



UNIVERZITA PAVLA JOZEFA ŠAFÁRIKA V KOŠICIACH

HEIDEGGER  
A  
GRÉCKA FILOZOFIA

*Vladimír Leško – Katarína Mayerová (eds.)*









# HEIDEGGER A GRÉCKA FILOZOFIA

*Vladimír Leško – Katarína Mayerová (eds.)*

Košice 2013

# HEIDEGGER A GRÉCKA FILOZOFIA

**Leško, V. – Mayerová, K. (eds.)**

*Táto práca vznikla vďaka podpore Grantovej agentúry SR VEGA v rámci projektu 1/0678/12 „Dejiny filozofie ako filozofický problém (Heidegger, Patočka, Gadamer a Rorty)“.*

**Vedecký redaktor:** prof. dr hab. Dariusz Kubok

**Editori:** prof. PhDr. Vladimír Leško, CSc.  
PhDr. Katarína Mayerová, CSc.

**Výkonný redaktor:** PhDr. Dušan Hruška, PhD.

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

**Jazykový redaktor:** K. Mayerová

**Recenzenti:** prof. PhDr. Stanislav Hubík, CSc.,  
B.I.B.S., a.s. Brno

Mgr. Juraj Žiak, PhD.

Filozofická fakulta, UPJŠ v Košiciach

© 2013 Univerzita Pavla Jozefa Šafárika v Košiciach, Filozofická fakulta

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

**ISBN 978-80-8152-072-3 (tlačená publikácia)**

**ISBN 978-80-8152-109-6 (e-publikácia)**

## OBSAH

Úvod .....	5
<b>1. Heidegger a Gréci</b>	
1.1. Heidegger a Gréci ako <i>filozofický problém</i> Vladimír Leško .....	13
<b>2. Marburg a grécka filozofia</b>	
2.1. Marburg a Gréci – <i>novokantovské reflexie</i> Andrzej J. Noras .....	45
2.2. Mladý Heidegger a Aristoteles – prameň fenomenologických inšpirácií (Brentano a Braig) Czesław Głombik .....	71
<b>3. Anaximandros a Herakleitos</b>	
3.1. Heideggerova rozprava s Anaximandrom, čiže o <i>počiatku</i> filozofie Dariusz Bęben .....	97
3.2. Heidegger a Herakleitov <i>logos</i> Zuzana Bocanová .....	119
<b>4. Herakleitos a Parmenides</b>	
4.1. Nietzsche a Heidegger – zápas o Herakleita Štefan Jusko .....	155
4.2. Parmenides a <i>spor o dejiny metafyziky</i> – Nietzscheho a Heideggerova kritika metafyziky Dušan Hruška .....	183
<b>5. Platon a Aristoteles</b>	
5.1. „Prostredníctvom čoho“ alebo „čím“ poznávame? Platon, Aristoteles, Hegel Milan Sobotka .....	211

5.2. Aristotelova <i>filozofia</i> v Heideggerových reflexiách <i>Radostaw Kuliniak</i> .....	239
5.3. Λόγος ἀποφαντικός ako nástroj cesty k pravde – Heidegger a Brentanova analýza Aristotelovho ὄν ὡς ἀληθές <i>Martin Škára</i> .....	261
5.4. Heidegger a Aristotelova <i>fysis</i> <i>Pavol Tholt</i> .....	283
<b>6. Heideggerovo grécke dedičstvo – nasledovníci a kritici</b>	
6.1. Pravda ako <i>alétheia</i> z pohľadu Ortegu a Heideggera <i>Dorota Leszczyna</i> .....	313
6.2. Patočka a Heidegger – problém sokratovsko-platonskej cesty filozofovania <i>Róbert Stojka</i> .....	339
6.3. Rorty, Heidegger a Platon <i>Katarína Mayerová</i> .....	365
6.4. Gadamerova kritika Heideggerovho chápania Aristotela <i>Kristína Bosáková</i> .....	385
<b>Summary</b> .....	410
<b>Autori</b> .....	421
<b>Zoznam literatúry</b> .....	425
<b>Menný index</b> .....	446

## ÚVOD

V našich domácich podmienkach je historicko-filozofický výskum Heideggerovej filozofie stále ešte len v začiatkoch. Keď si porovnáme situáciu s našimi najbližšími susedmi, s Českom a Poľskom, a už ani nehovoriac o výskumoch v západných krajinách (USA, Nemecko, Anglicko, Francúzsko, ale aj vo východných krajinách, napríklad v Rusku, Číne či Japonsku), potom je zrejmé, že máme čo robiť, aby sme sa aspoň o kúsok posunuli dopredu, lebo naše zaostávanie v poznaní mysliteľského odkazu *Martina Heideggera* je veľmi výrazné. Prvý krok, ktorý otváral u nás priestor pre kriticko-produktívne bádateľské úsilie o vyrovnávanie sa s Heideggerovou filozofiou po roku 1989, urobil František Novosád vo svojej monografii *Pozvanie k Heideggerovi* (1995) a v štúdiu *Heidegger: základná myšlienka* (Filozofia 1995, č. 6).

Ďalšie pokusy o filozofickú recepciu Heideggerovho filozofického dedičstva sa však pridávali len veľmi pomaly. Vladimír Leško vo svojej monografii *Filozofia dejín filozofie* (1999, 2004) venoval Heideggerovi veľkú pozornosť. Okrem toho vo svojich viacerých štúdiách – *Heidegger – novoveká matematická prírodná veda a metafyzika* (Filozofia 2006, č. 5), *Heidegger a dejiny filozofie* (Filozofia 2010, č. 2), *Heidegger a grécki myslitelia* (Filozofia 2013, č. 3) – sa pokúsil o ďalšie rozpracovanie filozofického dedičstva tohto *mysliteľa* vo vzťahu k dejinám filozofie.

Pokus o premyslenie Heideggerovho chápania Kantovej praktickej filozofie predstavil Martin Muránsky v monografii *Heideggers Aneignung Kantischer Grundlegung der Metaphysik im Zusammenhang mit der Konzeption von Sein und Zeit* (2002). V roku 2007 pribudli ďalšie dve nové monografie z dielne mladej nastupujúcej generácie našich historikov filozofie. Prvú napísal Pavol Labuda a nesie názov *Onto-teológia: Plotinos versus Heidegger* a druhú Klement Mitterpach s názvom *Bytie, čas, priestor v myslení Martina Heideggera*.

Okrem toho Katedra filozofie a dejín filozofie v Košiciach zorganizovala tri medzinárodné filozofické sympóziá, ktoré boli venované

Heideggerovi a dejinám filozofie. V roku 2008 sa uskutočnilo prvé pod názvom *Kant v kontextoch Husserlovej a Heideggerovej filozofie*, v roku 2009 sa uskutočnilo druhé sympóziu *Hegel v kontextoch Heideggerovej a Patočkovej filozofie* a v roku 2012 tretie na tému *Heidegger a grécka filozofia*. Z prvých dvoch sympózií boli vydané filozofické zborníky, ktoré editovali V. Leško, Z. Plašienková a P. Tholt. Z Českej republiky a Poľska do nich prispeli svojimi štúdiami M. Sobotka, J. Kuneš, J. Chotáš, B. Horyna, J. Zouhar, S. Hubík. Z poľských autorov to boli najmä Cz. Głombik, A. J. Noras, R. Kuliniak a D. Bęben. Z domácich autorov sa podieľali na ich obsahovom naplnení najmä V. Leško, P. Tholt, E. Andreanský, M. Škára, Š. Jusko, K. Bosáková, K. Mayerová, M. Ješič a P. Nezník.

Z posledného sympózia uskutočneného v roku 2012 sme pripravili práve predkladaný *monotematický* filozofický zborník, ktorý dokumentuje rozhodujúce problémy Heideggerovho vzťahu ku gréckej filozofii. Jednotliví autori, ktorí aktívne vystúpili na sympóziu, dopracovali a rozšírili svoje pôvodné prednesené príspevky tak, aby tvorili ucelený celok vyjadrujúci v istom zmysle charakter monografie.

Nemožno tiež zabudnúť na iniciatívu Občianskeho združenie *Schola Philosophica*, ktoré v roku 2010 zorganizovalo prednáškový cyklus s názvom *Cestami Heideggerovho myslenia* a v editorstve Jany Tomašovičovej bola vydaná o rok neskôr aj kolektívna monografia pod rovnomeným názvom. Svojimi štúdiami prispeli do nej zahraniční autori G. Figal, P. Janssen, D. Thomä, J. Michálek, M. Nitsche a A. Novák. Z našich domácich to boli F. Novosád, M. Muránsky, K. Mitterpach, J. Tomašovičová, M. Zvarík, A. Démuth, T. Piskáček, P. Sucharek, A. Javorská a R. Kišoňová.

Hlavným cieľom predkladanej práce je snaha o zachytenie rozhodujúceho spôsobu Heideggerovho *filozofického* chápania ústredného problému gréckej filozofie, *problému bytia*, v učeniach Anaximandra, Herakleita, Parmenida, Platona a Aristotela. Autori jednotlivých častí predstavili svoje vlastné chápanie Heideggera a jeho osobitú filozofickú recepciu gréckej filozofie. V tomto kontexte je potrebné konštato-

vať, že autori sami hľadali svoj *vlastný uhol pohľadu*. Pri Heideggerovej tvorbe vôbec platí, že nájsť rovnaký interpretačný *súzvuk* je takmer nemožné. To zároveň platí aj pre jeho recepciu *gréckeho dedičstva*. O to viac však odborne *provokuje* ďalšie filozofické skúmania.

Sme presvedčení, že aj na Slovensku dozrel čas, aby sme sa začali intenzívnejšie venovať Heideggerovej recepcii dejín filozofie, a to možno aj z toho dôvodu, že platí jeho presvedčenie, že *filozofujeme až vtedy, keď sa dostávame do rozhovoru s filozofmi*. A tento *nikdy sa nekončiaci rozhovor* sa musí začať s gréckymi filozofmi. Čitateľovi ponúkame prvý takto koncipovaný *historicko-filozofický* pokus na Slovensku. Bolo by pre nás najväčším zadostučinením, keby sa nám podarilo našou prácou iniciovať nové filozofické a historicko-filozofické aktivity k poznaniu Heideggerovho diela. Či sa tak stane a táto naša neskromná ambícia sa aj naplní, to preverí až čas.

Košice, 30. októbra 2013

Vladimír Leško – Katarína Mayerová



*„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 často, ako počujeme, hovorí o 'západoeurópskej filozofii', je v skutočnosti tautológia. Prečo? Pretože 'filozofia' je svojou bytnosťou grécka – čo tu znamená: filozofia je čo do pôvodu svojej bytno stitaká, že sa od počiatku dovoláva grécstva a len grécstva a v jeho rámci sa rozvíja.“*

*Otázku: čo je to filozofia? môžeme preto položiť len vtedy, keď sa pustíme do rozhovoru s myslením starých Grékov.“*

*Martin Heidegger*



# **1. HEIDEGGER A GRÉCI**



## 1.1. Heidegger a Gréci ako *filozofický problém*

Vladimír Leško

Günter Figal, súčasný renomovaný nemecký znalec Heideggerovej filozofie, vo svojej práci *Úvod do Heideggera* tvrdí: „Každý pokus pochopiť Heideggera bez ohľadu na klasickú grécku filozofiu ostáva beznádejný.“<sup>1</sup> Zaiste, je dosť veľmi vážnych dôvodov pre oprávnenosť práve takéhoto hodnotenia Heideggerovho diela. Ale, ako to už býva, Heideggerovo dielo skrýva v sebe aj potenciálne iné videnie problému, 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 pokúsime o celostný pohľad na Heideggerovo dielo, potom musíme zásadne upraviť Figalovo tvrdenie do tejto podoby: *Každý pokus pochopiť neskorého Heideggera bez ohľadu na grécku predsokratovskú filozofiu ostáva beznádejný*. Tými najdôležitejšími v *mysliacom rozhovore* sa pre Heideggera od 30. rokov minulého storočia stali Anaximandros, Herakleitos a Parmenides. A z nich sa bezkonkurenčne nad všetkými gréckymi filozofmi v jeho neskoršej tvorbe vypína *Parmenides* s jeho neopakovateľným *počiatočným tajomstvom* všetkého *myslenia*: ἔστι γὰρ εἶναι.<sup>2</sup>

Doterajšie heideggerologické bádania, najmä súčasné, už veľmi podrobne preskúmali Aristotelovo a Platonovo miesto v Heideggerovej tvorbe do *obratu*. O výnimočnom postavení Aristotela v tejto tvorbe svedčí najmä skutočnosť, že plánovaný druhý diel práce *Bytie a čas* mal uzatvárať pojednanie o *Aristotelovom chápaní času ako diskriminante fenomenálnej bázy a hraníc antickej ontológie*. Ako však vieme, Heidegger

---

<sup>1</sup> FIGAL, G.: *Úvod do Heideggera*. Prel. V. Zátka. Praha: Academia 2007, s. 9.

<sup>2</sup> HEIDEGGER, M.: *O humanismu*. Prel. P. Kurka. Praha: Ježek 2000, s. 26.

nikdy tento druhý diel svojej najvýznamnejšej práce nedokončil.<sup>1</sup> 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 a viac sústreďovaná na predsokratovských *mysliteľov*. Z uvedenej skutočnosti sa neodbytné provokujúco ponúka otázka, prečo sa tak stalo. Pochopiteľne, nájsť odpoveď na takto formulovanú otázku nie je vôbec jednoduché, o to viac je to však dôležitejšie, aby sme mohli zodpovedne porozumieť hlavnému Heideggerovmu *mysliteľskému odkazu*. Aby sme tak mohli urobiť, nebudeme sa pokúšať o historicko-filozofickú genézu daného problému, ale pozrieme sa ako je organicky včlenený do jeho hlavných filozofických aktivít v neskorej tvorbe.

### Hľadanie inej dimenzie myslenia

V auguste 1955 vystúpil Heidegger v Cerrisy-la-Salle (vo francúzskej Normandii) s prednáškou *Čo je to – filozofia?* Výnimočnosť tejto prednášky v kontexte našej témy súvisí najmä s tým, že v nej Heidegger po prvý krát v explicitnej podobe rigorózne odlišil gréckych *mysliteľov* od *filozofov*. Čo tým sledoval? Nejde o náhodný či zbytočný problém? V doterajších historicko-filozofických výskumoch sa práve uvedenému problému ešte stále nedostalo adekvátnej pozornosti, čo považujeme za veľký nedostatok najmä súčasných heideggerologických bádání.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Podrobnejšie pozri LEŠKO, V.: Heidegger a dejiny filozofie. In: *Filozofia*, roč. 65, 2010, č. 2, s. 110–119.

<sup>2</sup> PÖGGELER, O.: *Der Denkweg Martin Heideggers*. Pfullingen: Verlag Günther Neske 1990; MICHAJLOV, I. A.: *Rannij Chajdegger*. Moskva: Progres-Tradicija 1997; PÖGGELER, O.: *Heidegger in seiner Zeit*. München: Wilhelm Fink Verlag 1999; D. C. JACOBS (ed.). *The Presocratics after Heidegger*. Albany: State University of New York Press 1999; DURIGON, A. P.: *Heidegger and the Greeks: Hermeneutical-Philosophical Sketches of Ignorance, Blindness and Not-Being in Heidegger's Beiträge Plato, Plotinus and Proclus*. Dublin: Albert Peter Durigon 2001. ČERNÁKOV, A. G.: Chajdegger i Greki. In: *Martin Chajdegger*.

Heidegger v prednáške *Čo je to – filozofia?* tvrdí, že Herakleitos a Parmenides ešte neboli *filozofmi*. Je preto namieste opýtať sa, prečo nimi ešte neboli. Jeho odpoveď je prekvapujúca: „Pretože boli *väčšími mysliteľmi* (kurz. aut.).“<sup>1</sup> Čo to všetko znamená? Pochopiť, čo znamená v tomto prípade výraz *väčší myslitelia*, si vyžiada oveľa hlbšiu analýzu, než by sa mohlo zdať na prvý pohľad. V istom zmysle vyjadruje rozhodujúcu *teoretickú pozíciu*, ktorá je Heideggerovi vlastná už v jeho najranejšej tvorbe a svoje završenie, resp. vyriešenie nachádza až v neskoršej tvorbe. Túto *pozíciu* vyjadruje v nasledujúcej podobe: „Slovo ‚väčší‘ tu nepoužívame v zmysle zhodnotenia výkonu, toto slovo poukazuje na *inú dimenziu myslenia* (kurz. aut).“<sup>2</sup> O hľadanie *inej dimenzie myslenia* sa Heidegger usiloval po celý svoj život a nakoniec musel priznať, hoci veľmi nerád, že neuspel. Je pravdou, že takto projektovaný model prechodu z *filozofie (metafyziky – od bytia jestvujúcna)* do *inej dimenzie myslenia (k bytiu samému)* ani inak skončiť nemohol.

Heideggerova odpoveď na otázku, prečo boli Herakleitos a Parmenides *väčšími mysliteľmi*, a v istom období svojej tvorby (1931–

---

D. Ju. Dorofejev (ed.). Sankt-Peterburg: Izdatel'stvo RCHGU 2004, s. 218–252; BROGAN, W. A.: *Heidegger and Aristotle*. New York: State University of New York Press 2005; THOMSON, I. D.: *Heidegger on Ontotheology*. New York: Cambridge University Press 2005. WHITE, C. J.: *Heidegger and the Greeks*. In: Dreyfus, H. I., Wrathal, M. A.: *A Companion to Heidegger*. London: Blackwell Publishing Ltd. 2005, s. 245 a n.; MIZERA, J.: *V strone filozofii nemetafyzycznej Martina Heideggera. Droga do innego myślenia*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego 2006; *Heidegger und Griechen*. Hrsg. M. Steinmann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 2007; LUCHTE, J.: *Heidegger's Early Philosophy*. London – New York: Continuum 2008; BOROWSKA, E.: *Problem metafizyki*. Warszawa: Scholar 2008; BRAVER, L.: *Heidegger's Later Writings*. London – New York: Continuum 2009; TONNER, Ph.: *Heidegger, Metaphysics and the Univocity of Being*. London – New York: Continuum 2010; RICHARDSON, J.: *Heidegger*. London – New York: Routledge 2012.

