatočne vysloviť a neprerazilo si pomocou reči metafyziky cestu.“[3] Ukáže sa však, že tento Heideggerov *obrat* od *bytia a času* k *času a Bytiu* ešte zažije nejednu *filozofickú turbulenciu*, než sa zavŕši v prednáške *Čas a Bytie* v roku 1962. Istý pohľad do uvedeného *myslenia obratu* poskytuje podľa Heideggerových vlastných slov prednáška *O bytnosti pravdy* z roku 1930 (publikovaná bola až v roku 1943). Heideggerova sebareflexia je v *Liste o humanizme* vyjadrená takto: „Tento obrat nie je zmenou stanoviska »Bytia a času«, ale v ňom sa dopracováva myšlienkový pokus po prvý krát do oblasti dimenzie, z ktorej je zakúšané »Bytie a čas«, a síce zo základnej skúsenosti *zabudnutosti bytia.*“[4]

Keď si však pozrieme prednášku *O bytnosti pravdy* zistíme, že to hlavné sa ešte vzťahuje na chápanie bytia ako *jestvujúceho vcelku*, resp. *jestvujúceho ako takého*: „Počiatočné odkrytie *jestvujúcna vcelku* (kurz. aut.), otázka o *jestvujúcne ako takom* (kurz. aut.) a začiatok západných

---

[1] Tamže, s. 44.
[2] HEIDEGGER, M.: *O humanismu*, s. 25
[3] Tamže, s. 19.
[4] Tamže, s. 20.

dejín je jedno a to isté, a to súčasne v onom »čase«, ktorý je sám nemerateľný až otvára pre každú mieru otvorené pole."[1] K tomu je potrebné ešte poznať aj nasledujúce stanovisko: „Výhľad do tajomstva zo scestia je pýtaním sa v zmysle jednej otázky, totiž *čo je jestvujúcno vcelku ako také* (kurz. aut.). Toto pýtanie sa myslí onu už bytostným určením zavádzajúcu, a preto vo svojej mnohoznačnosti ešte nezvládnutú otázku o *bytí jestvujúcna* (kurz. aut.). Myslenie bytia, z ktorého takéto pýtanie sa na počiatku vzniká, sa samo chápe počínajúc Platonom ako »filozofia« a dostáva neskôr titul »metafyzika«."[2]

O pätnásť rokov neskôr azda najvýraznejšie a radikálne je Platonov variant *myslenia bytia* odmietnutý z týchto dôvodov: „Metafyzika síce predstavuje jestvujúcno v jeho bytí a myslí tak bytie jestvujúcna, *nemyslí však bytie ako také* (kurz. aut.), nemyslí *rozdiel* (kurz. aut.) medzi nimi oboma ... *Metafyzika sa nepýta na pravdu Bytia samého* (kurz. aut.). Preto sa tiež nikdy nepýta, akým spôsobom náleží bytnosť človeka k pravde bytia. Túto otázku si metafyzika doposiaľ ani nepoložila. Táto otázka je metafyzike ako metafyzike neprípustná. *Bytie doposiaľ čaká, že sa stane človeku problematickým Ono samo* (kurz. aut.)."[3]

Heidegger v roku 1943 vo svojom doslove k prednáške *Čo je metafyzika?* formuluje svoju základnú pozíciu jednoznačne: „Aj keby všetko bádanie prehľadalo jestvujúcno kdekoľvek a v akejkoľvek šírke, nikde bytie nenájde. Narazí vždy len na jestvujúcno, pretože vopred je úmyslom jeho vysvetlenia pri jestvujúcne zotrvať. *Bytie však nie je žiadnou jestvujúcou vlastnosťou jestvujúcna. Bytie si nemožno predmetne predstaviť alebo vyhotoviť ako nejaké jestvujúcno* (kurz. aut.)."[4] Z uvedenej pozície potom vyvstáva takýto záver: „...k pravde bytia patrí, že Bytie síce bytuje bez jestvujúcna, ale že jestvujúcno nikdy nie je bez bytia".[5] Takto sa však Heidegger explicitne vyjadril iba vo štvrtom vydaní uvedenej

---

[1] HEIDEGGER, M.: *O pravdě a Bytí.* Prel. J. Němec. Praha: Mladá fronta 1993, s. 41.
[2] Tamže, s. 65 (preklad upravený).
[3] HEIDEGGER, M.: *O humanismu*, s. 15.
[4] HEIDEGGER, M.: *Co je metafyzika?* Prel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené 2006, s. 81.
[5] Tamže, s. 83.

prednášky (1943), kým vo všetkých predchádzajúcich i neskorších vydaniach ponechal túto formuláciu: „...k pravde bytia patrí, že bytie nikdy nebytuje bez jestvujúcna, a že jestvujúcno nikdy nie je bez bytia“.[1]

To je nespochybniteľný doklad Heideggerovho veľkého *váhania* medzi tymito dvomi variantmi. Nepochybujeme, že správny variant je ten, ktorý vypovedá, že *bytie nikdy nebytuje bez jestvujúcna, a že jestvujúcno nikdy nie je bez bytia.* V prípade neskorého Heideggera sa však situácia bude stále viac nakláňať smerom k preskúmaniu variantu, že *Bytie bytuje bez jestvujúcna.* To sa nakoniec stane základným problémom jeho skúmania v prednáške *Čas a Bytie* v roku 1962.

V *Liste o humanizme* v roku 1947 začína radikalizovať svoju filozofickú pozíciu v tomto zmysle: „Veď bytie – čo je bytie? Bytie je bytie samo. To sa musí súčasné myslenie naučiť zakúšať a vyslovovať. »Bytie« – nie je boh ani nejaký základ sveta. *Bytie je bytostne širšie než všetko jestvujúce a človeku zároveň bližšie než každé jestvujúcno, či už je to skala, zviera, umelecké dielo či stroj, či je to anjel alebo boh* (kurz. aut.). Bytie je tým najbližším. Nič menej blízkosť zostáva človeku najvzdialenejšia. *Človek sa už vždy vzťahuje predovšetkým a len k jestvujúcemu* (kurz. aut.). Keď si však myslenie predstavuje jestvujúce ako jestvujúce, vzťahuje sa predsa k bytiu. Myslí však v pravde vždy len ako jestvujúce ako také a vôbec nie bytie ako také. »Otázka bytia« (Seinsfrage) zostáva vždy otázkou o jestvujúcne. Filozofia vykazuje aj tam, kde sa ako u Descarta a Kanta stáva »kritickou«, stále rys metafyzického predstavovania. Jestvujúcno myslí z jestvujúcna s priebežným ohľadom na bytie. Lebo každý vychádzajúci pohyb z jestvujúcna a každý návrat k nemu stojí už vo svetle bytia.“[2]

Heideggera výrazne znepokojuje pretrvávajúca filozofická pozícia, ktorá stále *vládne* v metafyzike, že otázka bytia stále ostáva len otázkou o jestvujúcne. A bolo by načase, aby sa to zmenilo. „*Bytie však práve »nie je« »jestvujúcno«* (kurz. aut.). Pokiaľ ono »je« vyslovené bez bližšieho vysvetlenia Bytia, potom Bytie je príliš jednoducho predstavené ako nejaké »jestvujúcno« na spôsob známeho jestvujúcna, ktoré pôsobí ako

---

[1] Tamže.

[2] HEIDEGGER, M.: *O humanismu*, s. 22–23.

príčina a je ako následok spôsobené."[1] Práve v tomto kontexte Heidegger hľadá *spojenca*, ktorý by mu v otázke bytia (Seinsfrage) výrazne pomohol. A nie je to nikto iný ako znovu, už po toľkýkrát, Parmenides, ku ktorému má najbližšie, aby mu túto otázku pomohol posunúť ďalej, než sa to dovtedy podarilo metafyzickému mysleniu od Platona až k Nietzschemu. Heidegger *objaviteľsky* presviedča: „Veď už v ranom myslení Parmenides hovorí: ἔστι γὰρ εἶναι. *»Veď bytie je«* (kurz. aut.). V tomto slove sa skrýva počiatočné tajomstvo všetkého myslenia. *Snáď môže byť ono »je« primerane vyslovené len Bytím, takže všetko jestvujúce vlastne »nie je«* (kurz. aut.). Ale pretože myslenie má najprv dôjsť k tomu, aby vyslovilo Bytie v jeho pravde namiesto toho, aby ho vysvetľovalo ako nejaké jestvujúcno z jestvujúcna, musí zostať pre svedomité myslenie otvorenou otázkou, či a ako Bytie je."[2]

Tu si však musíme bezpodmienečne položiť otázku, či naozaj v tomto *Parmenidovom slove* sa skrýva *počiatočné tajomstvo všetkého myslenia.* Je Parmenides tým *prvým mysliteľom*, ktorý ponúka *kľúč* od najťažšieho filozofického problému? V jednom s Heideggerom môžeme súhlasiť. A síce v tom, že pre *svedomité myslenie* musí zostať *či a ako Bytie je* (?) stále otvorenou otázkou. Osobitnú pozornosť si tiež zaslúži aj ďalšie Heideggerovo hodnotenie: „Parmenidovo ἐστι γὰρ εἶναι zostáva dnes stále ešte nepremyslené. Z toho možno usúdiť, ako je tomu s pokrokom filozofie. Pokiaľ dbá o svoju bytnosť, nerobí vôbec žiadny pokrok. Stojí na mieste, aby vždy myslela to isté."[3]

Je to veľmi zaujímavé, že práve Heidegger, ktorý venoval Parmenidovi od roku 1923 mimoriadnu filozofickú pozornosť (a najmä v rokoch 1932–1943), môže konštatovať, že práve eleatovo tvrdenie *veď bytie je* zostáva ešte stále *nepremyslené.* Ako je to možné? To sa naozaj ani Heideggerovi nepodarilo filozoficky ho dovtedy premyslieť? Preto si musíme položiť inú otázku. Je vôbec možné premyslieť Parmenidovo ἔστι γὰρ εἶναι tak, ako si to Heidegger želá? Priamu odpoveď na túto

---

[1] Tamže, s. 25–26.

[2] Tamže, s. 26.

[3] Tamže. Okrem Heideggera sa pokúsil z veľkých filozofov 20. storočia znovu veľmi originálne *premyslieť* Parmenidovo učenie K. R. Popper vo svojej práci *The World of Parmenides* (A. F. Petersen, J. Mejer (ed.). London–New York: Routledge 1998).

otázku dáme až v ďalších kapitolách. Aby sme to mohli urobiť zodpovedne, musíme sa podrobnejšie zaoberať všetkým tým najdôležitejším, čo nám Heidegger zanechal k Parmenidovi od roku 1952 až do roku 1964, teda do štúdie *Koniec filozofie a úloha myslenia.*[1]

Myslenie a Bytie

Heidegger sa po druhej svetovej vojne najkoncentrovanejšie vyjadril k Parmenidovi v štúdii *Moira* (1952)[2] a v *poslednej, neprednesenej prednáške* z letného semestra 1952.[3] Vzťah myslenia a bytia je podľa neho *nepoškodeným skúšobným kameňom,* na ktorom sa dá spoznať, do akej miery a akým spôsobom sa môžeme dostať do blízkosti toho, čo ku dejinnému človeku prehovára ako to *mysliace*. Preto sa *myslenie* predovšetkým Heideggerom chápe už v *Liste o humanizme* (1947) ako *myslenie Bytia*: „Myslenie je myslením Bytia, pokiaľ ... Bytiu náleží. Myslenie je zároveň myslením Bytia, pokiaľ náležiac Bytiu, Bytiu načúva."[4]

Pre Heideggera stojí Parmenides na začiatku celej rozhodujúcej západnej filozofickej tradície svojím výrokom, že *myslenie a Bytie je to isté.* A tu sa hneď ocitáme v epicentre najdôležitejšieho problému, ktorý súvisí s Parmenidovým zlomkom B 2 a B 3. Problém sa viaže predovšetkým na to, ako *preložíme* uvedený zlomok z gréčtiny: „...τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι". Heideggerov preklad je takýto: „*Veď myslenie a Bytie je to isté* (kurz. aut.)".[5] A k tomu pridáva Parmenidovo vysvetlenie zo zlomku B 8 v preklade W. Kranza: „*To isté je myslenie a myšlienka, že JE je; lebo bez jestvujúceho, v ktorom je ako to vyslovené, nemôžeš nájsť myslenie. Veď nie je nič alebo nič iné nebude mimo jestvujúcna, keďže ono i Moiru zaviazalo k tomu, aby bolo celé a nehybné. Preto bude všetko iba obyčajným menom, ktoré takto smrteľníci stanovili, presvedčení, že je pravdivým: »stávať sa« ako aj »zanikať«, »byť« ako aj »nebyť« a »zmena miesta« a »striedanie žiariacich farieb«* (kurz. aut.)."[6]

---

[1] HEIDEGGER, M.: *Konec filosofie a úkol myšlení.* Prel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené 2006.
[2] HEIDEGGER, M.: *Moira*, s. 235–261.
[3] HEIDEGGER, M.: *Was heisst Denken?*, s. 253–266.
[4] HEIDEGGER, M.: *O humanismu*, s. 9 (upravený preklad).
[5] HEIDEGGER, M.: *Moira*, s. 237
[6] Tamže.

Z uvedených prekladov Parmenidových zlomkov je hneď na prvý pohľad očividné, že sa tu *pracuje* s pojmami *myslieť* a *myslenie* na jednej strane a na druhej strane s pojmami *jestvujúce* (*jestvujúcno*) a *bytie.* Hlavný problém vzniká najmä pri Heideggerovom preklade zl. B 2 a B 3. Klasické historicko-filozofické preklady uvedených zlomkov však ponúkajú podstatne odlišné znenie. Ako príklad možno uviesť český preklad K. Svobodu a I. Chvatíka. Svobodov preklad: *„... veď myslieť a byť je to isté* (kurz. aut.)".[1] Chvatíkov preklad: *„Lebo to isté je uchopovať mysľou a byť* (kurz. aut.)."[2] V mimoriadne rozsiahlej diskusii o gréckom slovese *byť* a pojme *bytie*, ktorá prebieha v 20. storočí vo filozofickej spisbe veľmi intenzívne, má svoje nezastupiteľné miesto štúdia amerického bádateľa gréckej filozofie Ch. H. Kahna *Grécke sloveso ´byť´ a pojem ´bytie´.*[3] Štúdia bola síce publikovaná už v roku 1966 a je až do súčasnosti oprávnene považovaná za argumentačne jednu z najreprezentatívnejších, ktoré boli doteraz vôbec k tomuto problému publikované. Kahn vo svojej štúdii argumentuje, že Parmenidova východisková téza, že totiž „cesta pravdy, presvedčenia a poznania je cesta »toho, čo je« či »že je« (*hós esti*), možno ... pochopiť ako tvrdenie, že poznanie, pravé mienenie a pravdivá výpoveď sú neodlučne spojené s tým, »čo je tak a tak«– nie len s tým, čo existuje, ale s tým, o čo sa hovorí, že *sa má tak a tak.*"[4]

Pre Heideggerovo chápanie Parmenidovho učenia je najdôležitejšie sloveso εἶναι (byť), ktoré prekladá ako *bytie.* Kahn upozorňuje, že väčšina gréckych slovies má buď všetky tri, alebo prinajmenšom dva kmene. Sloveso εἶναι je však výnimkou, lebo „patrí do malej triedy slovies, ktoré nemajú ani aorist, ani perfektum. Všetky časy slovesa *einai*

---

[1] *Zlomky předsokratovských myslitelů.* Vyb. a prel. K. Svoboda. Praha: Nakladatelství Československé akademie věd 1962, s. 67.

[2] CHVATÍK, I.: Poznámka. In: Heidegger, M.: *Věk obrazu světa.* Prel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené 2013, s. 28.

[3] KAHN, CH. H.: Řecké sloveso ´byt´a pojem bytí. In: *Mýtus, epos a logos.* Pomfil sv. 2. P. Rezek (vyd.). Praha: Oikúmené 1991, s. 65–87. Neskôr Ch. H. Kahn svoje chápanie gréckeho slovesa εἶναι v dvoch svojich monografiách: *The verb „be" in Ancient Greek* (Dordrecht 1973) a *Essays on Being* (Oxford: Oxford University Press 2009). Pozri tiež KUBOK, D.: *Prawda i mniemania. Studium filozofii Parmenidesa z Elei.* Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego 2004, s. 418–424.

[4] KAHN, CH. H.: *Řecké sloveso ´byt´a pojem bytí*, s. 72.

(prézent, imperfektum a futurum) sa tvoria priamo z jediného, prítomno-duratívneho kmeňa. Neprítomnosť aoristového kmeňa je rys, ktorý sloveso *einai* zdedilo od svojho indoeurópskeho predka **es-*. Zatiaľ čo aspektové obmedzenie sa v gréčtine zachovalo dodnes (takže sloveso *einai*, »byť«, nemá v modernej gréčtine aorist ani perfektum), vo väčšine jazykov bola konjugácia **es-* doplnená tak, že do nej boli zavedené aoristové či perfektné formy odvodené z odlišného slovesného koreňa ... Sloveso »byť« potom v týchto jazykoch (latinčina, angličtina, nemčina a pod. – dopl. aut.) stratilo (alebo sa v nich silne oslabila) onú špekulatívnu hodnotu, ktorá bola charakteristická pre indoeurópský kmeň **es-*, zatiaľ čo grécke *einai* jeho duratívny raz verne zachovalo, ba posilnilo".[1]

Aké to má potom hlavné dôsledky pre filozofický význam gréckeho slovesa εἶναι? Podľa Kahna sú tieto dôsledky tri: „(1) grécke chápanie večnosti ako stálej prítomnosti, nerušeného stavu trvania, (2) klasická antitéza bytia a diania a (3) nezlučiteľnosť medzi gréckym pojmom bytie a moderno-stredovekým chápaním existencie ... V Parmenidovi rovnako ako v Platonovi je teda *einai* lingvistickou oporou antitézy, v ktorej je bytie kladené proti vznikaniu ako zotrvalosť proti plynutiu."[2] Vo všetkých troch prípadoch platí, že sa plne vzťahujú aj priamo na Heideggerovo chápanie tohto gréckeho pojmu. V treťom prípade sa však Heidegger pokúša o zlučiteľnosť gréckeho pojmu bytia s jeho novovekým chápaním existencie v Berkeleyho filozofii, čo však nie je práve najšťastnejším riešením.

Je myslenie jestvujúcno?

Na Heideggerových filozofických skúmaniach v jeho štúdii *Moira* je osobitne zaujímavé, že po radikálnom naznačení v *Liste o humanizme* sa môže konečne vydať na radikálnu cestu skúmania *Bytia samého*, ktorú inicioval podľa neho už Parmenides, nič také sa v skúmanej štúdii nenachádza. Celé Heideggerovo skúmanie sa začína pripomenutím základnej pozície, v ktorej bežne chápeme myslenie. Keďže sa tiež vyskytuje ako niečo *naporúdzi* vedľa mnohého iného, považujeme ho v tomto

[1] Tamže, s. 75–76.
[2] Tamže, s. 76.

zmysle za také, ktoré *je.* Potom takéto *jestvujúce* musí byť prirátané k zvyšnému jestvujúcemu a vytvára s ním istý celok. „*Táto jednota jestvujúcna sa nazýva bytie* (kurz. aut.). Keďže myslenie je ako niečo jestvujúce rovnakého druhu ako každé iné jestvujúcno, myslenie sa prejavuje ako rovné bytiu.“[1] Aby sme niečo také mohli konštatovať, tvrdí Heidegger, nie je nám potrebná filozofia. Zaradenie všetkého vyskytujúceho sa do celku jestvujúcna sa určite netýka len myslenia. Čudovať by sme sa mali najmä vtedy, keď chceme správne pochopiť, prečo Parmenides trvá na tom, že aj samotné *myslenie* ako špecifické *ľudské konanie* patrí do oblasti jestvujúcna. Celý problém je podľa Heideggera kdesi inde. Podľa neho je načase prestať sa zaoberať zložitým vysvetľovaním vzťahu myslenia a bytia, ktoré si ho predstavuje len v kontexte *vyskytujúceho* sa jestvujúcna.

Poznanie Parmenidovho učenia vedie Heideggera k tvrdeniu, že Parmenides nikde nehovorí, že „myslenie je aj jedno z mnohých ἐόντα, mnohých jestvujúcien, z ktorého každé takmer je, takmer nie je, a preto neustále privádza k zjavu obe naraz, čo je aj nie je: vyskytujúce sa a odchádzajúce.“[2] Heidegger priznáva, že viaceré Parmenidove zlomky, najmä zl. B 8, sú stále pre mnohých ťažko zrozumiteľné. Preto v tejto súvislosti navrhuje *pomoc* v tomto chápaní tak, aby sme sa obrátili na filozofické učenie, ktoré oveľa dôkladnejšie preniklo do vzťahu myslenia a bytia, než tomu bolo v Parmenidovom prípade. Takže neostáva vlastne nič iné, len obrátiť sa na pomoc k novovekému filozofickému mysleniu. Prečo to má byť novoveké filozofické myslenie? Zvlášť najmä kvôli tomu, že vytvorilo zvláštnu filozofickú disciplínu, *teóriu poznania*, ktorá je nielen v časoch Heideggerovho života, ale ešte aj dnes stále považovaná za podstatnú súčasť filozofie. O tom, že novoveká filozofia naozaj vytvára zvláštnu filozofickú disciplínu, ktorá v predchádzajúcich obdobiach dejín filozofie nebola, nemusíme pochybovať. O čom však je potrebné pochybovať, je Heideggerovo tvrdenie, že novoveká filozofia sa nazdáva, „že dala myslenému miestu Parmenidovho výroku pravý zmysel prostredníctvom vzťahu myslenia a bytia“.[3] Pre adekvátne zhodnotenie tohto tvrdenia však platí, že je to viac menej len

---

[1] HEIDEGGER, M.: *Moira*, s. 238.
[2] Tamže, s. 239.
[3] Tamže.

Hegel, ktorý sa otvorene hlási k Parmenidovi ako k tomu mysliteľovi, ktorý *otvára* problém myslenia a bytia. Heidegger si však myslí, že okrem Hegela je v tom výrazne angažovaný aj G. Berkeley. Bolo tomu naozaj tak?

Parmenides verzus Hegel a Berkeley

Heidegger prekvapujúco rieši vzťah myslenia a bytia, ktorý má svoj zrod v Parmenidovom učení v konfrontácii s novovekou filozofiou. Skutočnosť, že novoveká filozofia začína dôrazom na noetické problémy ešte neznamená, že práve ona nám môže ponúknuť správny *kľúč* k pochopeniu Parmenidovho tvrdenia o jednote myslenia a bytia. Novoveká filozofia podľa Heideggera zakúša jestvujúcno ako *predmet*. V tomto kontexte Heidegger spája Parmenidov výrok s Berkeleyho vetou, ktorá rozvíja základné Descartovo metafyzické východisko a znie *esse est percipi – byť znamená byť vnímaný.*

Medzi učeniami novovekej filozofie je to práve uvedená veta, ktorá *vyčnieva* a pôsobí ako *vykúpenie*, lebo sa pokúša vysvetliť Parmenidov výrok. Bytie sa tak po prvýkrát dostáva v dejinách filozofického myslenia do priamej väzby *predstavovania* v zmysle *percepcie*. To všetko sa však môže *uskutočniť* len preto, že sa Berkeleyho veta *byť znamená byť vnímaný* Heideggerom preloží: *bytie znamená stať sa predstaveným.* A potom už je možné s touto *vetou* urobiť všetko to, o čo ide Heideggerovi a nie Berkeleymu.

Heidegger to ponúka v tejto verzii: „Bytie sa dostáva do područia predstavovania v zmysle percepcie. Až táto veta vytvára priestor, v rámci ktorého sa Parmenidov výrok stáva prístupným vedecko-filozofickému výkladu, a tak sa odníma okruhu pôsobnosti polopoetického tušenia, v ktorom sa predpokladá predsokratovské myslenie. Esse = percipi. *Bytie je stať sa predstavený* (kurz. aut.). Bytie je silou predstavovania. Bytie sa rovná mysleniu, pokiaľ sa predmetnosť predmetov zostavuje, konštruuje, v predstavujúcom vedomí, v *ja si niečo myslím.* Vo svetle tejto výpovede o vzťahu myslenia a bytia sa Parmenidov výrok

vyníma ako neotesaná predforma novovekého učenia o skutočnosti a jej poznávania."[1]

Tu si musíme nevyhnutne položiť otázku. Naozaj platí, že *esse = percipi* znamená *bytie je stať sa predstavený*? Každý si môže túto svojráznu Heideggerovu interpretáciu preveriť sám v Berkeleyho práci *Pojednanie o princípoch ľudského poznania.*[2] Berkeley píše: „...rozmanité pocity či idey vtlačené do zmyslov nemôžu existovať inak než v mysli, ktorá ich vníma ... Myslím si, že k tomuto záveru môže intuitívne dôjsť každý, kto venuje pozornosť tomu, čo sa myslí termínom *existovať*, keď je aplikovaný na zmyslové veci ... Zdá sa totiž celkom nepochopiteľné hovoriť o absolútnej existencii nemysliacich vecí, bez toho, aby boli vnímané. Ich *esse* je *percipi* a nie je možné, aby mali nejakú existenciu mimo mysle či mysliacej veci, ktoré ich vnímajú".[3]

Heideggerovo tvrdenie, že Berkeleyho veta esse = percipi spočíva v tom, čo *Parmenidov výrok prvýkrát priviedol k reči* a zároveň *nestrpí* žiadnu *pochybnosť*, je neprijateľné. Heideggerova zámena slovesa *byť – existovať* za substantívum *bytie,* o to sa môže *pokúšať* len tento nemecký filozof. Berkeleyho veta *byť, znamená byť vnímaný* v žiadnom prípade nemôže a ani nevysvetľuje Parmenidovu vetu *veď Bytie a myslenie je to isté.*

Heidegger si kladie otázku, či veta esse = percipi obsahuje primeraný výklad výroku: τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι. A ďalej pokračuje: „Hovoria obe výpovede, v prípade, že ich môžeme za také považovať, že myslenie a bytie sú to isté? A aj keď to hovoria, hovoria to v rovnakom zmysle? Pozornému pohľadu sa hneď ukáže rozdiel oboch výpovedí, ktorý by sa ľahko chcel dať bokom ako niečo zdanlivo vonkajšie. Parmenides na oboch miestach (zlomok III. a VIII.) spomína výrok tak, že νοεῖν (myslenie) predchádza εἶναι (bytiu). Berkeley naopak esse (bytie) spomína pred percipi (myslením). Tak sa zdá, že to poukazuje na to, že Parmenides dáva prednosť mysleniu a Berkeley bytiu. A pritom platí opak. Parmenides odovzdáva myslenie bytiu. *Berkeley*

---

[1] HEIDEGGER, M.: *Moira*, s. 240.

[2] BERKELEY, G.: *Esej o nové teorii vidění. Pojednání o principech lidského poznání.* Prel. M. Hubová, M. Tomeček. Praha: Oikúmené 2004, s. 106 a n. Pozri tiež GLOMBÍČEK, P. – HILL, J. et al.: *George Berkeley. Průvodce jeho filosofií.* Praha: Filosofia 2009, s. 37 a n.

[3] BERKELEY, G.: *Esej o nové teorii vidění. Pojednání o principech lidského poznání*, s. 106.

odkazuje bytie do myslenia (kurz. aut.). V jednej podobnosti, ktorá by sa mohla čiastočne kryť s gréckym výrokom, by novoveká veta musela znieť: percipi = esse."[1]

Ani táto zmena, ktorú Heidegger ponúka nemení nič na skutočnosti, že *percipi = myslenie,* a že *esse = bytie.* Celá Berkeleyho veta vypovedá o kontakte nášho zmyslového vnímania s predmetno-reálnym svetom, t. j. uvažuje sa napríklad o tom, že „stôl, na ktorom píšem, *existuje* (kurz. aut.), čo znamená, že ho vidím a cítim".[2] Berkeleyho *esse* sa rovná slovesu *byť – existovať* a v žiadnom prípade nemá na mysli *bytie* v nejakom parmenidovskom zmysle.

Heidegger si však napriek všetkému predsa len uvedomuje, že novoveká veta vypovedá niečo iné o bytí v zmysle predmetnosti, než nám to ponúka rané grécke myslenie. Preto s ním môžeme súhlasiť, že „každé vysvetlenie gréckeho výroku, ktoré sa pohybuje v oblasti novovekého myslenia, už vopred zlyháva".[3] Napriek tomu sa Heidegger nedá odradiť, myslí si, že nakoniec v rozmanitých formách hrajúce významy Parmenidovho výroku postačujú k tomu, že robia grécke myslenie prístupným novovekému predstavovaniu, potvrdzujú ho a zároveň vytvárajú predpoklad k postupu k *vyššiemu* stupňu filozofie. Pre Heideggera ide o veľmi *výnimočné* tvrdenie, lebo vo filozofii nenachádzal celú svoju tvorbu žiaden *pokrok.* A tu zrazu hovorí o *vyššom stupni filozofie.*

Heidegger zároveň upozorňuje, že rané grécke myslenie kladieme do sféry otázok, ktoré až neskôr vyplynuli z nášho chápania metafyziky. Súhlasíme s Heideggerom, ale musíme zároveň uviesť malý dodatok, že to isté platí aj pre neho samého. „Zrejme ale musí každé neskoršie myslenie, ktoré sa snaží o rozhovor s tým skorším, zakaždým počúvať zo svojej vlastnej oblasti zdržiavania a tak *priviesť k reči mlčanie raného myslenia* (kurz. aut.). Tým sa rané myslenie ale nevyhnutne vzťahuje do neskoršieho rozhovoru, zasadzuje do jeho poľa počuteľnosti a obzoru, a tak je vlastne obraté o slobodu svojho vlastného rozprávania. Takéto zahrnutie ale predsa len v žiadnom prípade nenúti k výkladu, ktorý sa vyčerpáva v tom, že to na začiatku západného myslenia

---

[1] HEIDEGGER, M.: *Moira*, s. 242.
[2] BERKELEY, G.: *Esej o nové teorii vidění. Pojednání o principech lidského poznání*, s. 106.
[3] HEIDEGGER, M.: *Moira*, s. 243.

myslené sa reinterpretuje do neskorších spôsobov predstavy. Všetko závisí od toho, či sa otvorený rozhovor vopred a niekedy opätovne uvoľní k tomu, aby odpovedal vypytujúcemu sa nároku raného myslenia, alebo či sa rozhovor pred ním uzatvorí a prekryje rané myslenie neskoršími učenými názormi. To sa stane už vtedy, keď neskoré myslenie *sa* zabudne *pýtať vo vlastnom zmysle* na pole počuteľnosti a obzor raného myslenia."[1]

Priviesť k reči mlčanie raného myslenia sa Berekelymu určite nepodarilo, lebo ani na to nemyslel, a ani sa o to nepokúšal. Ale Hegel v tomto vzťahu predstavuje úplne inú kapitolu. Heidegger využíva Hegelov preklad Parmenidovho zlomku B 8 v jeho *Prednáškach o dejinách filozofie:* „Myslenie a to, kvôli čomu je myšlienka, je to isté. Lebo bez jestvujúceho, v ktorom sa vyslovuje ... myslenie nenájdeš, lebo nič nie je a nič nebude, okrem jestvujúcna."[2] Heidegger to komentuje tak, že myslenie produkuje seba, a to, čo je produkované, je myšlienka. Myslenie je teda identické so svojím bytím; okrem tejto veľkej pozitivity, nič neexistuje.

Bytie je pre Hegela, tvrdí Heidegger, bytostným prejavom sebaprodukujúceho myslenia. „Bytie je produkciou myslenia, percepcie, ktorú už Descartes vysvetľuje ako ideu. Bytie je prostredníctvom myslenia vklinené ako súhlas a zákonitosť predstavovania do ríše *ideálneho*. Aj pre Hegela, len neporovnateľne premyslenejším a Kantom sprostredkovaným spôsobom, je bytie to isté ako myslenie ... Tak môže Hegel z pozície novovekej filozofie usúdiť o Parmenidovom výroku: »*Vidíme, že Parmenides sa zdvíha do ríše ideálneho. Parmenidom začala skutočná filozofia vo vlastnom zmysle; ...Tento počiatok je však ešte nejasný a neurčitý, a nemožno ďalej vysvetliť, čo je v ňom skryté; ale práve týmto vysvetľovaním je sám ďalší rozvoj filozofie*«."[3]

V Heideggerovom citovaní Hegela je zaujímavé, že z neho vynecháva túto pasáž: „*...človek sa tu oslobodzuje od všetkých predstáv a mienení,*

---

[1] Tamže, s. 244.

[2] Tamže, s. 241. Pozri tiež HEGEL, G. W. F.: *Dějiny filosofie I.* Prel. J. Cibulka, M. Sobotka. Praha: Nakladatelství Československé akademie věd 1961, s. 226.

[3] HEIDEGGER, M.: *Moira*, s. 241. Pozri tiež HEGEL, G. W. F.: *Dějiny filosofie I.*, s. 227.

upiera im akúkoľvek pravdivosť a vraví: len nevyhnutnosť je pravdivá, len bytie je pravdivé".[1] V tomto prípade nebudeme dlhšie zvažovať Heideggerove dôvody, je však potrebné na to upozorniť, že k tomu došlo. Heidegger si myslí, že Parmenidov výrok sa zjavuje ako počiatok vlastného filozofovania len v horizonte zavŕšenia novovekej filozofie v Hegelovom učení. A v tomto prípade to aj naozaj platí, na rozdiel od Berkeleyho, lebo sám Hegel sa k nemu až príliš otvorene hlási a chápe ho ako *základ* pre svoju vlastnú koncepciu *logiky* ako *kategoriálnej analýzy bytia.* Heidegger tiež nezabúda správne zdôrazniť, že Parmenidovi chýba *špekulatívna – dialektická forma,* ktorú Hegel našiel u Herakleita. A je to naozaj tak. O tom nemusí nikto pochybovať.

O Herakleitovi totiž Hegel píše: „*Tu vidíme pevnú zem. Niet ani jednej Herakleitovej vety, ktorú by som nebol prijal do svojej Logiky* (kurz. aut.)."[2] Rozhodujúci Herakleitov princíp, ako ho identifikuje Hegel, je *dianie* a len práve takýto princíp je zároveň *pravdou bytia.* Hegel to vo svojom vysvetľovaní ešte ďalej prehlbuje: „*Všetko je dianím* (kurz. aut.). Do diania nepatrí len vznikanie, ale aj zanikanie; oboje nie je pre seba, ale je identické. *Prejsť od bytia k dianiu je veľká myšlienka, aj keď je zároveň, ako prvá jednota protikladných určení, ešte abstraktná* (kurz. aut.)."[3]

Heidegger si však tieto Hegelove myšlienky príliš nevšíma, neprikladá im takú dôležitosť, akú si zaslúžia. Znovu chceme pripomenúť, že Heidegger už v roku 1929 vo svojej prednáške *Čo je metafyzika?* tvrdí, že Hegelova veta z *Logiky ako vedy* o tom, že *čisté bytie a čisté nič sú teda to isté*, je plne oprávnená, ale zároveň ignoruje to najdôležitejšie. Hegel to vyjadril vo svojich *Prednáškach o dejinách filozofie* až príliš dôrazne: „*Bolo hlbokým poznaním, keď sa nahliadlo, že bytie a nebytie sú abstrakcie bez pravdivosti, že až dianie je prvou pravdou.*"[4] Pre Heideggerovo chápanie bytia sa v celej jeho tvorbe, nielen neskorej, s touto alternatívou vôbec neráta. Stále v popredí rezonuje parmenidovský leitmotív *bytia ako prítomnosti v stálosti.*

Z uvedených dôvodov nie je možné súhlasiť s Heideggerovým videním väzby medzi Hegelom s Berkeleym: „Hegelova logika nie je len

---

[1] HEGEL, G. W. F.: *Dějiny filosofie I.*, s. 227.
[2] Tamže, s. 245
[3] Tamže, s. 248–249.
[4] Tamže, s. 249.

jediným novovekým primeraným vysvetlením berkeleyovskej vety, ale je jej bezpodmienečným uskutočnením. To, že Berkeleyho veta esse = percipi spočíva v tom, čo Parmenidov výrok prvýkrát priviedol k reči, nestrpí žiadnu pochybnosť."[1] Prečo by však nemal strpieť žiadnu pochybnosť? Žiaľ, to sa od Heideggera nedozvieme. Pravdou je skôr opak toho, čo tvrdí Heidegger. Berkeleyho veta esse = percipi *nemá* nič spoločné s Parmenidovým výrokom, nemá nič spoločné s určením bytia, ale len nanajvýš s určením jestvujúcna. A dôvod pre takéto tvrdenie nachádzame aj v tom, že Heidegger do konca svojej tvorby sa ešte neraz vyjadril k Hegelovej filozofii, ale priamu väzbu na Berkeleyho a Parmenidov výrok už nikde nenájdeme.

Novoveká veta vypovedá podľa Heideggera niečo o bytí v zmysle predmetnosti, ktorú si vieme predstaviť. Grécky výrok však dodáva myslenie bytiu ako zhromažďujúcemu chápaniu v zmysle prítomnenia. Preto každé vysvetlenie gréckeho výroku, ktoré sa pohybuje v oblasti novovekého myslenia, tvrdí správne Heidegger, už v istom zmysle vopred zlyháva. Ale Heideggerovi to nestačí. V rozmanitých formách prejavujúce sa významy smerujú podľa neho k jednej nevyhnutnej úlohe. Vyjadrujú grécke myslenie prístupné novovekému predstavovaniu a potvrdzujú ho ako spätosť s vyšším stupňom filozofie. To je u Heideggera prekvapujúce tvrdenie, keďže je rigoróznym odporcom reflektovania dejín filozofie v zmysle vývoja.