<sup>1</sup> HEIDEGGER, M.: *Co je to – filosofie?* In: Heidegger, M.: *Básnický bydlí člověk*. Prel I. Chvatík. Praha: Oikúmené 2006, s. 127.

<sup>2</sup> Tamže.

1946) k nim pridáva ešte aj Anaximandra, je nadmieru jasná: „Herakleitos a Parmenides boli ‚väčšími‘ v tom zmysle, že ešte zotrvali v súznení s oným λόγος, tzn. s Ἐν πάντα. Krok k ‚filozofii‘, ktorý pripravili sofisti, uskutočnili až Sokrates a Platon (kurz. aut.).“<sup>1</sup> Aristoteles potom charakterizoval tento krok temer dve storočia po Herakleitovi vetou: „... a tak je teda oddávna a tiež teraz a stále znovu tým, za čím (filozofia) ide a k čomu stále nemôže nájsť prístup (táto otázka): Čo je jestvujúcno? (τι τὸ ὄν).“<sup>2</sup> Z uvedeného je nepochybné, že filozofia sa orientuje na poznanie jestvujúcna ako toho, čo je. Alebo ešte inak: „Filozofia je na ceste k bytiu jestvujúcna, t. j. k jestvujúcnu s ohľadom na bytie (kurz. aut.) ... Bytie jestvujúcna spočíva v jestvujúcnosti. Jestvujúcnosť však – οὐσία – určuje Platon ako ἰδέα, Aristoteles ako ἐνέργεια.“<sup>3</sup>

To je však problém práve pre neskorého Heideggera. Filozofia (metafyzika) sa pýta na jestvujúcno ako jestvujúcno, ale nepýta sa na bytie samo. Len prostredníctvom *inej dimenzie myslenia* sa môžeme pýtať na *bytie ako bytie*. O tom je Heidegger neotrasiteľne presvedčený ešte v roku 1964. Ale ukáže sa, že toto presvedčenie stojí na veľmi *vratkých predpokladoch*. Pochopiť túto skutočnosť znamená vrátiť sa až na začiatok Heideggerovho filozofického myslenia, kde sa utvárali jeho teoretické východiská.

## Parmenides a osud západnej ontológie a logiky

Heideggerov raný filozofický vývoj je veľmi zložitý, a už vôbec nie je jednoduchý a priamočiary, ako sa nám to pokúša nahovoriť sám Heidegger v roku 1963 v príspevku *Moja cesta k fenomenológii*.<sup>4</sup> Viaceré najnovšie historicko-filozofické skúmania dostatočne presne ukazujú,

---

<sup>1</sup> Tamže.

<sup>2</sup> Tamže.

<sup>3</sup> Tamže.

<sup>4</sup> HEIDEGGER, M.: *Konec filosofie a úkol myslenia*. Prel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené 2006, s. 41–55.

že Heidegger sa k problému chápania jestvujúcna u Aristotela dostáva nie *programovo*, ale skôr náhodne<sup>1</sup>, a že jeho pôvodná motivácia nie je vôbec filozofická, ale jednoznačne *teologická*. Ale to teraz nie je z hľadiska nášho problému to najdôležitejšie. Uverme Heideggerovi, že rozhodujúca inšpirácia pri nastolení a postupnom riešení ontologických problémov súvisí s Aristotelom a s prácou F. Brentana *O rozmanitom význame jestvujúcna podľa Aristotela* (1862). Heidegger pripomína, že práve táto práca sa mu stala oporou a sprievodcom jeho „prvých nemotorných pokusov preniknúť do filozofie“.<sup>2</sup> Zaujal ho najmä problém vznikajúci vtedy, keď sa hovorí o jestvujúcne v mnohých významoch. Ktorý z nich potom možno určiť ako ten hlavný?

Dôležitosť uvedeného problému spočíva najmä v tom, na čo nás upozorňuje H.-G. Gadamer: „Keď si spomeniem na prvú Heideggerovu prednášku, ktorú som sám počul v roku 1923 vo Freiburgu a v roku 1924 v Marburgu, pôsobil vtedy výraz ‚ontologická diferencia‘ (kurz. aut.) ako čarovné slovko. Objavoval sa znovu a znovu s oným dôrazom, s akým sústredený mysliteľ – i bez toho, že by skutočne detailne vyjadril vzťahy a význam toho, čo chcel urobiť – dával vedieť, že sa tu usiluje o čosi úplne rozhodujúce.“<sup>3</sup>

Diferencia bytia a jestvujúcna, to je presne to, čo musíme mať u Heideggera stále na pamäti. S *vyriešením ontologickej diferencie* v jeho neskoršej tvorbe je nastolený problém hľadania *inej dimenzie myslenia*. Nepochybniteľne predstavuje neuralgický bod Heideggerovej filozofie. Že je *ontologická diferenciacia* vo filozofii možná, o tom nikto nemusí pochybovať. Jej začiatok je jednoznačne spojený s Platonovou filozofiou a s jeho rozlíšením medzi svetom *mysliteľným* a *viditeľným*<sup>4</sup>. Onto-

---

<sup>1</sup> KISIEL, Th.: *The Genesis of Heidegger's Being and Time*. Berkeley – Los Angeles: University of California Press 1993, s. 227 a n.

<sup>2</sup> HEIDEGGER, M.: *Moje cesta k fenomenologii*. In: Heidegger, M.: *Konec filozofie a úkol myšlení*, s. 41.

<sup>3</sup> GADAMER, H.-G.: *Člověk a řeč*. Prel. J. Sokol, J. Čapek. Praha: Oikúmené 1999, s. 138.

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

logickú *diferenciu* ako filozofický problém už v brilantne čistej podobe nájdeme neskôr vyjadrený u Boëthia: „Bytie a to, čo je, sa líšia. Bytie samo totiž ešte nie je, zatiaľ čo to, čo je, pokiaľ prijalo formu bytia, je a trvá“<sup>1</sup>. Zmysluplné *filozofické* završenie ontologickej diferencie ako filozofického problému predstavuje však až Hegelovo riešenie vo *Veľkej logike*, kde je bytie vymedzené ako *neurčené bezprostredno a jestvujúcno ako určené bytie*.<sup>2</sup>

Čo nás však teraz musí zaujímať najviac, to je spôsob Heideggerovho naplnenia *ontologickej diferencie* v riešení jeho hlavnej a zároveň jedinej otázky, na ktorú sústredil všetku svoju *filozoficko-mysliteľskú* pozornosť. Už tu však chceme zdôrazniť, že to rozhodujúce – *otázka bytia* – ostalo nevyriešené napriek neopakovateľnej snahe nekompromisne premyslieť dôsledky *ontologickej diferencie* až do konca. Na začiatku dlhého a veľmi komplikovaného vývoja Heideggerovho filozofického vývoja stojí *útly rukopis*, ktorý dnes poznáme pod názvom *Rozvrh fenomenologickej interpretácie Aristotela*.<sup>3</sup>

Heideggerova *Správa pre Natorpa*, ako jeho rukopis označil Gadamer<sup>4</sup>, je mimoriadne dôležitá najmä preto, že sú v nej formulované základné východiská *filozofického chápania* dejín filozofie, ktoré sú neskôr završené v jednom z najoriginálnejších konceptov *filozofie dejín filozofie* v minulom storočí.<sup>5</sup> Rozhodujúce jadro Heideggerovho *filozofického chápania* dejín filozofie je vyjadrené veľmi presne „Dejiny filozofie sú teda pre filozofické bádanie v relatívnom zmysle predmetne

---

<sup>1</sup> Citované podľa VRIES, J.: *Základní pojmy scholastiky*. Prel. M. Pokorný, T. Saxlová. Praha: Rezek 1998, s. 35, 42. Pozri tiež NITSCHKE, M.: Diference, transcendence a tranzitiva. In: Karul, R. et al.: *Subjektivita / intersubjektivita*. Bratislava: Filozofický ústav SAV 2011, s. 11 a n.

<sup>2</sup> HEGEL, G. W. F.: *Logika ako veda I*. Prel. T. Münz. Bratislava: Pravda 1986, s. 90.

<sup>3</sup> HEIDEGGER, M.: *Rozvrh fenomenologickej interpretácie Aristotela*. Prel. I. Chvaťk. Praha: Oikúmené 2008, s. 7–63.

<sup>4</sup> GADAMER, H.-G.: Heideggerův „teologický spis“ z mládí. Prel. J. Pešek. In: Heidegger. M.: *Rozvrh fenomenologickej interpretácie Aristotela*, s. 64–71.

<sup>5</sup> LEŠKO, V.: *Filozofia dejín filozofie*. Prešov: v. n. 2004, s. 155–197.

tu vtedy a len vtedy, keď nepodávajú rozmanité pozoruhodnosti, ale to, čo je vo svojej radikálnej jednoduchosti *hodné myslenia*, a nevedú tak chápacú prítomnosť k obohacovaniu znalostí, ale odrážajú ju práve späť k nej samej, aby vystupňovali jej problematickosť.“<sup>1</sup>

Podmienkou skúmania filozofickej problematiky je podľa Heideggera nájdenie vlastného *uhla pohľadu*, z ktorého môžu byť dejiny filozofie nahliadané. *Vloženie vlastného interpretačného zreteľa* podľa neho nielenže neodporuje zmyslu historického poznania, ale je *základnou podmienkou* možnosti priviesť minulosť vôbec k slovu.

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 rozhodujúca *strategická magistrála* hľadania odpovede na otázku *čo je bytie* sa hľadá v *mysliteľskom rozhovore* s veľikánmi dejín filozofie, lebo *zápas medzi mysliteľmi je milujúcim zápasom veci samej*.<sup>2</sup> A ak by sme mali určiť, ktorí *myslitelia* sú v tom *milujúcom zápase* veci samej (vec sama = vec myslenia) bezkonkurenčne najvýznamnejší, tak odpoveď je jednoznačná: *Parmenides* a *Hegel*. Ale dlho sa mohlo Heideggerovým súčasníkom zdať, že jednoznačnú prednosť dáva inej dvojici: Aristotelovi a Kantovi.<sup>3</sup>

V istom zmysle je pre nás stále otvoreným problémom skutočnosť, že Heidegger sa vo svojej *Správe Natorpovi* pokúša predstaviť *veľkosť* Aristotelovho filozofického génia, a predsa najdôležitejšia myšlienka je spojená s Parmenidom: „Až cestou späť od Aristotela k jeho predchodcom bude možné preskúmať Parmenidovo učenie o bytí a porozumieť mu ako *rozhodujúcemu kroku*, ktorý určil *zmysel a osud západnej ontológie a logiky*.“<sup>4</sup> Prečo sa Parmenidovo *určenie bytia* stalo *rozhodujúcim momentom*, ktorý určil *zmysel a osud západnej ontológie a logiky*, to sa z predloženej *správy* vôbec nedozvieme a Heidegger sa ani nepokúša odpovedať na túto otázku. Postupne od roku 1926 (v

---

<sup>1</sup> HEIDEGGER, M.: *Rozvrh fenomenologické interpretace Aristotela*, s. 12.

<sup>2</sup> HEIDEGGER, M.: *O humanismu*. Prel. P. Kurka. Praha: Ježek 2000, s. 27.

<sup>3</sup> LEŠKO, V.: *Heidegger a dejiny filozofie*, s. 110 a n.

<sup>4</sup> HEIDEGGER, M.: *Rozvrh fenomenologické interpretace Aristotela*, s. 33.

prednáškovom kurze *Základné pojmy antickej filozofie*<sup>1)</sup> sa začína k tomuto najranejšiemu *filozofickému programu* systematicky približovať, a jeho hlavné výsledky sú potom prednesené v 30. a 40. rokoch minulého storočia. Publikované však boli až po jeho smrti.

Heidegger po napísaní práce *Bytie a čas* zjavne upravuje svoj filozofický program: od otázky o *zmysle bytia* prechádza k otázke *bytia samého*. Naznačuje to už v prednáškovom cykle z roku 1927 *Základné problémy fenomenológie* v tejto podobe: „Tvrdíme: Bytie je pravá a jediná téma filozofie. To nie je náš výmysel, ale takéto predpokladanie témy sa zrodilo *spolu s počiatkom filozofie samej v antike a svoje grandiózne vyjadrenie našlo v Hegelovej logike* (kurz. aut). Teraz len tvrdíme, že bytie je skutočná a jediná téma filozofie. V negatívnej forme to znamená: filozofia nie je veda o jestvujúcne, ale veda o bytí, ako o tom svedčí grécky výraz – ontológia.“<sup>2)</sup>

Parmenides sa v Heideggerovej tvorbe objavuje v dominantnej pozícii až v roku 1931, a to v prednáškovom cykle k Aristotelovej *Metafyzike*. „Že filozofi o jestvujúcne a o bytí hovoria od pradávna – kto by o tom chcel pochybovať? Záměna τὸ ὄν a τὸ εἶναι, jestvujúcna a bytia je úctyhodne staré. Stretávame sa s ňou už na rozhodujúcom počiatku európskej filozofie u Parmenida: τὰ ἐόντα a ἔμμεναι (staršia, lesbická forma = τὸ εἶναι). Táto záměna je však zároveň skrytým a nepochopeným rozlíšením, ktoré zostalo bez povšimnutia.“<sup>3)</sup> Heidegger tu ešte tvrdí, že Parmenides sa ako *prvý* pýta na jestvujúcno a to teraz znamená pýtať sa na bytie. „A na otázku, čo je bytie dal, prvú odpoveď ...“<sup>4)</sup>

---

<sup>1)</sup> HEIDEGGER, M.: *Grundbegriffe der antiken Philosophie*. GA. Bd. 22. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1993.

<sup>2)</sup> HEIDEGGER, M.: *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. GA. Bd. 24. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1989, s. 15.

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

<sup>4)</sup> Tamže, s. 25.

Heidegger si teraz kladie otázku, čo sa ponúkalo Parmenidovi na uchopenie, keď si nechal vo svojom pýtání sa *vnútiť* jestvujúcno v jeho naliehavosti. Odpoveď znie takto: „Ponúkalo sa mu práve toto *jedno* (naliehavá prítomnosť), takže nebol schopný povedať nič iné a musel povedať:  $\tau\acute{o}\ \acute{o}\nu\ \tau\acute{o}\ \acute{e}\nu$  – jestvujúcno, to je práve toto jedno: bytie. Bytie je to *jedno*, čím jestvujúce ako také *je*. Týmto jedným sa nechal premôcť, no čo je ešte veľkolepejšie – túto nadvládu jedného, bytia, vydržal a zo sústredenej jednoduchej jasnosti tejto pravdy vyriekol všetky výpovede o jestvujúcom.“<sup>1</sup> Nezdíeľame Heideggerovo presvedčenie, že už Parmenidovi sa podarilo *vyrieť* všetky výpovede o *jestvujúcom*. Čo je však v tomto kontexte tiež veľmi zaujímavé: Heidegger len v istom zmysle zopakoval Hegelovo hodnotenie, že „Parmenides vyslovil prvú rozhodujúcu filozofickú pravdu a od tej doby existuje v Európe filozofia“<sup>2</sup>.

To je Heideggerovo stanovisko z roku 1931. A v nasledujúcich rokoch sa priam *roztrhne vrece* s filozofickou problematikou ranej gréckej filozofie: 1. prednáškový cyklus *Počiatok západnej filozofie. Vysvetlenie Anaximandra a Parmenida* z roku 1932<sup>3</sup>; 2. rektorská inauguračná prednáška *Seburčenie nemeckej univerzity* z roku 1933<sup>4</sup>; 3. prednáška *Európa a nemecká filozofia* z roku 1936<sup>5</sup>; 4. prednáškový cyklus *Anaximandrov výrok* z roku 1942<sup>6</sup> ; 5. prednáškový cyklus *Parmenides* z roku 1942<sup>7</sup>; 6.

---

<sup>1</sup> Tamže.

<sup>2</sup> Tamže; HEGEL, G.W.F.: *Dějiny filosofie I.*, s. 227.

<sup>3</sup> HEIDEGGER, M.: *Der Anfang der abendlandischen Philosophie (Anaximander und Parmenides)*. GA. Bd. 35. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 2012.

<sup>4</sup> HEIDEGGER, M.: Seburčení německé univerzity. Prel. I. Šnebergová. In: *Filosofický časopis*, roč. 44, 1966, č. 1, s. 45–52.

<sup>5</sup> HEIDEGGER, M.: Evropa a německá filosofie. Prel. J. Šindelář, I. Šnebergová. In: *Filosofický časopis*, roč. 44, 1996, č. 1, 75–84.

<sup>6</sup> HEIDEGGER, M.: *Der Spruch des Anaximandros*. GA. 78. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 2010.

<sup>7</sup> HEIDEGGER, M.: *Parmenides*. GA. Bd. 54. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1992.

prednáškový cyklus *Herakleitos* z rokov 1943–1944<sup>1</sup>; 7. *Logos* (Herakleitos, zl. 50)<sup>2</sup> z roku 1951; 8. *Moirai* (Parmenides, zl. 8)<sup>3</sup> z rokov 1951–1952; 9. *Alétheia* (Herakleitos, zl. 6)<sup>4</sup> z roku 1951. Ide teda o viac ako úctyhodný výpočet rozhodujúceho Heideggerovho filozofického úsilia od roku 1931 do roku 1952. Žiaľ, poznanie týchto prác ešte ďaleko zaostáva (a nielen u nás) za pozornosťou, aká sa doteraz venovala iným jeho prácam.

### **Anaximandrov výrok a záhada bytia.**

Heidegger sa od roku 1932 začína veľmi intenzívne zaujímať o počiatok západnej filozofie, ktorý bezprostredne viaže na jediný pravdepodobne priamy a najznámejší Anaximandrov zl. B 1. Tomuto zlomku venoval dva prednáškové cykly. Prvý predniesol v roku 1932<sup>5</sup> a druhý v roku 1942.<sup>6</sup> Ich hlavné výsledky potom pripravil do tlače v roku 1946 a o štyri roky neskôr aj publikoval v *Holzwege* (1950).<sup>7</sup> Správne pochopiť hlavné výsledky týchto skúmaní však nie je možné, ak si hlbšie nevedomíme dobové dejinné súvislosti, ktoré sa priamo odrazili v ich obsahu. Radikálne tu totiž nastupuje to, čo francúzsky bádateľ P. Bourdieu nazýva Heideggerovou *politickou ontológiou*.<sup>8</sup> Nikto pred Heideggerom, a ani nikto po ňom totiž v Nemecku nespojil *osud nemecké-*

---

<sup>1</sup> HEIDEGGER, M.: *Heraklit*. GA. Bd. 55. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1994.

<sup>2</sup> HEIDEGGER, M.: *Vorträge und Aufsätze*. GA. Bd. 7. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 2000, s. 211–234.

<sup>3</sup> Tamže, s. 235–261.

<sup>4</sup> Tamže, s. 265–288.

<sup>5</sup> HEIDEGGER, M.: *Anaximandrov výrok*. Prel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené 2012.

<sup>6</sup> HEIDEGGER, M.: *Der Spruch des Anaximandros*. GA. 78. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 2010.

<sup>7</sup> HEIDEGGER, M.: *Holzwege*. GA. Bd. 5. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1997, s. 321–374.

<sup>8</sup> BOURDIEU, P.: *L'ontologie politique de Martin Heidegger*. Paris: Minuit 1988.

ho národa s predsokratovským myšlienkovým dedičstvom v priamom prepojení na Hitlerov program *národného socializmu* tak iniciatívne a komplexne, ako sa to podarilo práve jemu.<sup>1</sup>

Len keď si uvedomíme túto skutočnosť, môžeme pochopiť, a potom aj správne preložiť Anaximandrov zl. B 1 – t. j., ako to vyjadrí sám Heidegger, musí nastať konkrétna *doxa*, v ktorej je vôbec možné *mysliteľa* preložiť. Na pomoc si v tejto chvíli berie O. Spenglera a jeho prácu *Zánik Západu*, aby nám znovu pripomenul najčernejšiu sociálnu prognózu Západu: – *Európa upadne do temného zabudnutia*. Stať sa skutočne *západnými* znamená vrátiť sa k počiatku *gréckeho myslenia*, aby sme znovu dôkladne *premysleli* to, ako *Gréci mysleli grécky*. Pod *gréckym* má Heidegger na mysli „úsvit údely, ktorý sa ako bytie samo rozsvetľuje v jestvujúcom a vznáša nárok na ľudské bytovanie, ktoré, súc odkázané na údel... má dejiny..., ktorých priebeh závisí od toho, ako je bytovanie človeka pohrúžené v ‚byť‘ ... a ako je z tohto bytia človeku prenechávané..., a napriek tomu od neho nikdy neoddelené (kurz. aut.)“.<sup>2</sup>

Z uvedeného je zjavné, že tu absentuje akékoľvek zmysluplné vysvetlenie, že to nie je iba prešpekulovaná autorova *osobná domnienka*, ale vážne filozofické poznanie. Autor sám neraz 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 z dochovaných zlomkov, ale nevieme, či nejestvuje v európskom myslení ešte nejaký skorší *výrok* tohto druhu vôbec. Potiaľ by bolo všetko v poriadku. Ale to, čo nasleduje hneď v nadväznosti na túto myšlienku, priam vyráža dych: „To sa môžeme *domnievať* (kurz. aut.) až za predpokladu, že bytnosť Západu budeme myslieť práve na základe toho, o čom tento raný výrok hovorí.“<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Pozri tiež THOMSON, I. D.: *Heidegger on Ontotheology*. New York: Cambridge University Press 2005, s. 78–140.

<sup>2</sup> HEIDEGGER, M.: *Anaximandrov výrok*, s. 27.

<sup>3</sup> Tamže, s. 11.

*Bytnosť Západu* nemožno zviazať s nejakým jedným či dvomi ranými gréckymi výrokmí. Ak sa tak stane, tak je to len autorský *konštrukt* bez zjavného teoretického opodstatnenia. Vážne zväzovať *bytnosť Západu* s týmto raným gréckym 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, najmä pre väčšinu Nemcov, ako úplne *prevrátený*.

Heidegger sa usiluje presvedčiť nás o tom, že *celý starovek* je určený týmto Anaximandrovým výrokom a ako taký, a len ako taký, „patrí do časnosti úsvitu Západu...“<sup>1</sup>. Je to síce zaujímavé, ale znovu je to len autorova *domnienka*, presne v tom istom duchu, v akom sa Heidegger vyjadri po preložení Anaximandrovho výroku: „Tento preklad nemôžeme ani vedecky dokázať, ani mu nesmieme na základe nejakej autority len veriť.“<sup>2</sup>

Takže mu 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: „Vedecké dokazovanie na neho nestačí. Viera nemá v myslení miesto. K tomu prekladu sa môžeme v myslení dostať len tak, že výrok premyslíme. *Myslenie je však básnenie diktované pravdou bytia v dejinnej rozprave mysliteľov* (kurz. aut.)“<sup>3</sup> A znovu sme tam, kde nás Heidegger chce mať. Nemáme mu *veriť*, ale je to presne tak, ako to práve len on preložil.

To však ešte nie je koniec vysvetľovania, prečo nám výrok nič nepovie, ak ho budeme vysvetľovať len historicky a filologicky. „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* (kurz. aut.)“<sup>4</sup> Ak sa až vďaka *zmätenosti svetového údelu* konečne podarí *prinútiť* Anaxi-

---

<sup>1</sup> Tamže, s. 14.

<sup>2</sup> Tamže, s. 84.

<sup>3</sup> Tamže.

<sup>4</sup> Tamže.

mandrov výrok *prehovoriť*, tak tomu môže *uveriť* len kriticky neuvažujúci heideggerián.

Heidegger v celej svojej tvorbe neustále opakuje, že bytie „prichádza k slovu ako bytie jestvujúceho“<sup>1</sup>. Nejde mu teda ani tak o to, či grécke slovo ὄν je správne preložené slovom *jestvujúce* a εἶναι zasa slovom *byť*. 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, 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. Lessing raz povedal: „Reč môže vyjadriť všetko, čo dokážeme jasne myslieť.“<sup>2</sup> Súhlasíme s Lessingom. 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 v roku 1934 veľmi správne odliší *myslenie* od *básnenia*. „Mysliteľ hovorí bytie. Básnik vyslovuje posvätno“<sup>3</sup>. Ale tu je *mysliteľ* ešte súčasťou *filozofie*. O desať rokov neskôr *mysliteľa* z *filozofie* *vysunie* a čoraz viac ho presúva na pozície *posvätného*, aby nám odkázal, že *už len nejaký Boh nás môže zachrániť*.<sup>4</sup>

## Herakleitos a Parmenides – *myslitelia Bytia*

Heidegger po *obrate* je presvedčený, že každý *mysliteľ* je závislý od toho „*ako k nemu prehovára bytie* (kurz. aut.)“<sup>5</sup>. Teda už nie *pobyť si vy-*

---

<sup>1</sup> Tamže, s. 22.

<sup>2</sup> Tamže, s. 31.

<sup>3</sup> HEIDEGGER, M.: *Co je to – filozofie?*, s. 93.

<sup>4</sup> HEIDEGGER, M.: „*Už jenom nějaký bůh nás může zachránit.*“ Prel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené 2013, s. 33.

<sup>5</sup> HEIDEGGER, M.: *Anaximandrův výrok*, s. 80.

berá svojho hrdinu<sup>1</sup>, ako to uvádza vo svojej práci *Bytie a čas*, ale *Bytie samo prehovára k mysliteľovi*. A to je poriadnym krokom vpred. Zvlášť keď si uvedomíme, že aj tieto myšlienky sa stali integrálnou súčasťou globálneho nástupu jednej z najobľudnejších ideológií 20. storočia – nemeckého národného socializmu. Heidegger si svoju *národno-socialistickú pozíciu* zachováva po celý svoj život, aj keď ju, pochopiteľne, po druhej svetovej vojne výrazne *tlmí*. Ako práve tomuto nemeckému filozofovi môžu čosi hovoriť predsokratovskí myslitelia?

V medzivojnovom období to Heidegger spojí s chápaním *vedy* a jej poslaním v prospech posilnenia národno-socialistického programu. Vypovedá o tom celkom jasne, bez akýchkoľvek pochybností. Aby veda mohla zmysluplne naplňať uvedené úlohy, musíme sa podvoliť „moci počiatku svojho duchovno-dejinného každodenného bytia. *Týmto počiatkom je zrod gréckej filozofie...* (kurz. aut.). Celá veda je filozofiou, či už o tom vie, alebo nevie, či chce alebo nechce. Celá veda zostáva s týmto počiatkom spojená. Z neho čerpá silu svojho bytostného určenia, a to za predpokladu, že tento počiatok vôbec stačí“<sup>2</sup>. O bezprecedentnej *pomýlenosti* tohto Heideggerovho prepojenia nebudeme teraz širšie uvažovať.

Pokiaľ sa teda sústredíme iba na *čisto* ontologickú problematiku, musíme konštatovať, že Heidegger v istom zmysle až príliš *novátorsky* vníma Parmenida a Herakleita ako *gréckych mysliteľov* (vtedy ešte *filozofov*) ako tých, čo nie sú klasickým školským príkladom protikladných filozofických učení. Obidvaja *učili* vlastne to isté, a tým *zachovali* a rozvíjali *počiatok* západného myslenia.

Heideggerovo vysvetlenie dovtedajších nesprávnych interpretácií velikánov predsokratovského myslenia je veľmi jasné: „Parmenides vraj proti daniu zdôrazňoval bytie; on však hovorí o bytí len ako o Jednom a Tom istom, lebo vie, že Bytie je neustále ohrozované zda-

---

<sup>1</sup> HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*. Prel. I. Chvatík, P. Kouba, M. Petříček jr., J. Němec. Praha: Oikúmené 2008, s. 427.

<sup>2</sup> HEIDEGGER, M.: *Sebeurčení německé univerzity*, s. 46.

ním, ktoré k nemu patrí ako jeho tieň.“<sup>1</sup> A na adresu Herakleita napopak uvádza: „Herakleitos vraj proti bytiu zdôrazňoval dianie; on však o dianí hovorí len preto, aby ho včlenil do Jedného, do jednoty Bytia, ktoré bytostne je λόγος, λόγος tu však neznamená, ako sa neskôr vysvetľovalo, rozum a reč, ale *zbieranie, pôvodne sústredenie* všetkých protikladov do Jedného (λέγειν: zbierať, zozbierať vinobranie).“<sup>2</sup>

Na prvý pohľad sa nám môže zdať, že tu ide len o ontologické problémy. Ale nie je to tak. Heidegger to vypovie až príliš otvorene: „Tým, že znovu vytýčíme *základnú otázku* západnej filozofie na základe *pôvodnejšieho* počiatku, poslužíme *tej* úlohe, ktorú sme označili ako *záchrana Západu* (kurz. aut.). Tá sa môže uskutočniť len tak, že sa získajú späť pôvodné vzťahy k jestvujúcnu samému a na týchto vzťahoch sa *znovu založia* všetky bytostné počínania národov.“<sup>3</sup>

Ide o stanovisko, s ktorým nebudeme nikdy súhlasiť. Vyriešenie *základnej otázky* ontológie nemôže *zakladať bytostné počínanie národov*. Ak si to Heidegger naozaj myslí, tak netvorí nič nové, iba sa znovu pokúša o to, na čom už v starovekom Grécku stroskotal Platon. Ani spoločnosť, ani národy nemôže riadiť Platonova a ešte menej Heideggerova filozofia. Je to len *postplatonsko-syrakúzske syndróm* nemeckého filozofa. Heidegger si tento svoj *hrubý omyl* uvedomil a verejne ho priznal až v roku 1967: „...*filozofia nebude môcť spôsobiť žiadnu bezprostrednú zmenu terajšieho stavu sveta* (kurz. aut.).“<sup>4</sup>

Heideggerovo enormné mysliteľské úsilie s cieľom *hlbinne bytostne* vysvetliť Parmenidovu a Herakleitovu filozofiu je neopakovateľne zrealizované v prednáškových kurzoch, ktoré ešte stále len čakajú na podrobné historicko-filozofické skúmania. V tomto kontexte po podrobnom preštudovaní všetkých doteraz dostupných Heideggerových textov musíme konštatovať, že sa mu *podarilo* filozoficky preukázať, že obidvaja grécki myslitelia učia *to isté*, lebo „myslia bytie zá-

---

<sup>1</sup> HEIDEGGER, M.: *Evropa a německá filosofie*, s. 80.

<sup>2</sup> Tamže.

<sup>3</sup> Tamže, s. 83.

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

roveň so zdaním a dianie so stálosťou ...“<sup>1</sup>, ale len za cenu toho, že *parmenidizoval Herakleita*. Zjavne potlačil *dianie – život* (Herakleitos) na úkor *stálosti – bytia* (Parmenides).

Tu bezprostredne platia Nietzscheho slová, že Parmenides ako Grék nepochopiteľne *ušiel* zo zmyslovo bohatej skutočnosti „do strnulého smrteľného pokoja najstudenšieho, nič nehovoriaceho pojmu, pojmu bytia... *Parmenidovo myslenie... je bez vône, farby, bez duše* (kurz. aut.)...“<sup>2</sup>. 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*.<sup>3</sup> Heidegger je zasa typom *proroka Bytia*, ktorý okolo seba rozlieva v 20. storočí ešte *studenšie pichľavé svetlo* než Parmenides v antike.

## **Ontologická diferencia a nová dimenzia myslenia**

Heideggerova filozofia stojí a padá s úspešným či neúspešným riešením ontologickej diferencie. V roku 1943 vo svojom *Doslove k prednáške „Čo je metafyzika?“* píše: „... ak totiž k pravde bytia patrí, že bytie síce bytuje bez jestvujúcna, ale že jestvujúcno nikdy nie je bez bytia“, ale v iných vydaniach to formuluje naopak: „... ak totiž k pravde bytia patrí, že bytie nikdy nebytuje bez jestvujúcna, a že jestvujúcno nikdy nie je bez bytia.“<sup>4</sup> To je obdobie, keď Heidegger ešte váha nad zmyslupnosťou filozofického naplnenia pozície, že *bytie bytuje*

---

<sup>1</sup> HEIDEGGER, M.: *Evropa a německá filosofie*, s. 80.

<sup>2</sup> NIETZSCHE, F.: *Filosofie v tragickém období Řeků*. Prel J. Březina, J. Horák. Olomouc: Votobia 1994, s. 56.

<sup>3</sup> Tamže.

<sup>4</sup> HEIDEGGER, M.: *Co je metafyzika?*, s. 83.

bez *jestvujúcna*. Ale v neskorej tvorbe sa už jednoznačne orientuje na striktnú diferenciu bytia a *jestvujúcna*. V roku 1946 v *Liste o humanizme* to vyjadruje veľmi rezolútne: „Metafyzika síce predstavuje *jestvujúcno* v jeho bytí a myslí tak bytie *jestvujúcna*, nemyslí však bytie ako také, nemyslí rozdiel medzi oboma... Bytie doposiaľ čaká, že sa stane človeku problematickým Ono samo.“<sup>1</sup>

Parmenides – a vôbec nie Anaximandros či Herakleitos (!) – stojí podľa Heideggera na *počiatku* myslenia. Je tým *prvým* preto, lebo vypovedá: „*Ved' bytie je*“. V tomto slove sa podľa neho skrýva *počiatočné* tajomstvo všetkého myslenia. „Parmenidovo  $\epsilon\sigma\tau\iota\ \gamma\grave{\alpha}\rho\ \epsilon\iota\upsilon\alpha\iota$  dodnes nie je premyslené. Z toho možno usúdiť, ako je to s pokrokom filozofie. Pokiaľ dbá na svoju bytnosť, nerobí vôbec žiadny pokrok. Stojí na mieste, aby vždy myslela to isté.“<sup>2</sup> S tým môžeme nepochybne súhlasiť. Redukovať totiž filozofiu iba na jednu jedinú otázku – otázku bytia – znamená potvrdiť, že od čias Parmenida filozofia neurobila ani krok vpred. Problém je však v tom, že ho ani urobiť nemôže. Ak naozaj dôsledne oddelíme bytie od *jestvujúcna*, potom neexistuje nijaký zmysluplný priestor ani pre *filozofiu*, ani pre *myslenie*. Môžete sa tak akurát motať v bližšie nič nehovoriacich vyjadreniach typu „Bytie je Bytie samo“, „Svetlina sama je však Bytie“, „Bytie 'sa dáva'“<sup>3</sup> a pod.

## Hegel a Gréci

Heidegger prednáša jednu zo svojich najlepších prednášok o gréckej filozofii na plenárnom zasadnutí heidelbergskej akadémie vied 26. júla 1958. Prednáška dostala viac ako príznačný názov *Hegel a Gréci*<sup>4</sup>. O dva roky neskôr bola po prvýkrát publikovaná v zborníku ku Ga-

---

<sup>1</sup> HEIDEGGER, M.: *O humanizmu*, s. 15.

<sup>2</sup> Tamže, s. 26.

<sup>3</sup> Tamže, s. 22, 23, 25.