Bytie jestvujúcna a jestvujúcno v bytí

Heidegger ako veľmi pozorný čitateľ Parmenidových zlomkov si oprávnene všíma, že zlomky B 8 a B 3 nehovoria to isté. Zlomok B 8 hovorí o ἐόν a zlomok B 3 zasa o εἶναι . Z toho Heidegger vyvodzuje, že v zl. B 8 nie je reč o *bytí*, ale len o *jestvujúcne*. Nezabúda však zdôrazniť, že „Parmenides pod menom ἐόν v žiadnom prípade nemyslí jestvujúce osebe, do ktorého ako celku patrí aj myslenie, pokiaľ je niečím jestvujúcim. Ἐόν rovnako neznamená ani εἶναι v zmysle Bytia pre seba, tak ako by mysliteľovi záležalo na tom, zosadiť nezmyslový spôsob bytovania bytia na úroveň jestvujúcna ako niečo zmyslové. Ἐόν,

[1] HEIDEGGER, M.: *Moira*, s. 242.

jestvujúce, sa myslí skôr v rozlíšení medzi bytím a jestvujúcnom a vyslovuje sa participiálne, bez toho, aby už gramatický pojem vo vlastnom zmysle zasiahol do jazykového poznania. Toto rozlíšenie sa dá prinajmenšom naznačiť prostredníctvom spojení *bytie jestvujúcna* a *jestvujúcno v bytí.*"[1]

V tomto kontexte Heidegger otvorene priznáva, že ním často artikulované *bytie samo* sa zakúša ako *bytie jestvujúcna.* Preto má byť aj pochopiteľné, že počiatok západného myslenia, ktorý je nahliadnutý v slove εἶναι, je vlastne bytostne spätý s pohľadom na Φύσις, Λόγος, Ἕν. V tomto zmysle sa potom zdá rozdiel medzi bytím a jestvujúcnom rozplynutý do bezbytostného. Heidegger preto tvrdí: „Na začiatku západného myslenia sa odohráva nepovšimnuté odpadnutie *podvojnosti* (Zwiefalt). Avšak, toto odpadnutie nie je ničím. Odpadnutie dokonca ponecháva gréckemu mysleniu povahu začiatku: že sa svetlina bytia jestvujúcna ako svetlina skrýva. Skrytie odpadnutia podvojnosti vládne tak bytostne ako to, kam rozlíšenie odpadáva. Kam upadá? Do zabudnutosti. Jeho uchovávajúceho vládnutie sa skrýva ako λήθη, ktorá náleží k Ἀλήθεια tak bezprostredne, že λήθη sa dokáže v prospech Ἀλήθεια odtiahnúť a prenechať jej číre odkrývanie spôsobom Φύσις, Λόγος, Ἕν a síce tak, akoby toto odkrývanie nepotrebovala žiadne skrývanie."[2]

Heidegger je presvedčený, že zl. B 3 vypovedá o tom, že myslenie patrí bytiu. Potom je namieste otázka, ako máme túto spolupatričnosť vyjadriť. Otázka podľa Heideggera prichádza neskoro. Parmenidov stručný výrok dal na túto otázku odpoveď už svojimi prvými slovami: *veď je to to isté.* Zmysel toho všetkého sa stáva podľa Heideggera pochopiteľný vtedy, keď sprítomnenie myslenia je na ceste k diferencii bytia a jestvujúcna. Zdá sa, uvažuje Heidegger, že Parmenidovi veľmi záleží na tom, aby vysvetlil, kam vlastne patrí *noein*. Odpoveď však nie je jednoduchá. Mnohé čo Parmenides vypovedal je pre nás stále *záhadou*, správne pripomína Heidegger, a najmä to, čo znamená, keď vyjadruje, že myslenie a bytie je *to isté.* Čo sa skrýva v tomto výraze *to isté*?

---

[1] Tamže, s. 245.
[2] Tamže, s. 246.

Záhadné slovo *„to isté“*

Heideggerovo skúmanie Parmenidových zlomkov sa teraz obracia na záhadné slovo výroku: τὸ αὐτό (to isté) v plnosti jeho záhadnosti. Preto je namieste otázka, čo sa skrýva za bežnou prázdnotou významu slova *to isté*. Heidegger to ešte viac radikalizuje: „Je to ten *rozvoj* podvojnosti, z ktorého rozlíšenie volá »kvôli sebe« svojím spôsobom myslenie na cestu, a tým vyžaduje spolupatričnosť prítomnenia s myslením? A predsa, čo je vlastne rozvoj podvojnosti? Ako sa deje? Nachádzame v Parmenidovej reči nejaký záchytný bod k tomu, aby sme sa primeraným spôsobom pýtali na rozvoj podvojnosti, aby sme počuli to jeho bytostné v tom, čo zamlčiava záhadné slovo výroku? Bezprostredne žiadny nenájdeme.“[1]

V Heideggerovom chápaní tohto problému budí veľkú pozornosť najmä to, že v oboch zneniach výroku o vzťahu myslenia a bytia stojí toto záhadné slovo na začiatku. To, že Parmenidove výroky stavajú do popredia záhadné slovo, pre Heideggera znamená, zotrvať pri tomto slove a stále znovu sa k nemu vracať. Napriek tomu to samo osebe ešte neznamená, že by sme mohli *počuť* to, čo by sme chceli vedieť. Preto sa podľa Heideggera v ustavičnom pohľade na prednostné postavenie τὸ αὐτό pokúsiť, myslieť prednostne z podvojnosti ἐόν vo vzťahu k jeho rozvoju. „Tak by Parmenides predsa len svojím spôsobom myslel na rozvoj podvojnosti, za predpokladu, že hovorí o Ἀλήθεια. Hovorí o nej? Prirodzene a síce v úvode svojej *náučnej básne*. Dokonca: Ἀλήθεια je bohyňa. Počúvajúc jej reč Parmenides hovorí to ním myslené. Zároveň ale necháva nedopovedaným, v čom spočíva bytnosť Ἀλήθεια. To všetko je pre začínajúce myslenie Grékov tak bezprostredne mimo toho, čo je hodné myslenia, ako i objasnenie záhadného slova, τὸ αὐτό, to isté.“[2]

V tejto súvislosti sa Heidegger pýta, či v αὐτό, v tom istom, nie je zamlčané rozvíjanie podvojnosti, a síce v zmysle odkrývania prítomnenia prítomného. Pokiaľ by sme chceli na niečo také myslieť, potom nevychádzame von z toho, čo Parmenides povedal, ale vraciame sa len

---

[1] Tamže, s. 251.
[2] Tamže, s. 252.

späť do toho počiatočnejšie pri-mysleného. Skúmanie Parmenidovho výroku o vzťahu myslenia a bytia sa tak chtiac či nechtiac nevyhne svojvoľnej *násilnosti*. Ale s tým sa nedá nič robiť. Heidegger teda pokračuje ďalej a zisťuje, že výrok: τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι, môže gramaticky predstaviť aj v inom význame. „Záhadné slovo τὸ αὐτὸ, to isté, ktorým výrok začína, nie je už viac vopred postavený prísudok, ale subjekt, to v základe ležiace, nosiace, držiace. To nenápadné ἐστίν, je, teraz znamená: bytuje, trvá, a síce poskytujúc z poskytovaného, ktoré vládne ako τὸ αὐτὸ, to isté, a síce ako rozvíjanie podvojnosti v zmysle odkrývania: to totiž odkrývajúca rozvíjaná podvojnosť poskytuje na svojej ceste k zhromažďujúcemu vnímaniu prítomnenia prítomného vzatie-do-pozornosti. Pravda ako charakterizované odkrývanie podvojnosti z neho necháva patriť myslenie k bytiu."[1]

Možno, že myslenie patrí k bytiu najmä preto, lebo je *tiež* niečím jestvujúcim, teda patrí do *celku* prítomnenia. Heideggerovi sa zdá, že aj Parmenides si predstavuje vzťah myslenia k bytiu takýmto spôsobom. Ale Parmenides v zlomku B 8 pripája prostredníctvom γὰρ (lebo, veď) jedno zdôvodnenie, ktoré určuje: πάρεξ τοῦ ἐοντος: *mimo jestvujúcna nebolo a nie je a nebude žiadne iné jestvujúcno.* Potom sa τὸ ἐόν nevolá jestvujúce, ale pomenúva sa ako podvojnosť. Heidegger si kladie otázku, prečo Parmenides pripája ešte spomenuté odôvodnenie. Heideggerova odpoveď je potom nasledovná: „Lebo pomenovanie νοεῖν znie inak ako εἶναι, lebo pomenovanie *myslenie* musí budiť zdanie, akoby predsa bolo ἄλλο, niečo iné, oproti bytiu, a preto mimo neho. Ale nielen pomenovanie ako znenie slova, ale i to ním menované sa ukazuje, akoby sa zdržiavalo *vedľa* a *mimo* ἐόν. Toto zdanie nie je len obyčajným klamom. Lebo λέγειν a νοεῖν nechávajú to prítomné vyskytovať sa vo svetle prítomnenia. Vzhľadom na to ony sami ležia oproti prítomneniu, ale samozrejme nikdy nie ako pre seba sa vyskytujúce predmety, ktoré sú naporúdzi. Zloženie λέγειν a νοεῖν (podľa zlomku VI) prepúšťa pre vnímanie ἐόν ἔμεναι, prítomnenie do jeho zjavenia, a určitým spôsobom sa pritom drží mimo ἐόν. Myslenie je v istom ohľade mimo podvojnosti, ku ktorej je, jemu primerane a od neho požadovane, na ceste. V inom ohľade je práve toto na ceste k... v rámci podvojnosti, ktoré nik-

[1] Tamže, s. 254.

dy nie je len niekde sa vyskytujúce a predstavujúce rozpoznanie bytia a jestvujúcna, ale bytuje z odkrývajúceho sa rozvíjania. Toto ako Ἀληθεια prepožičiava svetlo každému prítomneniu, v ktorom sa prítomnenie môže javiť."[1]

Keďže sám Parmenides nikde nezanechal svoje vlastné zdôvodnenie, ako na to upozorňuje Heidegger, môže sa oprávnene potom zdať, že každé je napokon len *svojvoľne vymyslené* a *dodatočne podsunuté.* V tom prípade s Heideggerom nemôžeme nesúhlasiť.

Moira a spôsob jej vládnutia

Za mimoriadnu pozornosť stojí Heideggerovo pochopenie Parmenidovej *vedľajšej vety* zo zlomku B 8, ktorú považuje za *vetu všetkých jeho viet*. Ide o túto vetu: ...ἐπεὶ τὸ γε Μοῖρ᾽ ἐπέδησεν οὖλον ἀκίνητόν τ᾽ ἔμεναι *...keďže Moira ho (jestvujúcno) pripojila k tomu, byť jedným celkom a nehybne*[2] (W. Kranz).

Parmenides podľa Heideggera uvažuje o ἐόν, o prítomnení (prítomného), z *podvojnosti* ale v žiadnom prípade nie z *jestvujúcna*. Μοῖρα uchovávajúco rozdeľuje, a tak rozvíja podvojnosť, lebo je „v sebe nahromadená, a takto rozvíjajúca údel prítomnenia ako prítomnenia prítomného. Μοῖρα je údel *bytia* v zmysle ἐόν. Tá ho, to τὸ γε, uvoľnila do podvojnosti, a práve tak ho spútala do celistvosti a pokoja, z ktorej a v ktorej sa udeje oboje prítomnenie prítomného".[3]

Čo však Heidegger myslí pod *podvojnosťou*? Je to termín, ktorý sa objavuje v jeho tvorbe až v 30. a 40. rokoch minulého storočia. Azda najlepšie to vysvetlil v *Anaximandrovom výroku* kde upozorňuje, že sa so slovami ὄν a ὄντα ako s *pojmami* môžeme stretnúť až u Platona a Aristotela. Jazykovo sú tieto slova formami pôvodných slov ἐόν a ἐόντα. Podľa Heideggera sa v znení týchto slov ešte stále ozýva to, o čom hovoríme v slove ἐστίν a εἶναι. „Ὄν teda znamená »jestvujúce« v zmyslu: *byť* určitým jestvujúcnom: ὂν však zároveň znamená *jestvujúcno*, ktoré je. V *podvojnosti* (kurz. aut.) participiálneho významu slova ὂν sa skrýva rozdiel medzi »jestvujúcnosťou« a »jestvujúcnom«. To, čo

---

[1] Tamže, s. 255.
[2] Tamže, s. 256.
[3] Tamže.

takto vysvetlené vyzerá zo začiatku ako gramatická jemnôstka, je skutočne *záhada bytia.* Participium ὄν je slovo pre to, čo sa v metafyzike objavuje ako transcendentálna a transcendentná transcendencia."[1]

V *údele podvojnosti* sa *prítomné* dostáva podľa Heideggera do javenia sa a *prítomnenie* do zjavovania. Údel však udržiava *podvojnosť ako takú* a napokon jej rozvoj v *skrytosti*. Bytnosť alétheii zostáva nezmenená. Alétheia poskytuje *viditeľnosť* prítomneniu prítomného či už ako *vzhľad* (εἶδος), alebo ako *zjavenie* (ἰδέα). Vzhľadom na túto skutočnosť sa vnímajúci vzťah k prítomneniu prítomného určuje ako *videnie* (εἰδέναι). Takto určované poznanie a jeho evidencia si zachovávajú svoj bytostný pôvod. Vidíme to aj v neskoršom novovekom filozofickom myslení, keď napríklad *pravda* nadobúda podobu určitosti *sebauvedomenia*. Stále vlastne len pokračuje *odkrývanie* podvojnosti.

Keď Heidegger uvažuje o dejinách bytia, tak kladie dôraz na to, aby sme premysleli, že Bytie *hovorí* – prítomnenie prítomného ako *podvojnosť*: „Len na základe takto premysleného bytia sa môžeme až s potrebnou obozretnosťou pýtať, čo tu znamenajú *dejiny*. *Dejiny sú údelom podvojnosti* (kurz. aut.). Sú odkrývajúco rozvíjajúcim ponechaním osvetleného prítomnenia, v ktorom sa zjavuje to prítomné. Dejiny bytia nikdy nie sú len sledom udalostí, ktorými bytie pre seba prebieha. Napokon nie sú predmetom, ktorý ponúka nové možnosti historického predstavovania, ktoré by sa chcelo postaviť na miesto doteraz obvyklého skúmania dejín metafyziky v dôsledku namyslenosti, lebo sa domnieva, že je lepším mudráctvom."[2]

To však nie je všetko, čo chce Heidegger o *Moire* predstaviť. Stále ostáva nemyslená bytostná črta jej spôsobu vládnutia. Pochopiteľne, tu sa začíname stále viac a viac ponárať do zložitejších problémov. To najdôležitejšie súvisí s tým, aby sme si dostatočne hlboko uvedomili, že *podvojnosť* v sebe skrýva νοεῖν, a to ním myslené (νόημα) ako povedané. „V myslení je ale vnímané prítomnenie prítomného. To mysliace hovorenie, ktoré zodpovedá podvojnosti, je λέγειν ako nechanie vy-

---

[1] HEIDEGGER, M.: *Anaxoimandrův výrok*, s. 39. Pozri tiež HEIDEGGER, M.: *Was heisst Denken?*, s. 225.

[2] HEIDEGGER, M.: *Moira*, s. 257.

skytovať sa prítomnenie. To sa deje výlučne len na ceste myslenia mysliteľa, ktorý je povolaný Ἀλήθεια."[1] V tom však spočíva najväčšia zložitosť celej tejto Heideggerovej konštrukcie. Priamo i nepriamo nás stále odkazuje k nemožnosti *preverenia* jeho koncepcie a ostávame *stáť* pred tým *tajomným*: sme či nie sme *povolaní alétheiou?* Kto a na základe čoho, akých kritérií, či *znamení* rozhodne, že sa tak aj naozaj stalo? O tom sa od Heideggera nedozvieme nič.

Čo však vieme, ako nám to sprostredkováva Heidegger je to, ako sa *prítomné sprítomňuje*. To vieme prostredníctvom Moiry, prostredníctvom *údelu* odkrývania *podvojnosti*: „V rozvíjaní podvojnosti prichádza s javením prítomnenia zjavovanie prítomného. Aj to prítomné je povedané, ale povedané v pomenovávacích slovách, v ktorých hovorení sa pohybuje bežné rozprávanie smrteľníkov. Údel odkrytia podvojnosti (toho ἐόν) prítomnenia (τὰ ἐόντα) prenecháva každodennému vnímaniu smrteľníkov."[2] Ako sa ale toto všetko deje? Heidegger na to odpovedá takto: „Už len tým, že podvojnosť ako taká, a tým i jej rozvíjanie, zostávajú skryté. Vládne potom v odkrývaní ich skrývanie sa? Smelá myšlienka. Myslel ju Herakleitos. Parmenides ju nemyslene zakúsil tak, že počúvajúc volanie Ἀλήθεια, myslí Μοῖρα ἐόν, údel podvojnosti, vzhľadom na prítomnenie ako aj na to prítomné."[3]

Parmenides sa tak pre Heideggera stáva *mysliteľom* toho originálneho myslenia, ktoré sa udeľuje v podvojnosti. Je prvým gréckym mysliteľom, ktorý myslí na obsiahlosť tajuplného, ktoré sa skrýva v slove τὸ αὐτό. Až potom môžeme vlastne pochopiť, „že práve tu je skryté to, čo je hodné myslenia, ktoré sa nám dáva ako vzťah myslenia k bytiu, ako *pravda bytia* v zmysle odkrývania podvojnosti, ako upieranie podvojnosti (μὴ ἐόν) k mysleniu v nadvláde prítomného (τὰ ἐόντα, τὰ δοκοῦντα)".[4]

Heidegger na záver svojej štúdie *Moira* sebakriticky priznáva, že *rozhovor* s Parmenidom sa nedostal do žiadneho konca. Je to pochopiteľné najmä preto, že mnohé v jeho zachovaných zlomkoch je *temné*. V istom

---

[1] Tamže, s. 258.
[2] Tamže, s. 260.
[3] Tamže.
[4] Tamže.

zmysle platí, že Parmenides je minimálne tak temný, ak nie temnejší, ako Herakleitos. Ale to teraz nie je problém, ktorý by sme chceli podrobnejšie skúmať. Heidegger oceňuje Parmenida hlavne za to, že to, čo bolo ním *povedané*, je stále hodné myslenia. Z toho je zrejmé, že Heidegger ešte stále vkladá aj v roku 1952 veľké nádeje pre stále nové *rozhovory* s Parmenidom. Ale, ako ukáže Heideggerova ďalšia tvorba, už nič zásadne nové sa v tejto veci neudeje. S istotou môžeme zároveň konštatovať, že Heideggerovo až príliš smelé vytýčenie riešenia otázky Bytia ako Bytia (t. j. Bytia samého bez ohľadu na jestvujúcno) v *Liste o humanizme* aj v priamej väzbe na Parmenida, sa v štúdii *Moira* neposunulo výraznejšie dopredu. Skôr opak sa stáva zrejmým. Stále je tu prezentácia *bytia jestvujúcna* a *jestvujúcna* v *bytí* prekvapujúco v dominujúcom postavení ako *údelu podvojnosti*. Štúdia *Moira* preto završuje špecializované Heideggerove *parmenidologické* skúmania, ktoré sa už ďalej nestali predmetom nového filozofického skúmania otázky Bytia. Práve naopak. V závere Heideggerovej tvorby dôjde k výraznému oslabeniu práve tejto *parmenidovskej pozície*, a to so sebou prinieslo aj výraznú re-modifikáciu riešenia otázky Bytia (*Seinsfrage*).

25. kapitola

Grécstvo, bytnosť filozofie, onto-teo-lógia a Hegel

Vladimír Leško

Heideggerova celoživotná snaha o pochopenie gréckej filozofie je bytostne zviazaná s *myšlienkovým rozhovorom* s Hegelom a jeho chápaním gréckej filozofie. Svoje zavŕšenie má najmä v Heideggerovej neskorej tvorbe v troch jeho prednáškach: *Čo je to – filozofia? Onto-teo-logická štruktúra metafyziky* (1956–1957) a *Hegel a Gréci* (1958). Ide mu v nich o pochopenie a skúmanie *veci myslenia – otázky Bytia* (Seinsfrage). Heidegger nepochybne správne reflektuje, že pre Hegela je *vecou myslenia* myslenie vo svojej seba-rozvíjajúcej sa jednote. Nepochybujeme, že až teraz a tu sme pri koreni *veci samej*. Keď Heidegger od tridsiatych rokov minulého storočia neustále zdôrazňuje, že je potrebné vnímať *jednotu myslenia a bytia* už na počiatku západného myslenia v Parmenidovom učení, potom je zrejmé, že je to *hegelovské* čítanie Parmenida. Celý problém je však oveľa zložitejší, ako sa nám to snaží vysvetliť Heidegger sám.

Metafyzika a myslenie *pravdy Bytia*

Heideggerova prednáška *Čo je to – filozofia?*, ktorá odznela bez osobnej účasti autora samého v auguste 1955 vo francúzskom Cerisy-la-Salle ako úvodné slovo v dialógu s francúzskymi filozofmi, predstavuje v našich skúmaniach veľmi dôležitý medzník v jeho filozofickom vývoji, a tá už plne nepotvrdzuje predchádzajúce chápanie filozofie ako metafyziky. Teraz je už zrejmé, že Heideggerovo chápanie filozofie a metafyziky sa dostáva do svojej novej fázy. Začiatok tohto procesu nachádzame otvorene formulovaný už v roku 1949 v piatom vydaní jeho

prednášky *Čo je metafyzika?* Heidegger to teraz vidí takto: „*Pokiaľ si metafyzika predstavuje stále len jestvujúce ako jestvujúce, nemyslí na bytie samo. Filozofia sa nesústreďuje vo svojom základe. Stále ho opúšťa, a to skrz metafyziku* (kurz. aut.).“[1] Heideggerov neustále sa zvyšujúci tlak na *myslenie pravdy Bytia samého* nesie so sebou viaceré vážne dôsledky. Jedným z nich je aj rozlíšenie *bytnosti metafyziky* od *metafyziky samej.* Ide o veľmi zaujímavý pokus najmä preto, že umožňuje stále udržiavať väzbu medzi metafyzikou a *myslením pravdy Bytia.*

Heidegger to presne vyjadruje v tejto podobe: „Myslenie, ktoré myslí pravdu bytia, sa síce už s metafyzikou neuspokojuje; *nemyslí ale ani proti metafyzike* (kurz. aut.) ... Metafyzika ostáva vo filozofii tým prvým. Nedosahuje však k tomu, čo je prvé v myslení. *V myslení na pravdu bytia je metafyzika prekonaná* (kurz. aut.). Je otrasený jej nárok ovládať nosnú väzbu k »bytiu« a smerodajne určuje všetok pomer k jestvujúcemu ako takému. *A predsa toto »prekonanie metafyziky« metafyziku neodstraňuje* (kurz. aut.).“[2]

To je skutočnosť, s ktorou sa bude potrebné veľmi podrobne vyrovnať. Keďže teraz podľa Heideggerových vyjadrení metafyzika už neprivádza bytie samo k slovu. Dôvody sú hneď po ruke: lebo metafyzika *nepremýšľa ani bytie v jeho pravde*, metafyzika nechápe *pravdu ako neskrytosť*, ani neskrytosť v jej bytovaní. „Bytnosť pravdy sa metafyzike vždy javí len v onom už odvodenom tvare pravdy poznania a jej výpovede. Neskrytosť by však mohla byť niečím pôvodnejším než pravda v zmysle veritas. Ἀλήθεια by mohla byť slovom, ktoré poukazuje nejakým spôsobom, s ktorým ešte nemáme skúsenosť, do doposiaľ nemyslenej bytnosti esse ... ide o to dbať o príchod onoho ešte nevysloveného bytovania neskrytosti, v podobe ktorej sa ohlásilo bytie. *Pravda bytia zostáva nič menej metafyzike behom jej dejín od Anaximandra k Nietzschemu skrytá* (kurz. aut.).“[3]

Metafyzika napriek všetkému, tvrdí Heidegger, v najrôznejších obmenách bytie vyslovuje. Vzniká paradoxná situácia. Metafyzika nielen budí zdanie, ale ho aj upevňuje, ako by v nej otázka bytia bola jednoz-

---

[1] HEIDEGGER, M.: *Co je metafyzika?* Prel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené 2006, s. 11.
[2] Tamže.
[3] Tamže, s. 15.

načne položená, a tým aj zodpovedaná. V tomto momente však Heidegger rezolútne dodáva: „*Metafyzika však nikde neodpovedá na otázku o pravde bytia, pretože túto otázku si nikdy nekladie. A nekladie si ju preto, lebo myslí bytie len tak, že si predstavuje jestvujúce ako jestvujúce. Mieni jestvujúcno vcelku a hovorí tomu bytie. Hovorí o bytí a mieni jestvujúce ako jestvujúce* (kurz. aut.).“[1] S tým sa dá nepochybne súhlasiť. Výpoveď metafyziky sa od čias Platona a Aristotela až po Nietzscheho neustále pohybuje v tom, čo možno vyjadriť ako neustále *zamieňanie* jestvujúcna a bytia. Uvedené zamieňanie však treba myslieť podľa Heideggera „ako udalosť úvlasti, nie ako nejakú chybu. Jeho dôvod nemôže nijako spočívať len v nedbalosti myslenia alebo v povrchnosti vyjadrovania. Následkom tohto priebežného zamieňania dosahuje zmätenosť tohto predstavovania vrchol, keď sa tvrdí, že metafyzika kladie otázku o bytí.“[2]

Keďže bytie sa odhaľuje podľa Heideggera v myslení Grékov, je potrebné preto ukázať, ako Gréci oddávna zakúšali bytie jestvujúceho. Odpoveď je pre Heideggera jednoznačná. Gréci zakúšali bytie jestvujúceho ako *prítomnenie prítomného*. „Keď preložíme εἶναι ako »byť« (tvrdí Heidegger – dopl. aut.), je to preklad jazykovo správny. Tým však nahrádzame jedno slovné znenie iným. Keď to však preskúmame, vyjde skoro najavo, že ani εἶναι nemyslíme grécky, ani že nemyslíme nejaké zodpovedajúcim spôsobom jasné a jednoznačné určenia nášho »byť«. Čo teda hovoríme, keď namiesto εἶναι hovoríme »byť« a namiesto »byť« hovoríme εἶναι a esse? Nehovoríme nič. Grécke, latinské i naše slovo zostáva rovnakým spôsobom nemé. Ich zvyčajným používaním len prezrádzame, že sme nositeľmi tej najväčšej bezmyšlienkovitosti, aká kedy v myslení povstala, a ktorá tu dodnes panuje. Εἶναι však hovorí: prítomniť.“[3]

Bytnosť tohto prítomnenia sa podľa Heideggera ukryla hlboko do počiatočného mena pre bytie. *Bytie ako také* (kurz. aut.) je teda neskryté na základe času. Čas tak poukazuje na neskrytosť, tzn. na *pravdu Bytia*. Avšak čas, ktorý teraz treba myslieť, nie je spájaný s premenlivým behom jestvujúceho. Potom sa právom musíme pýtať, aký *čas* má na mysli

---

[1] Tamže.
[2] Tamže, s. 17.
[3] Tamže, s. 27.

Hei-degger? Nemecký filozof tvrdí, že čas je celkom inej bytnosti. Čas nie je podľa neho trojdimenzionálny, ale štvordimenzionálny. Okrem troch dimenzií času –minulosť, prítomnosť a budúcnosť – pridáva aj štvrtú, *blízkosť*, a práve tú chápe ako prvú, lebo je *všetko zhromažďujúcou dimenziou.*[1] Nepochybne ide o Heideggerovu *hypotézu*, ktorá nemá žiadne relevantné teoretické zdôvodnenie. Má slúžiť len na to, aby bolo konštatované, že jeho chápanie času s predchádzajúcim *metafyzickým pojmom času* nemá nič spoločné. V metafyzike bol čas myslený ako *rodné meno pravdy jestvujúcna*, teraz nastala konečne doba, aby sa čas premyslel „*ako rodné meno pravdy bytia* (kurz. aut.)".[2]

Metafyzika, zdôrazňuje Heidegger, skúma čo je jestvujúce ako jestvujúce. Jej obsahom sa potom stáva výpoveď (λόγος) o jestvujúcne (ὄν), preto sa pohybuje v oblasti Aristotelovho *jestvujúcna ako jestvujúcna* (ὂν ᾗ ὄν). „Týmto spôsobom si metafyzika všade pred seba stavia jestvujúce ako také v celku, jestvujúcnosť jestvujúceho (οὐσία tohto ὄν). Metafyzika si však predstavuje jestvujúcnosť jestvujúceho *dvojakým* (kurz. aut.) spôsobom: jednak ako celok jestvujúceho ako takého v zmysle jeho najvšeobecnejších rysov (ὂν καθόλον, κοινόν); zároveň ale tiež ako celok jestvujúceho ako takého v zmysle najvyššieho, a teda božského jestvujúcna (ὂν καθόλον, ἀκρότατον, θεῖον). Neskrytosť jest-vujúceho ako takého dostala výslovné formulovania v tejto *dvojitosti* (Zwiefache – kurz. aut.) v Aristotelovej metafyzike ..."[3]

Metafyzika ako *pravda jestvujúceho* so svojou dvojakou podobou (1. ako celok jestvujúceho v zmysle jeho najvšeobecnejších rysov a 2. ako celok jestvujúceho v zmysle najvyššieho božského jestvujúcna) je výrazne limitovaná sama sebou, svojou zaujatosťou na *jestvujúce ako jestvujúce*, a tým sa nedokáže *posunúť* od pravdy jestvujúceho k pravde Bytia. Hei-degger preto tvrdí, že „metafyzika nemá na výber. *Ako metafyzika je svojou vlastnou bytostnou povahou zo skúsenosti bytia vylúčená; lebo si jestvujúce (ὄν) stále predstavuje len v tom, čo sa z neho ako jestvujúceho (ᾗ ὄν) už ukázalo. Metafyzika však nikdy nedbá na to, čo sa práve v tom ὄν, nakoľko sa stalo neskrytým, už tiež skrylo* (kurz. aut.)".[4]

---

[1] Tamže.
[2] Tamže.
[3] Tamže, s. 31.
[4] Tamže, s. 33.

Od čias Platona a Aristotela sa v chápaní ὄν podľa Heideggera nič nezmenilo. Až v jeho práci *Bytie a čas* sa už jednoducho neopakuje platonsko-aristotelovská otázka chápania jestvujúceho, ale po prvýkrát sa vlastne orientuje myslenie na to, aby sa pýtanie vzťahovalo k tomu, čo sa v tomto jestvujúcom samom skrýva. A dôvod je zrejmý: „... *lebo ide o to, zaistiť prechod od metafyziky k mysleniu pravdy bytia* (kurz. aut.)".[1] Z toho je zrejmé, že *myslenie bytia* sa už nemôže spoliehať na poznanie jestvujúcna. Myslenie bytia má však pred sebou iný cieľ. Heidegger ho otvorene vypovedá v roku 1933 v rektorskej reči *Sebaurčenie nemeckej* univerzity a ešte dôraznejšie v roku 1936 v prednáške *Európa a nemecká filozofia* a v roku 1943 takto: „*Toto myslenie je pozorné voči pravde bytia a pomáha tak pravde bytia, aby našla svoje miesto v dejinnom ľudstve* (kurz. aut.)."[2] *Pravda bytia* a hľadanie jej miesta v *dejinnom ľudstve* patrí neodmysliteľne k Heideggerovmu učeniu, ktoré však má svoju *čiernu stránku* – t. j. snahu vidieť vlastné chápanie *dejín Bytia* ako súčasť vtedajších dejinných štátno-politických aktivít hitlerovského Nemecka.[3]

Grécstvo a bytnosť filozofie

Heideggerova prednáška *Čo je to – filozofia?* je jedinečnou ukážkou už viac ako tridsaťročného neutíchajúceho úsilia potvrdiť filozofiu ako *učenie o bytí jestvujúcna*, ktoré má svoj *počiatok* v myslení starých Grékov. Heidegger chce teraz znovu potvrdiť skutočnosť, že aj súčasný pohyb filozofovania nie je vo svojej podstate ničím iným, len svojráznym znovu potvrdením *pôvodného gréckeho filozofovania*. Vzhľadom na vývoj Heideggerovho zvyšujúceho sa dôrazu na *ontologickú diferenciu* je však v istom zmysle prekvapením najmä skutočnosť, že ju výrazne *stlmil* v porovnaní napríklad s *Listom o humanizme*. Tým sa posunul do konfrontačnej podoby najmä so svojou tvorbou v druhej polovici 30. a 40. rokov, kde hlavne problém *Bytia* a osobitne problém *dejín Bytia* majú dominantné postavenie. Z tohto uhla pohľadu možno právom tvrdiť,

---

[1] Tamže, s. 35.

[2] Tamže, s. 91.

[3] Pozri napr. HEIDEGGER, M.: *Die Geschichte des Seyns.* GA. Bd. 69. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1998, s. 119–120.

že je to výrazný *krok späť* v nasadenom trende jeho filozofického myslenia. Ten bude vrcholiť až o sedem rokov neskôr v jeho prednáške *Čas a Bytie* (1962) a v štúdii z roku 1964 *Koniec filozofie a úloha myslenia*, kde filozofiu už jednoznačne stotožní s *metafyzikou* a metafyziku s *platonizmom.*[1] Je zaiste veľmi zaujímavé, že v celej prednáške *Čo je to – filozofia?* však samotný pojem *metafyzika* vôbec nenájdeme, a pritom sme sa už doteraz mohli presvedčiť, akú dôležitosť má v celej jeho tvorbe.

Pre prednášku *Čo je to – filozofia?* je charakteristické, že Heidegger predstaví a zlúči viaceré rozhodujúce charakteristiky gréckej filozofie zo svojho predchádzajúceho vývoja v podobách, ale také, ktoré neboli vôbec *súzvučné.* Do roku 1931 je pre neho hlavnou osobnosťou gréckej filozofie Aristoteles a cez prizmu jeho chápania filozofie sa *pozerá* na celú predchádzajúcu grécku filozofiu. Od roku 1932 sa však postupne stále viac potvrdzuje *obrat* od Aristotela k Parmenidovi. Pochopiteľne, v roku 1955 bolo veľmi ťažké si túto zmenu vôbec všimnúť, keďže z jeho tvorby bolo dovtedy len veľmi málo publikované. Heidegger už v roku 1931 vo svojom prednáškovom cykle *Aristotelova Metafyzika* tvrdí, že Parmenides je *ten prvý*, ktorý sa pokúšal pochopiť bytie a „na otázku, čo je bytie dal tiež prvú odpoveď..."[2] V prednáške *Čo je to – filozofia?* sa však prekvapujúco reč točí len okolo *bytia jestvujúcna* a nie o *Bytí samom.*

Heidegger sa pokúša od začiatku svojej prednášky vytvoriť dojem, že mu nejde o to, aby *hovoril* o filozofii z pozície mimo nej, ale chce *vniknúť do filozofie*, pohybovať sa vo *vnútri filozofie,* čiže *filozofovať.*[3] Žiaľ, tento zámer sa mu nedarí naplniť, aj keď sa o to veľmi snaží. Dôvod je pochopiteľný. Chce predstaviť *filozofiu* ako tú, ktorá je svojou bytnosťou *grécka*: „Slovo φιλοσοφία nám hovorí, že filozofia je pôvodne niečím, čo určuje existenciu Grékov. A nielen to – φιλοσοφία určuje aj najvnútornejší, základný rys západných európskych dejín. Spôsob, ktorým sa

---

[1] HEIDEGGER, M.: *Konec filosofie a úkol myšlení.* Prel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené 2006, s. 7, 9.

[2] HEIDEGGER, M.: *Aristotelova Metafyzika IX, 1–3.* Prel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené 2001, s. 25.

[3] HEIDEGGER, M.: Co je to – filosofie? In: Heidgger, M.: *Básnicky bydlí člověk.* Prel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené 2006, s. 113.

často, ako počúvame, hovorí o »západoeurópskej filozofii«, je v skutočnosti tautológiou. Prečo? Pretože *»filozofia« je svojou bytnosťou grécka* (kurz. aut.) – čo tu znamená: filozofia je v pôvode svojej bytnosti taká, že zo začiatku sa dovoláva grécstva a len gréckostva a v jej rámci sa rozvíja."[1]

S Heideggerom možno súhlasiť len v jednom. Vznik a rozvoj filozofie sa uskutočnil nepochybne v starovekom Grécku a bez poznania tejto filozofie je takmer nemožné produktívne rozvíjať filozofiu ešte aj dnes. S čím však už vôbec nemožno súhlasiť je Heideggerovo tvrdenie, že filozofia určuje *základný, najvnútornejší rys* západných európskych dejín. Základný, najvnútornejší rys nielen západných európskych dejín, ale akýchkoľvek dejín nie je určovaný filozofiou. Heidegger tento *omyl* prizná až v úplnom závere svojej tvorby aj so všetkými dôsledkami, ktoré k tomu patria, t. j. svojráznou *rezignáciou* na takéto postavenie filozofie v dejinách.[2]

Výrok, že filozofia je svojou bytnosťou grécka, podľa Heideggera „nevypovedá nič iné, než že *Západ a Európa a len Západ a Európa* sú vo svojom najvnútornejšom dejinnom vývoji »pôvodne filozofické«." Myšlienka, ktorá sa po prvýkrát objavuje v krajnej podobe v neslávne známej Heideggerovej prednáške *Európa a nemecká filozofia* v roku 1936, lebo je plne v súzvuku s vtedajšou oficiálnou nemeckou národno-socialistickou politikou.[3]

Pre Heideggera znamená položiť si otázku čo je to filozofia *pustiť* sa do *rozhovoru* s myslením starých Grékov. To znamená, uvedomiť si, že *gréckeho pôvodu* je nielen to, *na čo sa pýtame*, ale aj to akým spôsobom sa pýtame. A tento spôsob ostáva stále ešte aj dnes *grécky*. Pre tento spôsob je určujúce, že si kladieme otázku: *čo je to* (τί ἐστιν)? „Je to forma pýtania sa, ktorú rozvinul Sokarates, Platon a Aristoteles. Pýtajú sa napríklad: Čo je to – krása? Čo je to – poznanie? Čo je to – príroda? Čo je to – pohyb?"[4] Určite, s tým môžeme bez akýchkoľvek výhrad súhlasiť.

---

[1] Tamže, s. 117.

[2] Pozri HEIDEGGER, M.: *„Už jenom nějaký bůh nás může zachránit."* Prel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené 2012, s. 33.

[3] Podrobnejšie pozri 12. kapitolu v tejto knihe, s. 291–309.

[4] HEIDEGGER, M.: *Co je to – filosofie?*, s. 121.

Ale tu sa zrazu ocitáme pred problémom, či už aj v *počiatku* gréckej filozofie je tomu tak? Heidegger vie veľmi dobre, že tomu tak nebolo. Preto presúva svoj záujem v prvom rade na slovo φιλόσοφος, ktoré ako jedno z prvých používal Herakleitos. To naznačuje, usudzuje Heidegger, že pre Herakleita ešte neexistuje φιλοσοφία. *Filozof* je potom ten, „kto miluje σοφόν; φιλεῖν, milovať, znamená v Herakleitovej zmysle ὁμολογεῖν, hovoriť tak, ako hovorí λόγος, t. j. porozumieť si s týmto logom, odpovedať mu. Takéto odpovedanie je v súznení so σοφόν. Súznenie je ἁρμονία."[1]

Keďže *filozof* miluje *sofon* je prirodzené, že je potrebné vysvetliť, čo toto slovo hovorí Herakleitovi. Heidegger s tým veľký problém nemá. Vypovedá toto: „»Ἕν πάντα, jedno (je) všetko«. »Všetko« tu znamená πάντα τά ὄντα, celok, všetko jestvujúcno. Ἕν, jedno, znamená: jedno, jediné, všezjednocujúce. Všetko jestvujúcno je však jednotné v bytí. Τὸ σοφόν hovorí: všetko jestvujúcno je v bytí. Presnejšie povedané: *Bytie je jestvujúcno* (kurz. aut.). »Je« tu má význam tranzitíva a znamená toľko, čo zhromažďuje. Bytie zhromažďuje jestvujúcno v tom, že je jestvujúcno. Bytie je súhrn – λόγος."[2] To Heideggerovi dáva dostatočný dôvod na to, aby mohol väzbu *bytie – jestvujúcno,* to že *jestvujúcno je zhromaždené v bytí*, že sa v *žiari* bytí, vyhodnotiť v tom zmysle, že *jestvujúcno v bytí* udivovalo Grékov najviac.

Nebudeme sa teraz zaoberať tým, či tomu tak aj naozaj bolo. Dôležitejšie pre nás je teraz to, že Heidegger už pred desiatimi rokmi tvrdil, že *počiatočné tajomstvo* gréckeho myslenia je vyjadrené Parmenidom vo vete: *Veď bytie je*. A dodáva k tomu tento veľmi dôležitý dodatok: „*Snáď môže byť ono »je« primerane vysvetlené len bytím, takže všetko jestvujúcno vlastne »nie je«. Ale pretože myslenie má najprv dospieť k tomu, aby vyslovovalo bytie v jeho pravde miesto toho, aby ho vysvetľovalo ako nejaké jestvujúcno z jestvujúcna, musí zostať pre svedomité myslenie otvorenou otázkou, či a ako bytie je* (kurz. aut.)."[3] Formuláciu, že *všetko jestvujúcno je v bytí* v prednáške *Čo je to– filozofia?* tak možno chápať ako svojrázny krok späť, ktorý je však pochopiteľný najmä preto, že mu umožňuje reflektovať grécku filozofiu v istom zmysle ako *jednotný celok.* Pokiaľ je tomu

---

[1] Tamžs, s. 125.
[2] Tamže.
[3] HEIDEGGER, M.: *O humanismu*. Prel. P. Kurka. Praha: Ježek 2000, s. 26.

tak, potom Parmenidovo chápanie *bytia* teraz musí ustúpiť pred chápaním *bytia jestvujúcna.*

Dychtivé pátranie σοφόν, Ἕν πάντα, či jestvujúcne v bytí, vedie v ďalšom vývoji gréckeho myslenia podľa Heideggera výslovne len k otázke *čo je jetvujúcno ako to, čo je*. V tomto kontexte je zrejmé, že sa tak napĺňajú všetky podmienky k tomu, aby sa na bytie *zabudlo* a všetka filozofická energia sa sústredila len na jestvujúcno. *Iba teraz sa myslenie stáva filozofiou.* To vedie Heideggera k zásadnému tvrdeniu, že „*Herakleitos a Parmenides ešte neboli »filozofmi«* (kurz. aut.).“[1] A čím boli? Heideggerova odpoveď je nekompromisná: *boli väčšími mysliteľmi.* Slovo *väčší* tu Heidegger nepoužil v zmysle hodnotenia ich myšlienkového výkonu, ale na to, aby *poukázal* na *inú dimenziu myslenia.* „Herakleitos a Parmenides boli »väčšími« v tom zmysle, že ešte zotrvali v súznení s oným λόγος, tzn. Ἕν πάντα.“[2] Možno to vyjadriť ešte presnejšie: Herakleitos a Parmenides *boli mysliteľmi preto*, že *ešte nemysleli metafyzicky, neboli metafyzikmi, a preto nemohli byť filozofmi.*[3] Platon a Aristoteles sú už v plnom zmysle slova filozofmi preto, lebo založili metafyziku a stali sa tak prvými *metafyzikmi*. Hľadanie *inej dimenzie myslenia* sa stane v Heideggerovej neskorej tvorbe bezkonkurenčne prevládajúcim. Ale či práve Herakleitos a Parmenides sa môžu oprávnene chápať ako tí *myslitelia*, ktorí mu v tom *pomôžu*, o tom je potrebné silno pochybovať. Λόγος a Ἕν πάντα totiž stále až príliš silno vyjadrujú väzbu, že *bytie je jestvujúcno.* A Heidegger chce v *inej dimenzii myslenia* premyslieť hlavne *bytie bez jestvujúcna.*[4]

Heideggerovo vysvetlenie, že *krok* k filozofii, ktorý spolupripravili sofisti, uskutočnili až Sokrates a Platon. Klasicky to potom zavŕšil Aristoteles vetou: „A tak je teda oddávna a tiež teraz a stále znovu to, za čím (filozofia) ide a k čomu stále nemôže nájsť prístup, (táto otázka): Čo je jestvujúcno? (τί τὸ ὄν).“[5] Filozofia teda skúma jestvujúcno ako to, čo

---

[1] HEIDEGGER, M.: *Co je to – filosofie?*, s. 127.

[2] Tamže.

[3] HEIDEGGER, M.: *Seminare*. GA. Bd. 15. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1986, s. 123.

[4] HEIDEGGER, M.: Zeit und Sein. In: Heidegger, M.: *Zur Sache des Denkens.* GA. Bd. 14. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 2007, s. 5 a n.

[5] HEIDEGGER, M.: *Co je to – filosofie?*, s. 127.

je. To je nespochybniteľné. Čo však predstavuje heideggerovský zásadný spôsob reflektovania filozofie je tvrdenie, že filozofia „je na ceste k bytiu jestvujúcna, t. j. k jestvujúcnu *s ohľadom na bytie ... Bytie jestvujúcna spočíva v jestvujúcnosti* (kurz. aut.). Jestvujúcnosť však – οὐσία – určuje Platon ako ἰδέα, Aristoteles ako ἐνέργεια."[1] S týmto možno bez výhrad súhlasiť. Ale nielen s tým.

Heidegger sa sústreďuje na vymedzenie *bytnosti* filozofie v Aristotelovej prvej knihe *Metafyziky*, „Filozofia je ἐπιστήμη τις, povolanosť istého druhu, totiž θεωρητική, povolanosť, ktorá je schopná θεωρεῖν, t. j. niečo vyhľadať, a to, čo vyhľadá, zoberie do úvahy a úvahu podržať. Filozofia je preto ἐπιστήμη θεωρητική."[2] Heidegger si vzápätí veľmi správne kladie otázku, čo to však je, čo filozofia berie do úvahy? Odpoveď je veľmi dôležitá, a je preto potrebné jej venovať náležitú pozornosť.

To, čo od Aristotela berie filozofia do *úvahy*, je vymedzenie *prvých dôvodov a príčin*, ktoré sa výslovne vzťahujú len na *jestvujúce*. Bytie samo osebe, Bytie ako Bytie totiž nemôže mať prvé dôvody a príčiny. Heidegger preto oprávnene konštatuje, že *prvé dôvody a príčiny* „tak tvoria bytie jestvujúcna".[3] Toto poznanie je podľa Heideggera tak dôležité, že priam vyzýva, aby sme sa po dvoch a pol tisícročiach *konečne* zamysleli nad tým, čo má *bytie jestvujúcna* spoločné s *dôvodmi* a *príčinami*. To však Heidegger ešte sám neurobí teraz predmetom skúmania v prednáške *Čo je to – filozofia?*, ale až o dva roky neskôr v prednáške *Onto-teo-logická štruktúra metafyziky*. Dôvod, prečo Heidegger ešte explicitne neurčuje filozofiu už v roku 1955 v jej štruktúre (charaktere) ako *onto-teo-logickú* možno najjednoduchšie vysvetliť tým, že sa mu venoval veľmi podrobne o dva roky nebudeme skúmať. Urobí to o dva roky neskôr v prednáške *Onto-teo-logická štruktúra metafyziky*. Heideggerovo stotožnenie filozofie s metafyzikou je nakoniec v *kritickej* podobe azda najreprezentatívnejšie vyjadrené v roku 1964 v štúdii *Koniec filozofie a úloha myslenia*: „*Filozofia je metafyzika. Metafyzika myslí jestvujúcno vcelku – svet,*

---

[1] Tamže, s. 127–129.
[2] Tamže, s. 129.
[3] Tamže.

človeka, boha – čo sa týka bytia, čo sa týka spolupatričnosti jestvujúcna v bytí (kurz.aut.).“[1]

Práve teraz musíme sústrediť pozornosť práve na to, čo zaznieva takmer identicky v prednáške *Čo je to – filozofia?* ako aj v štúdii *Koniec filozofie a úloha myslenia* a čo pre nás predstavuje problém zásadného významu. Heidegger si totiž kladie túto otázku: „*V akom zmysle sa myslí bytie, že niečo také ako »dôvod« a »príčina« sa hodí k tomu, aby charakterizovalo a vzalo na seba bytie jestvujúcna v jeho jestvujúcnosti?*“[2] Na veľké prekvapenie čitateľa sa však Heidegger vôbec nepokúša na túto vlastnú otázku dať odpoveď, ale všíma si niečo úplne iné. V istom zmysle práve Heideggerovu odpoveď nájdeme až v prednáške *Čas a Bytie* (1962) a v štúdii *Koniec filozofie a úloha myslenia* (1964).

Heidegger sa vracia k Aristotelovmu určeniu filozofie ako ἐπιστήμη θεωρητική, aby ukázal čo má bytie jestvujúcna spoločné s niečím takým ako sú *dôvod* a *príčina.* Aristotelovo určenie nám ukazuje, kam speje to, čo sa od Platona nazýva *filozofiou.* Heidegger teraz tvrdí, že táto *veta* podáva správu o tom, čo je filozofia. A tu nasleduje správne vymedzenie filozofie, ako sa sformovalo v dejinách gréckej filozofie: „*Filozofia je spôsob povolanosti, ktorý umožňuje pohliadnuť na jestvujúcno práve z hľadiska toho, čo je* jestvujúcno *ako jestvujúcno.*“[3] Zdá sa, že Heidegger už *domyslel* chápanie západoeurópskej filozofie do konca, keď bez najmenšieho zaváhania ju určuje presne v aristotelovskom duchu ako skúmanie toho, čo je jestvujúcno ako jestvujúcno. Takže od filozofie už neočakáva, že bude skúmať *Bytie samé.* Tento problém už teraz predpokladá *inú dimenziu myslenia*, ktorú filozofia síce pripravuje, ale nie je schopná ju aj naplniť.

Aristotelovská charakteristika filozofie umožňuje podľa Heideggera vysvetliť tak predaristotelovskú, ako aj poaristotelovskú filozofiu. Pochopiteľne, Heidegger veľmi správne registruje, že filozofia vo svojom viac ako dva a pol tisícročnom cykle predstavovala svoju vlastnú bytnosť v rôznych premenách. Zároveň však pripomína, že nesmieme obísť skutočnosť, „že filozofia od Aristotela až po Nietzscheho

---

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

[2] HEIDEGGER, M.: *Co je to – filosofie?*, s. 129.

[3] Tamže.

zostáva práve na základe týchto premien a prostredníctvom nich stále tou istou".[1] Áno, Heidegger sa nemýli. Ale nemýli sa len preto, že filozofiu redukuje len na metafyziku, resp. ontológiu. Pokiaľ však filozofiu vnímame nielen ako ontológiu, ale v celej jej šírke obsahových problémov a disciplín, potom s Heideggerom už nemôžeme súhlasiť.

Neobyčajne zaujímavé je však to, že Heidegger sa sám dištancuje od toho, aby aristotelovská definícia filozofie platila absolútne. Kým najprv ponúkal možnosť vysvetlenia predaristotelovskej filozofie z Aristotelovej charakteristiky filozofie, zrazu to všetko otočí presne naopak: „*Aristotelovské určenie filozofie nemožno v žiadnom prípade vztiahnuť na Herakleitovo ani Parmenidovo myslenie, naproti tomu je však aristotelovská definícia filozofie voľným pokračovaním tohto raného myslenia a jeho zavŕšením* (kurz. aut.)."[2] V tomto prípade osobitnú pozornosť treba venovať formulácii *voľné pokračovanie.* Znovu musíme pripomenúť, že Heidegger v skúmanej prednáške zjavne oddeľuje *mysliteľov* (Herakleitos a Parmenides) od *filozofov* (Platon a Aristoteles). Kým *filozofi* sú pevne zviazaní s chápaním toho, čo je *jestvujúcno* ako to, čo *je*, *myslitelia* zotrvávajú v súznení s pôvodným λόγος, ktorý ešte nie je pevne zviazaný s jestvujúcnom, Heidegger nás viac či menej zámerne uvádza do situácie, z ktorej akoby nebolo východisko: máme sa či nemáme sa držať Aristotelovej definície filozofie? Máme sa dať cestou oživenia všetkých predchádzajúcich i neskorších definícií filozofie? Heidegger je presvedčený, že najmä spôsob zbierania historických vymedzení existujúcich definícií nevedie k žiadnemu zmysluplnému výsledku.

Jediná správna odpoveď na otázku - *čo je to filozofia* - nie je podľa Heideggera vôbec spojená s možnosťami *historických vymedzení*, ale spočíva len vo *filozofujúcej odpovedi.* Potom sa musí oprávnene pýtať: „Kedy je odpoveď na otázku: Čo je to – filozofia? filozofujúcou odpoveďou? *Kedy filozofujeme? Je zrejmé, že až vtedy, keď sa dostávame do rozhovoru s filozofmi* (kurz. aut.)."[3] Určite, je to jedna z možností, ktorá prichádza do úvahy. Problémom je, ako vlastne prebieha vlastný *rozhovor* a ako sa snažíme *načúvať* tomu, čo nám *hovorí* partner nášho rozhovoru.

---

[1] Tamže, s. 131.
[2] Tamže.
[3] Tamže, s. 133.

Ako už vieme, Heidegger sa programovo snaží viesť každý takýto rozhovor v takom zameraní, aby skúmal to *nevypovedané* v tom *povedanom*, čo nám ten-ktorý filozof zanechal. Heidegger sa programovo sústreďuje na to, čo doteraz pred nami ostalo v dejinách filozofie *skryté*. A tak sa pred nami otvára otázka, do akej miery ide ešte vôbec o *rozhovor.* Najtrefnejšie na to upozornil H.-G. Gadamer, ktorý povedal, že mal mnohé rozhovory s Heideggerom, ale takmer žiadny *dialóg*. Myslíme si, že presne to isté platí aj pre Heideggerove rozhovory s gréckymi či novovekými filozofmi.

Heidegger upozorňuje, že jedna vec je zostaviť a opísať názory filozofov, ale celkom iné je, pokúsiť si s nimi *pohovoriť* o tom, čo hovoria, a o čom to hovoria. Filozofi sú podľa neho preto oslovení *bytím jestvujúcna* tak, „že hovoria, čo je jestvujúcno ako jestvujúcno, potom musí byť bytím jestvujúcna oslovený i náš rozhovor s filozofmi".[1] Aj v tomto prípade je Heideggerom veľmi jasne určená filozofia len ako *metafyzika*, resp. *ontológia.* Preto aj odpoveď na otázku - čo je to filozofia - spočíva v tom, že máme odpovedať na to, za čím filozofia ide. Odpoveď je zrejmá. *Filozofia ide za bytím jestvujúcna.* Odpovedať na otázku - čo je to filozofia - je zbytočné potom hľadať v historických výpovediach o definíciách filozofie. Všetko je potrebné koncentrovať len na *rozhovor* s tým, čo nám ponúkajú filozofi v chápaní *bytia jestvujúcna*.

Z tohto pohľadu je veľmi dôležité, že Heidegger už pred rokom 1955 nie raz dôrazne artikuluje, že mu vo filozofii pôjde najmä o *odlíšenie bytia od jestvujúcna a explikovanie Bytia samého*,[2] a tu zrazu akoby sa znovu vrátil pred pozície, ktoré vyjadril v práci *Bytie a čas*? Heideggerovo vymedzenie *filozofie*, že je „*výslovné vykonávanie odpovedania, ktoré hovorí, pokiaľ dbá nápovede bytia jestvujúcna*",[3] smeruje kdesi inde. Kde? K rozlíšeniu *hlasu bytia jestvujúcna* a *hlasu Bytia.* Heidegger priznáva, že jeho spôsob kladenia otázky - čo je to filozofia - mohol budiť zdanie, že kladie iba *historické otázky.* Ale práve takéto kladenie otázok ho vôbec neuspokojuje. Vyjadruje preto presvedčenie, že mu ide o uvažovanie o „*budúcej bytnosti filozofie* (kurz. aut.)".[4] Ako však môžeme uvažovať

---

[1] HEIDEGGER, M.: *Co je to – filosofie?*, s. 133.
[2] HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*, s. 44.
[3] HEIDEGGER, M.: *Co je to – filosofie?*, s. 129.
[4] Tamže, s. 137.

o budúcej *bytnosti* filozofie? Len tak, keď sa budeme pokúšať *„načúvať hlasu bytia"*.[1] To je však iný problém, než načúvať hlasu bytia jestvujúcna. Mnohé preto ostáva ešte skryté a vôbec sa na to nedá jednoznačne odpovedať. Heideggerov záver, že *„naše dnešné myslenie ešte nenašlo svoju jednoznačnú cestu"*,[2] treba vnímať ako zaujímavý pokus o jemnú podobu sebakritiky a možno aj ako skrytú vnútornú výzvu konečne sa *odpútať* od filozofie (metafyziky) a definitívne prejsť do inej dimenzie myslenia – *myslenia pravdy Bytia.* Ale k tomu už nebude vôbec potrebovať grécku filozofiu. Všetky rozhodujúce Heideggerove pokusy o skúmanie *Bytia samého* (*Čas a Bytie* a *Koniec filozofie a úloha myslenia*) sa už definitívne zaobídu bez Grékov. Aby sa tak stalo, Heidegger sa musí ešte kriticky vysporiadať s problematikou *onto-teo-logickej štruktúry metafyziky* a *Hegelovým vzťahom ku gréckej filozofii.*

Onto-teo-logická štruktúra metafyziky

Heideggerova prednáška *Onto-teo-logická štruktúra metafyziky* z roku 1957 predstavuje ďalší výrazný krok v jeho kritike metafyziky v jej základnej štruktúre. Zároveň je však významne obohatená o ďalšiu kritickú konfrontáciu s Hegelovým učením. V prednáške mu ide o skúmanie *veci myslenia.* Ale o to išlo už aj Hegelovi. Preto mu Heidegger venuje takú veľkú pozornosť. Hegel sa vo svojej filozofii zameral na skúmanie *vývoja myslenia*, ktoré rozvinul do najvyššej podoby Absolútnej idey. O nej tvrdí, že „len absolútna idea je sama *bytím*, nepominuteľným *životom, o sebe vediacou pravdou,* a to *všetkou pravdou*".[3] Z viac ako pochopiteľných dôvodov Heidegger veľmi správne hodnotí, že Hegel dáva svojmu predmetu myslenia jediné meno, „ktoré stojí nad celou vecou západného myslenia, meno: *bytie*".[4]

Heidegger si v prednáške *Onto-teo-logická štruktúra metafyziky* kladie tri dôležité otázky: 1. Aká je u Hegela *vec myslenia* a aká v jeho vlastnom učení? 2. Aký je *priestor* pre rozhovor s dejinami myslenia u Hegela a u

---

[1] Tamže, s. 143.
[2] Tamže.
[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. In: Heidegger, M.: *Identität und Differenz.* GA. Bd. 11. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 2006, s. 53.

neho? 3. Aký je *charakter* tohto rozhovoru u Hegela a u neho? Hneď odpoveď na prvú otázku je brilantne presvedčivá: „*Pre Hegela je vec myslenia bytie ako také, vzhľadom na ideu jestvujúcna v absolútnom myslení. Pre nás je vecou myslenia to »isté«, teda bytie, ale bytie vzhľadom na diferenciu k jestvujúcnu* (kurz. aut.). Ešte dôraznejšie povedané: pre Hegela je vecou myslenia myšlienka ako absolútny pojem. Pre nás je vecou myslenia niečo problematické – dočasne nazývané *diferencia ako diferencia* (kurz. aut.).“[1]

Presnejšiu odpoveď si od Heideggera už ani nevieme predstaviť. *Diferencia* bytia a jestvujúcna je tým *filozofickým prístupom*, ktorý vedie priamo celé to ohromné Heideggerovo filozofické úsilie od jeho začiatkov v ranej až do neskorej tvorby a neodvolateľne vedie k *sebadeštrukcii* jeho vlastného filozofického myslenia. Heideggerova metóda *deštrukcie dejín ontológie* z jeho ranej tvorby sa tak pomaly, ale isto začína blížiť do svojho úplného záveru, ktorý je vyjadrený v jeho prednáške *Čas a Bytie* (1962) a *Koniec filozofie a úloha myslenia* (1964). Hegel v porovnaní s Heideggerom tiež diferencuje medzi bytím a jestvujúcnom, ale jeho ontologická diferencia je v istom zmysle *slabá*, na rozdiel od Heideggerovej *silnej* ontologickej diferencie. Hegel charakterizuje jestvujúcno ako *určené bytie*, ktorého určenosť je *jestvujúcou určenosťou*, čiže *kvalitou*. Alebo ešte inak vyjadrené: „*Zo stávania vzchádza jestvujúcno. Je jednoduchou jednotou bytia a ničoho. V dôsledku tejto jednoduchosti má formu čohosi* bezprostredného ... *etymologicky chápané* (jestvujúcno – dopl. aut.) *je to bytie na istom mieste...*“[2] S tým však Heidegger nemôže súhlasiť, preto si to ale vôbec nevšíma.

Problém *onto-teo-lógie* je Heideggerom výrazne pripomenutý, už v piatom vydaní prednášky *Čo je metafyzika?* (1949). Tým, že metafyzika neustále ponúka len predstavu *jestvujúceho ako jestvujúceho*, je tak „v sebe dvojjediným spôsobom *pravdou jestvujúceho*, a to v zmysle všeobecného jestvujúceho a v zmysle *najvyššieho jestvujúceho. Vo svojej bytnosti je zároveň ontológiou v užšom zmysle a teológiou*“.[3] Onto-teo-logická bytnosť filozofie, ako ju chápe Heidegger, je založená v spôsobe, ako sa

---

[1] Tamže, s. 56.
[2] HEGEL, G. W. F. : *Logika ako veda I.* Prel. T. Münz. Bratislava: Pravda 1985, s. 8.
[3] HEIDEGGER, M.: *Co je metafyzika?*, s. 31.

jestvujúce (ὄν) ako jestvujúce odhaľuje vo filozofii. Teologický charakter ontológie nemá potom nič spoločné so stredovekou kresťanskou filozofiou. To podstatné, čo je potrebné neustále vidieť, ako to zdôrazňuje Heidegger, je *spôsob*, akým sa oddávna odkrývalo jestvujúce ako jestvujúce.[1]

Heidegger sa priamo pýta, ako prišiel Boh a s ním onto-teo-logický základ do metafyziky. Kladie si túto otázku v rozhovore o *celistvosti* dejín filozofie. Zároveň sa však pýta so zvláštnym zreteľom na Hegela. Heidegger tvrdí, že „Hegel myslí bytie v jeho najprázdnejšej prázdnote, takže vo všeobecnosti. Myslí zároveň bytie v jeho nekonečnej bezchybnej plnosti súčasne a nepomenúva špekulatívnu filozofiu, t. j. 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 vecou myslenia – myšlienka, slovo ako jednotné tantum. Myšlienka, myslenie je zrejmé, a podľa starého použitia je tiež témou logiky. Ale taktiež je presne stanovené, že Hegel bol verný tradícii a dejinám veci myslenia v bytnosti ako takej a v celistvosti, v ktorej sa deje pohyb bytia od jeho prázdnoty k rozvíjajúcej sa plnosti."[2]

Bytie sa u Hegela manifestuje ako *myšlienka*, to znamená *bytím jestvujúcna* sa prejavuje ako samo sebou založený a zdôvodnený *základ*. Základ (ratio = rozum) je na základe svojej podstaty v zmysle zozbieraných skúseností pochopený v zmysle *všetko je Jedno*. Preto metafyzika myslí jestvujúce ako také, t. j. vo všeobecnosti. „Metafyzika vníma bytie jestvujúceho tak z vychádzajúcej jednoty všeobecnosti, to znamená cez všetko rovnako platné, ako aj z odôvodňujúcej jednoty všeobecnosti, to znamená, najvyššieho nad všetkým. Tak bude bytie jestvujúcna ako odôvodňujúci základ myslený predovšetkým."[3]

---

[1] Pozri THOMSON, I.: *Heidegger on* Ontotheology. Cambridge: Cambridge University Press 2005, s. 7–43; THOMSON, I.: Ontotheology? Understanding Heidegger´s *Destruktion* of Metaphysics. In: *International Journal of Philosophical Studies*. Vol. 8 (3), 2000, s. 297–327; THOMSON, I.: Ontotheology. In: *The Bloomsbury Companion to Heidegger*. F. Raffoul, E. S. Nelson (eds.). London-New Delhi, New York, Sydney: Bloomsbury 2013, s. 319–328.

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

[3] Tamže.

Prečo sa o tom Heidegger zmieňuje? Aby uvedené pojmy ako *ontológia, teológia* a *onto-teo-lógia* vysvetlil v ich vlastnej bytnosti. Ontológia, ale aj teológia sú – *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*."[1]

Vecou myslenia je od čias Platona a Aristotela jestvujúce ako také. Toto sa ukazuje v povahe základu. Podľa toho bude vec myslenia, *bytie ako základ*, až potom dôkladne skúmané, keď bude dôvod predstavený ako prvý, t. j. pôvodný dôvod. Pôvodná vec myslenia sa zobrazuje ako *príčina*, *dôvod*, alebo ako *causa prima*. Bytie jestvujúceho je v zmysle *dôvodu* dôkladne vysvetliteľné iba ako *causa sui*. *Metafyzika nemôže na Boha nemyslieť, lebo vecou myslenia je bytie, keď sa hľadá dôvod:* ako *logos*, alebo ako *hypokeimenon*, či ako *substancia*, alebo ako *subjekt*.

Pre Heideggera je takéto vysvetlenie bytnosti metafyziky síce 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. *Jestvujúce 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 samotne spadajú do určitého, ešte nepomenovaného, rozdielu."[2]

Bytie však vnímame podľa Heideggera len vtedy objektívne a vecne, *keď myslíme na diferenciu s jestvujúcnom, a to následne ako diferenciu s bytím.* V tom sa však Heidegger kardinálne zmýlil. Aby to vysvetlil, musel si najskôr vytvoriť k diferencii odborný, vecný protiklad. Ten sa nám však ukáže až vtedy, keď urobíme *krok späť*. „Ešte stále pozerajúc sa na diferenciu, môžeme povedať: *bytie jestvujúcna* znamená*: bytie, ktoré je jestvujúcno* (kurz. aut.). To »je« je tu myslené ako prechodné,

---

[1] Tamže, s. 70.
[2] Tamže.

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 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 nie je. Spôsob, ako sa vec myslenia, bytie, správa, zostáva jedinečným stavom veci. Náš bežný spôsob myslenia ho môže najskôr len nedostatočne vysvetliť."[1]

Heiddegger veľmi zaujímavo pripomína Hegela s jeho príkladom na označenie *všeobecnosti všeobecného*: niekto chce v obchode kúpiť ovocie. Žiada si ovocie. Ponúkajú sa mu jablká, hrušky, broskyne, čerešne, hrozno... Ale kupujúci vracia ponúkané. Chce za každú cenu mať len *ovocie*. Nuž, zakaždým je ponúknuté len ovocie a predsa na základe toho možno usúdiť, že *ovocie* sa tu nedá kúpiť. A tak zostáva úplne nemožné predstaviť si bytie ako niečo všeobecné k príslušnému jestvujúcnu. Hegel právom preto tvrdí, že bytie jestvuje, definuje sa samo zo spôsobu, keď sa odôvodňuje cez 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. *premyslieť Bytie bez jestvujúcna.* A to je ten najväčší problém Heideggerovho učenia.

S Heideggerom možno súhlasiť v tom, že pokiaľ sa v metafyzike reflektuje jestvujúce ako také v celku, predstavujeme si jestvujúce so zreteľom na diferenciu bez toho, aby sa dbalo na diferenciu ako takú. Pokiaľ metafyzika vníma jestvujúce so zreteľom na neho, na spoločný základ, potom je logika *onto-logikou*. Keď však vníma metafyzika jestvujúce ako také, v celku, to znamená s ohľadom na *najvyššie jestvujúcno*, na všetko odôvodňujúce jestvujúcno, potom je logika *teo-logikou*.

Nahliadnutie do onto-teo-logickej štruktúry metafyziky nám ukazuje jednu možnú cestu, resp. jednu otázku: Ako sa dostal boh do filozofie? *Boh sa dostal do filozofie cez rozhodnutie, ktoré sa vníma najskôr ako prvé miesto podstaty diferencie bytia a jestvujúcna*. Diferencia tvorí zá-

[1] Tamže, s. 70–71.

kladnú dimenziu v budovaní bytnosti metafyziky. Výsledok (rozhodnutie) poskytuje a vníma bytie ako vytvorený základ (dôvod), ktorého základ sa sám zo seba zdôvodňuje a zároveň sa do neho zdôvodňuje, to znamená, že vysvetľuje potrebu pôvodnej veci. *Toto je príčina, dôvod ako causa sui. Tak znie meno pre boha filozofie. K tomuto bohu sa človek nemôže ani modliť, ani mu nemôže nič obetovať. Pred causa sui nemôže človek od hanby ani pokľaknúť, ani preň tancovať alebo hrať hudbu. Podľa toho je bezbožné myslenie také, ktoré musí boha filozofie, boha ako causa sui, vydať napospas.*

Preto aj bez-božné myslenie, prinútené zrieknuť sa *filozofického boha – boha ako causa sui*, je podľa Heideggera snáď bližšie *božskému* Bohu. To znamená, že je aj takéto bez-božné myslenie slobodnejšie, než je to schopná pripustiť onto-teo-logika. *Malé slovíčko „je", hovoriace v našej reči a hovoriace o bytí všade, dokonca aj tam, kde sa samo nezjavuje, obsahuje – od ἐστί γὰρ εἶναι Parmenida k „je" špekulatívnej Hegelovej vety a ďalej, až do rozvinutia „je" v predpokladanej Nietzscheho vôli k moci – celý údel bytia.*[1] Neriešiteľný problém však nastane vtedy, keď Heidegger v prednáške *Čas a Bytie* (1962) vymení toto malé slovíčko *je* za *dáva sa* (es gibt). Teraz už netvrdí, že „*Bytie je*", ale že „*Bytie sa dáva*". Čo sa tým však zmení? To sa pokúsime ukázať v ďalšej kapitole.

Hegel a Gréci

Medzi rokom 1943 a prednáškou *Čas a Bytie* (1962) sa udialo v Heideggerovej tvorbe mnohé. Ale určite to najdôležitejšie súvisí s jeho prednáškou *Hegel a Gréci.* V nej sa skúmaný problém *myslenia Bytia* dostáva takmer do svojej vrcholnej podoby a v štúdii *Koniec filozofie a úloha myslenia* (1964) nájde svoje zavŕšenie. Je to brilantný Heideggerov filozofický pokus vyrovnať sa s Hegelom práve v otázke *veci myslenia* ako *myslenia Bytia.* Už prvé Heideggerove slová v uvedenej prednáške sú príznačné. Chce sa zaoberať Hegelom zo *súdobého hľadiska.* V žiadnom prípade nemožno očakávať nejaký *historicko-filozofický prístup*, ale len a len *filozoficko-problémový.* Ide mu o prienik do *veci mysle-*

[1] Tamže, s. 79.

nia, aby sme sa *ním* nechali osloviť 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.*

Heideggerovo ocenenie Hegelovej recepcie gréckej filozofie cez prizmu tejto skutočnosti je veľmi správne a zároveň je aj 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 nepripracoval k tomu, aby určil, že *filozofovanie* samé sa „pohybuje vo svojich dejinách, a že tento pohyb je zároveň filozofiou samou".[2] Pred Hegelom to naozaj neurobil nikto v dejinách filozofie, v tom má Heidegger pravdu.

Heideggerovi ide v *rozhovore* s Hegelom o *diskutovanie* o viacvýznamovom, ale aj o jednoznačnom použití slova *bytie*. 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 bezprostredno* (kurz. aut.), je fakticky *ničím*, a nie je ani viac, ani menej než nič."[3]

Hegelovi z toho vyplynulo základné zdôvodnenie jeho *logiky*, ktoré si tak vážne osvojil Heidegger a považuje ho za nespochybniteľnú filozofickú pozíciu takmer celú svoju tvorbu (minimálne od roku 1929 do roku 1964): „*Čisté bytie a čisté nič sú teda to isté.*"[4] Spôsob Heideggerovho veľmi *výberového čítania* diel svojich predchodcov je tu nespochybniteľný. Heidegger si ale vôbec nevšíma ďalšie hneď nasledujúce veľmi

---

[1] HEIDEGGER, M.: Hegel und Griechen. In: Heidegger, M.: *Wegmarken.* GA. Bd. 9. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1976, s. 428.

[2] Tamže, s. 429.

[3] HEGEL, G. W. F.: *Logika ako veda I.*, s. 90–91 (preklad upravený).

[4] 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.

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."[1]

Z uvedeného je zrejmé, že Hegelovi nejde o nijaké *statické bytie* (ako je to v prípade Parmenida a Heideggera!), ale o dynamické pochopenie skutočnosti, o pochopenie skutočnosti v *pohybe,* o ktoré sa ako prvý v dejinách západného myslenia originálne pokúsil Herakleitos vo svojom učení. Ale to už Heideggera vôbec nezaujíma. Pre neho ostáva to rozhodujúce vyjadrené len v tejto *statickej* podobe: *Bytie je pravdou a len ono je pravdou.* Do akej miery nám to môže pripomínať inú podobu „*Pravdy*": *Boh je pravdou a len On je pravdou* – to už si musí každý rozhodnúť sám pre seba.