<sup>4</sup> HEIDEGGER, M.: Hegel und Griechen. In.: Heidegger, M.: *Wegmarken*. GA. Bd. 9. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1976, s. 428.

damerovým šesťdesiatinám.<sup>1</sup> Aj táto skutočnosť jasne vypovedá o tom, že sám Heidegger ju považuje za veľmi dôležitú výpoveď, čo nám v tak koncentrovanej syntetickej podobe zanechal ku gréckej filozofii a Hegelovi. Práve uvedené spojenie nie je vôbec náhodné. Vypovedá totiž o tom najdôležitejšom, čo má Heidegger celou svojou tvorbou na mysli – *vec myslenia* (t. j. otázku Bytia). Tú v celej svojej tvorbe spája najmä s gréckou filozofiou a Hegelom. Preto je zrejmé, že Gadamer nám v celom svojom diele pripomína osobitný vzťah Heideggera k Hegelovi. Heidegger sa už vo svojom ranom období totiž vyjadril, že Hegel je tým *najradikálnejším Grékom*.<sup>2</sup>

Pochopiť *mysliteľské poslanstvo* Heideggerovej prednášky *Hegel a Gréci* nie je vôbec jednoduché. V istom zmysle vyžaduje uvedomiť si v dejinnom priereze celú jeho filozofickú tvorbu, v ktorej postupne dochádzalo k vykryštalizovaniu chápania gréckej filozofie ako toho duchovného fenoménu, ktorý stojí v *základoch* západného filozofovania ako jeho *počiatok*, bez ktorého sa nič vážnejšie nedeje, a ani sa nemôže udiať až do súčasnosti. Heideggerov dôraz na túto skutočnosť je tak jedinečný, že výrazne prekonal všetky pred ním jestvujúce vysvetlenia gréckej filozofie. Jedinú výnimku tu predstavuje len Hegel.

Pred nami sa teda vynára nielen problém identifikácie, čo je grécka filozofia, ale čo je grécka filozofia v *mysliteľskom rozhovore* s Hegelovým chápaním. V tom rozhodujúcom je potrebné s Heideggerom súhlasiť. Nikto pred Hegelom, a ani po ňom, *nepremyslel* fenomén gréckeho filozofovania tak hlbkovo, ako sa to podarilo práve vrcholnému predstaviteľovi nemeckej klasickej filozofie.

Je zaujímavé, že už v roku 1964, český historik filozofie Ladislav Major publikuje v českom *Filozofickom časopise* štúdiu *Heidegger a Hegel*, ktorá po prvý krát priniesla v našom domácom filozofickom prostredí podstatnú informáciu o základných problémoch uvedenej

---

<sup>1</sup> *Die Gegenwart der Griechen in neueren Denken*. Tübingen: J. C. B. Mohr 1960.

<sup>2</sup> GADAMER, H.-G.: Hegel und Heidegger. In: Gadamer, H.-G.: *Neuere Philosophie I. Hegel, Husserl, Heidegger*. GW. Bd. 3. Tübingen: Mohr-Siebeck 1987, s. 87 a n.

prednášky. Na Majorovej štúdií je zaujímavé, že sa pokúša o komparačnú analýzu medzi uvedenou Heideggerovou prednáškou a prednáškou *Onto-teo-logická štruktúra metafyziky*.<sup>1</sup> Aj v nej je totiž ústrednou postavou Hegel a hlavným problémom – *vec myslenia*.

## Filozofia dejín filozofie

Heidegger sa už v roku 1922 v *Správe Natorpovi* pokúša o *filozofické* pochopenie dejín filozofie, ktoré neustále vo svojej tvorbe prehľbuje a v tomto procese je nezanedbateľnou skutočnosťou, že je takmer v úplnej zhode s Hegelovou koncepciou. Heideggerova pozícia k dejinám filozofie v ranej tvorbe má túto základnú podobu: „Dejiny filozofie sú... pre filozofické bádanie vtedy a len vtedy v relatívnom zmysle predmetne tu, keď nepodávajú rozmanité pozoruhodnosti, ale to, čo je vo svojej radikálnej jednoduchosti *hodné myslenia*, a vedú k rozumujúcej prítomnosti nie k obohacovaniu znalostí, ale odrážajú ju práve späť k nej samej, aby vystupňovali jej problematickosť.“<sup>2</sup> Je nepochybné, že aj Hegel by sa mohol plne podpísať pod tieto myšlienky.

Heidegger vo svojej poslednej marburskej prednáške z roku 1928, ktorú venoval Leibnizovej filozofii, znovu odkazuje na Hegela ako toho, ktorému ide najmä o *mysliaci rozhovor* v dejinách filozofie v prospech filozofie samej<sup>3</sup>. Od polovice 30. rokov minulého storočia potom vo svojich *Príspevkoch k filozofii* pokračuje v ujasňovaní si Hegeľových *filozofických dejín filozofie*.<sup>4</sup> Je zaiste veľmi pozoruhodným zja-

---

<sup>1</sup> HEIDEGGER, M.: *Onto-teo-logische Verfassung der Metaphysik*. Heidegger, M.: *Identität und Differenz*. GA. Bd. 11. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 2006, s. 51–79.

<sup>2</sup> HEIDEGGER, M.: *Rozvrh fenomenologické interpretace Aristotela*, s. 12

<sup>3</sup> HEIDEGGER, M.: *Aus der letzten Marburger Vorlesung*. In: Heidegger, M.: *Wegmarken*, s. 79.

<sup>4</sup> HEIDEGGER, M.: *Beiträge zur Philosophie. (Vom Ereignis)*. GA. Bd. 65. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1989, s. 213–224. Podrobnejšie pozri LEŠKO, V.: *Filozofia dejín filozofie*. Prešov: v. n. 2004, s. 158–197.

vom, že J. Patočka, nezávisle od Heideggera, v roku 1942 doteraz asi najpresnejšie vymedzil hlavné znaky Hegelovej *filozofie dejín filozofie*<sup>1</sup>, ktoré plne korešpondujú s vyššie uvedenými Heideggerovými názormi, hoci ich, pochopiteľne, nemohol poznať.

Heidegger sa najkompaktnejšie vyjadril k Hegelovej *filozofii dejín filozofie* v prednáške *Hegel a Gréci*. Názov prednášky si preformuloval do otázky: „Ako si Hegel v horizonte svojej vlastnej filozofie predstavuje grécku filozofiu? Túto otázku môžeme zodpovedať, keď sa budeme z dnešného hľadiska pozeráť na Hegelovu filozofiu ako na historickú, a pritom skúmať vzťah, v ktorom Hegel svojim spôsobom historicky predstavuje grécku filozofiu. Tento postup nám podáva historické skúmanie historických súvislostí. Takéto predsavzatie má svoje vlastné oprávnenie a svoj vlastný úžitok.“<sup>2</sup>

Heidegger v tomto momente myslí najmä na to najdôležitejšie. Pri slove *Gréci* myslí na počiatok filozofie, pri mene *Hegel* na jej završenie. A má skutočne pravdu, lebo Hegel sám rozumie svojej filozofii práve takto. Teda problém *Hegel a Gréci* je osobitý pre Heideggera predovšetkým tým, že nás ním oslovuje *celok filozofie* v jej dejinách. Napriek skutočnosti, ktorú Heidegger identifikuje jednoznačne ako *nezadržateľný úpadok filozofie*, to však preňho ale vôbec neznamená *koniec myslenia*. Práve takto stanoveným problémom sa chce pokúsiť o prebudenie pohľadu do *veci myslenia*: „V hre je vec myslenia. Vec tu znamená: to, čo samo zo seba vyžaduje vysvetlenie. Aby sa dokázalo zodpovedať takémuto vyžadovaniu, je potrebné, aby sme sa nechali osloviť vecou myslenia, a aby sme sa pripravili nechať premeniť myslenie, ako je vecou určené.“<sup>3</sup>

Aby sme sa však dostali k *veci myslenia* musíme absolvovať *obchádzku* od Hegela až ku Grékom? Heidegger je presvedčený, že práve

---

<sup>1</sup> PATOČKA, J.: Dějepis filosofie a její jednota. In: *Česká mysl*, roč. 36, 1942, č. 2–3, s. 58–72, 97–114. Podrobnejšie pozri LEŠKO, V.: *Filozofia dejín filozofie*, s. 253–305.

<sup>2</sup> HEIDEGGER, M.: *Hegel und Griechen*, s. 427.

<sup>3</sup> Tamže.

takúto cestu potrebujeme a vôbec ju nechápe ako *obchádzku*. Dôvody sú pre neho viac ako pochopiteľné. Správne zachované duchovné dedičstvo nám prináša pochopenie našej prítomnosti. Pravé duchovné dedičstvo nie je podľa Hegela, ale ani Heideggera žiadnou *farchou minulého*, skôr oslobodzuje pre správne *vstúpenie* do veci myslenia.

Heidegger si provokujúco stavia otázku *Hegel a Gréci* v konfrontácii Kant a Gréci, Leibniz a Gréci, stredoveká scholastika a Gréci. Znie to podľa neho takisto, a predsa je to iné. V čom je potrebné vidieť ten obrovský rozdiel? Najmä v tom, že Hegel po prvýkrát v dejinách filozofického vedenia „*myslí grécku filozofiu ako celok a tento celok filozoficky. Ako je to možné? Tak, že Hegel určuje dejiny ako také spôsobom, že vo svojej bytnosti musia byť filozofické. Dejiny filozofie sú pre Hegela v sebe jednotným, a preto nevyhnutným procesom pokroku ducha k sebe samému. Dejiny filozofie nie sú obyčajným sledom rôznych názorov a učení, ktoré sa bez vzájomnej súvislosti striedajú* (kurz. aut.)“<sup>1</sup>.

Hegelova myšlienka, že *dejiny filozofie rozvíjajú len filozofiu samú*, rezonuje v Heideggerovom myslení ako ničím nenahraditeľná. V tomto zmysle môžeme tvrdiť, že Heidegger vecne identifikuje problém nekompromisne správne: „*Žiaden filozof pred Hegelom nenadobudol také základné postavenie filozofie, ktoré umožňuje a požaduje, aby sa filozofovanie zároveň pohybovalo vo svojich dejinách, a aby tento pohyb bol filozofiou samou* (kurz. aut.)“<sup>2</sup>

Hegelovo určenie cieľa filozofie, ktorým je pravda, prijíma Heidegger ako radu pre uvažovanie o *veci myslenia*? Áno, ale pod podmienkou, že sa mu podarí dostatočne vysvetliť tému *Hegel a Gréci*. Preto si najprv kladie základné otázky filozofie dejín filozofie: „Do akej miery musia byť dejiny filozofie ako dejiny vo svojom základnom ryse filozofické? Čo tu znamená 'filozofické'? Čo tu znamenajú 'dejiny'?“<sup>3</sup> A tu sa nám to pomaly začína *rozchádzať!* Dôvody sú zrejmé. Heidegger pod *vecou myslenia* bude stále viac a viac vidieť len

---

<sup>1</sup> Tamže, s. 428.

<sup>2</sup> Tamže, s. 429.

<sup>3</sup> Tamže.

*bytie ako bytie*, kým Hegel sa dominantne sústredil na problém vývoja *bytia jestvujúcna*.

V prvej časti nášho textu sme už uviedli celoživotnú Heideggerovu *filozofickú maximu*, že *cestou „späť od Aristotela k jeho predchodcom bude až možné preskúmať Parmenidovo učenie o bytí a porozumieť mu ako rozhodujúcemu kroku, ktorý určil zmysel a osud západnej ontológie a logiky“*<sup>1</sup>. Teraz nastáva ten okamih, aby sme sa pokúsili aspoň trochu *naznačiť*, do akej miery je to vôbec možné. Ukáže sa, že síce Heideggerova snaha je v tomto smere obrovská, ale výsledok je prekvapujúco jednoduchý. Správne to Heidegger vyjadrí v štúdiu *Koniec filozofie a úloha myslenia* (1964) keď uvádza, že Parmenides „ako prvý *výslovné uvažoval o bytí jestvujúcna ...*“<sup>2</sup>. Teda nie o *Bytí*, ako o tom píše v takmer celej svojej tvorbe, ale len o *bytí jestvujúcna*. V tom je obrovský rozdiel, ktorý nemožno obchádzať. Všetky možné Heideggerove rozlíšenia medzi *mysliteľmi* (Parmenides a Herakleitos) a *filozofmi* (Platon a Aristoteles) sa v tomto momente stávajú iba *zavádzaním*, ktoré nie je možné brať vážne. Potom vážne nemožno brať ani to, že Parmenidovo a Herakleitovo myslenie odkazuje do *inej dimenzie myslenia*. Parmenides, Herakleitos, Platon a Aristoteles sú stále *v tej istej dimenzii myslenia – dimenzii bytia jestvujúcna*. Ale Heideggerovi predsa ide o to, aby sme sa *pýtali na Bytie ako Bytie*. A to je nepochybne iný problém.

Heidegger pripomína, že v práci *Bytie a čas* úmyselne a opatrne vyjadril myšlienku, že *bytie sa dáva* (es gibt das Sein). Zároveň ale tiež dôrazne upozorňuje, že nemecké *es gibt* sa prekladá nepresne. Dôvod je veľmi vážny. „Lebo toto ‘ono’ (sa), čo tu ‘dáva’ (gibt), je bytie samo. Toto ‘dáva’ (gibt) však pomenováva ono dávajúce, vlastnú pravdu poskytujúcu bytnosť bytia. Toto vydávanie sa (Sichgeben) do otvoreného poľa (Offene) spolu s tým poľom samým je bytie samo.“<sup>3</sup> A tu

---

<sup>1</sup> HEIDEGGER, M.: *Rozvrh fenomenologické interpretace Aristotela*, s. 33.

<sup>2</sup> HEIDEGGER, M.: *Koniec filozofie a úkol myšlení*, s. 29.

<sup>3</sup> HEIDEGGER, M.: *O humanismu*, s. 25.

sme sa dostali k jadrú problému, ktoré spôsobuje pri chápaní a vysvetľovaní Heideggerovej filozofie najväčšie problémy.

Nechajme preto najprv *prehovoriť* Heideggera samého: „... ono 'sa dáva' (es gibt) (je – dopl. aut.) použité so zámerom vyhnúť sa priebežnému slovnému obratu: 'Bytie je', lebo obvykle sa ono 'je' hovorí o niečom takom, čo je. Niečo také nazývame *jestvujúcno* (kurz. aut.). *Bytie však práve 'nie je jestvujúcno'* (kurz. aut.).“<sup>1</sup> Túto formuláciu si treba až príliš dobre uvedomiť, aby sme mohli Heideggerovi vôbec rozumieť. Bez presného *pojmového narábania* s termínmi *bytie* a *jestvujúcno* to jednoducho nepôjde. Žiaľ, väčšina heideggerologických bádateľov a heideggeriánov v tom zarátaných, robia najväčšie chyby pri až príliš voľnom používaní základných pojmov Heideggerovho učenia. Dôvod, najmä pre ortodoxných heideggeriánov, je viac ako zrejmy. Dôsledné filozofické rozlíšenie *bytia* a *jestvujúcna* znamená definitívny koniec – *krach filozofie* a prechod do inej dimenzie myslenia: *teologickej!* Ale k tomu sa ešte len dostaneme.

Vráťme sa ešte k Heideggerovmu *Listu o humanizme*, kde sa vyjadril k problému *bytia* a *jestvujúcna* tak *precízne* a *nanajvýš zrozumiteľne*, ako málokde inde. „Pokiaľ je ono 'je' vyslovené bez bližšieho vysvetlenia bytia, potom je bytie až príliš jednoducho predstavené ako nejaké 'jestvujúcno', ktoré pôsobí ako príčina a je ako následok spôsobené. Veď už na počiatku myslenia hovorí Parmenides: ἔστι γὰρ εἶναι. 'Veď bytie je'. V tomto slove sa skrýva počiatkové tajomstvo všetkého myslenia.“<sup>2</sup> Všimnime si, že len o niekoľko riadkov vyššie Heidegger dôrazne upozorňuje, aby sme sa vyhýbali slovnému obratu *bytie je*. Lebo tým de facto vyjadrujeme len a len *jestvujúcno* a nie *bytie!*

Heidegger si je však veľmi dobre vedomý tohto nevyhnutného dôsledku, keď vyjadruje Parmenidov výrok, že ide o čosi *mimoriadne*, ktoré akoby priam z tejto svojej mimoriadnosti vyžadovalo *výnimku*. Preto píše: „Snáď môže byť ono 'je' primerane vyslovené len bytím, takže akékoľvek *jestvujúcno* vlastne 'nie je'. Ale pretože myslenie má

---

<sup>1</sup> Tamže, s. 25–26.

<sup>2</sup> Tamže, s. 26.

najprv dospieť k tomu, aby vyslovilo bytie v jeho pravde miesto toho, aby ho vysvetľovalo ako nejaké jestvujúcno z jestvujúcna, musí zostať pre svedomité myslenie otvorenou otázkou, či a ako bytie je.“<sup>1</sup>

Heidegger napriek nepopierateľnej skutočnosti, čo aj sám všetko *premýšlel* a napísal do tých čias k Parmenidovmu učeniu *sebakriticky* konštatuje, že „Parmenidovo ἔστι γὰρ εἶναι ostáva dnes stále ešte nepremyslené“.<sup>2</sup> Podarilo sa vôbec Heideggerovi premyslieť toto parmenidovské ἔστι γὰρ εἶναι? Odpovedať nie je ťažké. Nepodarilo sa mu to, ba ani sa to nemohlo podať. Okrem iného aj preto, že parmenidovské ἔστι γὰρ εἶναι je potrebné prekladať neheideggerovsky, t. j. „*Ved' jestvujúce je*“. A tým je problém *de facto* sám od seba vyriešený. Diferencia bytia a jestvujúcna sa ukazuje ako zbytočný filozofický problém, ktorý komplikuje situáciu tak, že z nej niet zmysluplného východiska.