Heidegger si oprávnene všíma, že Hegel uvádza *vec myslenia* aj vo vecnom rozhovore s rozvíjajúcimi sa dejinami myslenia. Hegel je prvý, ktorý takto v západnej filozofii myslí. „Hegelov vzťah k dejinám filozofie je špekulatívny a iba ako taký je zároveň aj »osudový«. Filozofia sama a dejiny filozofie by mali vystupovať pod vlastným názvom vo vzťahu k vonkajškovosti. Ale vonkajškovosť myslená Hegelom nie je v žiadnom prípade v tom najhrubšom slova zmysle nejaká ľahkovážnosť, alebo ľahostajnosť. Hegel doviedol vo filozofii dejinné predstavy a systematické myslenie k jednote."[2]

Tým Hegel otvoril vôbec možnosť po prvýkrát v dejinách filozofie pre vznik *filozofie dejín filozofie*, ktorá práve bez tohto *bytostného myslenia* filozofického duchovného dedičstva by nebola možná. Vo *filozofii dejín filozofie* ide najmä o *vec myslenia.* Je to možné aj preto, ako to dokladá Heidegger, že dejiny filozofie sa stali pre Hegela *jednotným a nevyhnutným procesom pohybu ducha k sebe samému.*[3] Potiaľ je všetko v poriadku. Problém sa však začína s chápaním a vysvetlením gréckej filozofie, ako

---

[1] HEGEL, G. W. F.: *Logika ako veda I.*, s. 91–92.
[2] HEIDEGGER, M.: *Die onto-teo-logische Verfassung der Metaphysik*, s. 54.
[3] Podrobnejšie pozri LEŠKO, V.: *Filozofia dejín filozofie.* Prešov: v. n. 2004, s. 255–262.

to zrealizoval Heidegger, keďže celá prednáška sa sústredí takmer výlučne na skúmanie *štyroch základných určujúcich slov gréckej filozofie*, ktoré vyjadrujú podľa neho jej nespochybniteľnú bytnosť v spojitosti s *hlavným* pojmom filozofie vôbec, t. j. pojmom *bytie*. Tu si musíme uvedomiť skutočný filozofický rozdiel Hegelovej a Heideggerovej recepcie gréckej filozofie. Hegelovi ide najmä o *pochopenie* gréckej filozofie ako *celku*, kým Heideggerovi ide len a len o *štyri základné pojmy* a ich *správne vysvetlenie.*

Podľa Heideggera sú štyri základné slová gréckej filozofie *Ἕν, Λόγος, Ἰδέα, Ἐνέργεια* (*hen* – Parmenides, *logos* – Herakleitos, *idea* – Platon a *energeia* – Aristoteles) Hegelom nesprávne *preložené,* lebo ich zle *interpretuje.* Hegel prekladá Parmenidovo *hen* ako *všetko*, Herakleitov *logos* ako *rozum*, Platonovu *ideu* ako *pojem* a Aristotelovu *energeiu* ako *skutočnosť*.[1] Hlavné pojmy gréckej filozofie prekladá teda Hegel nesprávne najmä preto, lebo ich *vysvetľuje* cez prizmu svojej vlastnej filozofie ako jej predstupeň. Tu sme pri koreni zaujímavého problému. Heidegger vyčíta Hegelovi to, čo robí sám ešte dôslednejšie a jednoznačnejšie. *Heidegger, nie Hegel, totiž priviedol až do filozofickej krajnosti prekladanie hlavných pojmov gréckej filozofie z pozície interpretácie svojej vlastnej filozofie.*

Rozhodujúci rozdiel medzi Hegelovým chápaním gréckej filozofie a tým svojím, vidí potom Heidegger v tom, že táto filozofia nie je *stupňom pravdy*, ako je o tom ešte presvedčený Hegel, ale *bytia.* Hegel to *nepochopil*, preto si nemohol všimnúť, že *pravda* a *bytie* sú bytostne neodlučiteľne zviazané. Heidegger, po *obrate* viac ako *prorok* než *filozof*, zvestuje *celému ľudstvu*, že *pravda – Ἀλήθεια vládne celému európskemu mysleniu,* ktoré je *svetovo vládnuce*. *Bytie*, hlása nám Heidegger, je *Ἀλήθεια* a *Ἀλήθεια* je *Bytie.* Pochopiteľne, môžeme tomu uveriť, ale aj nemusíme. A skôr nemusíme ako môžeme! Prečo? Lebo okrem iného vládne *európskemu mysleniu* toto *Bytie* totiž bez toho, aby bolo vo svojej pravde *pochopené* a vôbec aj *vyslovené*. Tu sa však Heidegger dostáva do rozhodujúcej konfrontácie s Hegelom. Vrcholný predstaviteľ nemeckého idealizmu sa podľa Heideggera mýli najmä v tom, že chápe vývoj filozofie ako *dejinné napredovanie.* Hegel *pravdu* skutočne nepochopil ako *alétheiu*

[1] Tamže, s. 434–435.

– *neskrytosť*, ale ako *istotu. Pravda* je podľa Hegela výsledkom *dialektického pohybu* dejín filozofického vedenia, preto *odsúva* grécke myslenie do oblasti *ešte nie pravdy.*

Podľa Heideggera na počiatku európskeho myslenia stojí Parmenidova veta: „...ἐστι γὰρ εἶναι: *Veď bytie je.* V tomto slove sa skrýva počiatočné 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 chimérou.* Tu musíme s Heideggerom súhlasiť, že tento pokrok naozaj nenastal, ale len vtedy, pokiaľ filozofiu redukujeme iba 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 od definitívneho *premyslenia* ontologickej diferencie. To nám Heidegger ponúkol v prednáške *Čas a Bytie* (1962).

Bez toho, aby sme zbytočne komplikovali skúmaný problém, rozhodujúci záver na adresu jedinečného *filozofického pokusu*, o aký sa v prednáške *Čas a Bytie* Heidegger pokúsil – *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 si Heidegger de facto pod sebou *podpílil filozofický konár*, na ktorom *bezpečne sedel* celú svoju tvorbu. Veď čo iné znamená jeho *deštrukcia dejín ontológie* ak nie neustály, hoci kritický *ohľad na metafyziku*?

Potvrdzuje to aj Heideggerova rozhodujúca filozofická výpoveď v prednáške *Hegel a Gréci.* To najdôležitejšie je totiž spojené s interpretáciou Parmenidovho učenia o *bytí* a *pravde.* Tu sa odohráva najdrama-

---

[1] HEIDEGGER, M.: *O humanismu*, s. 26.
[2] HEIDEGGER, M.: *Zeit und Sein*, s. 29.
[3] Tamže.

tickejší *súboj* Heideggera s Hegelom v chá-paní *myslenia Bytia.* Heidegger síce správne pripomína, že podľa Hegela dejiny filozofie sú *najvnútornejším pohybom vo vývoji ducha, čiže absolútnej subjektivity k sebe samej,* a sú určené *špekulatívno-dialekticky*, ale zároveň vysvetlenie Hegelovej recepcie gréckej filozofie sa nebude realizovať v tejto hegelovskej filozofickej šírke. Zúžiť skúmanie problému *Hegel a Gréci* na skúmanie *štyroch základných slov* (pojmov) gréckej filozofie je veľmi veľká a najmä *násilná* redukcia, čím sa celý problém dostáva úplne kdesi inde, než to mal pôvodne 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 hlavného slova – Bytia.* Tým sa definitívne celé dejiny filozofie redukujú na riešenie jednej jedinej otázky – otázky bytia.

Celý problém sa tak stáva už len výsostne *heideggerovským* a už ničím nie aj *hegelovským* problémom. Potom sa už Hegelovi dá veľmi ľahko vyčítať takmer všetko. Čo je však to 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 – Ἕν. Kým Hegel hľadá to najdôležitejšie v Parmenidovom učení v myšlienke, že *bytie a myslenie sú to isté,* podľa Heideggera to najvýznamnejšie je späté so samotným slovom Ἕν. Heidegger vysvetlenia tohto *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.* Bez *alétheii* by však podľa Heideggera nebola možná západoeurópska metafyzika, a teda ani Hegelovo tvrdenie, že pravda je *absolútnou istotou absolútneho subjektu.*

Hegel, uvádza Heidegger, určuje za cieľ filozofie *pravdu.* Preto pokiaľ sa Heidegger chce pozrieť na *celok dejín filozofie* a v rámci toho aj

---

[1] HEIDEGGER, M.: *Hegel und Griechen*, s. 438.

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."[1] Takto sa vraj majú veci u Hegela. Nepochopil nesmierny filozofický význam *alétheii,* nepochopil, že síce nie je nijakým *zázračným kľúčom*, ktorý by *otváral* všetky záhady myslenia, ale je *touto záhadou samou ako vec myslenia.*[2]

Heidegger 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 udialo, to nám Heidegger nevysvetlil. 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 špekulatívno-dialekticky vysvetľuje bytie z absolútnej subjektivity ako *neurčené všeobecno* a interpretuje základné slová gréckej filozofie v horizonte novovekej filozofie, potom Heidegger s veľkou chuťou robí záver, že ide o nesprávne vysvetlenie. Dokonca tvrdí, že Hegelovi ostal práve vďaka špekulatívno-dialektickému určeniu dejín filozofie úmyselne ukrytý význam *alétheii* ako *veci myslenia.* Heidegger nezakrýva, že téma prednášky *Hegel a Gréci* má za základnú úlohu vyjadriť, že „v hre je vec myslenia".[3] Hegelove úvahy o vysvetlení gréckeho chápania bytia využíva Heidegger 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".[4] Musíme ju však *myslieť* ako to, čo nie je späté s metafyzickými predstavami o *pravde* ako *správnosti* či *bytia* ako *skutočnosti.* Pokiaľ si však Heidegger všíma *záhadu alétheii*, ktorá vládne od počiatku

[1] Tamže, s. 439.
[2] Tamže, s. 440.
[3] Tamže, s. 443.
[4] Tamže, s. 445.

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 *čisté bytie*".[5] Z uvedeného je potom viac ako pochopiteľné, že Hegel sa

---

[1] HEGEL, G. W. F.: *Logika ako veda I.*, s. 90.
[2] Tamže.
[3] Tamže.
[4] Tamže, s. 91.
[5] Tamže.

dopracoval k hlavnej ontologickej výpovedi vo svojej *Logike*, na ktorú sa tak rád odvolával aj Heidegger: „*Čisté bytie a čisté nič sú teda to isté.*“[1]

Hegelovo uvedené vymedzenie *bytia* Heideggerovi úplne stačí, a preto je veľmi zaujímavé, že ani *slovkom* nenaznačí, že to najdôležitejšie ešte len u Hegela nasleduje. Heidegger už to však vôbec nepotrebuje, naopak, programovo ho obchádza, lebo je kritické voči jeho ďalším vlastným filozofickým krokom. To rozhodujúce *hegelovské* nespočíva totiž len v určení *čistého bytia* a *nič* ako *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:* stavanie; *pohyb, kde sú obidve rozdielne, ale na základe rozdielu, ktorý sa práve tak bezprostredne stratil.*“[2]

Hegelovo filozofické učenie, a v jeho rámci najmä ontológia, je bez kategórií *pohybu* a *stavania* (*diania*) nemysliteľné. 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 *stavania* sú pre Heideggera absolútne neprijateľné. Hegelova argumentácia je zrejmá: „*Stavanie* (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.“[3] *Stavanie* je dominantnou kategóriou Hegelovej filozofie, ktorá zdôvodňuje aj vzťah *bytia* a *jestvujúcna.* V *Logike* je to vymedzené jednoznačne: „*Zo stavania vzchádza jestvujúcno. Je jednoduchou jednotou bytia a ničoho.*“[4] Jestvujúcno je pre Hegela *určené bytie* a jeho *určenosť* je *jestvujúca určenosť – kvalita.* Túto kvalitu potom chápe ako *realitu* i ako *negáciu.* V týchto určeniach je potom jestvujúcno práve takto reflektované aj do seba a zároveň kladené, je teda *niečím*, čímsi jestvujúcim.

---

[1] Tamže.
[2] Tamže, s. 92.
[3] Tamže, s. 116.
[4] Tamže, s. 120.

Z uvedeného nekompromisne vyplýva, že *ontologická diferencia* je v Hegelovej logike len východiskom a nie cieľom ontologickej výpovede. Preto Hegel by si nikdy nemohol stanoviť úlohu *premyslieť bytie bez jestvujúcna*, ako to robí Heidegger. Hegelovo filozofické myslenie je *dialektické*, na rozdiel od Heideggera. Zaujímavá je však pritom aj skutočnosť, že Heidegger v *Princípoch myslenia* (1958) na to sám veľmi dôrazne upozorňuje. Kladie 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* (kurz. aut.)*:* Logika ako veda."[1]

Túto dejinno-filozofickú skutočnosť využije Heidegger na to, aby ukázal, že síce *vstup myslenia* do *dimenzie dialektiky* je *dejinnou záležitosťou*, ale 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 predovšetkým sférou *bytia človeka* a nie *dejín Bytia*.[2]

Heidegger nám ponúka namiesto filozofie dejín *dejiny Bytia.* Heideggerovské *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 sebe samému vždy zo svojej existencie, z istej možnosti seba samého...* (kurz. aut.)".[3] Všetko iné je len *karikatúrou dejín* a filozoficky sú takými azda najviac *dejiny Bytia.*

Kým pre Hegela je *vec myslenia* vztiahnutá k chápaniu bytia so zreteľom k *mysliteľnosti jestvujúcna*, u Heideggera je to presne naopak. Ide

---

[1] HEIDEGGER, M.: Principy myšlení. In: Heidegger, M.: *Básnicky bydlí člověk.* Prel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené 2006, s. 179.

[2] Pozri HEIDEGGER, M.: *Geschichte des Seyns.* GA. Bd. 69. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann 1998, s. 5 a n.

[3] HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*, s. 28.

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 rámci toho, čo je mysliteľmi myslené, ale práve naopak, čo nimi myslené nebolo, čo zostalo *skryté* a preto *nemyslené.* Len ono *skryté a nemyslené* poskytuje podľa Heideggera *myslenému jeho bytostný priestor, lebo ide o myslenie Bytia v jeho bytnosti, t. j. pravde.*

Heideggerova filozofická *deštrukcia* v chápaní *metafyzicko-ontologických 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*.[1] Na adresu tej druhej je potrebné konštatovať, že napriek obrovskému teoretickému úsiliu *myslieť Bytie bez jestvujúcna* musela nakoniec ostať len svojráznou *zvestovateľskou filozofickou víziou.*

---

[1] 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.

26. kapitola

Koniec metafyziky a Gréci

Vladimír Leško

Heideggerov filozofický vývoj vrcholí na začiatku 60. rokov 20. storočia v prednáške *Čas a Bytie* (1962) a v štúdii *Koniec filozofie a úloha myslenia* (1964). To, čo Heidegger vypovedal už vo svojom prednáškovom cykle *Základné problémy fenomenológie* z roku 1927 sa až teraz stane skutočnosťou: „Tvrdíme: Bytie je pravá a jediná téma filozofie. To nie je náš výmysel, ale takéto predpokladanie témy sa zrodilo spolu s počiatkom filozofie v samotnej antike a svoje grandiózne zavŕšenie našlo v Hegelovej logike. Teraz len tvrdíme, že bytie je skutočnou a jedinou témou filozofie. V negatívnej forme to znamená: filozofia nie je veda o jestvujúcne, ale *veda o bytí* (kurz. aut.)."[1] Tým sa Heidegger definitívne posunul ku krajnému a ťažko obhájiteľnému filozofickému stanovisku, že *Bytie bytuje bez jestvujúcna.* Deštrukcia dejín ontológie sa tak dostáva do svojej záverečnej fázy, ktorá neumožní nijaký produktívny filozofický posun. Opak je pravdou. Skôr to naznačuje, že je potrebné urobiť *krok späť*, t. j. vrátiť sa do lona tradičnej metafyziky a už sa zbytočne nepokúšať o naplnenie *silného modelu* ontologickej diferencie do konca.[2]

---

[1] HEIDEGGER, M.: *Die Grundprobleme der Phänomenologie.* GA. Bd. 24. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1989, s. 15.

[2] Pozri BEISTEGUI, M.: *Truth and Genesis: Philosophy as Differential Ontology.* Bloomington: Indiana University Press 2005, s. 109–185.

Čas a Bytie

Prednášku *Čas a Bytie* Heidegger predniesol 31. 1. 1962 v aule Freiburgskej univerzity a vysielal ju priamo aj nemecký rozhlas. Heidegger tak konečne mohol priamo *zvestovať* svoju vrcholnú filozofickú pozíciu celej nemeckej kultúrnej verejnosti. Veľmi dobre si uvedomoval, že zložitosť problémov, o ktorých bude prednášať, môže viesť k tomu, že sa väčšina poslucháčov nad jeho prednáškou *pohorší*. V tom sa Heidegger nemýlil. Prienik do hlbinného ontologického myslenia pre neodborníka stále vyvoláva prinajmenšom *pohoršenie*, ak nie ešte niečo horšie. Dôvod je pochopiteľný. Heidegger sa definitívne rozhodol vypovedať o *myslení Bytia „bez ohľadu na jeho zdôvodnenie z jestvujúcna* (kurz. aut.)".[1] Kto tomu z neodborníkov môže skutočne rozumieť? Tým viac, že autor tvrdí, že jeho *pokus* nie je hocijakým pokusom. Bez dostatočnej diferencie medzi Bytím a jestvujúcnom nie je podľa neho „žiadna možnosť vniesť do zorného poľa najmä bytie toho, čo *je* dnes na Zemi, nehovoriac už o dostatočne uspokojivom určení vzťahu človeka k tomu, čo sa doteraz nazývalo »bytie«."[2]

Skutočnosť, že Heidegger chápe ontologickú diferenciu nielen ako čisto ontologický problém, ale zároveň aj ako rozhodujúcu *možnosť vniesť do zorného poľa najmä bytie toho, čo* je *dnes na Zemi*, je doslova šokujúca. V tejto súvislosti je nevyhnutné položiť si otázku, či je vôbec možné prostredníctvom ontologickej diferencie vypovedať o tom, čo *je* práve teraz tu na Zemi. Odpoveď je jednoznačná: Nie, nie je to možné! Heidegger to všetko prizná až o niekoľko rokov neskôr vo veľmi emotívnej podobe najmä vo svojom rozhovore pre časopis *Spiegel* (1966),[3] ale aj v ďalších rozhovoroch, ktoré mal pri príležitosti osláv svojho významného životného jubilea osemdesiatich rokov.[4]

Heideggerova prednáška *Čas a Bytie* začína tvrdením, že *Bytie* a *čas* nie sú *veci.* Ide o rozvinutie pôvodnej myšlienky z práce *Bytie a čas*, že

---

[1] HEIDEGGER, M.: Zeit und Sein. In: Heidegger, M.: *Zur Sache des Denkens.* GA. Bd. 14. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 2007, s. 5.

[2] Tamže, s. 6.

[3] HEIDEGGER, M.: *„Už jenom nějaký bůh nás může zachránit."* Prel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené 2012.

[4] HEIDEGGER, M.: *Rozhovory k osmdesátým narozeninám*. Prel. I. Chvatík, J. Němec. Praha: Oikúmené 2013, s. 46–47.

„bytie jestvujúcna »nie je« žiadne jestvujúcno".[1] Na prvý pohľad môžeme s touto myšlienkou bez väčších pochybností súhlasiť. Ale je tu predsa len jeden veľmi dôležitý problém. Pokiaľ bytie nie je žiadne jestvujúcno, čím potom je? Heidegger to veľmi správne metodicky vyhrotí až do otázky: „*Je vôbec Bytie* (kurz. aut.)?"[2] Niekoľko mesiacov predtým, v štúdii *Kantova téza o bytí* (1961), na túto otázku odpovedá takto: „V tom nenápadnom ´je´ sa skrýva všetko to, čo je hodné myslenia, pokiaľ ide o Bytie. Ale najviac hodné myslenia je to, že uvážime, či »Bytie«, či toto »je« samo môže byť, alebo či Bytie nikdy nie »je«..."[3] Heideggerova odpoveď v istom zmysle priam *vyráža dych*: „*Bytie nemôže byť. Keby bolo, nebolo by už Bytím, ale bolo by jestvujúcnom* (kurz. aut.)."[4]

Uvedená ontologická pozícia je plne potvrdená a zároveň rozvinutá v prednáške *Čas a Bytie.* Nóvum v prednáške potom spočíva najmä v rozvinutí myšlienky, že *Bytie nie je.* Na prvý pohľad je zrejmé, že každý *zdravo uvažujúci* človek si o tom pomyslí svoje. Ale pre filozofa to určite nie je dôvodom, prečo by mal v najnáročnejšej ontologickej otázke počúvať *zdravý rozum.* Heidegger vychádza z určenia, že Bytie nie je žiadna *vec* a zároveň nie je *časové*, ale je časom určené ako *prítomnenie času.* Ale platí aj to, že ani čas nie je žiadna *vec*, preto nie je *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 posúvať k tomu najdôležitejšiemu: Ak Bytie a čas nie sú *veci* ani *jestvujúcna*, tak čím teda sú?

Heideggerova odpoveď je relatívna jednoduchá: sú *vecami* (*záležitosťami*) *myslenia.* Čo to však potom môže znamenať? Kam sa tým posúva v riešení svojho 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

---

[1] HEIDEGGER, M.: *Zeit und Sein*, s. 21.

[2] Tamže, s. 7.

[3] HEIDEGGER, M.: Kants These über das Sein. In: Heidegger, M.: *Wegmarken.* GA. Bd. 9. Frakfurt am Main: Vittorio Klostermann 1976, s. 479.

[4] Tamže.

zviazané a len *spolu* vyjadrujú to najdôležitejšie. Bytie nie je žiadne *jestvujúcno*, ale je *vecou myslenia.* O čase platí to isté. Nie je *jestvujúcnom*, ale *vecou myslenia.*

Na prvý pohľad sa môže zdať, že sme sa príliš neposunuli dopredu. Pre Heideggera je to však výrazný posun v tom hlavnom smere, v ktorom sa chce pohybovať. O *jestvujúcne* sa hovorí, že *je* (es ist). Keďže ani Bytie, ani čas nie sú *jestvujúcnami*, 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.* Teraz sa otázka *čo je Bytie*? viaže na vysvetlenie tohto „*To, čo sa dáva*“, a to isté platí aj o čase. Heidegger je presvedčený, že je všetko v poriadku a že takýto postup je celkom korektný. Žiaľ, nie je tomu tak! Ale najprv dáme slovo Heideggerovi samému. Keď sa teda vrátil od jazykového výrazu späť k *veci* skúmania, pokúša sa vysvetliť, ako sa dá ´*To, čo sa dáva*´ zakúsiť a skúmať. Najlepšiu cestu vidí v tom, aby vysvetlil, čo je dané v ´*To, čo sa dáva*´, čo znamená ´*Bytie*´, ktoré – sa dáva; čo znamená ´*čas*´, ktorý – sa dáva. Podľa toho sa výrazne usiluje najmä o to, aby vysvetlil čo je *To*, ktoré dáva bytie a čas. Aby priviedol *To* na dohľad, začína ho písať s veľkým písmenom ako „To“.

Bytie ako *vec myslenia* vyžaduje, aby naše premýšľanie bolo zamerané na *poskytovanie prítomnenia*. V ňom sa zároveň ukazuje *odkrývanie*. Heidegger je presvedčený, že práve z tohto *odkrývania* prehovára *dávanie*. Toto dávanie však ostáva pre nás práve tak nejasné, ako uvedené *To, čo sa dáva.* Aby sme sa mohli pohnúť z miesta, Heidegger vyjadruje túto situáciu takýmto spôsobom: „Bytie, jeho myslenie vo vlastnom zmysle, vyžaduje, aby bolo odhliadnuté od bytia, pokiaľ je ako v celej

---

[1] HEIDEGGER, M.: *Zeit und Sein*, s. 8–9. K prekladu „es gibt“ pozri napríklad český preklad Heideggerovho *Listu o humanizme* od P. Kurku (s. 25), resp. Tengelyiho štúdiu *Ako sa Heidegger „prepracoval k Ereignis“* v preklade A. Nováka v časopise *Reflexe* 30, 2006 (s. 100), či Chvatíkov preklad Heideggerovej práce *Koniec filozofie a úloha myslenia* (s. 39).

metafyzike zdôvodňované a vysvetľované len z jestvujúcna a preň ako jeho základ. *Myslieť Bytie vo vlastnom zmysle si vyžaduje, aby sa Bytie zbavilo významu základu jestvujúcna v prospech odkrývania skryto sa odohrávajúceho dávania, t. j. To, čo sa dáva* (kurz. aut.) ... Bytie nie *je*. Bytie *sa dáva* ako odkrývanie prítomnenia."[1] *To, čo sa dáva*, vyjadruje *prítomnosť neprítomnosti.*

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

Je pochopiteľné, že Heideggerom naznačený sled zmien bytia od Parmenida až po Nietzscheho hneď vyvoláva zásadný problém. Na počiatku odkrytosti bytia bolo síce bytie myslené ako εἶναι, ἐόν, ale určite nie ako *To, čo sa dáva*. Keď Parmenides vypovedá ἐστι γὰρ εἶναι („veď bytie je"), nemyslí tým najmä na jestvujúcno? Heidegger s tým nesúhlasí a nekompromisne si stojí za svojím: „Ale Bytie nie je jestvujúcnom. Podľa toho, zdôraznené ἐστι v Parmenidovom výroku si nemôžeme predstavovať ako bytie, ktoré sa spája s jestvujúcnom. Zdôraznené ἐστι síce znamená, doslova preložené, »je«. Samotné zdôraznenie však počuje v ἐστι to, čo Gréci vtedy mysleli a čo my môžeme opísať ako »je umožnené« (Es vermag) ... V ἐστι sa skrýva To, čo sa dáva."[2] Tu je nevyhnutné konštatovať, že to tak vidí len sám Heidegger. Platí však rozhodne niečo iné. Heidegger to nakoniec vyjadrí o dva roky neskôr

[1] HEIDEGGER, M.: *Zeit und Sein*, s. 9–10.
[2] Tamže, s. 12.

v prednáške *Koniec filozofie a úloha myslenia*, keď vypovedá, že Parmenides uvažoval výslovne ako prvý „o bytí jestvujúcna ...“,[1] teda nie o Bytí samom.[2]

Na počiatku západoeurópskeho myslenia je podľa Heideggera bytie myslené, ale nie „*To, čo sa dáva*“ ako také. Všimnime si, ako nám Heidegger podsúva tvrdenie za tvrdením, ale pritom absentuje akákoľvek zdôvodnená filozofická argumentácia. Keď tvrdí, že na počiatku západoeurópskeho myslenia je myslené Bytie, nie je to pravda. Na počiatku západoeurópskeho myslenia je myslené *jestvujúce – kozmos.* S Heideggerom však možno absolútne súhlasiť iba v tom, že na počiatku západného myslenia nie je myslené „*To, čo sa dáva*“.

Heideggerova snaha *presvedčiť* poslucháčov (a po publikovaní analyzovanej prednášky v roku 1967 aj čitateľov), že *dávanie*, ktoré dáva len vlastný *dar* a samo pritom *ostáva skryté*, znamená len svojráznu *hru* so slovami, ktorej chýba reálny ontologický obsah. Jeho odkazy na *dejiny Bytia*, ktoré znamenajú *údel Bytia*, pôsobia na nás len ako svojrázna *antropologická ilúzia*. Keď sa totiž oddelí Bytie od jestvujúcna a k tomu pridáme ešte „*To, čo sa dáva*“, tak sa zrazu ocitneme v ontologickom prázdne, pokiaľ tým nechceme smerovať k onto-teo-logickému zavŕšeniu typu: *Bytie sa dáva = Boh sa dáva*. *Deštrukcia* ontologického učenia bytia jestvujúcna sa tak pomaly, ale isto dostáva do svojho záverečného štádia, z ktorého je iba jeden únik. Vrátiť sa späť. Ale cesta napred je nemožná.

Heidegger si až príliš dobre uvedomuje, že sa pohybuje na veľmi tenkom ľade ontologických konštrukcií, preto hľadá nový *oporný bod*, ktorý by mu pomohol dostať sa z naznačených ťažkostí. Nachádza ho vo svojom *slávnom* kľúčovom slove *Ereignis* (udalosť) z práce *Príspevky k filozofii*.[3] Heidegger od otázky *čo je udalosť* teraz už neočakáva výraznú pomoc pri vysvetľovaní bytia jestvujúcna, ale *Bytia samého.* Heidegger

---

[1] HEIDEGGER, M.: *Konec filosofie a úkol myšlení*, s. 29.

[2] Pozri tiež KOUBA, P.: *Smysl konečnosti.* Praha: Oikúmené 2001, s. 199 a n.

[3] HEIDEGGER, M.: *Beiträge zur Philosophie* (*Vom Ereignis*). GA. Bd. 65. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1989, s. 9 a n.; pozri tiež NITSCHE, M.: *Z příhodného.* Praha: FILOSOFIA-ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ 2010, s. 12–15; TENGELEYI, L.: Jak se Heidegger „dobral k Ereignis“. In: *Reflexe* 30, 2006, s. 99 a n.

tvrdí, že *udalosť* určuje Bytie a čas v ich *vnútornom zmysle*, v ich súvzťažnosti. Vyjadruje to takto: „Ak sa ale teraz Bytie samo ako také ukazuje, čo patrí do udalosti, a z nej prijíma určenie prítomnenia, tak sa vraciame s prednesenou otázkou späť k tomu, čo najskôr žiada svoje určenie: Bytie z času ... Udeľovanie Bytia spočíva v presvetľujúco-skrývajúcom dávaní viacvrstvového prítomného v otvorenej oblasti časopriestoru. Dávanie ale splýva s udeľovaním v udalosti. Toto, t. j. zvláštnosť udalosti, určuje tiež zmysel toho, čo je tu nazvané spočívaním."[1]

Udalosť nie je Heideggerom myslená v bežnom význame slova, keď jej rozumieme v zmysle príhody, diania. Ide teraz o to, uchopiť *udalosť* z *vnútorného zmyslu* ako presvetľujúce uchovávajúce *podávanie* a *udeľovanie*. Za *jediný cieľ* svojej prednášky Heidegger považuje to, *aby sa Bytie samo ukázalo ako udalosť.* Aby však nedošlo k nedorozumeniu: Udalosť Heidegger nechápe ako nadradený pojem, pod ktorý by sa Bytie a čas mali zaradiť. Logické vzťahy sú už teraz *mimo hry*. Dôvod súvisí s tým, že zatiaľ čo premýšľame o *Bytí samom*, a tým nasledujeme jeho vlastný zmysel, ukazuje sa to ako *poskytnutie* dané údelom prítomnenia cez udeľovanie času. „Dané prítomnenie je vlastníctvom udalosti. *Bytie mizne v udalosti* (kurz. aut.). V zmene: »Bytie ako udalosť« »ako« teraz označuje: Bytie je poskytnutie udelené v udalosti, čas je poslaný v udalosti. Čas a Bytie sa udejú (ereignet) v udalosti."[2] Čo tým všetkým chce Heidegger povedať?

Heidegger nás ubezpečuje, že práve teraz je už dôležité myslieť Bytie len vo vzťahu k času a z toho, čo je mu vlastné – z *udalosti*. Potom je zrejmé, že sa nám konečne podarí skúmať Bytie *bez ohľadu na jeho vzťah k jestvujúcnu*. Tento leitmotív je potom v prednáške *Čas a Bytie* zavŕšený v rozhodujúcej záverečnej výpovedi: „*Myslieť Bytie bez jestvujúcna znamená*: *myslieť Bytie bez ohľadu na metafyziku* (kurz. aut.)."[3] Máme sa preto zamerať na *iné myslenie*, t. j. na myslenie, „ktoré sa začína výlučne v udalosti... "[4] Na základe tohto záveru celej prednášky musím konštatovať, že Heideggerovo obrovské filozofické úsilie nakoniec nevyhnutne končí veľmi chudobným výsledkom. Ten sa síce pokúsi nanovo

---

[1] HEIDEGGER, M.: *Zeit und Sein*, s. 25.
[2] Tamže, s. 27.
[3] Tamže, s. 30.
[4] Tamže.

premyslieť o dva roky neskôr v prednáške *Koniec filozofie a úloha myslenia*, ale aj tento jeho záverečný pokus sa končí neúspechom.

Preto napríklad Patočkov rozbor Heideggerovej snahy myslieť *Bytie bez jestvujúcna* je právom nekompromisný: „*Bytie je bytím jestvujúceho* (kurz. aut.)."[1] Základný dôvod na takéto vyjadrenie nachádza v tom, že *bytie jestvujúceho* je zvláštne dvojaké. Na jednej strane je uchopiteľné len cez *porozumenie,* a na druhej strane je nespochybniteľne *bytím vecí.* To je aj raná Heideggerova pozícia. Jeho neskoré chápanie Bytia bez jestvujúcna ako pokus myslieť *Bytie ako také* je však neudržateľné: „*Bytie, keď sa myslí samo, tak sa hypostazuje, a to je zasa potrebné škrtnúť (pretože bytie nie je).*"[2] Presnejšie sa to už asi ani nedá vyjadriť. Patočkovo stanovisko je nespochybniteľné a nedáva Heideggerovej neskorej otázke bytia žiadnu šancu na zmysluplné *prežitie.* Nakoniec aj sám Heidegger na túto otázku v závere svojej tvorby definitívne *rezignuje.* Už vôbec nespomína *Bytie ako také*, ale znovu sa vracia k *bytiu jestvujúcna*.[3] Ale k tomu sa ešte podrobnejšie dostaneme.

Heideggerova prednáška *Čas a Bytie* je v jeho tvorbe okrem iného výnimočná najmä tým, že sa v nej neponúka žiadna teoretická väzba na grécku filozofiu. Tým sa nepriamo vypovedá, že naozaj nastáva čas prestať hľadať *nevypovedané v tom, čo bolo povedané* predovšetkým v ranej gréckej filozofii s dôrazom na Parmenida a Herakleita. Tento veľmi bohatý inšpiračný prameň sa pomaly, ale isto vyčerpal. Vôbec preto nie je veľkým prekvapením, že sa konečne *metafyzika* (tradičná metafyzika) odsunie mimo hlavného filozoficko-ontologického uvažovania v otázke *Bytia*. To však so sebou prinesie ďalšie nevyhnutné dôsledky, ktoré so sebou prinesú aj otázku ďalšej zmysluplnej existencie filozofie samej. Preto vôbec nie je náhodné, že po prednáške *Čas a Bytie* Heidegger píše štúdiu *Koniec filozofie a úloha myslenia.* Otázka *Bytia* sa tak dostáva do svojej záverečnej fázy.

---

[1] PATOČKA, J.: Čtyři semináře k problému Evropy. In: Patočka, J.: *Péče o duši III.* Sebrané spisy. Sv. 3. Praha: Oikúmené 2002, s. 384.

[2] Tamže, s. 386.

[3] HEIDEGGER, M.: *Rozhovory k osmdesatým narozeninám*, s. 46–47.

Koniec filozofie ako zavŕšenie metafyziky

Heidegger sa v roku 1964 pokúša o vytýčenie nových možnosti úlohy myslenia v prednáške, ktorá sa konala v Paríži, ale ktorú sám neprednášal (bola prečítaná vo francúzskom preklade), pod názvom *Koniec filozofie a úloha myslenia.*[1] Chce odhaliť, „ako ďaleko *kritická* otázka, čo je *vec myslenia* (kurz. aut.), nutne a stále patrí k mysleniu".[2] Formulácia tejto otázky má za úlohu ďalej precizovať jeho starý problém – *otázku bytia*. Rozhodujúca zmena nastáva teraz v tom, že Heidegger už otvorene chce podrobiť položenie otázky z *Bytia a času* otvorene formulovanej *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 v celku – svet, človeka, boha – čo sa týka bytia, čo sa týka spolupatričnosti jestvujúcna v bytí* (kurz. aut.)."[3] S Heideggerom možno bez výhrad súhlasiť, že pôvodne zamýšľaná metafyzika chcela premyslieť *jestvujúcno ako jestvujúcno* spôsobom zdôvodňujúceho, *zakladajúceho predstavovania*. Bytie jestvujúcna, oprávnene tvrdí Heidegger, sa od začiatku filozofie spája s hľadaním *dôvodu – základu (ἀρχή)*. „*Základ je to, odkiaľ jestvujúcno ako také vo svojom vznikaní, zanikaní a trvaní ... je, čím je a ako je. Bytie ako základ privádza každé jestvujúcno a umožňuje mu jeho chvíľu 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.)."[4]

Heidegger túto podobu metafyzického myslenia jednoznačne odmieta, a preto ju spája s *koncom filozofie*. Len v tejto väzbe je koniec filozofie pochopiteľný a možno ho vlastne určiť ako *dovŕšenie metafyziky*. Pod tým si však nemožno predstavovať, že filozofia dosiahla svoju najvyššiu dokonalosť. Slovo *koniec* Heidegger pochopí najmä ako *miesto*.

---

[1] HEIDEGGER. M.: *Konec filosofie a úkol myšlení,* s. 7–35.
[2] Tamže, s. 7.
[3] Tamže.
[4] Tamže.

Potom to nadobúda takúto podobu: „*Koniec filozofie je miesto, také, v ktorom sa celok ich dejín zhromažďuje do svojej krajnosti. Koncom ako dovŕšením sa mieni toto zhromaždenie* (kurz. aut.).“[1]

Podľa Heideggera treba určiť najmä *celok dejín*, pokiaľ chceme vedieť odpovedať na otázku o konci filozofie. Heidegger to vidí veľmi správne: „*V celých dejinách filozofie zostáva v obmenených podobách smerodajné Platonovo myslenie. Metafyzika je platonizmus* (kurz. aut.).“[2] *Metafyzika vznikla, rozvíjala sa a stále môže prežívať len a len ako platonizmus*. Pokiaľ by tomu tak nebolo, tak nejde o metafyziku v tradičnom slova zmysle. Heidegger zároveň upozorňuje, že nemali by sme zabúdať, že v období gréckej filozofie sa objavil zároveň jeden z rozhodujúcich rysov filozofie – *vytvorenie vied* v rámci obzoru, ktorý filozofia otvorila.

Tu je potom viac ako prirodzené, že vytvorením vied sa dali do pohybu aj procesy ich odpútavania sa od filozofie a neustále hľadanie nových teoretických priestorov i napĺňania ich myšlienkovej samostatnosti. Práve tento proces Heidegger identifikuje ako *dovŕšenie filozofie*. Súhlasiť možno s tým, že z filozofie v jej počiatkoch v Grécku sa naozaj postupne vydeľujú jednotlivé vedy. Či to však znamená dovŕšenie filozofie, o tom treba pochybovať. Ale najmä o tom, čo tak heideggerovsky neopakovateľne je vyjadrené v tejto podobe: „Koniec filozofie sa ukazuje ako triumf riaditeľného ustanovovania vedecko-technického sveta a tomuto svetu primeraného spoločenského usporiadania. *Koniec filozofie znamená: počiatok svetovej civilizácie založenej v západoeurópskom myslení* (kurz. aut.).“[3] Na adresu týchto slov možno tiež jednoznačne odpovedať. *Svetová civilizácia* založená v západoeurópskom myslení je len *preludom*, ktorému ešte aj dnes podliehajú mnohí západní filozofi. A nie menším preludom je aj tvrdenie, že až *koniec filozofie* vlastne znamená *počiatok* svetovej civilizácie. Heideggerova redukcia filozofie len na metafyziku mala by byť už dnes rozhodne odmietnutá.

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*

---

[1] Tamže, s. 9.
[2] Tamže.
[3] Tamže, s. 13.

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 zložitosť 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.).“[1] 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 vzďaľovala?* (kurz. aut.).“[2]

Pokiaľ by tomu tak bolo, potom z toho vyplývajú neobyčajne vážne dôsledky, ktoré môžu bezprostredne viesť k záveru, že *filozofia nedorástla na vec myslenia*, preto dejiny filozofie nie sú dejinami *pokroku*, ale len *úpadku*. Heidegger naznačuje, že takéto podozrenie sa tu veľmi jasne *vnucuje.* Prekvapujúco však zároveň tvrdí, že je ľahko odstrániteľné. Aké sú potom dôvody pre 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.)“.[3] V tomto kontexte musíme ešte raz zdôrazniť, že Heidegger *úlohu myslenia* podmieňuje spätným pohľadom do *celku dejín filozofie*. Lenže, pokiaľ niečo v Heideggerovej tvorbe naozaj chýba, v porovnaní napríklad s Hegelom, potom je to najmä snaha o reflektovanie *celku dejín filozofie*. Vari najzreteľnejšie je to zrealizované v jeho prednáške *Hegel a Gréci*. Nie menej otázne je aj to, do akej miery Heideggerove filozofické iniciatívy *myslia dejinnosť filozofie*, keďže skutočnou a stále jedinou otázkou filozofie je len *jedna* a stále *tá istá otázka.*

Heidegger sa v štúdii *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 *ve-*

---

[1] Tamže.
[2] Tamže.
[3] Tamže.

cou filozofie a vecou myslenia. „*Vecou filozofie ako metafyziky je bytie jestvujúcna, jeho prítomnenie v podobe substanciality a subjektivity* (kurz. aut.).“[1] *Vecou myslenia* je však reflektovať *vec samú*, čo znamená myslieť *to, čo „už nemôže byť vecou filozofie* (kurz. aut)“,[2] t. j. pýtať sa nie na *bytie jestvujúcna*, ale na *Bytie samé*. 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 je menšie aj preto, „*že tomuto mysleniu musí byť ešte rozhodnejšie odoprené ako priame, tak aj nepriame pôsobenie na vedecko-technický formovanú verejnosť priemyslového veku* (kurz. aut.)“.[3] *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.).“[4]

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

Heideggerov predpoklad, že to, čo stojí pred *myslením*, musí sa *myslenie* ešte len učiť, a v tomto učení si pripravovať svoju vlastnú premenu, je síce zaujímavý, ale veľmi neotvára nové teoretické možnosti. Heidegger predpokladá akési *prípravné myslenie*, ktoré nechce, a už vôbec nemôže, *predpovedať budúcnosť*. Prípravné myslenie sa len pokúša „*napovedať prítomnosti niečo, čo bolo už dávno, a práve na počiatku filozofie a pre tento, počiatok povedané, čo však nebolo výslovne myslené* (kurz. aut.)“.[5] Je to starý heideggerovský motív, ktorý však už teraz pôsobí viac rezignujúco, než tvorivo. Heideggerovo tvrdenie, že „v dejinách filozofie od začiatku až do konca musela skrytým spôsobom stáť pred myslením ešte jedna úloha, ktorá by nebola prístupná ani filozofii ako

---

[1] Tamže, s. 17.
[2] Tamže, s. 21.
[3] Tamže, s. 13–15.
[4] Tamže, s. 15.
[5] Tamže.

metafyzike, ešte menej vedám z nej pochádzajúcim",[1] znamená myslieť to, čo nebolo predmetom myslenia a čo možno cez dejiny filozofie spoznať, je veľmi ťažko prijateľné.

Z historicko-filozofického hľadiska je na celej Heideggerovej štúdii zaujímavé najmä to, že do teoretickej reflexie *veci myslenia* znovu vtiahol do *hry* svojich dvoch veľkých predchodcov – Hegela a Husserla. Prekvapujúce je to najmä v Husserlovom prípade, lebo z jeho tvorby po *obrate* a najmä v neskorej tvorbe je to skôr výnimka, než pravidlo. O Hegelovi sa to konštatovať nedá. Je to presný opak. Neskorá Heideggerova tvorba je bez Hegela nemysliteľná. *Vec filozofie* ako *metafyziky* je Heideggerom určená bez akýchkoľvek problémov. Je ním *bytie jestvujúcna – prítomnenie v podobách substanciality a subjektivity*. Heidegger sa na veľmi malom priestore niekoľkých strán pokúša znovu premyslieť výsledky Hegelovho a sčasti aj Husserlovho filozofovania a konštatuje, že pre oboch je „*vecou filozofie subjektivita* (kurz. aut.)".[2] Heidegger teda neodmieta toto *volanie* samé, ale spôsob jeho uskutočnenia. Na ich adresu totiž uvádza: „Hegelova špekulatívna dialektika je pohyb, v ktorom vec ako taká prichádza k sebe, do prezencie, ktorá jej prislúcha. Husserlova metóda má priviesť vec filozofie k definitívne platnej originálnej danosti, čo znamená: do prezencie, ktorá je jej vlastná."[3]

Heidegger potvrdzuje, že metódy filozofovania Hegela a Husserla sú odlišné, ale to hlavné, t. j. *vec ako taká*, je tá istá. Otázka potom je zrejmá. Ako nám pomôžu zistenia týchto zhôd a rozdielov v Hegelovom a Huserlovom učení *postaviť si* pred oči *úlohu myslenia*? Heidegger na to odpovedá *svojsky*: „Nepomôžu nám nič, pokiaľ sa uspokojíme s čírym vysvetľovaním onoho volania. Skôr je potrebné sa pýtať, čo vo volaní *k veci samej* zostáva nemyslené."[4]

Skúsime na chvíľu pozitívne prijať túto Heideggerovu pozíciu (metafyzika zabudla na *bytie*, pýta sa len a len na *jestvujúcno*) a zamyslieť sa nad problémom pýtania sa na *Bytie ako Bytie*. Čo môžeme v tejto situácii vôbec urobiť? Pri najvšeobecnejšom určení *Bytia* vieme určiť iba to, že

---

[1] Tamže, s. 13.
[2] Tamže, s. 21.
[3] Tamže.
[4] Tamže.

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.)".[1] Problémom je väzba *Bytie – svetlina*. Odkiaľ vieme, že *svetlina* vládne? A čo ak nevládne? A ako je to vlastne s chápaním *alétheii* 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 to už neplatí. Preto sebakriticky píše: „Otázka o *Ἀλήθεια*, o neskrytosti ako takej, nie je otázkou o pravde. *Preto bolo vecou neprimeranou, a teda zavádzajúcou, nazývať Ἀλήθεια v zmysle svetliny pravdou* (kurz. aut.)."[2] V tomto kontexte je veľmi zaujímavé, že Heidegger to bezprostredne konfrontuje s Hegelom a Husserlom, aby poukázal 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."[3]

Nie menej vážny je však aj problém identifikácie *veci myslenia* a *svetliny*. Heidegger nás neustále ubezpečuje, že filozofia nevie nič o *svetline*. Filozofia paradoxne vypovedá veľakrát o *svetle rozumu*, najmä Descartes, ale *svetlinu bytia* si však vôbec 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 prítomného*. Heidegger to nakoniec dopovie v tejto podobe: „Nech už to, čo je prítomné, je alebo nie je

---

[1] Tamže, s. 31.
[2] Tamže.
[3] Tamže.

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*."[1]

Význam, aký teraz Heidegger (pripomíname, je to rok 1964) pripisuje *svetline*, je neobyčajne veľký. Znovu sa potvrdzuje *veľkosť* Parmenidovej *mysliteľskej básne*, teda znovu sa tu vracia pred Platona a Aristotela, aby ukázal, že *počiatok myslenia* stále *vládne*. Každá metafyzika, ba dokonca aj jej kritici, *hovorili Platonovou rečou*. Už vieme, že základným slovom Platonovho myslenia pre zachytenie bytia jestvujúcna je ἰδέα – „vzhľad, v ktorom sa jestvujúcno ukazuje ako také. Vzhľad je ale jeden zo spôsobov prítomnenia. Žiadny vzhľad bez svetla – to poznal už Platon. *Avšak nie je svetla a jasu bez svetliny* (kurz. aut.). Dokonca i temno ju potrebuje".[2]

Podľa Heideggera s*vetlina* v *bytí*, v *prítomnení vládne*, ale od čias Platona a Aristotela nebola vo filozofii myslená. Na počiatku myslenia sa však o nej hovorí, a to je neodškriepiteľnou zásluhou Parmenida a jeho filozofickej poémy. Tu sa vôbec po prvýkrát vypovedá o *Ἀλήθεια*, o *neskrytosti*. Neskorý Heidegger to popisuje 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 prekrúcanie, zatarasenie a zneprístupňovanie. Onen uvažujúci muž má zakúsiť nechvejúce sa srdce neskrytosti"[3]. 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.)."[4] Heidegger sa teraz musí priamo pýtať, prečo je tomu tak. Dôvody vidí v tom, že k ceste myslenia, ako toho špekulatív-

---

[1] Tamže, s. 25.
[2] Tamže.
[3] Tamže, s. 27.
[4] Tamže.

neho 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".[1]

Tu je na tak mimoriadne malej ploche ukázané Heideggerovo tajomstvo práce s dejinno-filozofickým dedičstvom. Parmenides je *použitý* len ako inšpiračný zdroj pre riešenie problémov samého Heideggera. Od *Ἀλήθεια* sa prešlo ku *svetline*, aby sa manifestovala možnosť cesty k *prítomneniu prítomného*. A záver nás už potom nemôže prekvapovať: „*Ἀλήθεια, neskrytosť musíme myslieť ako svetlinu, ktorá až teraz ponúka bytie a myslenie, ktorá až teraz zaručuje prítomnenie jedného druhému a pre seba navzájom Pokojné srdce svetliny je miesto ticha, z ktorého je až teraz dané niečo také ako možnosť spolupatričnosti bytia a myslenia, t. j. prítomnenie a vypočutie* (kurz. aut.)."[2]

Heidegger je teraz presvedčený, že bez skúsenosti *Ἀλήθεια* ako *svetliny* zostáva všetko rozprávanie o záväznosti a nezáväznosti myslenia bez pevnej opory. To je potom koncentrované do podoby najaktuálnejšej filozofickej úlohy – *na konci filozofie sa pýtať na úlohu myslenia*. Heidegger si práve v tejto súvislosti kladie otázku, prečo sa *Ἀλήθεια* už neprekladá bežným slovom *pravda*. Jeho odpoveď už neprekvapuje: „Pokiaľ sa pravda chápe v tradičnom »prirodzenom« zmysle ako na jestvujúcne vykázaná zhoda poznania s jestvujúcnom, alebo tiež pokiaľ sa pravda vysvetľuje ako istota vedenia o bytí, nesmie byť *Ἀλήθεια*, neskrytosť v zmysle svetliny, s touto pravdou stotožnená. *Ἀλήθεια*, neskrytosť myslenia ako svetlina, ponúka skôr možnosť pravdy. Lebo pravda sama môže rovnako ako bytie a myslenie byť tým, čím je, len v živle svetliny. Evidencia, istota každého stupňa, každý spôsob verifikácie veritas, pohybuje sa už »spolu s ňou« v oblasti vládnucej svetliny."[3]

Z toho rozhodne vyplýva, že *Ἀλήθεια* myslená v podobe *neskrytosti* ako *svetlina prítomnenia*, nie je pre Heideggera ešte *pravda*. Čo je potom *Ἀλήθεια*? Je viac, či menej než pravda? Túto otázku Heidegger prenecháva na riešenie ako úlohu nie filozofii, ale *mysleniu*. Preto aj dodáva: „Otázka o *Ἀλήθεια*, o ne-skrytosti ako takej, nie je otázkou o pravde.

---

[1] Tamže.
[2] Tamže.
[3] Tamže, s. 29.

Preto bolo veci neprimerané, a teda zavádzajúce nazývať Ἀλήθεια v zmysle svetliny pravdou (kurz. aut.).“[1] Heideggerova *imanentná sebakritika* je v plnom rozsahu oprávnená k celej jeho predchádzajúcej tvorbe. Ale nielen k nej. Pokiaľ sa však chce Heidegger pýtať na *Bytie ako Bytie*, ako rozhodujúci problém už nie metafyziky či filozofie, ale nového *myslenia,* potom je zrejmé, že nevie, čo má ďalej s týmto problémom *robiť*. 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.)“.[2]

Heideggerovi sa stráca už takmer definitívne *istota* dovtedajšieho filozofického postoja a ocitá sa skôr v pozícii človeka, ktorý ma 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 originálne dávajúca intuícia, čo od nás pred všetkým ostatným žiada, aby bolo pripustené. Ale ako nám to má umožniť rozhodnutie, keď sme to ešte nepripustili? V akom kruhu sa to tu – a to nevyhnutne – pohybujeme?* (kurz. aut).“[3] 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 položenie otázky z diela *Bytie a čas*, na konci štúdie po zrealizovaní *imanentnej kritiky* sa všetko zrazu dostáva do úplne inej teoretickej pozície. Heidegger prechádza od otázky či nie je potrebné *onu dobre zaokrúhlenú neskrytosť* myslieť ako *svetlinu* konečne aj k otázke *odkiaľ je nám daná svetlina a čo prehovára v tomto je dané*. Heidegger zmysluplnú odpoveď neponúka ale to čo ponúka, je vo vzťahu k jeho celoživotnému úsiliu šokujúce: *„Ne-*

---

[1] Tamže, s. 31.
[2] Tamže, s. 35.
[3] Tamže.

znie potom názov úlohy myslenia namiesto »bytie a čas«: svetlina a prítomnenie (kurz. aut.)?"[1] Pokiaľ by tomu tak malo byť, potom hlavná Heideggerova práca by nemala niesť názov *Bytie a čas*, ale *Svetlina a prítomnenie*. Prečo sa Heidegger do konca svojho života nepokúsil o takéto dielo? Nie je to najdôležitejší dôkaz toho, že jeho mysliteľský zápas o *vec myslenia* sa stal už ďalej nerealizovateľný?

Späť k *bytiu jestvujúcna*

Heidegger sa v úplnom závere svojej tvorby už nepokúsil o samostatné dielo, v ktorom by sa nanovo vysporiadal s *vecou myslenia*, ale napriek tomu nám zanechal veľmi zaujímavé sebahodnotiace *fragmenty*, ktoré v mnohom vyjadrujú výraznú zmenu jeho stanovísk z prednášok *Čas a Bytie* a *Koniec filozofie a úloha myslenia.* Ide najmä o *rozhovory* pri príležitosti jeho osemdesiatych narodenín z roku 1969, ktoré poskytol francúzskemu týždenníku *L'Express* a *Druhej nemeckej televízii* (ZDF). Pochopiteľne, nemožno tiež obísť rozhovor pre časopis *Der Spiegel* z roku 1966, ktorý bol publikovaný až po Heideggerovej smrti v roku 1976.

To hlavné, na čo chceme obrátiť pozornosť, sa viaže na Heideggerovo potvrdenie, že v prednáške *Koniec filozofie a úloha myslenia* robí zásadný *rozdiel* medzi *filozofiou*, tzn. *metafyzikou*, a *myslením*.[2] Pokiaľ by to malo platiť, potom by mal len znovu potvrdiť, že otázka *bytia jestvujúcna* je otázkou filozofie (metafyziky) a otázka *Bytia* je *vecou myslenia.* Tu sa však zrazu ocitáme pred doteraz nepredstaviteľnou zmenou, alebo lepšie vyjadrené, *záverečným obratom* v Heideggerovom chápaní bytia jestvujúcna a Bytia samého, ako sa o to pokúšal v celej svojej tvorbe. Pripomenieme iba tie najdôležitejšie Heideggerove stanoviská, ktoré to vyjadrujú:

Bytie a čas (1927)
„Odlíšiť bytie od jestvujúcna a explikovať bytie samé je úlohou ontológie."[3]

---

[1] Tamže.
[2] HEIDEGGER, M.: *Rozhovory k osmdesátým narozeninám*, s. 49.
[3] HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*, s. 44.

List o humanizme (1947)
„Metafyzika síce predstavuje jestvujúcno v jeho bytí a myslí tak bytie jestvujúcna, nemyslí však bytie ako také, nemyslí rozdiel medzi oboma ... Bytie doposiaľ čaká, že sa stane človeku problematickým Ono samo.“[1]

Koniec filozofie a úloha myslenia (1964)
„Lebo od Aristotela je vecou filozofie ako metafyziky myslieť jestvujúcno ako také ontoteologicky ... Hegel sa tiež nepýta, rovnako ako Husserl a rovnako ako celá metafyzika, na bytie ako bytie, t. j. nekladie otázku, ako ďaleko môže byť dané prítomnenie ako také. “[2]

Explikácia *Bytia samého* to bol *jediný* problém, ktorý Heidegger ponúka tak, ako žiadny iný mysliteľ 20. storočia. Pochopiteľne, veľmi dobre si uvedomuje, že *Bytie* a *bytie jestvujúcna* spolu súvisia, ale to najdôležitejšie je mať na zreteli *ontologickú diferenciu*, aby sa *vecou myslenia* stalo *Bytia ako Bytie.* Teraz však vzniká problém najmä s identifikovaním *otázky bytia.* Pozorne si všimnime ako Heidegger pristupuje k tejto otázke v roku 1969 v dvoch základných otázkach.

Prvá otázka:
„Titul »otázky bytia« je *dvojznačný* (kurz. aut.). Otázka bytia znamená jednak otázku o jestvujúcne ako jestvujúcne. V tejto otázke sa určuje, čo je jestvujúcno. Odpoveď na túto otázku má za výsledok určenie bytia.“[3] S týmto možno vcelku súhlasiť, ale len pod podmienkou jedného upresnenia. Toto upresnenie musí mať takúto podobu: *Otázka bytia znamená otázku o jestvujúcne ako jestvujúcne, ktorá má za výsledok určenie bytia jestvujúcna.* Dôvod je zrejmý. Heideggerov *voľne* použitý termín *bytie* je v tomto prípade neprimerane zavádzajúci. Vyjadruje totiž to, čo podrobil tak výrazne kritike už v roku 1931: „Tak sa napríklad vo filozofii často hovorí o bytí a mieni sa tým jestvujúcno. Na druhej strane sa hovorí o jestvujúcne a mieni sa tým bytie. V základe nie je pochopené ani

---

[1] HEIDEGGER, M.: *O humansmu*, s. 15.
[2] HEIDEGGER, M.: *Konec filosofie a úkol myšlení*, s. 31, 33.
[3] HEIDEGGER, M.: *Rozhovory k osmdesátým narozeninám*, s. 46.

jedno, ani druhé."[1] Keď uvažujeme o bytí so zameraním na jestvujúcno ako jestvujúcno, potom máme mať na mysli len a len *bytie jestvujúcna* a nie *Bytie samé.*

To isté platí aj pre Heideggerovo ďalšie vysvetľovanie: „Otázku bytia možno však tiež chápať v tomto zmysle: na čom sa zakladá každá odpoveď na otázku o jestvujúcne, tzn. v čom tkvie neskrytosť bytia? Vyjadrené príkladom: Gréci určujú bytie ako prítomnenie prítomného. V prítomnení zaznieva prítomnosť, prítomnosť je momentom času, určenia bytia ako prítomnenia je teda vztiahnutá k času."[2] Najdôležitejšie v tomto vysvetlení je *priame* spojenie otázky jestvujúcna s problémom *neskrytosti* bytia. To, že Gréci *určujú* bytie ako *prítomnenie prítomného* nie je tiež formulované najšťastnejšie. V tomto zmysle by mohla byť táto heideggerovská výpoveď upravená takto: *Gréci určujú jestvujúce ako prítomnenie prítomného.* Výmena pojmu *bytie* za *jestvujúce* by mala predovšetkým vyjadrovať dejinnú skutočnosť, že pojem bytie sa neobjavuje už v počiatkoch gréckeho filozofického myslenia, na ktoré sa tak rád Heidegger odvolával. Parmenides nehovoril ešte o bytí, ale o *jestvujúcom*, ktoré *je* a *nejestvujúcom*, ktoré nie je, a nemôže ani byť.

Druhá otázka:

„Druhá otázka je otázka, ktorú položil už Leibniz, a ktorú opäť obnovil Schelling, a ktorú ja doslovne opakujem v závere svojej ...prednášky *Čo je metafyzika?*"[3] Leibniz vo svojej práci *Princípy prírody a milosti založené na rozume* formuje svoju otázku takto: *„... prečo je skôr niečo, než nič?"*[4] Heidegger si túto leibnizovskú otázku upravil do tejto podoby: „Prečo je vôbec jestvujúcno, a nie skôr Nič?"[5] Z tohto preformulovania je zrejmé, že uvedená otázka má u neho celkom iný zmysel. Prečo? Heidegger odpovedá: „Obvyklá metafyzická predstava o tom, na čo sa v tejto otázke pýtame, je taká: prečo je vôbec *jestvujúcno* a nie skôr nič? To znamená: kde je *príčina* alebo *dôvod* toho, že je *jestvujúcno*, a nie

---

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

[2] HEIDEGGER, M.: *Rozhovory k osmdesátým narozeninám*, s. 46

[3] Tamže, s. 47.

[4] LEIBNIZ, G. W. F.: *Monadologie a jiné práce.* Prel. J. Husák. Praha: Svoboda 1982, s. 149.

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

nič?"[1] Je zrejmé, že táto podoba tejto pôvodnej leibnizovskej otázky má nespochybniteľne onto-teo-logický charakter. Pýtame sa naozaj na *príčinu* či *dôvod*. Ale Heidegger nás dôrazne upozorňuje, že sa pýta na niečo iné: „Ja sa naproti tomu pýtam: prečo je vôbec jestvujúcno, a nie *skôr nič?* Prečo má jestvujúcno prednosť, prečo nie je ono nič myslené ako identické s bytím? To znamená: prečo vládne a odkiaľ pochádza zabudnutosť bytia?"[2]

Teraz sme sa dostali k tomu najdôležitejšiemu. Pokiaľ grécka filozofia od predsokratovských filozofov uvažuje o *jestvujúcom*, potom to hlbinne súvisí predovšetkým s tým gréckym pohľadom na skutočnosť, ktorý je jednoznačne spojený s myšlienkou, že *látka je večná* a nepotrebuje žiadny *stvoriteľský akt*, ktorý by ju tvoril z *ničoho.* Gréci síce *pracujú* s pojmami *plného* a *prázdneho* (Parmenides, atomisti ...), ale to ešte neznamená, že im možno prirátať aj pojem *Nič.* Preto aj Hegel vo svojej *Logike ako vede* píše: „*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 prvýkrát povznáša k absolútnej myšlienkovej abstraktnosti, vyslovuje téza: *Je len bytie, a nič vôbec nie je ...* Hlbokomyseľný *Herakleitos* vyzdvihol oproti onej jednoduchej a jednostrannej abstrakcii vyšší totálny pojem stavania a povedal: *Bytie práve tak nie je, ako nie je nič*, alebo tiež: Všetko *tečie*, čiže všetko je *stavanie.*"[3]

Keď si Heidegger kladie otázku prečo nie je ono *Nič* myslené ako identické s bytím, tak to nie je otázka starých Grékov, ani Leibnizova, či Hegelova, ale už len otázka samého Heideggera, ktorá však stráca pevnú pôdu pod nohami práve v tom momente, keď chcem myslieť len Bytie samé. Heideggerov dôraz na skúmanie *Nič* ako identického s bytím, znovu presvedčivo preukazuje, že sa síce pýta najskôr na *jestvujúcno*, ale to hlavné hneď spája s *bytím.* Uvedená *zámena* jestvujúcna s bytím potom Heideggera *oprávňuje* k novému tvrdeniu, že teraz už ide o úplne inú otázku než ako bola tá predchádzajúca, ktorú označil za *metafyzickú.* To znamená, že keď si Heidegger kladie otázku čo *je* metafyzika, chce nás presvedčiť, že si nekladie *metafyzickú* otázku, ale že sa

---

[1] HEIDEGGER, M.: *Rozhovory k osmdesátým narozeninám*, s. 47.
[2] Tamže.
[3] HEGEL, G. W. F.: *Logika ako veda I.* Prel. T. Münz. Bratislava: Pravda 1986, s. 92–93.

chce pýtať „na *bytnosť* metafyziky."[1] Ale aj v tomto prípade platí, že predmetom skúmania môže byť len *bytie jestvujúcna,* a nie *Bytie ako Bytie.* Koľkokrát nás Heidegger vo svojej neskorej tvorbe dôrazne upozorňuje na to, že metafyzika *nemyslí* na Bytie: „Metafyzika síce predstavuje jestvujúcno v jeho bytí a myslí tak bytie jestvujúcna, nemyslí však bytie ako také, nemyslí rozdiel medzi oboma .... *Metafyzika sa nepýta na pravdu Bytia samého* (kurz. aut.)."[2]

Heidegger celý problém vyhrocuje ešte viac do podoby, s ktorou sa taktiež nedá súhlasiť. O tom, že si ľudia vo svojom dejinnom vývoji kládli mnohé dôležité otázky nemôže nikto pochybovať. Heidegger však s plnou vážnosťou tvrdí, že „o celom osude západného sveta rozhodla táto jediná otázka: *prečo je vôbec jestvujúcno, a nie nič* (kurz. aut.)? Rozhodla prostredníctvom odpovede predsokratovcov, starej dva a pol tisíc rokov. A pritom dnes zmysel tejto otázky nikoho neznepokojuje".[3] Heidegger má v roku 1946 v *Anaximandrovom výroku* ešte krajnejšie vyjadrenie: „...údel Západu závisí od prekladu slova ἐόν za predpokladu, že pre*kladanie* (Über*setzung*) spočíva v tom, že sa *pre*nesieme (*Über*setzung) k pravde toho, čo v ἐόν prichádza k slovu".[4] Ani v jednom, ani v druhom prípade nemôžeme s Heideggerom súhlasiť. O *údele Západu* a o *celom osude západného sveta* nemôže rozhodnúť preklad jedného gréckeho slova, a ani jediná otázka, nech už by boli akékoľvek. To isté platí, aj pre ďalšie Heideggerovo tvrdenie že v básnických výrokoch predsokratovských mysliteľov „sa zrodil západný svet".[5] Západný svet sa nemohol zrodiť a nezrodil zo žiadnych *básnických výrokov* predsokratovských mysliteľov.

Pokiaľ ide o predsokratovských filozofov (Anaximandros, Parmenides a Herakleitos), títo si otázku *prečo je vôbec jestvujúcno, a nie nič* nielenže nekládli, ale ani klásť nemohli. Preto keď si Heidegger myslí, že byť vnímavý k podstate súčasného sveta znamená premýšľať o výro-

---

[1] HEIDEGGER, M.: *Rozhovory k osmdesátým narozeninám*, s. 46–47.
[2] HEIDEGGER, M.: *O humanismu*, s. 15.
[3] HEIDEGGER, M.: *Rozhovory k osmdesátým narozeninám*, s. 10.
[4] HEIDEGGER, M.: *Anaximandrov výrok.* Prel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené 2012, s. 40.
[5] HEIDEGGER, M.: *Rozhovory k osmdesátým narozeninám*, s. 11.

koch predsokratovcov, môžeme s týmto jeho názorom rozhodne polemizovať. Keď však ide o problém či sa *západný svet* mohol zrodiť v básnických výrokoch predsokratovských mysliteľov, potom odpoveď musí byť jednoznačná. Nemohol! Sám Heidegger na to upozorňuje, keď vyjadruje stanovisko, že „...filozofia nebude môcť spôsobiť žiadnu bezprostrednú zmenu terajšieho stavu sveta. To neplatí len pre filozofiu, ale o všetkých ľudských myšlienkach a túžbach."[1] Súhlasíme s týmto názorom. Ale keď to platí pre súčasnosť, potom to musí bezvýhradne platiť aj pre minulosť čo aj dva a pol tisícročia starú. V istom zmysle pre tú ešte viac.

Heideggerovo vysvetlenie otázky bytia v roku 1969 v rozhovore pre nemeckú televíziu ZDF znamená ústup z filozofickej pozície hľadať odpoveď na otázku o Bytí samom a je krokom späť k otázku o bytí jestvujúcna. To je však dôkazom toho, že všetko, o čo sa Heidegger usiloval, sa teraz musí javiť ako nenaplniteľný projekt. To nám naznačuje aj jeho najvýznamnejší žiak H.-G. Gadamer: „*Na konci svojho života išiel Heidegger dokonca tak ďaleko, že vôbec nepoužíval slovo filozofia, pretože úloha doviesť metafyziku ako formu pojmového myslenia, založenú v Grécku Platonom a Aristotelom, k novým horizontom budúcnosti, sa mu zdala neriešiteľná* (kurz. aut.)."[2] Gadamerove slová treba zobrať vážne na vedomie. Heideggerovo mysliteľské hľadanie odpovede na otázku *čo je Bytie* ostalo nenaplnené. Otázka čo je *Bytie ako Bytie* 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 vzduchoprázdna. Upozorňuje na to dôrazne aj J. Patočka: „Bytie nemôže byť nikdy v tom zmysle predmetom ako tie predmety, ktoré sa ukazujú. Ale Heidegger (a to sa nám zdá nepresvedčivé) z toho vyvodzuje, že bytie je úplne *nepredmetné.* Áno, nie je predmetom, ale nie je nepredmetné, pretože potom by sa o ňom nedalo hovoriť. *Heidegger na tomto nepredmetnom bytí trvá – a pritom sa ho chce zmocniť, – že je to niečo, čo nie je reálne, ale má zmysel* (kurz. aut.). Potom predsa nemožno udržať,

---

[1] HEIDEGGER, M.: *„Už jenom nějaký bůh nás můž zachránit"*, s. 33.

[2] GADAMER, H.-G: Evropa a oikúmené. Prel. I. Šnebergová. In: *Filosofický časopis*, roč. 44, 1966, č. 1, s. 86.

že bytie je niečo úplne neobjektivovateľného."[1] V tomto zmysle súhlasíme s Patočkom, keď o Heideggerovom chápaní *Bytia bez ohľadu na jestvujúcno*, o snahe tematizovať akési *Bytie*, ktoré nie je bytím jestvujúcien, sa vyjadril jednoznačne: „*Bytie je bytie jestvujúceho* (kurz. aut.)."[2] Heideggerov rozhovor pre nemeckú televíziu ZDF chápeme ako *tichý návrat* od *Bytia* k *bytiu jestvujúcna.* Ale tým sa výrazne mení celkový pohľad na Heideggerovo celoživotné mysliteľské úsilie. Aj tu platí, že každý myslitel narazí na hranice svojho vlastného myslenia, ktoré sa nedajú prekonať. Sám to zrejme najlepšie vyjadril v týchto slovách: „Nie je potrebné, aby ma niekto napodobňoval, ale aby každý tvoril svoje otázky. Nasledovať Heideggera nemá žiadny zmysel. Buď je potrebné viesť moju problematiku ďalej iným smerom, alebo jej oponovať."[3] Uvedené Heideggerovo sebahodnotenie sme chceli v našich skúmaniach akceptovať v plnom rozsahu.

---

[1] PATOČKA, J.: Čtyři semináře k problému Evropy. In: Patočka, J.: *Péče o duši III.* Sebrané spisy. Sv. 3. Praha: Oikúmené 2002, s. 383.

[2] Tamže, s. 384.

[3] HEIDEGGER, M.: *Rozhovory k osmdesátým narozeninám*, s. 25.

27. kapitola

Posledný seminár k Herakleitovi

Michal Bajla

Jednou z najlákavejších, ale i najzložitejších výziev pre filozofické myslenie, ktoré pred nás stavajú dejiny filozofie, je pochopenie a recepcia záverečných periód uvažovania jednotlivých mysliteľov. To, čo na prvý pohľad pôsobí ako jedna z mnohých úloh prevádzky filozofie vnímanej v intenciách akademickej disciplíny, odhalí svoju odlišnosť, výnimočnosť a dôležitosť práve v plodoch, ktoré prináša zvýraznenie a rozpracovanie cieľových momentov, v ktorých sa zhromažďujú myšlienky filozofujúceho jedinca. Ich odkrytie a správna identifikácia nám nesprístupňuje len poznanie, ktoré je obsiahnuté v týchto záverečných métach myslenia. Dávajú tiež podnet k prijatiu optiky, pod ktorej vplyvom sme neraz nútení zmeniť názor i vnímanie zmyslu ranejších myšlienok filozofa.

Samozrejme, konečný moment myslenia nemožno vnímať ako a priori determinovaný stav, a už vôbec nesmieme predpokladať jeho definitívnu platnosť, nakoľko je nesporným faktom, že myšlienka je tou najrýchlejšou silou, ktorou človek disponuje a jej prometeovská povaha spôsobuje, že ako čosi neustále vznikajúce neustále opúšťa sedimentované formy vzniknutého, aby ich znova oživila a zmenila na nepoznanie. Ak však odložíme bokom obsedantnú anarchiu postmoderny, budeme nútení nahliadnuť a spoznať, že myslením každého človeka pohybujú určité motívy, zámery a intencie, ktoré nemožno produktívne rozvíjať do nekonečných variácií, a ktoré preto musia v istej chvíli realizovať plnosť svojej formy a vydať svedectvo o svojich motiváciách, predpokladoch, vnútorných poryvoch a ich vonkajších manifestáciách. V žiadnom prípade však nebudeme tvrdiť, že táto morfológia myslenia

sa preto môže stať svojráznou formou biografie, osobných memoárov a diagnostikou osobnosti mysliteľa. Problémy musia byť ponechané v svojej absolútnej danosti, ak vôbec ašpirujeme na poznanie niečoho takého ako je poznanie myslenia, ktoré prebývalo v mysliacom človeku, ktoré týmto človekom *bolo*.

V dejinách filozofie našej doby, ale aj v dejinách filozofie, ktoré sú nám vôbec známe, snáď nenájdeme filozofa, ktorého myslenie by vykazovalo v rôznych periódach vývoj tak bohatý na vyvstávanie protirečení, ba dokonca zaujatím celkom protichodných stanovísk a názorov, ako je práve Martin Heidegger. Touto turbulentnou a dramatickou cestou jeho myslenia sa však paradoxne vinie jednotná línia a osud. Heideggerovo myslenie zakúsilo počas jeho života celý rad tých najnepravdepodobnejších zvratov, napriek tomu však jeho myšlienky hnala do celkom neznámych oblastí jedna a tá istá ontologická iniciatíva – otázka bytia – ktorá ho doviedla až k samotným hraniciam toho, čo je možné myslieť. Táto iniciatíva sa počas celého jeho života radikalizovala a jej radikalizácia išla ruka v ruke s jeho zvláštnou *schopnosťou* či skôr nevôľou viesť skutočný dialóg s filozofickou minulosťou i súčasnosťou. Iste, je pravda, že Heidegger nás takmer nikdy nezabudne znova upozorniť na to, že mu stále ide o *mysliaci rozhovor* s *hlasom bytia* v dejinách filozofie a nie o mechanickú analýzu predloženého textu. Tento zámer si nepochybne zaslúži náš rešpekt a Heidegger vďaka takejto orientácii dokázal vdýchnuť atrofovaným myšlienkam nový život a objaviť nečakané významy, ktorých potenciál v nich musel ostať deskriptívnemu prístupu k dejinám filozofie uzavretý. Nemožno však popierať jednoduchú skutočnosť a síce, že Heideggerov spôsob vedenia rozhovoru začína veľmi rýchlo nadobúdať formu čírej dikcie, v ktorej nám nemecký filozof skrátka niečo oznamuje. A hoci sa tento prístup, ktorý nepovažuje za svoju povinnosť vysvetľovať, zdôvodňovať a argumentovať, môže aj javiť svojou formálnou suverenitou ako sympatický, je zároveň nespornou a nepochopiteľnou slabinou Heideggerovho filozofického diela, v ktorej sa nám odopreli dôležité momenty filozofovho myslenia. Jednou z najbolestivejších ukážok tohto odopretia je celkom iste známy *seminár k Herakleitovi*, ktorý freiburský profesor filozofie realizoval v závere svojej tvorby so svojím kolegom a žiakom Eugenom Finkom.