Zdá sa, že postupne si to uvedomuje aj Heidegger sám, lebo keď si pozorne preštudujeme jeho prednášku *Hegel a Gréci* zistíme, že v nej úplne absentuje akékoľvek delenie gréckych filozofov na *väčších mysliteľov* (Herakleitos, Parmenides) a *filozofov* (Platon a Aristoteles) a už vonkoncom nie je položený dôraz na to, aby sa dostal do *inej dimenzie myslenia*. Je to nepochybne veľmi prekvapujúce, lebo ešte pred necelými tromi rokmi to bolo to hlavné, čo vyjadruje v prednáške *Čo je to – filozofia?*

Teraz si všíma najmä štyri základné slová gréckej filozofie, ktoré sú najdôležitejšie tak pre neho, ako aj pre Hegela. Týmito slovami sú:

1. *Hen* – Parmenides, 2. *Logos* – Herakleitos, 3. *Idea* – Platon, 4. *Energeia* – Aristoteles. Práve tieto slová podľa Heideggera neustále *prehovárajú* v západnej filozofii až po súčasnosť. Bez väčších námietok s tým možno súhlasiť. Čo však vyvoláva naše oprávnené pochybnosti je spôsob, akým Heidegger vyčíta Hegelovi jeho *prácu* s nimi. Hegel totiž, tvrdí Heidegger, *falošne* prekladá uvedené štyri hlavné slová, lebo ich *faloš-*

---

<sup>1</sup> Tamže.

<sup>2</sup> Tamže.

ne interpretuje, a to najmä preto, že ich vysvetľuje z *horizontu* svojej vlastnej filozofie.

Na túto situáciu platí staré známe: *zlodej kričí, chyťte zlodeja*. Heidegger je sám bezkonkurenčne práve tým filozofom, ktorý si robí svoje *vlastné preklady* len preto, aby ich mohol vysvetliť z *horizontu* vlastnej filozofie. Vari najlepšie tento Heideggerov spôsob práce so starými gréckymi *prameňmi* dešifroval H.-G. Gadamer: „Heidegger spoznal v Anaximandrovi, Herakleitovi, Parmenidovi sám seba (kurz. aut.).“<sup>1</sup> Ale to isté platí aj pre grécke texty Platóna a Aristotela. Heidegger si ich *upravuje* tak, aby boli v súlade s hlavnými cieľmi jeho vlastnej filozofie. Pokiaľ to tak nemôže byť, tak si ich jednoducho nevšíma!

V prednáške *Hegel a Gréci* Heidegger sústreďuje rozhodujúcu pozornosť na kritiku Hegela, ktorý si podľa neho vôbec nevšíma, že na začiatku cesty filozofie stojí Parmenidovo pochopenie *pravdy*. Ἀλήθεια je tu vyjadrená ako *záhada sama – vec myslenia*. Heidegger nezabúda zdôrazniť, že to nie je jeho *osobný výmysel*, ale niečo oveľa významnejšie: „... nie my ustanovujeme túto vec myslenia. Je nám dávno prisúdená a podávaná celými dejinami filozofie. Je potrebné len spätne načúvať tomuto duchovnému dedičstvu, a pritom preskúmať predsudky, v ktorých sa každé myslenie musí svojím spôsobom nachádzať.“<sup>2</sup> Heideggerovi ide najmä o to, aby ukázal že Hegel pri vysvetľovaní bytia svojím špekulatívno-dialektickým spôsobom z *absolútnej subjektivity*, sa dopúšťa rozhodujúceho omylu pri vysvetľovaní štyroch základných slov gréckej filozofie – *hen, logos, idea a energiea*.

Hegelovo špekulatívno-dialektické určenie dejín nie je schopné podľa Heideggera vzhliadnuť *alétheiu* ako *neskrytosť*, ale len ako *absolútnu istotu seba samého vediaceho absolútneho subjektu*. Práve v tom je veľký problém. Hegelovo chápanie *pravdy* je výsledkom vývoja filozofie v dejinách. Z toho je potom zrejmé, že grécka filozofia nemôže byť

---

<sup>1</sup> GADAMER, H.-G.: Griechen. In: Gadamer, H.-G.: *Heideggers Wege: Studien zum Spätwerk*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) 1999, s. 278.

<sup>2</sup> HEIDEGGER, M.: *Hegel und Griechen*, s. 440.

ešte týmto výsledkom, je len *počiatkom* celého ďalšieho vývoja, z čoho vyplýva, že teda ešte nie je pravdou.

S tým Heidegger nemôže ale vôbec súhlasiť. *Pravda* ako *Ἀλήθεια* podľa neho vládne už v gréckej filozofii. Ale nielen to. *Ἀλήθεια* vládne aj pred ňou v samých *počiatkoch* západného myslenia a bez nej by nebola možná západná metafyzika, a ani Hegelova koncepcia pravdy ako *absolútnej istoty*. To všetko sa dobre číta, problém je však v tom, že tomuto všetkému chýba *zdôvodňujúca argumentácia*. Podľa Heideggera sa Hegel dopustil podľa neho prvej veľkej chyby v tom, že *pravdu* považuje za výsledok dialektického vývoja dejín filozofie. Hegel nechápe, že *alétheia* vládne celému európskemu mysleniu aj napriek tomu, že nie je myslená, spozorovaná. Druhá Hegelova chyba je zase spojená s chápaním *bytia*, ktoré vymedzuje ako *neurčené bezprostredno*.

Heideggerovo uvažovanie o Hegelovom vysvetľovaní gréckeho určenia bytia sa pokúša ukázať, „že ‘bytie’, s ktorým filozofia začína, bytuje ako prítomnosť len vtedy, pokiaľ vládne už *Ἀλήθεια*, ale že *Ἀλήθεια* sama ostáva z ohľadu jej bytostného pôvodu nemyslená“<sup>1</sup>. Hegelovo špekulatívno-dialektické určenie dejín nie je schopné vzhliadnuť *alétheiu* a jej vládnutie ako *vec myslenia*. Pripusťme, hoci len na chvíľu, že Heidegger má v tom pravdu (a on v tom tú *svoju* pravdu naozaj má!), potom sa musíme radikálne pýtať – azda Heidegger dokázal to, čo nedokázal Hegel? Sme stále viac v procese *výziev – proklamácií* ako zmysluplných riešení.

Objektívne je potrebné uviesť, že si Heidegger kladie veľmi vážne vari tie najdôležitejšie otázky, aké si v tejto chvíli môže vôbec položiť: „Je *Ἀλήθεια* ako neskrytosť to isté čo bytie, t. j. prítomnenie? .... *Kam patrí Ἀλήθεια sama, keď sa musí vymaniť z väzby na pravdu a bytie musí byť oslobodené v nej samej?* Má myslenie už oblasť zobrazenia, aby sa mohlo aspoň domnievať, čo sa vydáva v odkrývaní a vôbec v *skrývaní*, ktoré potrebuje všetko odkrývanie?“<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Tamže.

<sup>2</sup> Tamže, s. 442

Musíme v tomto kontexte konštatovať, že Heidegger správne vníma, že to všetko *záhadné*, čo sa viaže na alétheiu, v sebe skrýva možné veľké nebezpečenstvo. To spočíva v možnosti *hypostazovať* alétheiu v podobe *fantastickej svetovej podstaty*. Ale touto cestou sa Heidegger vôbec nechce vydať. A robí dobre! Problémom skôr ostáva, akou cestou sa vlastne vydal, a čo mu táto cesta priniesla. O šesť rokov neskôr bude na adresu alétheii mimoriadne sebakriticky konštatovať: „Otázka o Ἀλήθεια, o neskrytosti ako takej, nie je otázka o pravde. Preto bolo vecou neprimeranou, a teda zavádzajúcou, nazývať Ἀλήθεια v zmysle svetliny pravdou.“<sup>1</sup>

Heideggerovo tvrdenie, že *bytie je Ἀλήθεια* a *Ἀλήθεια je bytie*, a že bytie ako také *vládne* celému západnému mysleniu bez toho, aby bolo vo svojej pravde pochopené a vyslovené, nie je ničím iným ako *heideggerovskou tautológiou*, ktorá v mnohom pripomína teologické vyjadrenia: *Boh je pravda a Pravda je Boh*. Heidegger už v prednáške *Onto-teologická štruktúra metafyziky* veľmi presne vymedzil tri rozhodujúce odlišnosti svojej filozofie od Heglovej. Prvá sa týka *veci myslenia*. Podľa Hegela je to bytie so zreteľom na pochopenie jestvujúceho v absolútnom myslení. Heidegger si myslí, že *vec myslenia* je bytie so zreteľom k jeho diferencii voči jestvujúcnu.

Druhý podstatný rozdiel medzi Hegelom a vlastnou filozofiou je Heideggerom identifikovaný v chápaní dejín filozofie ako *mysliaceho rozhovoru* s dejinami myslenia. Hegel sa výrazne usiluje o pochopenie toho, o čo išlo tomu či inému mysliteľovi, pokiaľ jeho myslenie môže byť ako *určitý stupeň* vo vývoji dejín filozofie *zrušené*, ale zároveň *zahnrnuté* do absolútneho myslenia. Preto aj Hegel sa môže nádejať, že celé dejiny filozofie *pracujú* na jeho filozofickom systéme. Heideggerovi nepochybne ide tiež o *prienik* do sily predchádzajúceho myslenia. Nehľadá však túto *silu* v tom, čo ten ktorý mysliteľ myslel, ale najmä to, čo ním myslené nebolo, a práve ono je tým *najdôležitejším*, lebo ponúka *myslenému* jeho bytostný priestor.

---

<sup>1</sup> HEIDEGGER, M.: *Konec filozofie a úkol myšlení*, s. 33.

Tretí rozdiel medzi Hegelom a sebou spája Heidegger s *charakterom* rozhovoru s mysliteľmi. U Hegela je tento *charakter* najlepšie vyjadrený slovom *Aufhebung* – *prekonanie*. U Heideggera je zasa vyjadrený slovami *Schritt zurück* – *krok späť*. Nejde ani tak o *krok* do dejín s cieľom niečo *vrátiť* v zmysle umelého oživenia. Ide mu o *krok späť* k tomu *miestu*, v ktorom došlo k *zabudnutosti* na bytie a začala sa formovať metafyzika ako učenie o *jestvujúcne ako jestvujúcne*.

Z uvedeného vyplýva, že Hegel pochopil *bytie* ako hlavnú kategóriu, ktorá umožňuje zmysluplnú *kategoriálnu analýzu* skutočnosti, ktorá je budovaná na neotrasiteľnom predpoklade, že *myšlienka* je *absolútnym pojmom*. To všetko však pre Heideggera dosvedčuje, že Hegel stále ostáva verný pozícii západnej metafyziky, ktorá chápe bytie ako bytie *jestvujúcna*. Sám ponúka jednoznačne inú možnosť: bytie musíme chápať v jeho diferencii k *jestvujúcnu*. Preto v dejinách filozofie nemáme hľadať bytie ako je *myslené*, ale len to, ako je bytie v nich *prítomné*, ale nie je *myslené*.

Základná konfrontácia Hegela s Heideggerom v chápaní gréckej filozofie sa musí reflektovať tak, že kým pre Hegela je najvýznamnejším gréckym filozofom *Aristoteles*, pre Heideggera je ním zasa *Parmenides*. V tejto konfrontácii je hneď všetko na svojom mieste. Kým u Aristotela takmer všetko smeruje k argumentačno-zdôvodňujúcemu mysleniu, najmä pokiaľ ide o ontologickú problematiku, u Parmenida tomu tak nie je. U neho totiž prevládajú mysticko-tajomné prvky myslenia, ktoré sú nezastupiteľne prítomné v jeho učení a bez nich sa celé rúca samo od seba. To isté to platí aj pre ich najväčších obdivovateľov a pokračovateľov. Práve v tomto zmysle je pre nás Hegelovo učenie stále bližšie, než Heideggerovo. Redukovať filozofiu len na jednu jedinú otázku – otázku *Bytia*, ako to robí Heidegger je síce možné, ale pre filozofiu sebazničujúce.

## Ontologická diferencia – hranica pochopiteľného

Heideggerovo úsilie o dôslednú realizáciu ontologickej diferencie v neskorej tvorbe je azda najreprezentatívnejšie vyjadrené v štúdiu *Kantova téza o bytí* (1962). Heidegger v nej píše: „V tom nenápadnom ‚je‘ sa skrýva všetko to, čo je hodné myslenia, pokiaľ ide o bytie. Ale najviac hodné myslenia je to, že uvážime, či ‚bytie‘, či to ‚je‘ samo, môže byť, alebo či bytie nikdy nie ‚je‘, a teda, že predsa len platí: Bytie ako ono sa dáva (es gibt). Ale odkiaľ prichádza, koho sa týka to dávanie v tom ‚ono sa dáva‘, a akým spôsobom sa toto dávanie uskutočňuje?“<sup>1</sup> Závery vyplývajúce z tejto pozície sú potom nepochybne šokujúce: „Bytie nemôže byť. Keby bolo, nebolo by viac bytím, ale bolo by jestvujúcim. Ale nehovorí predsa mysliteľ, ktorý ako prvý myslel bytie, nehovorí sám Parmenides (zlomok 6): ἔστι γὰρ εἶναι, ‚veď bytie je‘ – ‚prítomní sa totiž prítomnenie‘? Ak sa zamyslíme nad tým, že v εἶναι, v prítomnení, vlastne prehovára sama Ἀλήθεια, odkrývanie, tak to v ἔστι zdôraznené o εἶναι povedané prítomnenie hovorí: *nechávať prítomniť*. Bytie – v skutočnosti: to, čo poskytuje prítomnenie.“<sup>2</sup>

Vidíme, ako stále v Heideggerovi rezonuje najmä Parmenidovo myslenie, ako sa oň opiera ako o základné východisko. Ale ani to mu nepomôže. Závery Heideggerovej štúdie z roku 1964 *Koniec filozofie a úloha myslenia* sú priezračne čisté. Filozofia dosiahla svoj koniec, keďže je metafyzikou (myslí jestvujúcno vcelku). V pevnej zhode s Nietzscheom teraz tvrdí, že *metafyzika je platonizmus*, a že pre celé dejiny filozofie „zostáva v obmenených podobách smerodajné Platonovo myslenie“<sup>3</sup>. Ak sa Heidegger v celej svojej tvorbe ocitá v priestore riešenia vzťahu *bytia a času*, a tu sa zrazu dozvedáme, že teraz by touto otázkou mala byť *svetlina a prítomnenie* – tak nie je to

---

<sup>1</sup> HEIDEGGER, M.: Kants These über das Sein. In: Heidegger, M.: *Wegmarken*. GA. Bd. 9. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1976, s. 479. Za pomoc pri preklade do slovenčiny ďakujem Z. Bocanovej.

<sup>2</sup> Tamže.

<sup>3</sup> HEIDEGGER, M.: *Koniec filozofie a úkol myšlení*, s. 9.

dostatočný dôkaz toho, že pôvodné filozofické pýtanie sa končí v slepej uličke? Nie je to jasný prejav Heideggerovej filozoficko-mysliteľskej rezignácie?<sup>1</sup>

Heidegger si od roku 1929 veľmi jasne uvedomuje, že otázka bytia ho vedie na pokraj úplnej filozofickej temnoty.<sup>2</sup> O to úpornejšie sa snaží túto otázku vyriešiť. Neustále prízvukuje, že vo filozofii sa často uvažuje o bytí, ale mieni sa tým len jestvujúcno. Preto si myslí, že v dôsledku toho nie je pochopené ani jedno, ani druhé. Napriek tomu sa o to stále pokúša. Tu sa však môžeme veľmi ľahko dostať do situácie, že nám pritom „všetko zmizne ako *para nad hrncom* (kurz. aut.)“<sup>3</sup>, ako to sám veľmi presne klasifikuje. *Ontologická diferenciacia – diferenciacia bytia a jestvujúcna* – nás vedie na hranicu pochopiteľného.<sup>4</sup> Heidegger chcel uspieť tam, kde skončil Parmenides. Chcel sa stať *Parmenidom 20. storočia*, teda tým *prorokom – mysliteľom*, ktorý by vyriešil najväčšiu záhadu myslenia – problém *Bytia*. Žiaľ, či chvála bohu, sa mu to nepodarilo. To je však skutočnosť, za ktorú určite nemôžu *grécki myslitelia* – Anaximandros, Herakleitos, Parmenides, ale ani Platon či Aristoteles. Pokiaľ však Heidegger správne konštatoval, že Parmenidovo *ἔστι γὰρ εἶναι* stále ostáva ešte nepremyslené, jeho skúmania len potvrdili, že ani jeho vlastné *premyslenie* daného problému neprinieslo, a ani nemohlo priniesť vytúžené očakávanie. Takže *počiatkové tajomstvo* všetkého myslenia – *otázka Bytia* – ostalo aj Heideggerom nevyriešené.

---

<sup>1</sup> PATOČKA, J.: Diskuse k Heideggerovi. In: *Filosofický časopis*, roč. 43, 1995, č. 2, s. 207 a n.

<sup>2</sup> HEIDEGGER, M.: *Kant a problém metafyziky*. Prel. J. Pechar at al. Praha: FILOSOFIA-ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ 2004, s. 198.

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

<sup>4</sup> Tamže, s. 27.