Spôsob, akým Heidegger prispieva k téme v priebehu seminára, je dôvodom, prečo o tejto téme nemožno hovoriť tak, aby išlo o skúmanie Heideggerovych filozofických náhľadov. Povaha jeho výstupov dáva tušiť, že Heidegger sa blíži k štádiu, kedy sa pre neho väčšina filozofických koncepcií stáva z hľadiska jeho vlastných ambícií celkom irelevantnou. To, čo Heidegger prednesie ako svoj prínos do diskusie, je obyčajne veľmi krátke a stručné a neraz budí dojem, akoby uvažoval o niečom celkom inom než o tom, o čom sa práve diskutuje (ide hlavne o frekventovanú remisiu úvah o hegelovskom zmysle špekulatívneho, ktoré idú vždy takpovediac *do stratena*). Prakticky celý seminár prebieha pod Finkovou taktovkou, čo je aj dôvod, prečo sa stáva rozsiahlou výpoveďou o jeho vlastnej filozofii, ktorej hlavné kontúry vyznačuje, na rozdiel od Heideggerovej filozofie ontologickej diferencie, *diferencia kozmologická*.

Seminár sa uskutočnil v zimnom semestri akademického roka 1966/67 na podnet Eugena Finka, ktorý ho pôvodne plánoval ako seminár o Herakleitovi a Parmenidovi. Tento pôvodný zámer neskôr zúži a bude sa koncentrovať len na Herakleitovu filozofiu. V čase konania seminára Heideggerovi ostáva osem rokov života. Tiež je to dva roky pred tým, než vo svojej práci *Koniec filozofie a úloha myslenia* deklaruje pre akúkoľvek filozofiu nemožnosť prispieť k zmene planetárneho opustenia jestvujúcna bytím. Toto úsielie je v Heideggerovom vystupovaní už akoby skryto prítomné, a to práve kvôli jeho malému rozsahu a mnohokrát i ťažko pochopiteľnej súvislosti s témou diskusie. Seminár sa odohráva za prítomnosti niekoľkých hostí, troch asistentov a tridsiatich účastníkov, počas trinástich sedení vždy v stredu neskoro popoludní v budove Freiburskej univerzity.[1] Je to posledné akademické zhromaždenie, ktoré Heidegger na tejto univerzite realizuje.[2] Jeho hrubý záznam je publikovaný v 15. zväzku *Gesamtausgabe*.

Nie je ambíciou tejto kapitoly umenšovať Heideggerovu úlohu pri rozvíjaní problematiky diskutovanej na tomto seminári. A už vôbec nie je jej zámerom dehonestovať jeho filozofické dielo. Nie je však možné podať o tomto seminári zmysluplnú výpoveď tak, aby išlo o výpoveď

---

[1] HEIDEGGER, M.: *Seminare*. GA. Bd. 15. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1986, s. 265.

[2] Tamže, s. 266.

hoci len prevažne spojenú s Heideggerovou problematikou. To rozhodujúce, čo pred nami ako výzva pre štúdium v tomto seminári vystupuje, vyslovuje v súvislosti s Herakleitovou filozofiou Fink. Fink predstavuje oproti Heideggerovmu mysleniu dejín bytia, ktoré prechádza do štádia, kde hľadá oporné body už len *v básnení z tej istej oblasti, ktorá náleží mysleniu*, svoju vlastnú koncepciu *mundánnej fenomenológie*, kde rozhodujúcu úlohu nezaujíma ontologická, ale *kozmologická diferencia*. Táto diferencia neeviduje ako ústredný rozdiel medzi jestvujúcnom a bytím – hoci, pravdaže, Fink bytie a jestvujúcno v žiadnom prípade nestotožňuje – ale rozdiel medzi jestvujúcnom ako vnútrosvetským a svetom ako darcom jeho bytia, ako krajinou všetkých krajín. [1]

Kým prejdeme k samotnému teoretickému jadru skúmaného seminára, je potrebné upozorniť ešte na jednu ťažkosť. Herakleitove zlomky, ktoré sú v priebehu seminára predmetom zamyslenia, vyberajú profesori z Dielsovho prekladu. Považujeme za neadekvátne citovať ich z akéhokoľvek iného prekladu, a preto ich prekladáme na základe nemeckého prekladu Hermanna Dielsa. Dôvod spočíva aj v tom, že Heideggerove i Finkove výhrady voči prekladu a následné deklinácie v interpretácii uvedených zlomkov sa vzťahujú práve na Dielsove preklady a len ako také dávajú zmysel. Vopred upozorníme na to, či pri citácii ide o Dielsov filologický preklad, alebo o filozofické názory účastníkov semináru. Tento postup je nevyhnutný, ak má mať naša kapitola potrebnú plauzibilitu a kontinuitu. S takto charakterizovaným kontextom a zaistenými východiskami je možné začať analýzu toho, čo v seminári *Herakleitos* predniesli Heidegger, ale najmä Fink.

Jedno a mnohé – vláda a riadenie

Fink uvádza prvé stretnutie na seminári vyhlásením, že „Gréci pre nás znamenajú obrovskú výzvu“.[2] K tomuto motívu výzvy sa v závere Heidegger kriticky vráti. Fink tvrdí, že zámerom seminára nie je analyzovať akúsi filologickú problematiku, ale preniknúť k veci, ktorá musela vyvstať pred duchovným pohľadom Herakleita – k „veci myslenia“.[3]

---

[1] FINK, E.: *Bytí, pravda, svět*. Prel. J. Čapek. Praha: Oikúmené 1996, s. 135.
[2] HEIDEGGER, M.: *Seminare*, s. 11.
[3] Tamže.

Osobuje si tiež právo pristupovať k Herakleitovým zlomkom v poradí, ktoré odráža ich mysliacu súvislosť a neriadiť sa podľa pozície, ktorú im Diels určil. Je celkom jasné, že Fink uplatňuje hermeneutický postup identický s tým, ktorý v skoršej fáze tvorby aplikuje vo svojich úvahách Heidegger. Nie je však jeho nesamostatným epigónom, hoci možno celkom oprávnene tvrdiť, že v tejto rozprave sme svedkami nielen toho, že Finkova kritická pozícia je silnejšia ako Heideggerova, ale že Fink dokáže voči Heideggerovi produktívne vystupovať dokonca z niekdajších pozícií Heideggera samého. Toto je len jedno z miest, na ktorom sa tento prekvapujúci jav objavuje.

Svoj vlastný výklad začína Fink citovaním zlomku B 64, ktorý v Dielsovom preklade znie: „Vesmír riadi blesk."[1] Na tomto mieste sa Fink celkom oprávnene pýta, či je slovo vesmír skutočne vhodným prekladom gréckeho výrazu τὰ πάντα. Tvrdí, že tento výraz sa dá zmysluplnejšie preložiť ako „všetky veci". Tieto „veci" ale nemožno pochopiť snáď ako všetky fyzikálne objekty. Skôr sa nimi myslí všetko ohraničené, všetko, čo možno v rámci sveta označiť Aristotelovým spôsobom ako „toto tu". Súvislosť jestvujúcien je vždy súvislosťou ohraničeného, ktoré kladieme proti tomu, čo vnímame ako ničotu „Bytie a ničota vstúpili vo veci do zväzku."[2] Fink však v žiadnom prípade nehovorí o nejakej nehybnej štruktúre. „τὰ πάντα zo zlomku 64 tu neznamená spočívajúcu, statickú, ale pohnutú rozmanitosť jestvujúcna. V τὰ πάντα je práve v spätnom vzťahu k blesku myslený istý druh pohybu."[3] Práve tento druh pohybu, ktorý nemožno stotožňovať s pohybom jestvujúcna, je z hľadiska rozpravy dominantný a ako téma určuje i základné rysy Finkovho filozofického diela.

Pohyb blesku je negatívne vymedzený ako odlišný od pohybu jestvujúcna. To však nestačí. Zatiaľ čo pohyb jestvujúcna je vo Finkových intenciách pochopený ako pohyb pôvodne daného javu, pohyb blesku má povahu vyjavovania (das Zum-Vorschein-Bringen). Tento pohyb sa deje v súlade s λόγος. Nemožno ho pochopiť kauzálne, nakoľko kauzálne pôsobený pohyb platí pre jestvujúcno. Nie je to však pohyb, ktorý smeruje od blesku k mnohosti jestvujúcna lokomočne, pretože takýto

---

[1] Tamže, s. 13.
[2] FINK, E.: *Bytí, pravda, svět*, s. 62.
[3] HEIDEGGER, M.: *Seminare*, s. 16.

pohyb pôsobí len a len v rámci jestvujúcna a ako taký je znázorniteľný v súradniciach času a priestoru. Pre pohyb blesku to však neplatí. Nemožno mu rozumieť ako pohybu od jedného momentu k druhému. Nemožno ho znázorniť, z hľadiska fenomenológie je *nefenomenálny*[1] a Fink ho označuje i ako nezmyslový v odlíšení voči nadzmyslovému, ktorý by implikoval existenciu ešte jedného sveta nadzmyslového bytia, čo je záver, ktorému sa Fink chce počas celej svojej tvorby vyhnúť. Ak však Fink rozumie jestvujúcnu ako fenoménu a blesk je nefenomenálny, znamená to, že patrí do inej oblasti, než je oblasť jestvujúcna. Blesk je ako blesk tým, čo otvára krajinu sveta a umožňuje štruktúru jestvujúcna. Ako oheň nie je od jestvujúcna oddelený, ale vládne v ňom tak, že všetko jestvujúcno sa zdá byť momentom tohto večného planutia. Avšak tento plameň nemožno pochopiť metafyzicky, nakoľko Herakleitos podľa Finka a i podľa Heideggera ešte nepremýšľal metafyzicky. Nemožno ho vnímať ako zárodok manifestujúcej sa Spinozovej substancie, ani rozvíjajúceho sa absolútna, ktoré figuruje ako dominantné v Hegelovej filozofii. Ale ak neexistujú dva momenty, medzi ktorými možno tento pohyb fixovať, možno vôbec o pohybe hovoriť? Snáď by bolo vhodnejšie pomôcť si Heideggerovým náhľadom *údelu* (Geschick) ako čohosi, čo nemožno charakterizovať pomocou koordinátov, teda nijako kauzálne (prirodzene by sme z obsahu tohto termínu museli vypustiť všetko, čo u Heideggera súvisí s osudom Západu). Nejde pritom o svojvoľnú terminologickú nuansu, ale o rozdiel najvyššieho významu. Podobne problematickej analógii sa však Fink dokáže vyhnúť, keď v súvislosti s bleskom hovorí o čase. Blesk v žiadnom prípade nemožno charakterizovať pomocou akéhosi času, ktorý má byť analógiou voči vnútrosvetsky pochopenému času. Preto je blesk tým, čo čas prináša, jeho pôvodnou jednotou, pochopenou ako *výkon časenia*.[2]

Človek zaujíma vo tejto vzniknutej štruktúre zvláštne miesto. Je jediným jestvujúcnom, ktoré disponuje porozumením bytiu, vďaka ktorému vníma štruktúru jestvujúcna na pozadí ničoty. Nevníma ho však ako kompaktnú masu, „*Τὰ πάντα* je ríšou rozdielu“.[3] Jestvujúcno je

---

[1] Tamže, s. 168.
[2] Tamže, s. 62.
[3] Tamže, s. 31.

nám dané vo svojej rozmanitosti, ku ktorej sa vzťahujeme prostredníctvom metafyziky. A metafyzika hovorí rečou dňa. Hovorí o tom, čo je, práve pokiaľ je a sprístupňuje tak človeku schopnosť poznávania a zaobchádzania. To je i dôvod prečo môže byť jestvujúcno vo svojej vnútornej, kauzálnej súvislosti rozpoznané a riadené. Oproti múdrej vláde blesku sa tak stáva možným kalkulované riadenie a spravovanie celku vnútrosvetských jestvujúcien jedným špeciálnym druhom jestvujúcna – človekom. Je však tento človekom pôsobený pohyb identický, alebo hoci len podobný a analogický voči *pohybu*, ktorý *pôsobí* vo vláde blesku? V žiadnom prípade.

Pokiaľ hovoríme o pohybe, ktorým pôsobí v rámci jestvujúcna človek, ide výlučne o pohyb v ontickom zmysle. Je to pohyb, ktorého je *mocné* jedno jestvujúcno voči inému. Iste, nemožno ho stotožňovať s pohybom, ktorý sa odohráva v okrsku jestvujúcien, do ktorého človek vôbec nezapadá, a ani doň nezasahuje. Demonštráciou takéhoto pohybu je padajúci dážď. Ak využijeme Aristotelovu koncepciu pohybu ako spenia k svojmu prirodzenému miestu, potom možno tvrdiť, že jestvujúcna ako vyjavené vo svetle svetového ohňa spadajú do proveniencie, ktorej moc ohňa vládne. Táto proveniencia je ako svet už spomínanou krajinou všetkých krajín. Avšak žiadne z týchto jestvujúcien nemá na moci ohňa podiel. Človek ako jediné jestvujúcno (okrem boha) dokáže do istej miery disponovať ontologickým pochopením tohto svetového pohybu, ktorý objíma všetko jestvujúcno a rozvíjať zo seba samého pohyb, ktorý vnímame ako vymáhajúce riadenie, ktoré v protiklade k prirodzenej vláde ničí vzdialenosti, ale nedosahuje blízkosť a ktoré má v sebe na rozdiel od aristotelovsky mysleného prirodzeného pohybu moment násilia.[1] Že Heidegger na tomto mieste nevysloví prakticky nič zo svojich veľkých myšlienok o moci techniky a kybernetiky, ktorých relevanciu pre dnešného človeka možno len ťažko doceniť, je nepochopiteľnou zvláštnosťou.

Snáď najlepším dokladom takto pochopeného vzťahu vládnuceho princípu, univerza a miesta človeka v ňom, je Finkova mohutná interpretácia Herakleitovho zlomku B 30. Uvádzame jeho preklad podľa Dielsovho znenia: „Tento poriadok sveta, ten istý pre všetky bytosti,

[1] Tamže, s. 26.

nestvoril nik z bohov ani z ľudí, ale bol, vždy tu je a bude večne živým, podľa miery zapaľujúcim a podľa miery zhasínajúcim ohňom.“ [1] Už pri prvom pohľade je zrejmé, že tento preklad umožňuje interpretáciu, podľa ktorej večný oheň nie je niečím, čo je ako také podriadené zákonu zapaľovania a zhasínania. V tom prípade by predsa nemohol byť večný. Hoci spočiatku Finkove námietky proti tomuto zaužívanému výkladu pôsobia rýdzo filologicky, opak je pravdou. Majú hlboký mysliaci základ. Oheň je večný a nevládne mu žiadna miera. On sám udáva mieru tým, že zapaľuje a zhasína, nie však sám seba, ale jestvujúcno v celku, v jeho pôvodnej artikulácii. Fink teda nevníma v zlomku 30 ako subjekt „poriadok sveta“ – κόσμος – ale práve „večný oheň“. „Oheň je poietickou, tvoriacou mocou.“[2] Svetový poriadok nie je v tomto zlomku s ohňom stotožňovaný. Je skôr pochopený ako jeho *produkt*, výsledok nekauzálneho pôsobenia jeho vlády. „Κόσμος je ako nádherná skladba πάντα tým, čo sa rozsvecuje v jase ohňa.“[3]

Takto boli predvedené základné črty vzťahu jedného a mnohého. Pred nami však stojí ďalšia úloha: predviesť i to ako sa tento vzťah realizuje na fenomenálnej a nefenomenálnej rovine.

Deň a noc – bohovia a ľudia

Finkova mundánna ontológia nás oslovuje viacerými fascinujúcimi formuláciami, ktorých štylizácia zdanlivo pripúšťa viacero smerov interpretácie. V jadre je však to, čo chce Fink komunikovať, veľmi jednoznačné, nakoľko samotné jeho intencie sú veľmi určité. V Herakleitovi nachádza tento nemecký filozof svoju celoživotnú inšpiráciu a vyživovací prameň svojich myšlienok, a preto, hoci sa Fink vo všeobecnosti za „interpretačného násilníka“ nepovažuje, je v jeho diele, vrátane seminára, ktorý s Heideggerom realizoval, cítiť veľmi silné pôsobenie jeho myslenia na to, čo sa týmto myslením snaží osloviť. To platí i pre jeho interpretáciu kozmologickej problematiky, ktorá je napriek mnohým ohurujúcim štylistickým dekoráciám, vzbudzujúcim dojem mystického náhľadu, bytostne fenomenologická.

---

[1] Tamže, s. 95.
[2] Tamže, s. 96.
[3] Tamže.

Platí to i pre Finkovu interpretáciu fenomenálnej danosti jestvujúcna. V jej pojme *Vorschein* je samozrejme obsiahnutý komplement, ktorý možno nazvať špekulatívnym. To, čo však má vo vzťahu k tejto danosti charakter zmysluplnej výpovede, je vždy zviazané s tým, čo je ohraničené a čo na základe tejto ohraničenosti získava svoju danosť. Ohraničenosť jestvujúcna však možno vnímať len vo svetle. *Metafyzika* sa teda ako *náuka o peratickom* stáva *rečou dňa*. V tejto súvislosti si Fink vypomáha interpretáciou Herakleitovho zlomku B 94: „(Pretože) Helios neprekročí svoje miery; inak ho Erinye, drábi Diké, nájdu."[1] Slnko, Helios, udáva mieru jestvujúcnu. Spôsobuje, že ho vidíme v istých ohraničeniach, ktoré neskôr nájdu svoj výraz v kategóriách. Na báze takto pochopeného dňa je nutné pochopiť i vzťah vládnuceho ohňa ako svetového princípu voči jestvujúcnu v celku. Na rozdiel od Slnka však večný oheň neosvecuje jestvujúcno, ktoré by tu už predtým bolo, spočívajúc temnote, tej doméne titanských mocností. Večný oheň je oproti Slnku v tomto zmysle sám produktívnym.[2] Lenže takto vnímané Slnko, nie je len tým, čo veciam poskytuje mieru tak, že otvára vládu dňa, v ktorom sa ako ohraničené môžu ukázať. Slnko samo podlieha miere, ktorú strážia Erinyie, bohyne pomsty a výčitiek svedomia, zrodené z Uranovej prúdiacej krvi. Slnko je momentom vlády neba, darcu zmeny. Ohraničuje ju zem ako darca stability života ľudí. A ohraničuje ju i ríša noci, ktorú Slnko nemôže svojim lúčom nikdy preniknúť, pretože by sa zrútila celá artikulácia skutočnosti, v rámci ktorej stojí fenomenálna sféra na princípe nefenomenálnej, *nezjavnej harmónie*. „Takéto prekročenie by tu nebolo len odbočením zo zvyčajnej cesty, ale preniknutím do nočnej priepasti, ktorá nepatrí do ríše Slnka."[3]

A tak deň a noc prestávajú byť len astronomickým určeniami cyklického behu pozemského života, ale stávajú sa aj mysliteľským vyjadrením povahy toho, čo sa nám vo svojej danosti ukazuje. Deň je ríšou ohraničených jestvujúcien a miestom zorientovaného pobytu človeka. Na základe jeho svetelného charakteru je možné budovať systematické a artikulované poznanie, ktoré ústi do deskriptívnej vedy a neskôr do kontrolujúcej moci techniky. Noc je ale ríšou večného odopretia danosti

---

[1] Tamže, s. 66.
[2] Tamže, s. 141.
[3] Tamže, s. 69.

a peratických kontúr bytia a človeku je zo svojej povahy neprístupná. Napriek tomu objíma a umožňuje celok mnohosti a ako toto nezrozumiteľné pozadie je garanciou všetkej zrozumiteľnosti. Je vyznačeným smerom, ktorým sa deje miznutie ohraničeného do paradoxného lona svetového ohňa a jej bytie je nám ako ľuďom prístupné len vo fenoménoch východu a západu Slnka. Hovoríme „ako ľuďom", pretože integrálnou zložkou Finkovej kozmologickej filozofie je i svojrázna teológia, chápaná ako špekulácia o vzťahu bohov a ľudí, ktorá slúži pre sprístupnenie vztiahnutosti jedného a mnohého, a práve tak vztiahnutosti dňa a noci v ich pôvodnom zmysle obmedzenému vnímaniu a chápaniu smrteľného človeka.

Aby Fink získal konkrétnejší prehľad o sieti svojho myslenia sveta ako ohňa vládnuceho vo všetkých svojich dielach, načrtáva vzťažnú štruktúru medzi nesmrteľnými bohmi a smrteľnými ľuďmi: „Nesmrteľnými a smrteľnými je pomenovaná najväčšia vnútrosvetská vzdialenosť medzi vnútrosvetskými bytnosťami, oblúk napätia medzi bohmi a ľuďmi, ktorí sú však vo svojom pochopení seba a bytia vztiahnutí na seba navzájom."[1] Ak sa teda Fink chce vyhnúť teologickej transformácii svojej kozmológie, musí hovoriť o oboch ako o jestvujúcnach v diferencii voči svetu. Vo vzájomnej súvislosti ľudí, bohov a sveta je základná orientácia Finkovho myslenia viditeľná asi najjasnejšie. Možno ju pregnantne vyjadriť citáciou nasledujúceho Finkovho vyhlásenia: „Tým je pomenovaná rozhodujúca otázka, v ktorej sú naznačené dve cesty filozofického myslenia. Ak myslíme ὄντα z τὰ πάντα, pohybujeme sa vo výslovnom vzťahu sveta, predsa však bez toho, aby sme už mysleli i svet. Ak však rozumiem τὰ πάντα z ὄντα, pohybujeme sa vo vzťahu bytia a myslíme ho vo vzťahu k celosti. Tým sú zohľadnené dva možné sklony myslenia."[2] Je celkom jasné, že Fink sa chce uberať prvou cestou a pochopiť jestvujúcno ako všetko, čo existuje vnútrosvetsky. Svet sa stáva domovom, je jeho darcom bytia tohto vnútrosvetského jestvujúcna. Druhá pozícia sa naopak snaží myslieť všetko ako pôvodne dané vo svojom bytí, pričom bez odkrytia bytia nám nikdy nebude prístupné ani jestvujúcno ako jestvujúcno. Toto je Heideggerova pozícia. Pre neho

[1] Tamže, s. 161.
[2] Tamže, s. 144.

je záhadou bytie. Pre Finka je naopak jeho záhadou jeho vlastná vnútrosvetskosť, ktorú nemožno chápať sumatívne ani relačne,[1] ale iba *tušením*. To samozrejme neznamená, že medzi bohmi a ľuďmi neexistuje rozdiel čo do ontologického statusu. Tak ako smrteľní ľudia i nesmrteľní bohovia sú jestvujúcnami, a to veľmi špecifickými jestvujúcnami. Vráťme sa teda k problematike, ktorú chce Fink rozvíjať na poklade vzťahu bohov a ľudí.

Bohov a ľudí vníma Fink v ich diferencii voči svetu. To však neznamená, že akýkoľvek vnútrosvetský, ontologický rozdiel medzi nimi navzájom je na základe kozmologickej diferencie nivelizovaný. Tento rozdiel je potrebné zohľadniť v dvoch smeroch, na základe dvoch druhov schopností, ktoré sú v odlišnej miere vlastné obom. Prvou z nich je schopnosť rozumieť bytiu. Človek rozumie bytiu jestvujúcna v súlade s časovým a priestorovým ohraničením svojej bytnosti. To, ako bytiu jestvujúcna rozumie, je dané živelnými charakterizáciami ako blízko a ďaleko, východ a západ, vľavo a vpravo, vtedy a teraz, jednoducho takými vzťažnými možnosťami, ktoré priamo odkazujú na jeho konečnosť a nemožnosť obsiahnuť svojim vnímaním a chápaním celok sveta jednotne. Bohovia naproti tomu rozumejú svetu tak, akoby im bol vo všetkých svojich zákutiach presvetlený a prístupný. Je síce pravda, že moderný človek si dokázal sprítomniť celý svet pomocou moci vedy a techniky, tým však na ňom vykonáva násilie, ktoré mu síce umožňuje poznávať a kontrolovať jestvujúcno, nikdy však v jeho bytí, ktoré mu z hľadiska monumentálnej budovy sveta prirodzene náleží, pretože „kedysi členený svet je dnes prekrytý technikou, ktorá prostredníctvom informačnej bytnosti, ktorú sama vyvinula, umožňuje žiť vo všadeprítomnosti všetkých informácií".[2] Táto všadeprítomnosti však nerobí z človeka boha, ale ničí ho ako človeka, tým, že ho takpovediac *vyhodí z pántov* jeho vlastnej bytnosti. Ale bohom je svet prístupný tak ako ho vytvoril večný oheň, bič, ktorý je pravdou, a ktorý vládne nad bohmi i nad ľuďmi. Fenomenalita ako štruktúra zjavovania charakteristická svojou napnutosťou medzi pólmi zjavného a nezjavného pre bohov neexistuje. Túto tézu dáva Fink do súvislosti s božskou povahou

---

[1] Tamže, s. 176.
[2] Tamže, s. 145.

teoretického postoja k svetu, v ktorom sa podľa Aristotela človek najviac podobá bohu.[1] Zatiaľ čo pre bohov je svet neustále prítomný vo večnom dni ich blažených životov, ľudia sú vo svojom vnímaní sveta neustále ohrozovaní svetovou nocou, ktorá im znemožňuje *plnú skúsenosť sveta*.

Druhá schopnosť, na základe ktorej sa človek a boh odlišujú, je podiel na tvorivej moci prírody[2] vnímanej ontologicky ako večný oheň. Túto schopnosť vlastnia v odlišnej miere, no v každom prípade vždy len v odvodenom zmysle účasti na večnom ohni. Bohovia, o ktorých hovorí Fink, zjavne nie sú všemocnými bohmi, podobnými kresťanskému bohu ako neobmedzenej sile, ale gréckymi bohmi, ktorým vládne Nevyhnutnosť. Ich moc sa vzťahuje na vnútorný poriadok sveta, ktorému ukladajú mieru. Podobne sa tvorivá moc človeka vzťahuje na spoločenské výtvory štátu a práva. Táto prevaha tvorivej moci boha na človekom znamená, že „nesmrteľní bohovia sú odleskom, vnútrosvetskými reprezentantmi vždy živého ohňa ako podoby ἕν".[3] Na podloženie tohto tvrdenia Fink ďalej v podobnom zmysle deklaruje: „Toto onto-teologické pochopenie zahŕňa analógiu k pravzťahu (Urverhältnis) ἕν a πάντα."[4] Onto-teológia, ktorá vníma „kozmický"[5] vzťah medzi bohmi a ľuďmi ako vnútrosvetskými jestvujúcnami, je takto dokonale zakomponovaná do kozmológie ako jej podriadená súčasť.

Takto boli na základe vzťahu bohov a ľudí predvedené dimenzie otvorenosti človeka voči fenomenalite sveta a jeho možností v ňom. Ak však chceme spoznať jeho pôvodné zasadenie, musíme sa obrátiť k faktickému rozmeru tohto vzťahu, ktorý je nevyhnutné demonštrovať na pozadí polarity života a smrti.

---

[1] Tamže, s. 180.
[2] Tamže, s. 143.
[3] Tamže, s. 171.
[4] Tamže, s. 177.
[5] Tamže, s. 176.

Život a smrť – nesmrteľní a smrteľní

Fink zakladá svoju interpretáciu fakticity života smrteľníkov a bohov v rozhodujúcej miere na analýze Herakleitovho zl. B 62. Prekladáme podľa Dielsa: „Nesmrteľní: smrteľní, smrteľní: nesmrteľní, pretože život týchto je smrťou tamtých a život tamtých je smrťou týchto.“[1] Zdá sa, že v tomto zlomku je konštatovaná identita medzi bohmi a ľuďmi. Podľa pravidiel formálnej logiky to tak naozaj je, Herakleitos však ešte žiadnu formálnu logiku nepozná a nepozná ani pojmy v tradičnom zmysle. To, čo vypovedá, je vyjadrením bezprostredného náhľadu a skúsenosti a tak sa konštatovaná identita, visiaca v pavučinách logických konštrukcií, stáva výpoveďou o istej náhlej, vnútrosvetskej, ontologickej skúsenosti ľudského bytia s pojmovo neuchopiteľným vzťahom.

Život bohov je smrťou ľudí alebo, ako to tranzitívnym spôsobom [2] vyjadruje Fink, bohovia žijú smrť ľudí, čo je formula, ktorá zaznieva aj v Dielsovom preklade zl. B 76.[3] Znamená to snáď, že smrť ľudí nejakým spôsobom živí nesmrteľnosť bohov? Sú bohovia požieračmi ľudského života? Je to požieranie ľudského života, ktoré kvantitatívne zmnožuje bohatstvo životnej sily boha a robí ho nesmrteľným? Nie. Bohovia žijú smrť ľudí tak, že „rozumejú samým sebe vo svojom vlastnom neustálom bytí vo výslovnom vzťahu k smrteľný ľuďom. Nemenné bytie bohov znamená s ohľadom na času prepadnutých ľudí trvanie“.[4]

Podobne je nutné interpretovať i spôsob, akým je život smrteľných smrťou nesmrteľných. Smrť sa nesmrteľného samozrejme netýka tak, že by jej bol nejako vystavený ako jej obeť. Nie je však bez vzťahu k nej. „Bohovia nie sú bez smrti v zmysle privátneho α, nie sú nezasiahnutí osudom smrti, sú však istým spôsobom prostredníctvom spätného vzťahu k smrti, od ktorej sú slobodní, smrti smrteľných privrátení.“[5] Bohovia sú voľní od smrti ľudí, smrť ako možnosť neprítomnosti fenomenálneho horizontu sa ich však týka, aj keď ich neohrozuje. Človek

---

[1] Tamže, s. 149.
[2] Tamže, s. 158.
[3] Tamže, s. 147.
[4] Tamže, s. 164.
[5] Tamže, s. 151.

ako smrteľník je vo svojom živote od základu určený požehnaním smrťou, a preto je každý vzťah, v ktorom sa boh vzťahuje k životu človeka, zároveň vzťahom, v ktorom sa vzťahuje k jeho smrti. Len takto pochopená smrť môže byť smrťou nesmrteľného, ktorú človek žije, a tým vydáva svedectvo o svojej konečnosti, ktorá sa vzťahuje k nemennému bytiu boha ako jediného peratického reprezentanta večného ohňa, čím vlastne umiera (na) jeho život (teda život boha). Toto je vysvetlenie, ktoré Fink prináša, a ktorým sa i úspešne vyhýba akýmkoľvek *masívnym* a predovšetkým hrubo ontickým konotáciam so skutočnosťou ľudských obetí bohom. Len takto človek žije smrť boha a boh žije smrť človeka.

Všetky tieto špekulácie sú síce veľmi obratné, akosi však nedokážu vykročiť za to, čo o vzťahu človeka k vlastnej konečnosti povedal v diele *Bytie a čas* Heidegger. Naproti tomu venuje Fink až zarážajúco veľa priestoru tomu, ako sa k ľudskej konečnosti, resp. k vlastnej nekonečnosti, vzťahuje večné bytie bohov. Snaží sa tým Fink sprístupniť čosi z cítenia sveta tak, ako ho cítil Herakleitos? Ale ako do toho zapadá interpretácia vzťahu bohov k vlastnému bytiu? Kam má vlastne táto niť úvah viesť? Preto Heidegger, možno s istou dávkou sarkazmu, avšak v každom prípade oprávnene, zareaguje na Finkovo rozprávanie nasledovným spôsobom: „Podľa zmyslu sa Váš výklad uberá v smere existenciálnej ontológie nie len ľudí vo vzťahu k bohom, ale aj naopak, bohov v ich vzťahu k ľuďom.“[1]

Bohovia sú v tomto zmysle okrem iného nevyhnutným komplementom a kontrastným pozadím Finkovho uvažovania nielen o vzťahu človeka ako konečného k svetovej noci, ale aj jeho vzťahu ako smrteľníka k smrti. Vzťah k smrti je jediným vzťahom, v ktorom sa konečnej bytosti stáva zrozumiteľným jeho vzťah k svetovej noci, teda základu, v ktorom nie sú všetky peratické kontúry vo svojej peratickosti prekonané, ale ktorá je ich nosným lonom a umožňuje ich. Pre Finka je okrem lásky práve smrť a teda i kult mŕtvych tým existenciálnym rysom ľudského pobývania, v ktorom má vzťah „k iným, beztvarým, nočným a bezmenným dimenziám sveta“.[2] K smrti ako nemožnosti rozdielu sa teda ako ľudia vzťahujeme prostredníctvom kultu mŕtvych. O akom

---

[1] Tamže, s. 179.

[2] FINK, E.: Svět a dějiny. In: *Filosofický časopis*, Roč. 45, 1992, č. 2, s. 260.

kulte mŕtvych však Fink hovorí? Možno sa oprávnene domnievať, že bohovia, o ktorých hovorí, sú grécki bohovia, a že analogicky voči tomu hovorí o gréckom kulte mŕtvych. Grécky kult mŕtvych znamenal vatru, spálenie mŕtveho tela, ktoré už nečakal žiadny osud a jeho následné zidealizovanie vo večnom geste, ktoré zosnulého vystihovalo, aby tak ostal naveky prítomný v živle, v ktorom dýchal. Aký zmysel má teda toto rozprávanie o smrti? Táto otázka je oprávnená, pretože Fink nám v tejto dôležitej súvislosti naozaj nič konkrétne nepovie. Ako súvisí spálené telo Gréka s podobou egyptskej múmie, ktorá zvečnila mŕtve telo do tej miery, že v múzeách na nás ešte i dnes hľadia hrôzostrašné, nehybné tváre faraónov, z ktorých sa ani v priebehu tisícročí nestratili celkom zreteľné črty tváre? Ako súvisí s kresťanským sviatkom pamiatky zosnulých, ktorý odkazuje na akési „nikde", kam sa duša zosnulého odobrala? Toto všetko sú otázky vysokej relevancie.

Vyznačili sme teda oblasť neskrytosti, ktorá je človeku daná, a ktorú ako smrteľník uchováva. Túto neskrytosť obklopuje noc – jej priestorová hranica – a smrť – jej časové, nie však chronologické vymedzenie. Človek však túto neskrytosť nielen pasívne prijíma. Je i tým, kto ňou vďaka svojmu podielu na moci svetového ohňa dokáže i do istej miery vládnuť. Táto prometheovská črta ľudského bytia je posledným veľkým tematickým momentom, pri ktorých sa seminár o Herakleitovi pod vedením Finka a Heideggera zastavuje.

Svetlo a tma – človek ako Prometeov dedič

Ako sme už uviedli vyššie, človek nachádza svoju orientáciu vo svete jedine za svetla dňa, ktorý je čímsi viac než len časovým úsekom. Ako pole otvorené svetlom je deň v ontologickom zmysle provenienciou ohraničeného, uprostred ktorého možno zaistiť pevne stanovené štruktúry a dráhy ľudskej existencie. Naznačili sme však i to, že ľudská existencia je ako obdarená svetlom dňa neustále i ohrozovaná temnotou noci, ktorej však nemožno rozumieť len ako ohraničeniu dňa, ale i ako jeho podlažiu. „Tým, že sa (človek – dopl. aut.) pohybuje v jase a vzťahuje sa k nemu, vzťahuje sa zároveň aj k ohrozujúcej temnote, pre ktorú

je chápajúco otvorený, hoci nie spôsobom otvorenosti. Svetlina v ukrývajúcej temnote má svoje obmedzenie. Ἀλήθεια je obklopená λήθη."[1] To pre človeka znamená, že je bytosťou situovanou medzi dňom a tmou v ontologickom zmysle.[2]

Človek však nie je tejto svojej situovanosti vydaný napospas. Fink si berie na pomoc Herakleitovu časť zlomku 26, v ktorej sa vraví, že človek si v noci berie na pomoc svetlo. Zdá sa, že táto výpoveď je banálna. Fink ju však interpretuje s presvedčením, že tento bežný úkon človeka, ktorý v tme nevidí, no jeho schopnosť vidieť nezmizla, je symbolom pre čosi oveľa dôležitejšie. Ako k bytosti určenej fakticitou patrí k človeku bytostne i existencialita ako schopnosť uvoľniť svoje vlastnosti do sféry možností. V tmavých sférach nocí, ktoré snáď možno považovať i za prenesené pomenovanie pre chvíle zúfalstva, beznádeje a hnusu, dokáže človek, spontánne z vnútrosvetských zdrojov, vždy a vždy znova vyvolať vlastné svetlo, ktoré síce nikdy nedokáže zničiť noc, je však ostrovom v temnote noci, a práve tým je pozícia človeka ako bytosti medzi dňom a nocou potvrdená.[3] Človek je bytosťou, ktorá je spriaznená so svetlom,[4] svetlom pochopeným v intenciách večného svetového ohňa. Táto jeho spriaznenosť je primárna. Človek sa nestáva spriazneným so svetlom, pretože dokáže zažať svetlo, ale dokáže zažať svetlo, pretože je so svetlom spriaznený. Schopnosť zažať svetlo nemá nič spoločné s trením dvoch kusov dreva o seba navzájom, kým nevzbĺknu alebo snáď so škrtnutím zápalkou či dokonca s vrhnutím svetelného lúča reflektora do tmy. Vnútrosvetské používanie jestvujúcna pre zažatie svetla je umožnené len na základe pôvodnejšieho svetla, ktoré sa vždy už rozsvietilo. Týmto svetlom je človek, svetlina, konečný, vymedzený, ale jediný skúsenosti prístupný exponent jestvujúcna v jeho vnútrosvetksom bytí. „Svetlo nepredchádza svetlinu, ale naopak, svetlina predchádza svetlo. Svetlo je ako jednotlivé možné, pretože je ako jednotlivé vo svetline."[5] Na základe svojej svetelnej bytnosti dokáže človek zo svojich vlastných možností svetlo replikovať, avšak len do

---

[1] HEIDEGGER, M.: *Seminare*, s. 212.
[2] Tamže, s. 206.
[3] Tamže s. 209.
[4] Tamže, s. 208.
[5] Tamže, s. 231.

istej miery. Nedokáže svetlom, ktoré vytvoril, odohnať noc tak, ako to dokáže Slnko. A už vôbec nemožno jeho svetlo vnímať ako identické so svetlom svetového ohňa. Iste, ľudská schopnosť zažať svetlo je možná na základe povahy človeka ako svetliny a táto povaha je umožnená podielom na svetovom ohni. Kým však ľudské svetlo len osvecuje odstupy, ktoré tu už sú, svetový oheň je ako produktívny „v sebe odstupy rozvrhujúci".[1]

Zostáva nám prediskutovať ešte jeden problém, ktorý úzko súvisí s človekom ako s bytosťou, ktorá je spriaznená so svetlom. Ako svetlina nie je človek otvorený len tomu čo ho obklopuje, obklopovalo a obklopovať bude. Prostredníctvom tela a zmyslov (človek má zmysly, pretože vníma, nie naopak!), ktoré k nemu ako svetline neodmysliteľne patria, je človek blízky zemi.[2] Nie je to však ontická blízkosť pozemšťana, ktorý kráča po povrchu pedosféry svojej planéty. Je to ontologická blízkosť smrteľníka voči darcovi jeho vlastnej stability, ktorý ho pevne zviazal s krajinou jeho domova, a tým ho vystavil rozsudku nebies, ktoré v súlade s údelom svetového biča určili hranice jeho bytia vo svete. Ako svetlina neotvára človek len krajinu sveta, ale rozpoznáva i svoj osud ako smrteľníka. Týmto osudom je vždy nevyhnutne smrť. V tomto bode sa Fink opiera o svoju interpretáciu zl. B 26, ktorého pre túto súvislosť relevantnú časť, prekladáme spolu z Dielsom takto: „To, čo hovoria o spánku, tomu sa musí načúvať aj vo vzťahu k smrti."[3] Noc, ktorá obklopuje svetlo dňa, je pre človeka i darcom spánku. Podobne ako je súmrak jediným momentom, v ktorom sa živému, avšak smrteľnému človeku stáva zrozumiteľná noc, tak je i spánok jediným stavom, kedy sa tomu istému človeku stáva zrozumiteľnou smrť. „Z bezprostrednosti susedstva spočívania musíme rozumieť vzťahu bdelého k spiacemu a spiaceho k mŕtvemu."[4] Môžeme využiť analógiu a deklarovať, že vzťah bdelého k spiacemu sa podoba vzťahu boha k človeku. Fink tým však nechce povedať, že spánok je bratom smrti a že život a smrť sú sprostredkované medzičlenom spánku.[5] To, o čo

---

[1] Tamže, s. 230.
[2] Tamže, s. 235.
[3] Tamže, s. 206.
[4] Tamže, s. 229.
[5] Tamže, s. 241.

mu ide, je vnorenie sa do ontologickej štruktúry spánku, ktorý v žiadnom prípade nemôžeme vnímať ako samostatný člen.[1] Čo to však znamená, je snáď prístupné len neprenosnej skúsenosti. Ak to má zotrvať vo svojej pravde, možno to nesmie byť vyslovené.

Záver rozprávania alebo výzva k mlčaniu?

Záver obvykle býva miestom sumarizácie výsledkov získaných skúmaním. V tomto prípade to tak nebude. Je zbytočné sumarizovať povedané, práve tak, ako sa niekedy zdá úplne zbytočným vyznačovať v textoch Heideggera, Finka, ba i Husserla dôležité miesta. Nie je to možné. To, čo títo filozofi napísali a povedali, je v každom momente tak radikálne nové a dôležité, že vyznačením jedného a zanedbaním druhého, môžeme umenšiť význam relevantných súvislostí. Nie je potrebné sumarizovať. Je však potrebné vyznačiť intencie, ku ktorým diskusia na tomto seminári v závere dospela. Nedospela totiž k výsledkom, ale „len" k novým impulzom pre zamyslenie.

V závere sa Martin Heidegger vracia k úvodnému Finkovmu vyhláseniu, že Gréci pre nás predstavujú obrovskú výzvu a pýta sa, nakoľko bol úspešný jeho zámer preniknúť k *veci myslenia*. Na to odpovedá v tom zmysle, že otázkou stále ostáva „či sme sa vôbec v našej dejinnej situácii, zaťaženou dva a pol tisícročným postupom myslenia, od Grékov a ich porozumenia sveta vzdialili a predsa sme vo všetkých vzťahoch ostali stále ešte dedičmi gréckej ontológie".[2] K odpovedi na túto otázku sa však nedostaneme prostredníctvom prepracovania dejinnej tradície, ale ani opakovaním Herakleita. Má nám ísť o vedomú konfrontáciu s Herakleitom, pričom ak máme odpovedať na výzvu, ktorú pred nás Gréci kladú, je potrebné si najprv uvedomiť, že vyzvaný môže byť vôbec iba ten, kto disponuje pripravenosťou myslenia.[3] V závere svojho rozprávania podáva Fink veľkú anticipáciu tejto výzvy samotnej. Táto výzva pre neho spočíva v tom, „že sme chodom dejín myslenia dospeli na koniec, v ktorom sa pre nás plnosť tradície stala problematickou. Našou otázkou je, či sa nenachádzame v novom privrátení

[1] Tamže.
[2] Tamže, s. 258.
[3] Tamže, s. 259.

k tomu, čo mysleli Gréci, či sa môžeme stretnúť s našou novou skúsenosťou bytia gréckeho sveta. Musíme sa pýtať, či naša skúsenosť bytia už nie je formovaná metafyzikou".[1]

Na záver Heidegger konštatuje, a možno sa oprávnene pýtať, nakoľko toto konštatovanie zodpovedá kontextu, ktorý predložil Fink, „že pre nás ide o to, zakúsiť svetlinu ako neskrytosť".[2] Tento klasický heideggerovský motív však predchádza zvláštna poznámka: „Tma je síce bez svetla, ale uvoľnená (gelichtet – dopl. aut.)."[3] Ako máme tomu rozumieť? Svetlinu ako neskrytosť predsa nemožno zakúsiť zvonku práve tak, ako človek nemôže vyskočiť z vlastnej kože. Ak by človek bol schopný externe reflektovať svetlinu, nereflektoval by ju už ako svetlinu, ale len ako to osvetlené. K zakúseniu svetliny patrí i zakúsenie tmy, ktorá ju obklopuje, ktorá je síce uzamknutá, ale práve ako uzamknutá sa podľa Heideggera má stať zrozumiteľnou. Osadník, ktorý v lese vyrúbe stromy a vytvorí miesto svojho prebývania v jase svetla, týmto zároveň zruší nedostavovanie sa odopretia uzamknutosti a zakúsi uzamknutosť ako uzamknutosť, *uvoľní* ju do jej odopretia. Nepodobá sa však táto snaha, úsiliu nasadiť masku i neviditeľnému Hádovi a vtiahnuť ho tak do hry boha Dionýza, zrušiť samostatnosť nezrozumiteľného a zlikvidovať hravé napätie medzi Dionýzom a Hádom,[4] o ktorom tak malebne píše Fink? Tento problém „spoločného menovateľa ostáva veľkou ťažkosťou Heideggerovho chápania bytia, ktoré má byť podľa Heideggera vždy pochopené ako istá celistvá súvislosť. „Pokiaľ sa nezohľadní λόγος, neobstojíme, čítame Herakleita ťažko."[5] Finkovo myslenie sveta, akokoľvek kontemplatívne, eviduje existenciu rozdielu a vďaka svojmu hlbokému pochopeniu Nietzscheho filozofie sa nesnaží zrušiť spor, nesúvislosť, dynamický element spočívajúci v jadre všetkého, o čom sme vôbec schopní vypovedať a čo sme schopní myslieť. Heidegger sa však chce myslením dostať k tomu, čo nikdy myslené nebolo; *chce myslieť nemyslené*, na základe ktorého je

---

[1] Tamže, s. 261.
[2] Tamže, s. 262.
[3] Tamže.
[4] FINK, E.: *Hra jako symbol světa*. Praha: Český spisovatel 1993, s. 263.
[5] HEIDEGGER, M.: *Seminare*, s. 219.

všetko myslené ako myslené vôbec možné. Je celkom oprávnené domnievať sa, že myslením nemysleného, za predpokladu, že by niečo také bolo možné, by myslené stratilo svoj status mysleného a dôsledku toho, by sa z nášho horizontu ako zmysluplné stratilo ako myslené, tak i nemyslené, ktoré je nám vždy na blízku, hoci vo svojom odopretí. Je to však naozaj tak?

Pripomeňme si naše konštatovanie z úvodu štúdie: Heidegger sa počas seminára vyjadruje k téme veľmi málo a celý seminár prebieha prakticky pod Finkovým vedením. Predpokladali sme, že je to preto, že Heidegger sa blíži k fáze svojho myslenia, kedy pre neho všetka filozofia stráca zmysel. Ale mlčí Heidegger skutočne preto, že musí, že už skrátka nevie, čo povedať? Alebo si možnosť mlčať volí slobodne? Heidegger v závere svojej nietzscheovskej prednášky *Večný návrat toho istého* (ktorá však pochádza už z roku 1937), uvádza, že „*prehováranie myslenia je vymlčiavaním* (Erschweigen) (kurz. aut.)".[1] Je Heideggerovo mlčanie počas seminára *vymlčiavaním*, ktoré má priviesť k slovu myslenie? Je to dôvod, prečo Heidegger k tejto téme neuvedie takmer nič relevantné zo svoje prednášky *Vec*?[2] Dôvod, prečo sa v tejto chvíli, vhodnej ako žiadnej inej, nezmieni o *bolesti*, ktorú pre svet a vec znamená vrúcnosť roz-dielu?[3] Mlčí Heidegger tak, ako mlčí v Platonovom dialógu *Gorgias* sofista Kallikles, ktorý podľa Deleuza odmieta hovoriť, pretože vie, že Sokrates hovorí o čomsi úplne inom? Nestáva sa v takom prípade z Heideggerovho mlčania a vôbec z celej jeho účasti na seminári k Herakleitovi, jeden z posledných prejavov Heideggerovej intelektuálnej arogancie, zlomyseľným podpichnutím a znevážením filozofie svojho študenta a kolegu, ktoré Fink buď nevnímal, alebo ho, čo by bolo pravdepodobnejšie, chcel ukázať celému akademickému svetu? Ak je to tak, potom sa to žiaľ deje bez toho, aby Heidegger k diskusii o predsokratovcovi Herakleitovi priniesol čokoľvek významnejšie. Alebo je to všetko ešte úplne inak?

---

[1] HEIDEGGER, M.: *Nietzsche I*. GA. Bd. 6.1. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1996, s. 423.

[2] HEIDEGGER, M.: *Vorträge und Aufsätze*. GA. Bd. 7. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 2000, s. 167.

[3] HEIDEGGER, M.: *Unterwegs zur Sprache*. GA. Bd. 12. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1985, s. 24.

Záver

Heideggerovo filozofické vyrovnávanie sa s gréckou filozofiou je jedno z najväčších *filozofických dobrodružstiev,* aké nám ponúkajú dejiny filozofického myslenia 20. storočia. Je výnimočné z viacerých dôvodov. Ten hlavný je však neodškriepiteľný. Spočíva v snahe originálne pochopiť *grécku filozofiu* ako *metafyziku*, teda ako učenie o bytí. Heidegger sa o to pokúša s nebývalou erudíciou a osobným zanietením až do takej miery, že mnohé jeho práce čitateľa doslova ohurujú, fascinujú, ale zároveň pôsobia na mnohých aj presne opačne, a teda nekompromisne ich odmietajú. Aká je však pravda o skutočnom vzťahu Heideggera ku gréckej filozofii? Odpoveď nemôže byť jednoduchá, a ani nikdy nebude. Nami skúmaný problém je stále až príliš otvoreným historicko-filozofickým a filozofickým problémom. Pokúšali sme sa to v jednotlivých kapitolách dostatočne teoreticky ukázať i zdôvodniť.

V troch základných častiach našej práce – 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. V tejto našej snahe sme sa orientovali na všetky najvýznamnejšie Heideggerove prednášky či samostatné diela, ktoré sú už dnes kompletne prístupné. Naše skúmania potvrdzujú, že to rozhodujúce, čo je pre prvú etapu Heideggerovej tvorby od roku 1922 po prácu *Bytie a čas* (1927), sa viaže na recepciu Aristotelovej filozofie, ktorá to vlastne všetko začala. Čo je však ešte zaujímavejšie, 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 gréckej filozofii osobitne: 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.*

Dôvody pre vznik tejto *filozofickej hypotézy* však vôbec nemajú dostatočnú oporu v Heideggerovej ranej filozofickej tvorbe. Preto bolo potrebné položiť si otázku, prečo je vôbec takto formulovaná, a čo sa od nej všetko dalo očakávať. Rozhodujúce obmedzujúce limity napĺňania tejto hypotézy totiž narážajú na skutočnosť, že Heidegger

v ranej tvorbe až príliš jasne a často zdôrazňuje, že je potrebné sa pozrieť na celý predsokratovský filozofický pohyb, ako Sokratov, tak aj Platonov, cez prizmu Aristotelovho učenia. Azda najvýraznejšie je tento spôsob Heideggerovho *čítania* 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*, ktorým celé dielo malo zavŕšiť analýzou Aristotelovho chápania času. K tomu však už nikdy nedošlo. Hoci má Heidegger v roku 1931 prednášku k Aristotelovej IX. knihe *Metafyziky*, zásadnejšiu výpoveď k Aristotelovmu chápaniu času v nej nenájdeme. Čo však v nej nájdeme, a to hneď v jej úvodných častiach, je zdôraznenie významu Parmenida, ktorého považuje za *prvého* o kom vieme, že sa pokúšal pochopiť *bytie.*

Tým sa Parmenides po desiatich rokoch znovu ocitá v popredí Heideggerovho filozofického záujmu. Druhé Heideggerovo obdobie v jeho tvorbe je možné celé nazvať *návratom* od Aristotelovho pojmu *fysis* späť ku skutočnosti *bytia* predsokratovských *počiatkov*, ako to správne pripomína H.-G. Gadamer. Od roku 1932 sú Heideggerove prednášky venované Anaximandrovi, Parmenidovi a Herakleitovi, a to v takej nebývalej intenzite i šírke, že ešte aj dnes vyvolávajú na jednej strane údiv, obdiv, ale na druhej strane aj pohoršenie a oprávnené 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 vyvolalo právom veľké otázniky nad takýmto počinom. Zároveň je až takmer neuveriteľné, ako je Heidegger presvedčený, že v učení predsokratovských mysliteľov, ale najmä v Parmenidovom učení nájdeme *počiatočnú skúsenosť Bytia.* Deštrukcia dejín ontológie, základný Heideggerov prístup k dejinám filozofie vôbec a dejinám gréckej filozofie zvlášť, má veľmi svojrázny výsledok. Na rozdiel od tradičného chápania dejín gréckej filozofie, ako to už vy-

plynulo z Hegelových i Nietzscheho skúmaní, Parmenides a Herakleitos sa chápu ako filozofi, ktorí stoja ostro proti sebe, kým 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 priblíženiu sa k Parmenidovmu učeniu. Ide o jedinečný dejinno-filozofický fenomén *parmenidizácie* Herakleitovej filozofie. Nikomu sa to doteraz nepodarilo tak, 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 neskorej tvorbe Heidegger výraznejšie prehodnocuje svoje filozofické hodnotenia gréckych filozofov a posúva ich do podoby, s ktorou možno bez vážnejších výhrad súhlasiť. Najmä v tom rozhodujúcom, čo bolo predmetom nášho skúmania, t. j. metafyziky a gréckej filozofie. V práci *Koniec filozofie a úloha myslenia* správne hodnotí, že *v celých dejinách filozofie ostáva v obmenených podobách smerodajné Platonovo myslenie.* A k tomu ešte pridáva: *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 uvádza, že Parmenides ako *prvý* výslovne uvažoval o *bytí jestvujúcna.* Teda nie o *Bytí samom*, ako nám tak často ponúka vo svojich prednáškach stredného obdobia svojej tvorby.

Na rozdiel od prvého a z veľkej časti aj druhého obdobia svojho filozofického vývoja Heidegger 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. Otázka *Bytia* samého sa však tiež ukazuje neriešiteľná, a tak nám nakoniec ponúka *zmenu úlohy myslenia*. Namiesto *bytia a času* má teraz znieť jej hlavný názov *svetlina a prítomnenie.* Ale v tomto smere sa v Heideggerovej neskorej tvorbe už nič veľké neudialo. Skôr naopak. Najmä rozhovory pri príležitosti jeho osemdesiatych narodenín prekvapujúco predstavujú *krok späť* zasa 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 na *bytnosť metafyziky.* Čo si však od toho sľubuje nie je jasné. Ani prípadná

odpoveď na otázku o *bytnosti metafyziky* nevedie k zmysluplnej odpovedi na otázku *Bytia.* Heideggerovo záverečné rozlišovanie medzi *filozofiou,* tzn. *metafyzikou* a *myslením* je potom možné chápať ako svojráznu *filozofickú rezignáciu*. Heideggerovi sa nepochybne podarila veľmi úspešná *deštrukcia* pojmovosti metafyziky v dejinách filozofie. Ukázala, že je potrebné *rozpustiť* a *rozptýliť* grécku substančnú ontológiu. To, čo nám Heidegger v tomto zanechal patrí k tomu *najlepšiemu*, čo nám ponúka filozofické myslenie 20. storočia. Určite platí, že bez Heideggera by filozofia minulého storočia vyzerala podstatne inak. Heideggerov filozofický výkon nového *premyslenia* gréckej filozofie ako metafyziky si preto zaslúži stále výrazný historicko-filozofický i filozofický záujem.

Summary

Heidegger's coming to terms with Greek philosophy is one of the greatest *philosophical adventures* that the history of philosophical thinking of the 20th century offers us. There are several reasons why it is exceptional. However, the main reason is beyond dispute. It lies in the effort to understand the original sense of *Greek philosophy* as *Metaphysics*, that is as a doctrine of Being. Heidegger attempts to do so with such an amount of unusual erudition and personal enthusiasm that many of his works astound and fascinate the reader, but may at the same time have the opposite effect. Some readers reject them without compromise. What is the truth about the actual relationship between Heidegger and Greek philosophy? The answer cannot be and will never be simple. The problem we investigate remains still an open historical-philosophical and philosophical problem. Our attempt was to go over this theoretically and provide sufficient reasons for it in individual chapters.

In three fundamental parts of our work - 1. *From Augustine to Aristotle,* 2. *From Aristotle to Parmenides* and 3. *Late Heidegger and Greek philosophy* – we focussed on Heidegger's philosophical development and searched for a place for his very specific *philosophical dialogue* with Greek philosophical heritage. In our effort we concentrated on all of Heidegger's most important lectures and independent works, which are fully available at present. 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 the reception of Aristotle's philosophy, which triggerred everything. 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* about the history of philosophy and especially Greek philosophy 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.*

The reasons for formulating this *philosophical hypothesis* do not have sufficient grounding in Heidegger's early philosophical writings. Therefore it was necessary to ask the question why it is formulated in this way and what could be expected from it. Decisive restrictions for

fulfilling this hypothesis clash with the fact that in his early writings Heidegger emphasizes too obviously and frequently that it is necessary to view all Presocratic philosophical ideas, as well as Socrates' or Plato's via the prism of Aristotle' s teaching. This aspect of Heidegger's *reading* is perhaps the most striking in his series of lectures devoted to Plato's dialogue *The Sophist*. More prominent attempts to comply with the original hypothesis of the essay *Parmenides´s doctrine of Being* are not present in this early stage of his writings. It is certainly interesting to explore which aspects of Greek philosophy contributed to the writing of his main work from his early period, *Being and Time*. The evidence is found mainly in § 44 of this work, in which he investigates the problem of truth in Aristotle's and Parmenides' doctrines. However, the main issue, which was originally planned in a complete version of the project *Being and Time*, was the analysis of Aristotle's understanding of time. But this was never achieved. Although Heidegger has a lecture about Aristotle's ninth book of *Metaphysics* in 1931, we do not find a more substantial statement to Aristotle's understanding of time there. What we find there, immediately in its introductory parts, is an emphasis on the importance of Parmenides, whom he considers *the first* we know who attempted to understand *being*.

In this way, after ten years, Parmenides is again in the centre of Heidegger's philosophical interest. The second stage in Heidegger's work may be labelled as *a return* from Aristotle's concept of *phusis* back to the reality of *Being* from Presocratic beginnings, as H.-G. Gadamer correctly reminds us. Heidegger's 1932 lectures are devoted to Anaximander, Parmenides and Heraclitus. They are marked by such an unusual intensity and broadness that also today they provoke astonishment and admiration on one hand, but on the other hand shock and legitimate critical objections. In *the Dark Age* of Germany, from the beginning of Hitler's power in 1933 to the end of the Second World War, Heidegger very openly connects Presocratic philosophy with national-socialist ideals at that time, which was rightly called into question. Simultaneously, it is almost incredible how much Heidegger is convinced that we can find *the original experience of Being* in the teachings of Presocratic thinkers, in particular in Parmenides's doctrine. The destruction of the history of ontology, a fundamental component of Heidegger's approach to the history of philosophy and especially the

history of Greek philosophy, leads to a very specific result. In contrast to the traditional understanding of history of Greek philosophy, as it had resulted from Hegel's and Nietzsche's investigations, which takes Parmenides and Heraclitus as philosophers who are in sharp contrast to each other, Heidegger's main interest is to show that both Presocratic thinkers *say* one and the same thing. Heidegger could have *achieved* this only at the expense of a very strained interpretation of Heraclitus's philosophy and its approximation to Parmenides' doctrine. We deal with a unique historical-philosophical phenomenon of *Parmenidization* of Heraclitus's philosophy. To the present day, nobody succeeded in this more than Heidegger.

Heidegger's admiration of Presocratic philosophy was completed in the middle of the 1950s and his final writing is *at a low ebb* of his interest in this early stage of Greek philosophy. In his late work Heidegger re-evaluates his philosophical assessment of Greek philosophers rather drastically and shifts them to a position which may be agreed with without substantial reservations. This is particularly the case for what is crucial in our investigation, i.e. metaphysics and Greek philosophy. In his work *The End of Philosophy and the Task of Thinking* he correctly evaluates that *throughout the entire history of philosophy, Plato´s thinking remains decisive in one form or another.* And he also adds: *metaphysics is Platonism.* In this work Heidegger rightly *corrects himself* in his assessment of the importance of Parmenides in the history of *Western ontology and logic* and he mentions that Parmenides as *the first* who explicitly considered *the Being of beings*. This means that he did not think of *Being* (*doctrine of Being*), which he so frequently offers us in his lectures of the middle stage of his work.

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 *the Being of beings*, but this does not satisfy him. The question of *Being* itself seems impossible to solve and in the end he offers *a change of the role of thinking*. Instead of *being and time* its main object should be *clearing and presence*. However, in this direction nothing important happened in Heidegger's late work. Rather the opposite happened. Especially the interviews on his 80th birthday represent a surprising *step back* towards a more metaphysical

perspective on two questions: 1. the existence of being as being and 2. why there is any being at all, rather than nothing. He is not interested in solving a *metaphysical* question but he rather asks 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* does not lead to a reasonable answer to the question of *Being*. Heidegger's final distinction between *philosophy*, what he calls *metaphysics* and *thinking* may be interpreted as an original *philosophical resignation*. Heidegger undoubtedly succeeded in the *destruction* of the conception of metaphysics in the history of philosophy. It showed that it is necessary to *dissolve* and *disperse* Greek substantial ontology. What Heidegger left us belongs to *the best* that philosophical thinking of the 20th century can offer. It certainly holds true that without Heidegger, the philosophy of the last century would be substantially different. Heidegger's philosophical performance of a *rethinking* of Greek philosophy as metaphysics still deserves a prominent historical-philosophical and philosophical interest.

Zoznam literatúry

Pramenná literatúra

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

HEIDEGGER, M.: *Nietzsche I*. GA. Bd. 6.1. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1996.

HEIDEGGER, M.: *Nietzsche II*. GA. Bd. 6.2. Pfullingen: Günter Neske 1961.

HEIDEGGER, M.: Aletheia (Heraklit, fragment 16). In: Heidegger, M.: *Vorträge und Aufsätze*. GA. Bd. 7. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 2000.

HEIDEGGER, M.: Logos (Heraklit, fragment 50). In: Heidegger, M.: *Vorträge und Aufsätze*. GA. Bd. 7. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 2000.

HEIDEGGER, M.: Hegel und Griechen. In: Heidegger, M.: *Wegmarken.* GA. Bd. 9. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1976.

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

HEIDEGGER, M.: Phänomenologie und Theologie. In: Heidegger, M.: *Wegmarken*. GA Bd. 9. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1976.

HEIDEGGER, M.: Platons Lehre von der Wahrheit. In: Heidegger, M.: *Wegmarken.* GA. Bd. 9. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1976.

HEIDEGGER, M.: Vom Wesen des Grundes. In: Heidegger, M.: *Wegmarken*. GA. Bd. 9. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1976.

HEIDEGGER, M.: Vom Wesen und Begriff der Φύσις; Aristoteles, Physik B, 1. In: Heidegger, M.: *Wegmarken*. GA. Bd. 9. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1976.

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

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.: *Unterwegs zur Sprache*. GA. Bd. 12. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1985.

HEIDEGGER, M.: *Zur Sache des Denkens.* GA. Bd. 14. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 2007.

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

HEIDEGGER, M.: *Seminare*. GA. Bd. 15. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1986.

HEIDEGGER, M.: *Einführung in die phänomenologische Forschung*. GA. Bd. 17. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1994.

HEIDEGGER, M.: *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie.* GA. Bd. 18. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 2002.

HEIDEGGER, M.: *Platon: Sophistes.* GA. Bd. 19. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1992.

HEIDEGGER, M.: *Die Grundbegriffe der Antiken Philosophie.* GA. Bd. 22. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1993.

HEIDEGGER, M.: *Die Grundprobleme der Phänomenologie.* GA. Bd. 24. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1989.

HEIDEGGER, M.: *Einleitung in die Philosophie.* GA. Bd. 27. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1975.

HEIDEGGER, M.: *Grundbegriffe der Metaphysik.* GA. Bd. 29–30. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1992.

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

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.: *Sein und Wahrheit*. GA. Bd. 36/37. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 2001.

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.: *Nietzsche: Der europäische Nihilismus*. GA. Bd. 48. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1986.

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

HEIDEGGER, M.: *Heraklit.* GA. Bd. 55. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1979.

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

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

HEIDEGGER, M.: Einleitung in die Phänomenologie der Religion. In: Heidegger, M.: *Phänomenologie des religiösen Lebens*. GA. Bd. 60. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1995.

HEIDEGGER, M.: *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung.* GA. Bd. 61. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1994.

HEIDEGGER, M.: *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlung des Aristoteles zur Ontologie und Logik*. GA. Bd. 62. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 2005.

HEIDEGGER, M.: *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles.* GA. Bd. 62. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 2005.

HEIDEGGER, M.: *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität).* GA. Bd. 63. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1988.

HEIDEGGER, M.: *Die Geschichte des Seyns.* GA. Bd. 69. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1998.

HEIDEGGER, M.: *Der Spruch des Anaximander.* GA. Bd. 78. Frankfurt am Main:Vittorio Klostermann 2010.

HEIDEGGER, M.: Augustinus: Quid est tempus? Confessiones lib. XI. In: Heidegger, M.: *Vorträge.* GA 80. T. 1. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 2016.

HEIDEGGER, M.: *Schwarze Hefte (1931–1938).* GA. Bd. 94. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 2014.

HEIDEGGER, M.: Fenomenológia a teológia. Prel. F. Matejov. In: *Filozofia,* roč. 45, 1990, č. 3.

HEIDEGGER, M.: *Básnický bydlí člověk.* Prel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené 1993.

HEIDEGGER, M.: *O pravdě a bytí*. Prel. J. Němec. Praha: Mladá fronta 1993.
HEIDEGGER, M.: Evropa a německá filosofie. Prel. J. Šindelář a I. Šnebergová. In: *Filosofický časopis*, roč. 44, 1996, č. 1.
HEIDEGGER, M.: Sebeurčení německé university. Prel. I. Šnebergová. In: *Filosofický časopis*, roč. 44, 1996, č. 1.
HEIDEGGER, M.: *O humanismu.* Prel. P. Kurka. Praha: Ježek 2000.
HEIDEGGER, M.: *Aristotelova metafyzika IX, 1-3.* Prel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené 2001.
HEIDEGGER, M.: *Kant a problém metafyziky.* Prel. J. Pechar et al. Praha: FILOSOFIA- ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ 2004.
HEIDEGGER, M.: *Věda, technika a zamyšlení*. Prel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené 2004.
HEIDEGGER, M.: *Co je metafyzika?* Prel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené 2006.
HEIDEGGER, M.: Co je to - filosofie? In: Heidegger, M.: *Básnicky bydlí člověk.* Prel. I. Chvatík. Praha: Okúmené 2006.
HEIDEGGER, M.: Doslov. Dopis mladému studentovi. In: Heidegger, M.: *Básnicky bydlí člověk*. Prel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené 2006.
HEIDEGGER, M.: Hebel – domácí přítel. In: Heidegger, M.: *Básnicky bydlí člověk*. Prel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené 2006.
HEIDEGGER, M.: Věc. In: Heidegger, M.: *Básnicky bydlí člověk*. Prel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené 2006.
HEIDEGGER, M.: *Konec filosofie a úkol myšlení*. Prel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené 2006.
HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas.* Prel. I. Chvatík, P. Kouba, M. Petříček jr., J. Němec. Praha: Oikúmené 2008.
HEIDEGGER, M.: *Rozvrh fenomenologické interpretace Aristotela.* Prel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené 2008.
HEIDEGGER, M.: *„Už jenom nějaký bůh nás může zachránit."* Prel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené 2012.
HEIDEGGER, M.: *Anaximandrův výrok*. Prel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené 2013.
HEIDEGGER, M.: *Rozhovory k osmdesátým narozeninám.* Prel. I. Chvatík, J. Němec. Praha: Oikúmené 2013.
HEIDEGGER, M.: *Věk obrazu světa.* Prel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené 2013.

HEIDEGGER, M.: *Co znamená myslet?* Prel. P. Fischer a I. Chvatík. Praha: Oikúmené 2014.

HEIDEGGER, M. – FINK, E.: *Heraklit. Seminar Wintersemester 1966/1967*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1970.

HEIDEGGER, M.: *Being and Truth.* Transl. G. Fried and R. Polt. Ed. J. Sallis. Indiana: Indiana University Press 2001.

HEIDEGGER, M.: *Vorträge und Aufsätze*. Pfullingen: Günther Neske 1954.

Interpretačná literatúra

AKVINSKÝ, T.: *O Pravdě. O mysli.* Prel. M. V. Štěpinová. Praha: Krystal 2003.

Antológia z diel filozofov. Predsokratovci a Platón. Zost. J. Martinka. Bratislava: Iris 1998.

Antológia z diel filozofov. Od Aristotela po Plotina. Zost. J. Martinka. Bratislava: Iris 2007.

Antológia z diel filozofov. Novoveká racionalistická filozofia. Zost. E. Vároссová. Bratislava: Nakladateľstvo Epocha 1970.

ARENDT, H.: Martin Heidegger at Eighty. In: Murray, M. (ed.): *Heidegger and Modern Philosophy: Critical Essays*. New Hoven and London: Yale Universtity Press 1978.

ARISTOTELES: *Etika Nikomachova*. Prel. J. Špaňár. Bratislava: Kalligram 2011.

ARISTOTELES: *Fyzika*. Prel. A. Kříž. Praha: Rezek 1996.

ARISTOTELES: Fyzika. Prel. J. Špaňár. In: *Antológia z diel filozofov.* Od Aristotela po Plotina. Zost. J. Martinka. Bratislava: Iris 2006.

ARISTOTELES: Metafyzika. Prel. J. Špaňár. In: *Antológia z diel filozofov.* Od Aristotela po Plotina. Zost. J. Martinka. Bratislava: Iris 2006.

ARISTOTELES: *O duši*. Prel. A. Kříž. Praha: Rezek 1995.

AUBENQUE, P.: *Problém bytí u Aristotela.* Prel. M. Pokorný. Praha: Oikúmené 2014.

AUGUSTÍN: *Vyznania.* Prel. J. Kováč. Bratislava: Lúč 2014.

AUGUSTIN, A.: *Vyznání*. Prel. L. Kuncíř. Praha: Ladislav Kuncíř 1926.

BEISTEGUI, M.: *Truth and Genesis: Philosophy as Differential Ontology.*Bloomington: Indiana University Press 2005.

BERAN, O.: *Náš jazyk, můj svět*. Praha: Filosofia 2010, s. 256.

BERKEL, T. A. van: *Made to Measure: Protagoras' METRON*. In: Ophuijsen, J. M. van, Raatle, M. van, Stork, P. (eds.): *Protagoras of Abdera: The Man, His Measure*. Leiden – Boston: Brill 2013.

BERKELEY, G.: *Esej o nové teorii vidění. Pojednání o principech lidského poznání.* Prel. M. Hubová, M. Tomeček. Praha: Oikúmené 2004.

BERNET, R.: Die Lehre von der Bewegung bei Aristoteles. In: *Heidegger und die Griechen*. M. Steinmann (ed.). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 2007.

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

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

BLECHA, I.: Patočkova Antigoné. In: Ješič, M. – Leško, V. (eds.): *Patočka a grécka filozofia*. Košice: UPJŠ 2013.

BOCANOVÁ, Z.: *Heidegger a Herakleitos*. Košice: UPJŠ 2014.

BONITZ, H.: *Index aristotelicus*. Berlin: Typis et impensis Georgii Reimeri 1870.

BOURDIEU, P.: *L´ontologie politique de Martin Heidegger.* Paris: Minuit 1988.

BROGAN, W.: Aristoteles' doppelte ἀρχή: φύσις a κίνησις. In: *Heidegger und die Griechen*. M. Steinmann (ed.). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 2007.

BROGAN, W.: Die Frage nach der Zeit in Heideggers Aristoteles-Interpretation. Auf dem Weg zu *Sein und Zeit*. In: *Heidegger und Aristoteles, Heidegger Jahrbuch (3)*. Freiburg/München: Verlag Karl Alber 2007.

BROGAN, W. A.: *Heidegger and Aristotle: The Twofoldness of Being.* Albany: State University of New York Press 2005.

BUCHHEIM, T.: *Die Sophistik als Avantgarde normalen Lebens*. Hamburg: Meiner 1986.

BUCHHEIM, T.: *Was interessiert Heidegger an der φύσις*? In: *Heidegger und die Griechen*. M. Steinmann (ed.). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 2007.

BUREN, J.: *The Young Heidegger.* Bloomington–Indianapolis: Indiana University Press 1994.

CAMPBELL, M. S.: *The Early Heidegger´s Philosophy of Life: Facticity, Being, and Language.* New York: Fordham University Press 2012.

CAPOBIANCO, R.: *Engaging Heidegger.*Toronto-Buffalo-London: University of Toronto Press 2011.

CAPOBIANCO, R.: *Heidegger´s Way of Being.* Toronto–Buffalo–London: University of Toronto Press 2015.

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

CASANOVA, M.: Der Anfang des Endes. Heidegger und die Macht des geschichtlichen Denkens. In: *Heidegger und die Griechen*. Hrsg. M. Steinmann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 2007.

COYNE, R.: *Heidegger´s Confessions. The Remains of Saint Augustine in Being and Time & Beyond.* Chicago–London: The University of Chicago Press 2015.

DAHLSTROM, D. O.: *Heidegger's Concept of Truth*. Cambridge: Cambridge University Press 2001.

DE GENNARO, I.: Φύσις und Metaphysik. In: *Heidegger und die Antike.* H-Ch. Günther – A. Rengakos (Hrsg.). München: Beck verlag 2006.

DENKER, A. – Zaborowski, H. Hrsg.: *Heidegger – Jahrbuch 4.* Freiburg-München: Verlag Karl Alber 2009.

DESCARTES, R.: *Regulae ad durectionem ingenii. Pravidla pro vedení rozumu.* Pel. V. Balík. Praha: Oikúmené 2000.

DESCARTES, R.: *Rozprava o metóde. Pravidlá na vedenie rozumu.* Prel. A. Vantuch, J. Špaňár. Bratislava: Vydavateľstvo SAV 1954.