## **2. MARBURG A GRÉCKA FILOZOFIA**



## 2.1. Marburg a Gréci – novokantovské reflexie<sup>1</sup>

Andrzej J. Noras

Zastúpenie gréckej filozofie v učení marburskej novokantovskej školy je nespochybniteľné a nachádza svoje rôzne podoby v mnohých textoch jej predstaviteľov. Pozornosť jej venujú všetci predstavitelia tejto školy, preto sa musíme obmedziť len na analýzu najdôležitejších textov. Je to o to dôležitejšie, že zakladateľ školy Hermann Cohen sa takmer neustále odvoláva na Platona. Stačí pripomenúť predhovor k tretiemu vydaniu jeho hlavného diela, aby sme sa o tom presvedčili. Cohen v ňom píše: „Ako by totiž Kant mohol byť originálnym filozofom, keby naprieč stáročiami neexistovala jeho nadväznosť na Platona?“<sup>2</sup> O kúsok ďalej vysvetľuje motívy svojej filozofie a tvrdí: „Kantovu originalitu som sa pokúšal zdôvodniť prostredníctvom jeho dejinného prepojenia s Platonom a tiež s jeho predchodcami. Ale tak, ako renesancia vied koniec koncov nie je ničím iným ako obnovením Platona, tak isto súčasný svet celkovo speje k obnove platonizmu.“<sup>3</sup> A napokon zdôrazňuje: „Duch prepojenia Platona s Kantom sprostredkovaný Kuzánskym, Galileim, Descartom, Newtonom a Leibnizom, tento duch filozofie je duchom vedeckej filozofie, duchom tej filozofie, ktorá na rozdiel od všetkého, čo je z nerozvážnosti považované za filozofiu, je definovaná cez previazanosť s vedou. Zo zväzku s matematikou, ktorá sa stala metodickým symbolom vedy, (opäť – dopl. aut.) vznikla idea ako hypotéza (*hypothesis*), a na základe tohto prepojenia s učením Leibniza, nanovo vzniká Kantovo *a priori*.“<sup>4</sup>

Zatiaľ je možné predpokladať, že už na základe týchto troch fragmentov, ktoré pochádzajú z jedného diela zakladateľa marburskej

---

<sup>1</sup> Podkapitolu z poľštiny do slovenčiny preložil Pavol Tholt.

<sup>2</sup> COHEN, H.: *Kants Theorie der Erfahrung*. 3. Aufl. Berlin: Dümmler 1918, s. XXI–XXII (ďalej citované ako KTE 3).

<sup>3</sup> KTE 3, XXII.

<sup>4</sup> KTE 3, XXIII.

školy novokantovcov, nadobudne čitateľ dostatočnú predstavu o všeobecnom zastúpení Platona v základnom smerovaní školy. Nie je možné nedoceniť úlohu Platona vo filozofii marburskej školy – pre jej predstaviteľov je práve tak dôležitý, ako Kant. Je pritom možné odvolať sa na tak trochu žartovný komentár poľského predstaviteľa marburskej školy Władysława Tatarkiewicza, ktorý sa vo svojich *Dejinách filozofie* veľmi presne vyjadril o vzťahu marburských filozofov ku Kantovi a Platonovi: „Cohen a Natorp chceli ísť Kantovou cestou, ale zároveň aj cestou Platona, tvrdiac, že len samotnú Kantovu cestu interpretovali v duchu Platona a Platonovu cestu v duchu Kanta, a to tak, že medzi týmito dvoma pohľadmi nejestvuje žiaden rozdiel. A vykonštruovali takého Platona a takého Kanta, o akých sa až dovedy nikomu ani nesnivalo.“<sup>1</sup>

Najlepším spôsobom ďalšieho postupu by teda bola systematická analýza obsahu diel marburských filozofov venovaných Platonovi a ich priblíženie na pozadí celého marburského učenia. Problém je však v tom, že by si to vyžadovalo obširné štúdium v rozsahu monografie, akú k tejto problematike venoval napríklad Karl-Heinz Lembeck, autor rozpravy *Platon v Marburgu*.<sup>2</sup> Preto sa musíme obmedziť len na krátku prezentáciu najdôležitejších výsledkov marburských filozofov v kontexte ich väzieb na Platonovu filozofiu.

## Cohen a Platon

Hermann Cohenn (1842–1918), zakladateľ marburskej školy, je tým mysliteľom, od ktorého je potrebné začať našu prezentáciu. Už v roku 1866 publikuje v časopise *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft* štúdiu venovanú *Platonovmu učeniu o ideach*.<sup>3</sup> V roku 1878

---

<sup>1</sup> TATARKIEWICZ, W.: *Historia filozofii*. T. 3. Warszawa: PWN 2005, s. 277.

<sup>2</sup> LEMBECK, K.-H.: *Platon in Marburg. Platonrezeption und Philosophiegeschichte bei Cohen und Natorp*. Würzburg: Kluwer Academic Publishers 1994.

<sup>3</sup> COHEN, H.: Die platonische Ideenlehre psychologisch entwickelt. In: *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft*. Bd. 4. 1866, s. 403–464.

na stránkach toho istého časopisu vydal Cohen text s názvom *Platono-vo učenie o ideách a matematika*.<sup>1</sup> Oba texty zdôrazňujú problém aktuálnosti Platonovej filozofie, pričom druhý text nastoľuje problém pred-sokratovskej filozofie. Oba texty zároveň vstupujú do polemiky so skoršími stanoviskami. V prvom texte Cohen polemicky vystupuje proti psychologicky zdôvodňovaným názorom Eduarda Zellera, Friedricha Überwega a tiež Johanna Friedricha Herbarta. V druhom texte poukazuje na význam idealizmu a píše: „Idealizmus spája dva motívy, v prieniku (*Durchdringung*) ktorých sa odohrávajú jeho dejiny. Zahŕňa v sebe moment *skepticizmu*, keď zdôrazňuje bezvýznamnosť (*Nichtigkeit*) toho, čím sú reálne zmyslové vnemy, a moment *spiritualizmu*, keď hovorí o reálnosti toho, čo je obsiahnuté v myslení jestvujúca (*im Denken Seienden*), toho, čo je duchovné. Oba motívy obsahuje platonská teória ideí.“<sup>2</sup>

Napriek tomu oba texty sú určitým rozčarovaním, na čo tiež upozorňuje Lembeck. „Tieto Cohenove práce o Platonovi“ – píše autor knihy *Platon v Marburgu* – „ani z hľadiska bibliografov, ale ani vzhľadom na ich recepciu v súčasných diskusiách, nie je možné zaradiť k štandardným prácam o Platonovi. Pričom cohenovský obraz Platona nepripúšťa ani najmenšie pochybnosti. Svojím spôsobom vytvára logický celok, ktorý vytvára trvalý základ celej jeho filozofie.“<sup>3</sup> Problém preto nespočíva v tom, že Cohen venoval dva svoje rané texty Platonovi, ale skôr v tom, že stopy prezentácie Platona je potrebné hľadať v celom Cohenovom pôsobení.

Stačí sa preto pozrieť už na prvé systematické Cohenovo dielo, konkrétne na prácu publikovanú v roku 1871 s názvom *Kantova teória skúsenosti*. Zakladateľ marburskej školy tu síce ešte nebuduje svoju verziu idealizmu, ale aspoň sa odvoláva na nedorozumenia

---

Dotlač: *Schriften zur Philosophie und Zeitgeschichte*. Bd. 1. Hrsg. von A. Görland, E. Cassirer, Berlin 1928, s. 30–87 (ďalej citujeme podľa tohto vydania).

<sup>1</sup> COHEN, H.: *Platons Ideenlehre und die Mathematik*. Marburg: Elwertische 1878.

<sup>2</sup> Tamže, s. 7.

<sup>3</sup> LEMBECK, K.-H.: *Platon in Marburg*, s. 15.

v súvislosti s idealizmom Kanta, na ktoré sám Kant upriamoval pozornosť v *Prolegomenach*: „Ciele pravého idealizmu“ – tvrdí Kant v poznámke, a Cohen opakuje túto vetu dvakrát – „sú vždy rojčivé a ani nemôžu byť iné, kým cieľom môjho idealizmu je len pochopiť možnosť nášho apriórneho poznávania skúsenostných predmetov; tento problém sa dodnes nerozriešil, ba ani len neformuloval. Tým padá celý rojčivý idealizmus, ktorý vždy (ako vidieť už u Platona) z našich apriórnych poznatkov (aj geometrických) usudzoval na iné (totiž intelektuálne) a nie zmyslové nazeranie, pretože mu ani na um nezišlo, že by aj zmysly mohli apriórne nazeráť.“<sup>1</sup>

Cohen tú istú vetu cituje v práci *Kantova teória skúsenosti*<sup>2</sup> a aj v *Kantových základoch etiky*<sup>3</sup>, kde Platonova filozofia zohráva už podstatne väčšiu úlohu, než tomu bolo ešte v prvom vydaní. Cohen sa vo svojej prvej knihe z roku 1871 púšťa do polemiky s Adolfom Trendelenburgom, a už v tomto kontexte je možné objaviť odvolávanie sa na Platona. Trendelenburg tvrdí: „Existuje názor, napr. Platonov, podľa ktorého čas patrí k stvorenému svetu a pred ním nejestvuje“<sup>4</sup>. Trendelenburg tvrdí, že nejestvuje žiaden dôvod pre takto formulovanú tézu a Cohen na to odpovedá: „Samozrejme, že nie! Tento platonský názor je potrebné ešte prispôbiť Kantovmu.“<sup>5</sup> Je možné povedať, že v tejto poslednej vete, ktorá sa nachádza na posledných stránkach *Kantovej teórie skúsenosti*, je zhrnutý program Cohenovej filozofie a celej školy, ktorá vykročila po jeho stopách. Ale v podstate

---

<sup>1</sup> KANT, I.: Prolegomena. Prel. T. Münz. In: *Antológia z diel filozofov*. Novoveká racionalistická filozofia. Zost. E. Várossová. Bratislava: EPOCHA 1970, s. 517.

<sup>2</sup> Pozri COHEN, H.: *Kants Theorie der Erfahrung*. Berlin. Dümmler 1871, s. 243–244 (ďalej citované ako KTE 1).

<sup>3</sup> Pozri COHEN, H.: *Kants Begründung der Ethik*. Berlin: Dümmler 1877, s. 2 (ďalej citované ako KBE).

<sup>4</sup> TRENDELENBURG, A.: Über eine Lücke in Kants Beweis von der ausschliessenden Subjectivität des Raumes und der Zeit. Ein kritisches und antikritisches Blatt. In: *Historische Beiträge zur Philosophie*. Bd. 3: Vermischte Abhandlungen. Berlin: Dümmler 1867, s. 235.

<sup>5</sup> KTE 1, 263.

až záverečné dve vety s konečnou platnosťou objasnia Cohenove zá-  
mery: „Ako vyriešiš rôznorodosť vecí prostredníctvom rozlíšenia ideí  
– to je hádanka idealizmu. Dejiny ľudského myslenia vysvetľujú túto  
hádku, a tým zároveň samé seba ako hádanku idealizmu.“<sup>1</sup>

Naproti tomu v knihe *Kantove základy etiky*, ktorá o rok predchádza  
publikovaniu už spomínanej štúdie *Platonova teória ideí a matematika*,  
sa Cohen častejšie odvoláva na Platóna. Pritom však, keď analyzuje  
problém poznania, zdôrazňuje nevyhnutnosť chápať ho v tom duchu  
idealizmu, ktorý pripravoval v práci *Kantova teória skúsenosti*: „Táto  
myšlienka o stálosti pojmov je jednou z hlavných myšlienok logického  
aspektu platonskej teórie ideí.“<sup>2</sup> Štúdia, venovaná teórii ideí, je dôleži-  
tá tým, že Cohen publikoval o päť rokov neskôr dielo venované prin-  
cípú infinitizmu s názvom *Princíp infinitezimálnej metódy a jeho dejiny*.<sup>3</sup>

Je však potrebné brať do úvahy, že zakladateľ Marburskej školy  
stupňuje pozornosť venovanú osobitne chápaniu ideí z perspektívy  
skúmania platonizmu, ale, pochopiteľne, v hraniciach marburského  
učenia. Tatarkiewicz, poľský odchovanec Marburgu, charakterizoval  
túto cestu takto: „Spor o Platóna je predovšetkým sporom o tom, čo je  
to idea? Obvykle sa odpovedá za Platóna: je to bytie, je to nezávislá  
realita, transcendentná, existujúca kdesi mimo sveta, v *ὑπερουρά νιος*  
*τόπος*. Ale zahĺbme sa do jeho diel; je tam výslovné napísané, čo idea  
znamená: je to kategória vedy, ten základný pojem, ktorý usmerňuje  
bádanie a poznanie reality.“<sup>4</sup>

Tatarkiewiczov názor je cenný preto, že ukazuje akým smerom sa  
uberá interpretácia Platóna. Bolo to zjavné už v roku 1878, keď Cohen

---

<sup>1</sup> KTE 1, s. 270.

<sup>2</sup> „Dieser Gedanke von der Constanz der Begriffe ist einer der Hauptgedan-  
ken der platonischen Ideenlehre nach ihrer logischen Seite.“ KBE, 80.

<sup>3</sup> COHEN, H.: *Das Prinzip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte. Ein*  
*Kapitel zur Grundlegung der Erkenntniskritik*. Berlin: Dümmler 1883.

<sup>4</sup> TATARKIEWICZ, W.: Spór o Platóna. In: *Szkoła marburska i jej idealizm (w*  
*setną rocznicę marburskiej dysertacji Profesora Władysława Tatarkiewicza*. Red. P.  
Parszutowicz. Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki 2010, s. 47–48.

píše: „Takmer sa... nedá zabrániť tomu, že už v pojme viditeľné  $\mu\epsilon\omicron$  je zreteľný vplyv matematického spôsobu myslenia, a tak chceme brať do úvahy to, aký *genetický význam* pre tento nový problém poznania, pre jeho vymedzenie a aj pre jeho riešenie, možno odvodiť z *Platonovho názoru vzťahujúceho sa k poznávacej hodnote matematiky*.“<sup>1</sup> Na to obracia pozornosť aj jeden z najvýznamnejších znalcov filozofie Cohena, Geert Edel, ktorý tvrdí: „Interpretácia teórie ideí má z teoreticko-poznávacieho hľadiska predovšetkým negatívny význam: nejde o jej vysvetlenie ako metafyziky, ktorá idey chápe ako oblasť netelesného bytia, poznanie alebo skúmanie ktorého určuje konečný a najvyšší cieľ celej dialektiky.“<sup>2</sup> Interpretátori sa na tomto mieste odvolávajú na dialóg *Faidon*, v ktorom Platon prisudzuje ideám teoreticko-poznávaci význam. Návrat k *Faidonovi* je práve symptomatický v kontexte idealizmu. „Vo *Faidonovi* Platon tiež po prvý raz“, píše k tejto téme Wincenty Lutosławski, „vyjadruje potrebu vedy o myslení, čiže logiky, ktorá by nás ochránila pred skepticizmom“<sup>3</sup>.

Uvedené teoreticko-poznávacie zameranie sa ukazuje u Cohena už v čase, keď charakterizujúci idealizmus tvrdí, že tento v sebe ukrýva dva motívy, konkrétne motív skepticizmu a motív spiritualizmu<sup>4</sup>. V práci *Kantove základy etiky* hovorí, že fakt nejestvovania vecí samých osebe, nie je zároveň rovnoznačný s tvrdením, že jav je zdaním. „Určite nie! Ale veci sú, keďže a pokiaľ sú idey. Veci sú javmi. Alebo sú teda zdaním? Určite nie! Ale javy *sú*, keďže a pokiaľ existujú *princípy*, v ktorých je potvrdená reálnosť javov, v ktorých tieto jestvujú. Samotný princíp je teda najjednoduchším vyjadrením onej veci osebe, ktorej sa skrytý dogmatizmus dovoľával ako skepticizmus.“<sup>5</sup>

---

<sup>1</sup> COHEN, H.: *Platons Ideenlehre und die Mathematik*, s. 6.

<sup>2</sup> EDEL, G.: *Von der Vernunftkritik zur Erkenntnislogik. Die Entwicklung der theoretischen Philosophie Hermann Cohens*. Freiburg–München 1988, s. 209.

<sup>3</sup> LUTOSŁAWSKI, W.: *Platon jako twórca idealizmu*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1989, s. 69.

<sup>4</sup> Pozri COHEN, H.: *Platons Ideenlehre und die Mathematik*, s. 7.

<sup>5</sup> KBE, 19–20.

Priestor skúsenosti však musí byť výrazne ohraničený, pretože Cohenovi nejde o bežnú skúsenosť, ale o skúsenosť vedeckú. „Na jednej strane – píše v tomto kontexte Kinkel – vec sama osebe je *hraničným pojmom*, čo znamená vyhnúť sa každej jej transcencii v myslení... Avšak, na druhej strane, samotný Kant vymedzil vec samú osebe ako úlohu: lebo hranicou sa stáva idea.“<sup>1</sup>

Základným pojmom, ktorý sa objavil u Cohena v texte *Platonova teória ideí a matematika* z roku 1878 je pojem *hypothesis*, o ktorom Cohen tvrdí: „Idea sama zostáva premýšľaná ako *hypothesis*.“<sup>2</sup> Zakladateľ marburskej školy sa opäť odvoláva na dialóg *Faidon*, prostredníctvom ktorého je možné odvolávať sa u Platona na apriórny charakter poznania. Zároveň tu možno nájsť prepojenie s problémami metódy filozofie. Napokon sa tu však rodí iný problém, konkrétne vo chvíli, keď je potrebné vysvetliť pojem *hypothesis* – t. j. v dobe, keď Cohen píše: idea chápaná ako *hypothesis* zostáva myslená ako „dostatočný predpoklad legitímneho jestvujúcna, ako ono samé osebe možno len získať cez metodické spájania myslenia, ako prameň, plodné jestvovanie“<sup>3</sup>; ďalej naopak: „*hypothesis* predstavuje poslednú zábranu, ktorá mohla zakryť jeho (Platonovu – dopl. aut.) kritiku“<sup>4</sup>. Cohen práve v článku z roku 1878 ideu chápe vo význame *hypothesis* ako základ (*Grundlegung*), či tiež ako zdroj (spočiatku pracuje s termínom *Wurzel*, v neskorších textoch sa odvoláva na termín *Ursprung*).

Cohen sa v rozprave z roku 1883 *Princíp infinitezimálnej metódy a jeho dejiny* niekoľkokrát odvoláva na pojem *hypothesis*, ale dôležitejšie je tu niečo iné, prečo je rozprava považovaná za neobyčajne dôležitú vo filozofickom vývoji jej autora. Ulrich Sieg zdôrazňuje: „Dielo predstavuje rozhodujúci obrat v Cohenovom vývoji. Od doby napísania práce *Kantova teória skúsenosti* diskutoval v prvom rade o problémoch

---

<sup>1</sup> KINKEL, W.: *Herman Cohen. Sein Leben und sein Werk*. Stuttgart 1924, s. 67.

<sup>2</sup> „Die Idee selbst wird gedacht als Hypothesis.“ Cohen, H.: *Platons Ideenlehre und die Mathematik*, s. 26.

<sup>3</sup> Tamže, s. 27.

<sup>4</sup> Tamže, s. 28.

Kantovej exegézy. V práci *Princíp infinitezimálnej metódy a jeho dejiny* po prvý raz, teda prioritne, nachádza svoje vlastné systematické filozofovanie. Ambicióznym cieľom novokantovca je nové zdôvodnenie kritiky poznania.<sup>1</sup>

V rovnakom duchu sa vyjadruje Werner Flach: „Kniha sa nachádza v centre celého súboru prác Hermanna Cohena.“<sup>2</sup> Je to možné povedať ešte inak, že totiž od tohto diela sa začína proces formovania jeho vlastnej filozofie, ktorá svoje apogeuum dosiahne v roku 1902, v ktorom publikoval prácu *Logika čistého poznania*. V knihe sa však meno Platon nespomína, aj keď Cohen sa odvoláva na štúdiu *Platónova teória ideí a matematika*<sup>3</sup>, ale dôležité je niečo iné, niečo, čo s istotou môžeme považovať za najvýznamnejší výsledok práce – využitie infinitistickej metódy pri odôvodnení reálnosti vecí. Paragraf 92 v diele *Princíp infinitezimálnej metódy a jeho dejiny* Cohen napísal takto: „Nekonečne malá veličina ako základ a náradie reálneho predmetu“<sup>4</sup>, a o niekoľko strán ďalej zakladateľ marburskej školy zdôrazňuje: „...v kriticko-poznávacom význame pojmu nekonečne malej veličiny rozumieme ako vzoru intenzívnej veľkosti.“<sup>5</sup>

V roku 1885 došlo z nášho pohľadu k veľmi dôležitej udalosti. Bolo to publikovanie druhého, veľmi rozšíreného vydania prvej Cohenovej knihy, teda *Kantovej teórie skúsenosti*<sup>6</sup>, ktoré sa od prvého vydania líši nielen rozsahom, ale tiež poňatím problematiky poznania. Pokiaľ ide

---

<sup>1</sup> SIEG, U.: *Aufstieg und Niedergang des Marburger Neukantianismus. Die Geschichte einer philosophischen Schulgemeinschaft*. Würzburg 1994, s. 141.

<sup>2</sup> FLACH, W.: Einleitung. In: Cohen, H.: *Das Prinzip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte. Ein Kapitel zur Grundlegung der Erkenntniskritik*. Frankfurt am Main 1968, s. 31.

<sup>3</sup> Pozri COHEN, H.: *Das Prinzip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte*, s. 30.

<sup>4</sup> „Das Infinitesimale als Grund und Werkzeug des realen Gegenstandes“. COHEN, H.: *Das Prinzip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte*, s. 133.

<sup>5</sup> Tamže, s. 142.

<sup>6</sup> COHEN, H.: *Kants Theorie der Erfahrung*. Berlin: Dümmler 1885 (ďalej citované ako KTE 2).

o rozsah, tak dielo sa z 270 strán v prvom vydaní rozrástlo na 616 strán. Kniha zohráva vážnu úlohu, pretože nasledujúca významná publikácia *Logika čistého poznania* bola vydaná v roku 1902. Keďže naša téma sa dotýka Platona, je potrebné ihneď uviesť, že jeho prezentácia tu nadobúda fundamentálny význam. Už v *Úvode* Cohen zdôrazňuje úzku väzbu medzi Kantom a Platonom, a píše: „Predovšetkým pre Kanta je charakteristická orientácia filozofického skúmania na matematiku, ale toto smerovanie pripravil Platon.“<sup>1</sup> Cohen síce berie do úvahy existenciu pytagorovcov, ale upozorňuje, že ich záujem o matematiku mal špekulatívny charakter a dodáva: „... špecifickým znakom charakteristickým pre Platona je, že zo samotnej matematiky urobil problém a predmet filozofie.“<sup>2</sup>

*Logika čistého poznania* z roku 1902 prináša ďalšie odkazy na význam Platona a Cohen konkrétne v *predhovore* zdôraznil, že už Platon zakotvil logiku v pojme čistého poznania<sup>3</sup>. To zjavné, čo sme už uviedli, Cohen spája s pojmom *hypothesis* už vtedy, keď na začiatku knihy charakterizuje poznanie a odкрýva dejiny pojmu čistého poznania, odvoláva sa na tento pojem: „Idea vo svojej rýdzosti teda vyjadruje hodnotu poznania. *Idea je poznaním*... Najhlbší a najprospernejší metodický prostriedok, za pomoci ktorého astronómia vypracovávajú svoj nový obraz sveta, sa stala *hypotéza*... Ona je základom (*Grundlage*), či skôr *zdôvodnením* (*Grundlegung*), ktoré musí predchádzať závery každého prísneho skúmania.“<sup>4</sup>

Vo svojich analýzach, ktoré sa dotýkali *hypothesis*, sa Cohen odvoláva na predsokratovcov a zdôrazňuje, že vedecká filozofia sa začína Parmenidom, ktorý naozaj stotožnil myslenie s bytím, ale Platon ju spojil s pytagorovcami a so Sokratom. „Pytagorom matematicky

---

<sup>1</sup> KTE 2, 8.

<sup>2</sup> Tamže.

<sup>3</sup> Pozri: COHEN, H.: *System der Philosophie*. 1. T. *Logik der reinen Erkenntnis*. Berlin: Bruno Cassirer 1902, s. V (ďalej citované ako LRE).

<sup>4</sup> LRE, 6.

sformulovaná substancia sa u Sokrata stala pojmom. Tak vznikla *idea ako hypothesis*<sup>1</sup>.

Cohen posúva problém filozofie k priznaniu ústredného miesta v dejinách nie Kantovi, ale Platonovi – taký bol už prvotný zámer zakladateľa marburskej školy, a tento zámer završuje odvolávajúc sa na pojem idey. Je pritom potrebné upozorniť na fakt, ktorý vystupuje vo vývoji Cohenovho konceptu ponímania Platona, na čo obracia pozornosť Lembeck. Spočiatku Cohen chápe Platona psychologicky, na čo aj sám obracia pozornosť v článku z roku 1866<sup>2</sup>, teda vo svojom prvom texte. Z tohto dôvodu Lembeck tvrdí, že Cohen chápal Platona najprv ako psychologicky orientovaného idealistu, neskôr ako metodológa – logika a napokon ako transcendentálneho kritika rozumu<sup>3</sup>. Zaujímavé je ešte aj niečo iné, tiež zdôraznené Lembeckom, že v prvej fáze filozofovania zohrával Platon vo vzťahu ku Cohenovi väčšiu úlohu ako Kant. Celkový obraz Platona v Cohenovom chápaní dopĺňa to, že 9. mája 1905 urobil dizertačnú skúšku v Marburgu bližšie neznámy Martin Altenburg (1879–?). Základom pre získanie doktorátu bola dizertačná práca s názvom *Metóda hypotézy u Platona, Aristotela a Prokla*.<sup>4</sup>

## Natorp a Cohen

Problém Natorpovej filozofie v kontexte interpretácie Platona je zložitý, ale korene tohto problému siahajú k vzťahu Natorpa voči Cohenovi. Natorp nie je totiž len a výlučne Cohenovým epigónom, ako sa tradične zvykol označovať ich vzájomný vzťah. V predhovore k svojej slávnej knihe venovanej Platonovi Natorp píše: „Nezaváhám odkázať sa na Hermanna Cohena ako na toho, kto upriamil náš zrak práve tak

---

<sup>1</sup> Tamže, 27.

<sup>2</sup> Pozri COHEN, H.: *Die platonische Ideenlehre psychologisch entwickelt*, s. 69.

<sup>3</sup> LEMBECK, K.-H.: *Platon in Marburg*, s. 341.

<sup>4</sup> ALTENBURG, M.: *Die Methode der Hypothese bei Platon, Aristoteles und Proklus*. Marburg 1905.

na Kanta, ako aj na Platona.<sup>1</sup> Ale predsa by sme nemali preceňovať význam tohto fragmentu. Deklarované Natorpovo tvrdenie nie je jednoducho potvrdením priamej závislosti na Cohenovi, ale je len potvrdením zásluh autora *Kantovej teórie skúsenosti* pri bádaniach v rámci Kantovej a Platonovej filozofie. Tým skôr, že Natorp zdôrazňuje skôr význam neskorších Platonových dialógov a celkom osobitne preto, že zásadným spôsobom vedie polemiku s predstavou idey pochopenej ako *hypothesis*.

Zároveň však treba zdôrazniť, že Natorp dosť radikálne modifikuje Cohenovu pozíciu a Jürgen Stolzenberg výstižne vníma tieto rozdiely, keď píše: „V čase keď Cohen v *Logike čistého poznania* platonske idey, ako už bolo spomenuté, chce chápať ako *hypothesis*, Natorp nemá žiadne pochybnosti o tom, že týmto spôsobom nie je vlastne možné uchopiť zmysel a metodický význam Platonovej teórie ideí, a obzvlášť idey dobra v Platonovom *Štáte*.“<sup>2</sup> Stolzenberg sa tu odvoláva na nepublikovaný Natorpov text z roku 1902, v ktorom podáva hodnotenie Cohenovej knihy *Logika čistého poznania*.

Natorp napísal článok nazvaný *Ku Cohenovej logike* a dal ho Cohenovi prečítať. Pretože tento nezaujal k článku žiadne stanovisko, Natorp text nepublikoval. Urobil tak až Helmut Holzhey vo svojej monumentálnej práci venovanej vzťahu medzi Cohenom a Natorpom<sup>3</sup>. Už v tomto článku poukazuje Natorp na ich zhody, ale aj rozdiely v chápaní Platonovej filozofie. Zdôrazňuje, že spoločným východiskom ich filozofie je Platon, ale vystríha nás: „Platon chápe isté poznanie, svoje *idey*, nielen (vo *Faidonovi*) ako *ὑποθέσεις*, zdôvodnenia (*Grundlegungen*), prvotné predpoklady (*Setzungen*) myslenia, ale ne-

---

<sup>1</sup> NATORP, P.: *Platos Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus*. Leipzig: Dürr 1903, s. VI–VII (ďalej citované ako PI 1).

<sup>2</sup> PLATON: *Dialógy* (°°). Prel. J. Špaňár. Bratislava: Tatran 1990. s. 223 a n.

<sup>3</sup> NATORP, P.: Zu Cohens Logik. In: Holzhey, H.: *Cohen und Natorp*. Bd. 2: *Der Marburger Neukantianismus in Quellen. Zeugnisse kritischer Lektüre. Briefe der Marburger. Dokumente zur Philosophiepolitik der Schule*. Basel–Stuttgart 1986, s. 5–40.

skôr konzekventne (v *Štáte*) od (mnohých – dopl. aut.) ideí k (jednej – dopl. aut.) idey, od zdôvodnení k zdôvodneniu celkom bez predpokladov, od čistých predpokladov myslenia (*λόγοι*) k čistému predpokladu myslenia (*αὐτόζ ὁ λόγος*), aby ich všetky zdôvodnil a (ako vrah) ochránil v tomto jednom.“<sup>1</sup>

Nezávisle od všetkého ostatného je potrebné zaznamenať dva odkrývajúce sa rozdiely medzi Natorpom a Cohenom. Po prvé, Natorp opúšťa chápanie ideí ako teoreticko-poznávacieho prostriedku, ktorý – podobne ako Cohen – spája s dialógom *Faidon*. Po druhé, keď spája ponímanie idey s dialógom *Štát* a idey prisudzuje ontologický charakter.

Jan Ożarowski je presvedčený, že neobyčajne dôležitým marburským prvkom, ktorý sa prejavuje v Natorpovej koncepcii, je prekonanie Platonovho dualizmu myslenia a bytia.<sup>2</sup> Aj keď Natorp nadväzuje na Cohena, tak predsa do istej miery modifikuje jeho stanovisko. Platon u Cohena – ako som to už uviedol – to je Platon, aký do tých čias bol celkom neznámy. To zdôrazňuje Natorp, ktorý sa odvoláva na Eduarda Zellera ako na pôvodcu toho názoru. Zeller mal takýto názor vysloviť vo svojich *Platonských štúdiách*. V nich je naozaj možné prečítať si, že „duša sveta alebo vecí (*Dinge*) matematicky nie sú ničím iným, ako samotným svetom ideí v ich vzťahu k tomu, čo je nejestvujúce alebo, čo označuje to isté, idey ako princípy zmyslového sveta“<sup>3</sup>.

To je naozaj veľmi vážny argument, ktorý spája filozofiu Platona (a marburskú školu) s matematickým spôsobom myslenia, pričom predstavitelia marburskej školy tento fakt spájajú s dialógom *Sofista*, na čo obracia mimoriadnu pozornosť Ożarowski: „V dialógu *Sofista*, ktorý podľa marburských filozofov predstavuje vrchol vo vývoji Platonovej filozofie, idey už nemajú nič spoločné s metafyzickými jestvujúcami. Sú to už kategórie, ktoré určujú základy logického myslenia

---

<sup>1</sup> Tamže, s. 12.

<sup>2</sup> Pozri OŻAROWSKI, J.: *Droga rozwojowa marburskiej doktryny etycznej*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1998, s. 15 a n.

<sup>3</sup> ZELLER, E.: *Platonische Studien*. Tübingen 1839, s. 259.

a poznania.“<sup>1</sup> Je však potrebné dodať aj to, na čo obracia pozornosť Czarnawska, že totiž v učení marburských filozofov sa objavuje viaceré vymedzení toho, čím sú idey a všetky smerujú k tomu, že „idea je považovaná za to, čo »už nemôže byť vysvetlené prostredníctvom ničoho iného«“<sup>2</sup>.

Platonova náuka bola marburskými filozofmi interpretovaná v matematickom duchu, ale to ešte neznamená rozchod Natorpa s Cohenovým učením. Helmut Holzhey upozorňuje, že prvý interpret, ktorý sa odhodlal upozorniť na problém odlišností v učeniach Natorpa a Cohena, bol ich žiak Karl Vorländer<sup>3</sup>, ale jeho cestou sa vydali aj iní, ako Werner Ziegenfuß (1904–1975) alebo Joseph Klein (1896–1976), autor v roku 1976 publikovanej práce, ktorú venoval etike a pri tejto príležitosti upozorňujúcej aj na problém vzťahu dvoch najdôležitejších postáv marburskej školy<sup>4</sup>. Problém ich odlišnosti sa spája, ako to už v názve svojej práce vyjadril Klein, s etikou, ale problém je oveľa zložitejší, pretože Natorp sa od počiatku veľmi intenzívne zaoberal pedagogikou a Lehmann priamo tvrdí: „Natorp je celkom isto a predovšetkým vždy vychovávateľom.“<sup>5</sup> Je to pravdivé potiaľ, že tvorba v oblasti teórie poznania, ktorá sa zaoberá zdôvodnením filozofie v marburskom duchu, sa u neho od samotného počiatku prepleta s jeho záujmom o oblasť pedagogiky. Paradox však spočíva v tom, že Natorp pristupuje k problému pedagogiky v zhode s kritickou pozíciou marburskej školy.

---

<sup>1</sup> OŻAROWSKI, J.: *Droga rozwojowa marburskiej doktryny etycznej*, s. 19.

<sup>2</sup> CZARNAWSKA, M.: *Platońska teoria idei w interpretacji filozofii marburskiej*. Białystok 1988, s. 133.

<sup>3</sup> Pozri HOLZHEY, H.: *Cohen und Natorp*. Bd. 1., s. 67. Porovnaj VORLÄNDER, K.: *Geschichte der Philosophie*. Bd. 2: *Philosophie der Neuzeit*. Leipzig 1911, s. 428–432.

<sup>4</sup> KLEIN, J.: *Die Grundlegung der Ethik in der Philosophie Hermann Cohens und Paul Natorps – eine Kritik des Marburger Neukantianismus*. Göttingen 1976.

<sup>5</sup> LEHMANN, G.: *Die deutsche Philosophie der Gegenwart*. Stuttgart 1943, s. 72.