DETIENNE, M.: *Mistři pravdy v archaickém Řecku*. Prel. O. Spěváková. Praha: Oikúmené 2000.

DÍOGENÉS LAERTIOS: *Životy, názory a výroky proslulých filosofů*. Prel. A. Kolář. Praha: Nakladatelství Československé akademie věd 1964.

DUITS, R.: On Tugendhat's Analysis of Heidegger's Concept of Truth. In: *International Journal of Philosophical Studies*, roč. 15, č. 2.

DVORSKÝ, P.: *Fundamentální ontologie a temporální základy logiky*. Kanina: OPS 2011.

DVORSKÝ, P.: *Základy logiky v temporalitě lidské existence. Spor o psychologizmus v myšlení Martina Heideggera*. Nymburk: OPS 2008.

ESCUDERO, J. A.: *Heidegger and the Emergence of the Question of Being*. London-New York: Bloomsbury Academic 2015.

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.: Refraining from dialectic: Heidegger´s Interpretation of Plato in the *Sophist* lectures (1924/25). In: Scott, Ch. E. – Sallis, J. (eds.): *Interrogating the Tradition: Hermeneutics and the History of Philosophy*. Albany: State University of New York Press 2000.

FIGAL, G.: Scheu vor der Dialektik. Zu Heideggers Platoninterpretation in der Vorlesung über den Sophistes (Winter 1924/25). In: *Heidegger und die Antike.* H.-Ch. Günther, A. Rengakos (Hrsg.). München: Verlag C. H. Beck 2006.

FIGAL, G.: *Úvod do Heideggera.* Prel. V. Zatka. Praha: Academia 2007.

FINK, E.: *Hra jako symbol světa*. Prel. M. Petříček. Praha: Český spisovatel 1993.

FINK, E.: *Bytí, pravda, svět*. Prel. J. Čapek. Praha: Oikúmené 1996.

FINK, E.: *Filosofie Friedricha Nietzscheho.* Prel. D. Petříčková. Praha: Oikúmené 2011.

FINK, E.: Svět a dějiny. Prel. J. Černý. In: *Filosofický časopis*, Roč. 40, 1992, č. 2.

FRÄNKEL, H.: *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*. München: Verlag C. H. Beck 1962.

FRISK, H.: *Griechisches etymologisches Wörterbuch*. Bd. II. Heidelberg: Carl Winter 1960.

GADAMER, H.-G.: *Člověk a řeč.* Prel. J. Sokol, J. Čapek. Praha: Oikúmené 1999.

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: Chvatík, I. – Kouba, P. (eds.): *Fenomén jako filosofický problém.* Praha: Oikúmené 2001.

GADAMER, H.-G.: Heideggerův „teologický spis" z mládí. In: Heidegger, M.: *Rozvrh fenomenologické interpretace Aristotela.* Prel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené 2008.

GADAMER, H.-G.: Vorwort. In: Gadamer, H.-G.: *Neuere Philosophie I, Hegel, Husserl, Heidegger, GW 3.* Tübingen: Mohr-Siebeck 1987.

GELVEN, M.: *A Commentary on Heidegger´s Being and Time*. DeKalb: Northern Illinois University Press 1989.

GŁOMBIK, Cz.: Mladý Heidegger a Aristoteles – prameň fenomenologických inšpirácii (Brentano a Braig). In: Leško, V. – Mayerová, K. (eds.): *Heidegger a grécka filozofia*. Košice: UPJŠ 2013.

GOMPERZ, H.: *Sophistik und Rhetorik. Das Bildungsideal des EU LEGEIN in seinem Verhältnis zur Philosophie des V. Jahrhunderts.* Leipzig/Berlin: B. G.Teubner 1912.

GONZALES, F. J.: *Plato and Heidegger: A question of Dialogue*. Pennsylvania: Pennsylvania State University Press 2009.

GRAESER, A.: Řecká filosofie klasického období. Prel. M. Petříček. *Dějiny filosofie*. Sv. 2. Praha: Oikúmené 2000.

GUTHRIE, W. K. C.: *The Sophists*. Cambridge: Cambridge University Press 1971.

HABERMAS, J.: *Der philosophische diskurs der Moderne.* Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag 1985.

HYLAND, D. A.: *Questioning Platonism: Continental Interpretations of Plato*. Albany: State University of New York Press 2004.

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

HEGEL, G. W. F.: *Dějiny filosofie II*. Prel. J. Cibulka, M. Sobotka, J. Tomin. Praha: Nakladatelství Československé akademie věd 1965.

HEGEL, G. W. F.: *Logika.* Prel. T. Münz. Bratislava: Vydavateľstvo SAV 1961.

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

HELD, K.: Sein und Erscheinen – Von Parmenides zu Husserl. In: *Fenomenologia*, roč. 5, 2007, č. 5.

HERAKLEITOS. In: *Antológia z diel filozofov*. Predsokratovci a Platón. Prel. J. Špaňár. Zost. J. Martinka. Bratislava: Iris 1998.

HRUŠKA, D.: *Koniec platonskej metafyziky vo filozofii Friedricha Nietzscheho.* Prešov: Prešovská univerzita v Prešove 2013.

HRUŠKA, D.: Parmenides a *spor o dejiny metafyziky – Nietzscheho a Heideggerova kritika metafyziky.* In: *Heidegger a grécka filozofia.* V. Leško – K. Mayerová (eds.). Košice: UPJŠ 2013.

HUSSERL, E.: *Briefwechsel.* Bd. V. Die Neukantianer. K. Schuhmann (ed.). The Hague: Kluwer Academic Publishers 1994.

HUSSERL, E.: *Filosofie jako přísna věda.* Prel. A. Novák. Praha: Togga 2013.

HÜNI, H.: Heraklit oder „anderer Anfang“. In: *Heidegger und die Griechen*. Hrsg. M. Steinmann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 2007.

HYPPOLITE, J.: *Études sur Marx et Hegel.* Paris: Minuit 1955.

CHVATÍK, I.: Poznámka. In: Heidegger, M.: *Věk obrazu světa.* Prel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené 2013.

INWOOD, M.: *A Heidegger Dictionary*. Oxford: Blackwel Publishers 1999.

JANSSEN, P.: Poznámky k Heideggerovej spletitej ceste... In: Tomašovičová, J. et al.: *Cestami Heideggerovho myslenia*. Pusté Úľany: Schola Philosophica 2011.

JUSKO, Š.: *Nietzsche a grécka filozofia.* Košice: UPJŠ 2014.

JUSKO, Š.: Nietzsche a Heidegger – zápas o Herakleita. In: *Heidegger a grécka filozofia.* V. Leško – K. Mayerová (eds.). Košice: UPJŠ 2013.

KAHN, CH. H.: *Essays on Being*. Oxford: Oxford University Press 2009.

KAHN, CH. H.: Řecké sloveso ´byt´a pojem bytí. In: *Mýtus, epos a logos.* Pomfil sv. 2. P. Rezek (vyd.). Praha: Oikúmené 1991, s. 65–87.

KAHN, CH. H.: *The verb „be“ in Ancient Greek*. Dordrecht 1973.

KANT, I.: *Základy metafyziky mravov.* Prel. P. Elexová. Bratislava: Kalligram 2004.

KANT, I.: *Základy metafyziky mravů.* Prel. L. Menzel. Praha: Svoboda 1974.

KARFÍK, F.: Megista gené. In: *Reflexe*, roč. 37, 2009.

KAZIMIERSKI, S.: *Die Anaximanderauslegung Heideggers und der Anfang des abendländischen Denkens.* Nordhausen: Verlag Traugott Bautz 2011.

KEANE, N.: Interpreting Plato Phenomenologically: Relationality and Being in Heidegger´s Sophist. In: *Journal of the British Society for Phenomenology*, roč. 41, 2010, č. 2.

KISIEL, Th. – Sheehan, Th. (eds.): *Becoming Heidegger.* Evanston–Illinois: Northwestern University Press 2007.

KISIEL, Th.: On the Purpoted Platonism of Heidegger´s Rectoral Address. In: *Heidegger and Plato.* C. Pataline –T. Rockmore (eds.). Evanston: Northwestern University Press 2005.

KISIEL, Th.: *The Genesis of Heidegger´s Being and Time.* Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press: 1993.

KOČANDRLE, R.: *Anaximandros z Mílétu.* Červený Kostelec: Pavel Mervart 2010.

KOUBA, P.: Bytí nejsoucna v Sofistovi. In: *Reflexe*, roč. 37, 2009.

KOUBA, P.: *Nietzsche. Filosofická interpretace*. Praha: Český spisovatel 1995.

KOUBA, P.: *Smysl konečnosti*. Praha: Oikúmené 2001.

KRATOCHVÍL, Z.: *Délský potápěč k Herakleitově řeči.* Hermann & Synové. Praha 2006.

KRATOCHVÍL, Z. – KOSÍK, Š.: *Hérakleitos z Efesu. Řeč o povaze bytí.* Praha: Hermann & synové 1993.

KRATOCHVÍL, Z.: *Mezi mořem a nebem. Odkaz iónské archaické vnímavosti*. Praha: Pavel Mervart 2010.

KRATOCHVÍL, Z.: *Parmenides.* In: www.fysis.cz (21. 11. 2015).

KUBOK, D.: *Prawda i mniemania. Studium filozofii Parmenidesa z Elei.* Katowice: Wydawnictwo Universytetu Śląskiego. Katowice 2004.

KUNEŠ, J.: K dvojímu pojmu metafyziky u Heideggera a Patočky. In: Leško, V. – Tholt, P. (eds.): *Hegel v kontextoch Heideggerovej a Patočkovej filozofie.* Košice: UPJŠ 2010.

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. F.: *Monadologie a jiné práce.* Prel. J. Husák. Praha: Svoboda 1982.

LEIBNIZ, G. W.: Specimen dynamicum pro admirandis naturae legibus circa corporum vires et mutuas actiones detegendis et ad suas causas revocandis. In: Gerhard, C. I.: *Leibnizens mathematische Schriften*. zv. VI, diel I. Berlin–Halle: Druck und Verlag von H. W. Schmidt 1858.

LESSING, H.-U.: Doslov k 1. vydání v Diltheyově ročence z roku 1989. In: Heidegger, M.: *Rozvrh fenomenologické interpretace Aristotela.* Prel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené 2008.

LEŠKO, V.: *Filozofia dejín filozofie.* Prešov: v. n. 2004.

LEŠKO, V.: *Metafyzika – Heidegger verzus Hegel.* Košice: UPJŠ 2015.

LEŠKO, V.: *Súcno verzus jestvujúcno.* In: *Filozofia*, roč. 68, 2013, č. 3, s. 238–241.

LÉVY, B.-H.: *Sartrovo století.* Prel. M. Novotný. Brno: Host 2003.

LÖWITH, K.: *Heidegger–Denker in dürftiger Zeit.* Stuttgart: J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung 1984.

LÖWITH, K.: *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933. Ein Bericht.* Stuttgart: Metzler 1986.

MAJOR, L. – SOBOTKA, M.: *G. W. F. Hegel – život a dílo*. Praha 1979.

MORAN, D.: An Early Heidegger. In: *The Bloomsbury Companion to Heidegger*. E. Raffoul, E. S. Nelson (eds.). London /New York: Bloomsbury Publishing Plc. 2013.

MATĚJČKOVÁ, T.: Martin Heidegger, Überlegungen II. – XV. In: *Reflexe 47*, 2014.

MAYEROVÁ, K.: *Rorty, Heidegger a metafyzika.* Košice: UPJŠ 2014.

METCALF, R.: Aristoteles und Sein und Zeit. In: *Heidegger Jahrbuch (3)*. Heidegger und Aristoteles. Hrsg. A. Denker, G. Figal, F. Volpi, H. Zaborowski. Freiburg/München: Verlag Karl Alber 2007.

MICHÁLEK, J.: Pravda Bytí. In: *Reflexe,* 1992, č. 5–6.

MIZERA, J.: W stronę filozofii niemetafizycznej. Martina Heideggera droga do innego myślenia. Krakow: Wydawnictvo Uniwersytetu Jagiellońskiego 2006.

MORAN, D.: The Early Heidegger. In: *The Bloomsbury Companion to Heidegger.* F. Raffoul, E. S. Nelson (eds.). London–New Delhi–New York–Sydney: Bloomsbury 2013.

MOST, G. W.: Heidegger's Greeks. In: *Arion* 10, No. 1, 2002.

NESTLE, W.: *Vom Mythos zum Logos*. Aalen: Scientia Verlag 1966.

NEUMANN, A.: Die Problematik des Homo-Mensura Satzes. In: *Classical Philology*, Vol. 33, 1938, No. 4, University of Chicago Press.

NEUMANN, G.: Heideggers frühe Parmenides-Auslegung. In: *Heidegger und die Antike.* H-Ch. Günther – A. Rengakos (Hrsg.). München: Verlag C. H. Beck 2006.

NIETZSCHE, F.: *Ecce homo.* Prel. L. Benyovszky. Praha: Naše vojsko 1993.

NIETZSCHE, F.: *Filosofie v tragickem období Řeků.* Prel. J. Březina, J. Horák. Olomouc: Votobia 1994.

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. In: *Filosofický časopis*, roč. 41, 1993, č. 4.

NIETZSCHE, F.: *Nečasové úvahy.* Prel. J. Krejčí, P. Kouba. Praha: Oikúmené 2005.

NIETZSCHE, F.: *Tak vravel Zarathustra*. Prel. R. Škoda. Bratislava: Iris 2002.

NIETZSCHE, F.: *Vôľa k moci ako poznanie*. Prel. T. Münz. Bratislava: Kalligram 2014.

NITSCHE, M.: Diference, transcendence a tranzitivita. In. R. Karul at al.: *Subjektivita/intersubjektivita.* Bratislava: Filozofický ústav SAV 2011.

NITSCHE, M.: *Z příhodného.* Praha: FILOSOFIA-ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ 2010.

NOVÁK, A.: Filosof a jeho stín. K Heideggerovým »Schwarze Hefte«. In: *Ročenka pro filosofii a fenomenologický výzkum.* Sv. 4. Praha: Togga 2014.

NOVOSÁD, F.: *Heideggerov projekt existenciálnej analýzy a jeho kontexty*. In: Tomašovičová, J. et al.: *Cestami Heideggerovho myslenia.* Pusté Úľany: Schola Philosophica 2011.

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

PALMER, R. E.: *Hermeneutics, Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer*. Evanstone: Northwestern University Press 1969.

PARTENIE, C.: Imprint: Heidegger´s Interpretation of Platonic Dialectic in the *Sophist* Lectures (1924-25). In: Partenie, C.–Rockmore, T. (eds.): *Heidegger and Plato: Toward dialogue*. Evanston, Illinois: Northwestern University Press 2005.

PATOČKA, J.: Čtyři semináře k problému Evropy. In: Patočka, J.: *Péče o duši III.* Sebrané spisy. Sv. 3. Praha: Oikúmené 2002.

PEPERZAK, A. T.: *Platonic Transformations: With and after Hegel, Heidegger, and Levinas*. Lanham, Md.: Rowman and Littlefield Publishers 1997.

PĚTOVÁ, M.: *Myšlení počátku a konce metafysiky. K Heideggerovu titulu „počátek" (der Anfang).* Praha: Togga 2012.

PLATON: *Dialógy I. – III.* Bratislava: Tatran 1990.

PLATON: Štát. In: Platon: *Dialógy (°°.* Prel. J. Špaňár. Bratislava: Tatran 1990.

PLATON: Teaitetos. In: Platon: *Dialógy*. Prel. J. Špaňár. Bratislava: Tatran 1990.

PLATÓN: Theaitétos. In: *Platónovy spisy*, sv. 1. Prel. F. Novotný. Praha: Oikúmené 2003.

PLATÓN: *Theaitétos*. Přel. F. Novotný. Praha: Oikúmené 1995.

POPPER, K. R.: *The World of Parmenides*. A. F. Petersen, J. Mejer (ed.). London–New York: Routledge 1998.

PÖGGELER, O.: *Der Denkweg Martin Heideggers*. Pfullingen: Neske 1990.

PRACH, V.: *Řecko-český slovník*. Praha: Springer a spol. 1942.

RALKOWSKI, M. A: *Heidegger´s Platonism.* London–New York: Continuum 2009.

REINHARDT, K.: *Parmenides und Geschichte der griechischen Philosophie.* Bonn: Cohen 1916.

RORTY, R.: Brať filozofiu vážne. In: *Kritika&Kontext*, roč. 1, 1997, č. 1.

SEXTUS EMPIRICUS: *Základy pyrrhonskej skepsy*. Prel. J. Špaňár. Bratislava: Pravda 1984.

SERRES, M.: Anaximander: A Founding Name in History. In: *The Presocratics after Heidegger.* D. C. Jacobs (ed.). Albany: State University of New York Press 1999.

SCHADEWALDT, W.: *Die Anfänge der Philosophie bei den Griechen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1978.

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

SMITH, W. H.: Why Tugendhat's Critique of Heidegger's Concept of Truth Remains a Critical Problem. In: *Inquiry*, roč. 50, č. 2, s. 156–179.

SOBOTKA, M.: K Hegelově logice. In: Hegel, G. W. F.: *Logika.* Prel. J. Loužil. Praha: Svoboda 1992, s. 20.

SOBOTKA, M.: „Prostredníctvom čoho“ alebo „čím“ poznávame? Platon, Aristoteles, Hegel. In: *Heidegger a grécka filozofia*. V. Leško – K. Mayerová (eds.). Košice: UPJŠ 2013.

SZLEZÁK, T. A.: *Za co vděčí Evropa Řekům.* Prel. D. Korte. Praha: Oikúmené 2014.

TAMINIAUX, J.: The Interpretation of Aristotle´s Notion of *Areté* in Heidegger´s First Courses. In: *Heidegger and Practical Philosophy*. F. Raffoul, D. – Pettigrew. (eds.) Albany: State University of New York Press 2002.

TENGELEYI, L.: Jak se Heidegger „dobral k Ereignis“. In: *Reflexe* 30, 2006.

THANASSAS, P.: *Parmenides, Cosmos, and Being.* Milwauke: Marquete University Press 2007.

THOMSON, I.: *Heidegger on* Ontotheology. Cambridge: Cambridge University Press 2005.

THOMSON, I.: Ontotheology. In: *The Bloomsbury Companion to Heidegger.* F. Raffoul, E. S. Nelson (eds.). London-New Delhi, New York, Sydney: Bloomsbury 2013, s. 319–328.

THOMSON, I.: Ontotheology? Understanding Heidegger´s *Destruktion* of Metaphysics. In: *International Journal of Philosophical Studies.* Vol. 8 (3), 2000, s. 297–327.

TUGENDHAT, E.: *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*. 2. Auf. Berlin: Walter de Gruyter 1970.

TUGENDHAT, E.: Heidegger`s Idea of Truth. Prel. R. Wolin. In: Wolin, R. (ed.): *The Heidegger Controversy: A Critical Reader*. Cambridge, Massachusetts: MIT Press 1992, s. 245–263.

THANASSAS, P.: The Ontological Difference in Parmenides. In: *Philosophical Inquiry,* Vol. XXX No 5-6, 2008.

VOLPI, F.: „Das ist das Gewissen!" Heidegger interpretiert die Phronesis (Etica Nicomacha VI, 5). In: *Heidegger und die Griechen.* Hrsg. M. Steinmann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 2007.

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.

WRATHALL, M. A.: Heidegger and Truth as Correspondence. In: *International Journal of Philosophical Studies*, roč. 7, č. 1, s. 69–88.

ZÁTKA, V.: Heideggerovo překonání karteziánské metafyziky subjektu. In: Pauza, M. (ed.): *Martin Heidegger a problémy myšlení*. Praha: Filosofia 1996.

ZILIOLI, U.: *Protagoras and the challenge of relativism : Plato's subtlest enemy*. Ashgate 2007.

Zlomky předsokratovských myslitelů. Vyb. a prel. K. Svoboda. Praha: Nakladatelství Československé akademie věd 1962.

ZUCKERT, H. C.: *Postmodern Platos.* Chicago-London: The University of Chicago Press 1996.

Menný register

Akvinský, T., 81, 410, 423, 498, 673
Anaxagoras, 39
Anaximandros, 4, 5, 22, 32, 33, 36, 43, 44, 74, 93, 141, 202, 203, 204, 205, 207, 261, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 305, 306, 310, 311, 336, 337, 370, 379, 387, 414, 430, 475, 482, 483, 490, 515, 516, 517, 518, 519, 520, 521, 522, 523, 524, 525, 526, 527, 528, 529, 530, 531, 532, 533, 534, 535, 558, 562, 580, 586, 636, 662, 679
Andreanský, E., 164, 408
Arendtová, H., 163, 673
Aristoteles, 3, 4, 12, 15, 22, 26, 27, 28, 29, 30, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 50, 57, 71, 73, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 107, 108, 109, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118,119, 120, 122, 123, 124, 125, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 154, 155, 157, 158, 159, 161, 162, 164, 167, 169, 170, 171, 178, 186, 187, 191, 194, 199, 200, 201, 202, 204, 216, 220, 221, 222, 223, 224, 227, 228, 229, 230, 232, 233, 234, 235, 237, 238, 241, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 255, 256, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 277, 290, 294, 295, 298, 307, 312, 336, 343, 355, 356, 357, 358, 359, 360, 361, 362, 363, 364, 365, 367, 368, 369, 370, 371, 372, 374, 376, 378, 379, 392, 396, 399, 407, 408, 410, 416, 425, 427, 430, 438, 448, 455, 456, 461, 479, 482, 483, 488, 493, 523, 526, 532, 533, 534, 545, 549, 558, 561, 580, 587, 588, 589, 590, 591, 593, 594, 595, 596, 601, 606, 613, 629, 633, 634, 637, 643, 650, 661, 662, 669, 670, 671, 672, 673, 674, 676, 677, 679, 680, 682, 683
Artemis, 457, 459, 470, 476
Aubenque, P., 396, 673
Augustinus, A., 3, 15, 53, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 330, 661
Beistegui, M., 615, 673
Beran, O., 238, 240, 674
Bergson, H., 232, 234
Berkel, T.A., 386, 390, 674
Berkeley, G., 569, 571, 572, 573, 576, 674
Bernet, R., 359, 674
BLattner, W., 241, 674
Blecha, I., 408, 466, 674
Bocanová, Z., 14
Bonitz, H., 246, 248, 674
Borowská, E., 13
Bosáková, K., 3, 78, 109
Bourdieu, P., 326, 674
Braig, C., 72, 73, 677
Brentano, F., 71, 73

Bröcker, W., 195
Brogan, W., 136, 147, 246, 363, 365, 371, 374, 378, 674
Brogan, W. A., 13, 136
Buchheim, T., 369, 379, 383, 386, 387, 390, 674
Burnet, J., 527
Campbell, M. S., 183, 185, 674
Campbell, S.M., 13
Capobianco, R., 13, 293, 336, 477, 505, 506, 507, 675
Carman, T., 240, 675
Carnap, R., 16
Casanova, M., 482, 675
Cibulka, J., 22, 383, 498, 518, 574, 677
Coyne, R., 56, 57, 63, 69
Dahlstrom, D. O., 239, 675
de Gennaro, I., 77, 675
Denker, A., 12, 22, 73, 94, 124, 145, 327, 357, 676, 680, 683
Derrida, J., 16
Descartes, R., 16, 57, 70, 231, 234, 383, 384, 394, 423, 424, 435, 526, 565, 675
Detienne, M., 383, 392, 675
Diels, H., 451, 452, 463, 518, 526, 643
Dilthey, W., 16, 58, 59, 90, 105, 144, 681
Diogenes, L., 381, 382, 496, 675
Dionýzos, 39
Dvorský, P., 236, 675
Figal, G., 12, 13, 22, 43, 45, 46, 72, 73, 76, 94, 124, 133, 134, 145, 169, 170, 183, 357, 361, 362, 365, 369, 676, 680, 683
Fichte, 612
Fichte, J. G., 16
Fink, E., 16, 640, 642, 643, 644, 646, 647, 648, 649, 650, 651, 652, 653, 654, 655, 656, 657, 658
Foucault, M., 16
Fränkel, H., 387, 390, 676
Frisk, H., 385, 395, 676
Gadamer, H.-G., 16, 48, 49, 72, 78, 84, 89, 90, 93, 94, 95, 96, 98, 143, 144, 329, 523, 597, 613, 637, 662, 666, 676, 681
Gelven, M., 228, 676
Glombíček, P., 572
Glombik, Cz., 73
Gomperz, H., 385, 388, 677
Gonzales, F. J., 13, 189, 190
Gonzales, J. F., 186, 187, 188, 189, 190, 191
Günther, H-Ch., 12, 77, 83, 183, 537, 673, 675, 676, 680
Guthrie, W. K. C., 382, 383, 395, 677
Habermas, J., 328, 677
Harnack, K. G. A., 58, 59
Hegel, 24, 28, 29, 30, 43, 45, 46, 85, 462, 503, 576, 603, 604, 606, 608, 610, 611, 612, 615, 628, 644
Hegel, G. W. F., 3, 6, 11, 13, 14, 16, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 43, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 72, 76, 85, 91, 92, 103, 144, 187, 202, 231, 234, 303, 305, 307, 311, 318, 323, 326, 327, 348, 383, 407, 415, 448, 451, 490, 498, 503, 518, 526, 533, 545, 571, 574, 575, 585, 598, 599, 600, 602, 603, 604, 605,

606, 607, 608, 609, 610, 611, 612, 613, 625, 627, 630, 633, 635, 667, 669, 676, 678, 679, 680, 681, 682
Held, K., 388, 404, 677
Herakleitos, 5, 6, 14, 22, 25, 26, 34, 35, 36, 43, 44, 50, 83, 124, 135, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 213, 215, 220, 224, 242, 261, 306, 310, 311, 339, 340, 341, 343, 347, 348, 349, 350, 351, 352, 353, 377, 386, 395, 402, 403, 408, 427, 430, 447, 448, 449,450, 451, 452, 453, 454, 455, 456, 457, 458, 460, 461, 462, 463, 464, 465, 467, 468, 470, 471, 473, 474, 475, 478, 479, 481, 482, 483, 491, 492, 493, 494, 495, 496, 498, 499, 500, 501, 502, 504, 505, 507, 508, 510, 511, 526, 532, 533, 537, 538, 539, 541, 542, 543, 544, 545, 546, 547, 548, 549, 550, 551, 552, 553, 554, 555, 556, 557, 558, 559, 560, 562, 575, 582, 583, 592, 593, 596, 605, 606, 619, 622, 635, 636, 639, 640, 641, 642, 644, 645, 646, 647, 651, 652, 653, 656, 657, 658, 662, 663, 674, 678
Hill, J., 572
Hitler, A., 334, 666
Hruška, D., 348, 544, 677
Hüni, H., 551
Husserl, E., 11, 13, 16, 55, 56, 72, 74, 89, 90, 105, 144, 184, 196, 217, 218, 239, 244, 355, 356, 388, 404, 613, 627, 628, 630, 633, 656, 676, 677, 683
Hyland, D. A., 12, 13, 146, 147, 150, 151, 166, 167
Chvatík, I., 42, 43, 45, 49, 53, 71, 72, 73, 78, 80, 89, 90, 104, 116, 148, 164, 194, 228, 245, 307, 308, 310, 328, 346, 353, 357, 358, 362, 383, 394, 398, 400, 403, 407, 408, 414, 427, 482, 484, 516, 518, 523, 526, 534, 541, 542, 547, 548, 557, 561, 562, 564, 567, 568, 586, 590, 591, 595, 612, 616, 618, 634, 636, 671, 672, 673, 676, 678, 679
Ingarden, R., 16
Inwood, M., 397, 678
Jacobs, D. C., 12, 531, 682
Janssen, P., 325, 678
Jusko, Š., 135, 348, 482, 678
Kahn, Ch. H., 404, 568, 569
Kahn, CH. H., 388, 389, 568, 678
Kant, 355
Kant, I., 13, 16, 92, 110, 164, 196, 231, 232, 234, 315, 343, 415, 574, 672, 678
Kazimierski, S., 516, 678
Keane, N., 182, 678
Kierkegaard, S., 16
Kisiel, Th., 12, 53, 61, 65, 72, 73, 77, 121, 126, 144, 335, 678
Kočandrle, R., 522, 526, 527, 531, 679
Kouba, P., 31, 182, 267, 448, 461, 466, 620, 679
Kranz, W., 451, 526, 580
Kratochvíl, Z., 46, 291, 313, 386, 394, 403, 452, 468, 469, 472, 492, 496, 499, 501, 503, 505, 539, 543, 545, 547, 550, 554, 556, 679
Leibniz, G. W., 16, 260, 265, 634, 679

Leško, V., 1, 2, 3, 4, 5, 6, 13, 14, 16, 21, 22, 45, 48, 71, 73, 89, 94, 174, 202, 303, 305, 307, 311, 317, 318, 323, 325, 343, 348, 356, 360, 407, 415, 448, 466, 498, 515, 561, 585, 605, 615, 674, 677, 678, 679, 682, 694
Levinas, E., 16
Löwith, K., 327
Major, L., 22, 680
Manoussakis, J. P., 12
Marx, K., 16
Matějčková, T., 350, 680
Mayerová, K., 4, 13, 14, 73, 141, 202, 269, 289, 335, 348, 677, 678, 680, 682
Merleau-Ponty, M., 16
Michajlov, I. A., 13
Mizera, J., 537, 680
Moran, D., 72, 110, 680
Mörchen, H., 195
Natorp, P., 3, 45, 72, 76, 81, 89, 90, 93, 95, 96, 98, 99, 100, 102, 104, 105, 107, 108, 148, 356, 561, 661
Němec, J., 43, 53, 164, 228, 308, 328, 358, 393, 403, 408, 409, 410, 562, 564, 616, 672
Němec, V., 48, 84
Neumann, G., 77, 83, 382, 384, 680
Nietzsche, 21, 31, 32, 34, 35, 36, 37, 39, 40, 41, 42, 47, 48, 50, 51, 92, 104, 108, 291, 292, 327, 331, 340, 348, 383, 397, 414, 423, 424, 458, 460, 461, 509, 519, 526, 545, 587, 595, 603, 619, 657, 663, 676, 677
Nietzsche, F., 3, 16, 21, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 41, 42, 46, 47, 50, 104, 108, 308, 340, 383, 385, 391, 394, 396, 424, 458, 460, 467, 488, 489, 658, 667, 669, 671, 678, 679, 680, 681
Nitsche, M., 48, 453, 620, 681
Novák, A., 350, 681
Novosád, F., 14, 343, 447, 448, 453, 681
Parmenides, 4, 5, 15, 22, 25, 27, 35, 36, 37, 38, 39, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 50, 74, 77, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 92, 95, 97, 98, 99, 102, 103, 104, 135, 143, 167, 170, 177, 178, 180, 182, 186, 204, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 219, 224, 232, 233, 239, 241, 242, 244, 249, 253, 254, 255, 290, 293, 294, 298, 302, 303, 306, 307, 309, 310, 311, 312, 313, 314, 315, 316, 317, 318, 319, 320, 321, 322, 323, 337, 339, 340, 343, 347, 348, 353, 359, 388, 402, 404, 408, 409, 427, 429, 430, 431, 432, 433, 434, 438, 440, 444, 445, 446, 475, 481, 483, 494, 498, 525, 526, 532, 533, 534, 538, 544, 549, 552, 558, 559, 560, 561, 562, 566, 567, 568, 569, 570, 571, 572, 573, 574, 575, 576, 577, 578, 579, 580, 582, 583, 585, 590, 592, 593, 596, 603, 605, 606, 607, 608, 609, 613, 619, 622, 629, 630, 634, 635, 636, 641, 661, 662, 663, 665, 666, 667, 670, 671, 677, 679, 680, 682, 683
Patočka, J., 16, 622, 638, 681
Peperzak, A. T., 187

Pětová, M., 13, 289, 291, 295, 296, 297, 300, 310, 313, 430, 437, 444, 445, 449, 458, 489, 492, 498, 502, 507, 681
Plašienková, Z., 13
Platon, 3, 9, 22, 26, 27, 28, 29, 30, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 74, 84, 103, 131, 138, 139, 140, 143, 145, 146, 147, 148, 149, 151, 158, 162, 164, 167, 168, 169, 170, 175, 181, 182, 183, 184, 186, 187, 188, 189, 191, 192, 199, 200, 214, 216, 217, 218, 219, 221, 222, 224, 228, 229, 230, 232, 235, 244, 261, 269, 270, 274, 275, 276, 278, 281, 283, 284, 285, 330, 333, 341, 367, 368, 382, 384, 392, 396, 407, 408, 414, 416, 417, 418, 419, 420, 421, 422, 423, 425, 426, 427, 430, 438, 456, 461, 463, 482, 483, 488, 490, 493, 509, 523, 532, 533, 545, 558, 564, 566, 569, 580, 587, 589, 595, 601, 619, 624, 629, 637, 658, 663
Platon, 5, 22, 27, 40, 43, 45, 102, 116, 145, 147, 148, 152, 154, 158, 160, 163, 165, 166, 167, 170, 172, 175, 176, 177, 180, 181, 182, 184, 185, 186, 187, 189, 191, 192, 202, 217, 218, 219, 220, 223, 269, 271, 273, 276, 279, 280, 282, 283, 330, 343, 397, 407, 417, 422, 425, 526, 549, 591, 593, 594, 596, 606, 670, 681, 682
Plotinos, 73
Popper, K. R., 566
Prach, V., 385, 395, 682
Protagoras, 381, 382, 383, 384, 385, 386, 389, 390, 391, 392, 393, 397, 405, 674, 683
Ralkowski, M. A., 416, 419, 682
Reinhardt, K., 82, 83
Rengakos, A., 12, 77, 83, 183, 675, 676, 680
Rorty, R., 14, 16, 328, 330, 334, 335, 680, 682
Sartre, J.-P., 16
Sheehan, Th., 12, 72, 678
Schadewaldt, W., 387, 388, 389, 397, 398, 682
Schelling, F. W. J., 72, 634
Schelling, F.W.J., 16
Schneeberger, G., 328, 682
Sobotka, M., 22, 202, 383, 498, 518, 574, 604, 677, 680, 682
Sokrates, 26, 29, 31, 39, 40, 42, 145, 146, 165, 166, 181, 191, 192, 199, 214, 215, 216, 217, 219, 220, 281, 336, 382, 392, 417, 549, 593, 658, 662
Solón, 386
Stojka, R., 1, 2, 5, 16, 124, 478, 481, 537, 694
Szlezák, T. A., 383, 682
Škára, M., 4, 13, 245
Špaňár, J., 22, 174, 262, 291, 547, 549
Taminiaux, J., 154, 682
Teaitetos, 4, 45, 165, 166, 171, 174, 177, 178, 192, 218, 269, 271, 272, 274, 275, 278, 281, 282, 283, 284, 681
Teodoros, 165
Thanassas, P., 48, 683

Tholt, P., 2, 13, 448, 679
Thomson, I., 600, 683
Troeltsch, E., 58, 59
Tugendhat, E., 239, 675, 682
van Buren, J., 12
Vattimo, G., 16
Volpi, F., 12, 22, 73, 94, 124, 145, 227, 228, 676, 680, 683
Wittgenstein, L., 16
Wrathall, M. A., 236, 683
Xenofanes, 83
Zaborowski, H., 12, 22, 73, 94, 124, 145, 327, 357, 675, 676, 680, 683
Zátka, V., 233, 683
Zuckert, H.C., 173, 683

Autori:

Eugen Andreanský – profesor Univerzity Pavla Jozefa Šafárika v Košiciach. Prednáša logiku, metodológiu vied a dejiny filozofie. 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 štúdii. 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 monografii *Gadamer a grécka filozofia* a *Gadamer a dejiny filozofie.*

Dušan Hruška – odborný asistent Katedry filozofie a dejín filozofie Filozofickej fakulty UPJŠ v Košiciach. V pedagogickej činnosti je zameraný na dejiny filozofie a metafyziku. V oblasti vedeckovýskumnej a publikačnej činnosti sa venuje filozofickému odkazu F. Nietzscheho a M. Heideggera. Je autorom monografie *Koniec platónskej metafyziky vo filozofii Friedricha Nietzscheho.*

Štefan Jusko – 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.*

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.*

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.*

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.

Martin Škára – odborný asistent Katedry filozofie a dejín filozofie Filozofickej fakulty UPJŠ v Košiciach. V pedagogickej činnosti je zameraný na dejiny filozofie, logiku a metodológiu vied. V oblasti vedeckovýskumnej a publikačnej činnosti sa venuje filozofickému dielu G: W. Leibniza a M. Heideggera. Je autorom dvoch monografií *Leibniz a Heidegger – veta o dostatočnom dôvode* a *Leibniz: From Logic to Metaphysics (on the Path to individual Substance)*

Ivan Šmatlava – 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 Augustínovej filozofie a antropologickej filozofie K. Wojtylu.

HEIDEGGER, METAFYZIKA A GRÉCI

Vladimír Leško – Róbert Stojka a kol.

Vydavateľ: Univerzita Pavla Jozefa Šafárika v Košiciach
Vydavateľstvo ŠafárikPress

Jazykový redaktor:
Ema Babiaková
Petra Andrássyová

Anglický preklad resumé:
doc. PhDr. Renáta Panocová, PhD.

Rok vydania: 2025

Počet strán: 700
Rozsah: 39 AH
Vydanie: druhé

ISBN 978-80-574-0499-6
(e-publikácia)