Vráťme sa však k Platonovi. V roku 1921 publikoval Natorp druhé vydanie knihy venovanej Platonovi, ktorá bola doplnená o *Metakritický dodatok*<sup>1</sup> nazvaný *Logos – Psyché – Eros*. Je vhodné vo svetle tohto dodatku poukázať na tie prvky, ktoré rozhodovali o spôsobe interpretácie Platona tak, ako bola realizovaná v tomto diele. Natorp sa tu chce ubrániť námietkam, že „akoby chcel Platona interpretovať ako kantovci pred Kantom a vo všeobecnosti ako marburskí kantovci pred Marburgom“<sup>2</sup>. Námietky sa spájali so všeobecným presvedčením, že Natorpova interpretácia – prinajmenšom v počiatočnej fáze – je spätá s interpretáciou, ktorú Hermann Cohen ponúkol vo svojom diele. Navyše, Lembeck zdôrazňuje význam knihy, ktorú Natorp publikoval už v roku 1884, a v ktorej zdôraznil problém poznania už v predplatonskej filozofii<sup>3</sup>. Lembeck píše: „Natorpove skúmania predplatonskej filozofie sa menej koncentrujú na samotného Herakleita alebo Parmenida, ale skôr na špecifické »formy prípravy« späté s problémami, ktoré sú označované ako skepticko-sofistická a atomisticko-materialistická tradícia. Do popredia tu vystupujú Protagoras a Demokritos a ich vzťah k Platonovi.“<sup>4</sup>

Problém je však ešte zložitejší, pretože nielen Lembeck, ale tiež aj iní interpreti postrehli u Natorpa, že opustil ten spôsob prednášok o Platonovi, aký bol vlastný Cohenovi. Nezávisle od toho však najväčším svedectvom bola už spomínaná kniha z roku 1903, ktorá nielen predstavovala Platona z pohľadu Kanta, ale zároveň otvárala diskusiu s Lutoslawským, poľským špecialistom na Platona, najmä na chronológiu platonských dialógov. Na to obracia pozornosť Ulrich Sieg, ktorý zdôraznil, že korešpondencia medzi Lutoslawským

---

<sup>1</sup> NATORP, P.: *Platos Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus*, Zweite, durchgesehene und um einen metakritischen Anhang vermehrte Ausgabe. Leipzig 1921 (ďalej citované ako PI 2).

<sup>2</sup> Tamže, s. 462.

<sup>3</sup> NATORP, P.: *Forschungen zur Geschichte des Erkenntnisproblems im Alterthum. Protagoras, Demokrit, Epikur und die Skepsis*. Berlin 1884.

<sup>4</sup> LEMBECK, K.-H.: *Platon in Marburg*, s. 178–179.

a Natorpom trvala od roku 1894 do roku 1905. Lutoslawský mal presviedčať Natorpa o potrebe zorganizovania veľkého kongresu venovaného Platonovi v Marburgu, ale Natorp oň nemal záujem<sup>1</sup>. Popri tom Sieg odkazuje aj na Natorpovu recenziu známej Lutoslawského knihy, ktorá bola publikovaná na stránkach *Pruskej ročenky*<sup>2</sup>. V roku 1897 Lutoslawský vydal knihu venovanú Platonovej filozofii, ktorá sa zaoberá otázkou chronológie Platonových dialógov, pričom sa odvoláva na metódu štýlometrie.<sup>3</sup>

Kniha nevyvolala u Natorpa veľký ohlas a prinajmenšom sa tak nestalo vo vzťahu k dvom otázkam, ktoré Lutoslawský zdôrazňoval. Bola to samá metóda štýlometrie, ako aj chápanie Platonovej logiky. Lembeck následne upozorňuje na existenciu Lutoslawského listu Natorpovi, ktorý sa zachoval v marburských dokumentoch, a v ktorom Lutoslawský píše: „Bol som prekvapený veľkopanským prehliadaním všetkých literárnych údajov – a verím, že prinajmenšom pri práci s *Faidrom* a *Teaitetom* bola nevyhnutná spolupráca s tými, ktorí ju začínajú až oveľa neskôr.“<sup>4</sup>

Zaujímavé súvislosti Natorpovej interpretácie Platonovej filozofie sa viažu k dialógu *Teaitetos* a ten bol celkom isto vďačnou témou pre marburského novokantovca. Natorp tvrdí, že základná otázka *Teaiteta* sa koncentruje na problém poznania<sup>5</sup>, a to naznačuje jeho aporetický charakter. Natorp zdôrazňuje fakt, že *Teaitetos* sa začína upozornením na protikladnosť poznania, popísaného ako skúsenosť (ἐμπειρία), ako potvrdenie zastávanej mienky alebo predstáv (δόξα), alebo tiež ako klamlivé zdanie (φαντασία).<sup>6</sup> Zároveň zdôrazňuje, že dialóg sa začína

---

<sup>1</sup> Pozri SIEG, U.: *Aufstieg und Niedergang des Marburger Neukantianismus*, s. 264.

<sup>2</sup> NATORP, P.: Wincenty Lutosławski. The Origin and Growth of Platos Logic. In: *Preußische Jahrbücher*. Nr. 93, 1898, s. 347–352.

<sup>3</sup> LUTOSLAWSKI, W.: *The Origin and Growth of Plato's Logic. With an Account of Plato's Style and of the Chronology of his Writings*. London 1897.

<sup>4</sup> LEMBECK, K.-H.: *Platon in Marburg*, s. 194.

<sup>5</sup> Pozri PI 2, s. 90.

<sup>6</sup> PI 2, s. 91.

prvým stupňom poznania, ale postupuje ďalej k *predstave*, a potom k *súdu*. Takto, podľa Natorpovej mienky, dialóg vykročil za hranicu úvah v dialógu *Faidros*, ktorý vznikol pod vplyvom eleatov.

Pre ten istý dôvod Natorp upozorňuje, že „*Teaitetos* predstavuje prvú čisto teoretickú Platonovu rozpravu“<sup>1</sup>. Jeho úvahy, v ktorých sa často odvoláva na predchodcov, však obsahujú základ vlastných systematických úvah Platona, a zároveň sú potvrdením Schleiermacherovej tézy, že Platon sa tu odvoláva na Aristippa z Kyrény. Natorp navyše zdôraznil, opäť v zhode so Schleiermacherom, úzku nadväznosť *Teaiteta* na *Gorgia*. Pre Natorpa z toho vyplýva pevný zväzok medzi *Gorgiom*, *Faidrom* a *Teaitetom*.<sup>2</sup> Natorp je presvedčený, že v dialógu *Teaitetos* je možné rozlíšiť štyri skupiny problémov, konkrétne ide o problémy späté s chápaním ideí, ktoré veľmi úzko súvisia s druhou skupinou problémov – s problémom kritiky zmyslovosti. Tretia skupina problémov sa spája s novým ponímaním poznania, kým štvrtá s dogmatizmom *pravdivosti predstáv*.

Natorp sa prezentuje ako bádateľ zaoberajúci sa Platonom, ale ktorý sponchybňuje ustálenú chronológiu jeho diel. Lembeck uvádza, že najväčšie ťažkosti tu spôsobujú dialógy *Faidros* a *Teaitetos* a tieto dialógy Natorp zaraďuje na samotný začiatok stredného obdobia Platonickej tvorivej aktivity<sup>3</sup>. Druhá otázka, ktorá je príznačná pre Natorpovo pochopenie Platona, je jeho vymedzenie ideí. Už v roku 1888 Natorp napísal: „Potvrdenie jednoty predmetu v jednote vedomia, vo forme princípov, nemusí byť určené ako originálny Kantov objav. Táto je... jasne (*klärllich*) obsiahnutá v Platonovom ponímaní »ideí« ...“<sup>4</sup>

Teda už takmer na samom počiatku svojej cesty ide Natorp po stope naznačenej Cohenom, aj keď za druhý nepochybniteľný element svojej teórie ideí Natorp považuje nevyhnutnosť rezignovať na výroky

---

<sup>1</sup> PI 2, s. 92.

<sup>2</sup> Pozri: PI 2, s. 96.

<sup>3</sup> LEMBECK, K.-H.: *Platon in Marburg*, s. 196.

<sup>4</sup> NATORP, P.: *Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode*. Freiburg i. B. 1888, s. 109.

o ideách v dvojakom význame, logickom a psychologickom a upozorňuje na význam ich aktívneho, dynamického a funkcionálneho chápania<sup>1</sup>. Vyplýva to z pochopenia ideí v ich metodickom význame, čo koniec koncov Lembeck spája tak u Cohena, ako aj u Natorpa, s ich kontaktmi s Lotzem, pričom je však zaujímavé to, že Lembeck spája predmetný názor na idey u Cohena s Lotzem, ale tento názor nadobudol platnosť (*Geltung*) u Cohena už v roku 1866, a to v texte *O platonскеj náuке o ideách*, a nie až v roku 1874 v Lotzeho *Logike*.<sup>2</sup> Z toho vyplynulo pochopenie idey ako princípu, čo predstavuje podstatný prvok v Natorpovej interpretácii Platona.

Platon je pre Natorpa kritickým idealistom, alebo skôr – ako to v názve svojej recenzie Natorpovej knihy vyjadril inak neznámy gymnaziálny učiteľ Ernst Hohmann z Reszla – je Platon predchodcom Kanta?<sup>3</sup> Problém teda vyplýva z interpretácií ideí v Platonovom chápaní, a to aj pri všetkých rozdieloch znamená, že existuje duchovná spriaznenosť marburských filozofov, ale najmä Cohena a Natorpa. „Je potrebné vylúčiť“, píše Natorp, „akékoľvek pochybnosti, že od samého počiatku až do konca, ba aj vo *Faidrovi*, idey pre Platona označujú metódy, a nie veci, sú to súčasťou mysle, čisté predpoklady myslenia, nie vonkajšie, či dokonca nadzmyslové »predmety«.“<sup>4</sup> Možno len dodať, že takýchto fragmentov je možné u Natorpa nájsť veľa. Keď Natorp chápe ideu ako princíp, tak nevyhnutne sa tu objavuje aj dynamický aspekt, a Lembeck sa domnieva, že „impulz k prechodu od statického k dynamickému ponímaniu ideí vidí predovšetkým vo vplyve pytagorovskej matematiky na Platona“<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> PI 2, s. 468; PI 2, s. 471.

<sup>2</sup> Pozri LEMBECK, K.-H.: *Platon in Marburg*, s. 232.

<sup>3</sup> HOHMANN, E.: *Plato ein Vorgänger Kants? Kritische Bemerkungen zu P. Natorps „Platos Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus“*. Rössel 1906.

<sup>4</sup> PI 1, s. 73.

<sup>5</sup> LEMBECK, K.-H.: *Platon in Marburg*, s. 205.

## Hartmann a Platon

Cohenovo a Natorpovo myslenie je vo vzťahu k Platonovi relatívne nové – nové oproti Aristotelovi, ale ak sa bude porovnávať s myslením Kanta, tak sa hneď ukáže, že idealizmus marburských filozofov má svoje korene práve u neho. Navyše, pravdu má Czarnawska, ktorá zdôrazňuje význam Demokritovej filozofie a píše: „Demokritos je vlastne ten, ktorý ako prvý uplatnil metódu nebytia a ním utvorené nové kvalitatívne ponímanie bytia pokladajú marburskí filozofi za veľký krok smerom k idealizmu.“<sup>1</sup> Táto téza sa premietla v textoch všetkých marburských mysliteľov. Uvádza ju Cohen, ktorý píše: „*eleatské myslenie bytia (Sein) nadobudlo v atomistike idealistické pretlmočenie*“<sup>2</sup>. V podobnom duchu sa Cohen vyjadril aj oveľa neskôr v *Logike čistej skúsenosti*, kde píše: „Demokritos s odvahou principiálneho myslenia, pri využití tej častice (μη) – dopl. aut.) prehlásil *nič* za fundamentálny termín“<sup>3</sup>, a veľmi podobne sa vyjadrujú aj Natorp s Hartmannom.<sup>4</sup>

Filozofia Nicolaia Hartmanna vzbudzuje pochybnosti u mnohých bádateľov v kontexte jeho príslušnosti k marburskej škole, z ktorej pôvodne vychádzal. Napriek tomu Joseph Klein nemá žiadne pochybnosti v súvislosti s touto otázkou a otvorene to zdôrazní v štúdiu *Nicolai Hartmann a marburská škola*, ako aj v knihe venovanej novokantovskej etike<sup>5</sup>. Klein píše: „Marburská filozofia začínala ako kritika vedy a filozofia ako veda je motívom, ktorý neustále zaznieval

---

<sup>1</sup> CZARNAWSKA, M.: *Platońska teoria idei w interpretacji filozofii marburskiej*, s. 42.

<sup>2</sup> COHEN, H.: *Platons Ideenlehre und die Mathematik*, s. 2.

<sup>3</sup> LRE, s. 70.

<sup>4</sup> Pozri NATORP, P.: *Forschungen zur Geschichte des Erkenntnisproblems im Alterthum*, s. 207, ako aj HARTMANN, N.: *Platos Logik des Seins*. Gießen: Töpelmann. 1909, s. 59.

<sup>5</sup> KLEIN, J.: *Die Grundlegung der Ethik in der Philosophie Hermann Cohens und Paul Natorps – eine Kritik des Neukantianismus*. Göttingen 1976.

v živote Nicolaia Hartmanna ako jej hlavný znak.“<sup>1</sup> Klein stavia problém prepojenia Hartmanna s marburskou školou pomerne radikálne a tvrdí: „Ontológia Hartmanna nebola ničím viac než nedokončeným pokusom, len tak bolo totiž možné uskutočniť Paulom Natorpom opakovane formulovaný program kategoriálneho zdôvodnenia každej filozofie.“<sup>2</sup>

Podľa Kleina je Hartmann pokračovateľom filozofie marburskej školy v Natorpovej prezentácii, aj keď problém je komplikovanejší, než ako ho videl Klein. To si všimol Holzhey, ktorý sa odvoláva na prvú vetu zo *Základov metafyziky poznania*. Táto veta, ktorá je jednou z najkontroverznejších téz z hľadiska pochopenia vzájomných vzťahov Hartmanna a marburskej školy, znie: „Nasledujúce úvahy vychádzajú z predpokladu, že poznanie nie je zostrojovaním, vytváraním, a ani stvorením predmetu, ako nás to chce učiť idealizmus starého i nového smerovania, ale nazeraním niečoho, čo jestvuje pred každým poznaním a jestvuje nezávisle od neho“<sup>3</sup>. Holzhey tu uvažuje o programovom rozhraní filozofie Hartmanna „vo vzťahu k pozíciám Cohena, ktoré predtým sám zdieľal“<sup>4</sup>. Manfred Brelage poznamenáva, že pre Hartmanna je filozofia pokusom o spojenie novokantovstva a fenomenológie, a len v tomto kontexte jej možno porozumieť.

U Hartmanna práve z marburského novokantovstva vyplýva jeho záujem o Platóna a venuje mu dizertačnú prácu, ktorá bola napísaná v duchu marburskej interpretácie. V roku 1907 Hartmann obhájil prácu *Problém bytia v gréckej filozofii pred Platonom*, ktorá sa o dva roky

---

<sup>1</sup> KLEIN, J.: Nicolai Hartmann und die Marburger Schule. In: *Nicolai Hartmann. Der Denker und sein Werk. Fünfzehn Abhandlungen mit einer Bibliographie*. Hrsg. von H. Heimsoeth u. R. Heiß, Göttingen 1952, s. 106.

<sup>2</sup> Tamže, s. 124.

<sup>3</sup> HARTMANN, N.: *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*. Berlin-Leipzig: De Gruyter 1949, s. 1.

<sup>4</sup> HOLZHEY, H.: *Cohen und Natorp*. Bd. 1. *Ursprung und Einheit*, s. 41 (poznámka).

neskôr stala súčasťou knihy *Platonova logika bytia*. Už v nej je naznačená originalita Hartmannovho pochopenia filozofie, konkrétne zdôraznenie jej dejinnej povahy. Kým marburskí filozofi (predovšetkým Natorp) čítali Platona z Kantových pozícií, tak Hartmann pochopil jeho filozofiu ako završenie vývoja celého predsokratovského myslenia. Spoločným prvkom je transcendentálna metóda, ktorú príslušníci marburskej školy nachádzajú práve tak u autora *Kritiky čistého rozumu*, ako aj u Platona. Rovnako Hartmann – prinajmenšom v prvom období svojej činnosti – považuje transcendentálnu metódu za jedinú skutočne vlastnú cestu filozofie a tiež ju nachádza u Platona. Navyše, transcendentálna metóda určuje cestu k odôvodneniu definície bytia ideí, v ktorej východiskovým bodom je pojem *nebytia* ( $\mu\eta\ \acute{o}\nu$ ).

Transcendentálna metóda je tu pochopená ako obrat na ceste zdôvodnenia, v rámci ktorého rozhodujúcu úlohu zohráva reduktívne odvodzovanie, a to, čo je odôvodnené sa ukazuje byť odôvodňujúcim. „Je to cesta“, píše Hartmann, „odôvodnenia podstaty na báze jej dôsledkov. Táto cesta – jediná, po ktorej mohol ísť – išiel Platon vo sfére ideí. A táto cesta ho priviedla k objavu zdôvodnenia ( $\acute{\upsilon}\pi\acute{o}\theta\epsilon\sigma\iota\varsigma$ )“<sup>1</sup>. Takéto čítanie Platona je nepochybne marburskej proveniencie, a je úzko späté s Cohenovou filozofiou. Hartmann, idúc za svojimi marburskými učiteľmi, zdôrazňuje opozitum *nebytie* – *bytie*, a tiež uprostred *dianie*. Takto podčiarkuje, že dianie bolo celostne vymedzené až Platonom, čo predtým nebolo možné. „Nebolo možné“, píše v *Platonovej logike bytia*, „samotné stávanie sa uchopiť ako stávanie sa jestvujúcna, pretože bytie bez nebytia žiadnym spôsobom nemohlo nadobudnúť charakter uskutočneného bytia (*sich vollziehenden Seins*).“<sup>2</sup>

Kritická nadradenosť Platona nad jeho predchodcami spočíva v tom, že dokázal preniesť zmyslovo dostupné stávanie sa (vznikanie) na logické stávanie sa (vznikanie) určitého bytia.<sup>3</sup> Hartmann je presvedčený, že zárodok je všeobecne v dialógu *Timaios*, aj keď

---

<sup>1</sup> Tamže, s. 215.

<sup>2</sup> HARTMANN, N.: *Platos Logik des Seins*, s. 411.

<sup>3</sup> Pozri tamže, s. 412.

v negatívnom zmysle. Platon tam v podobe mýtu zdôrazňuje problém stávania sa kozmu a za východiskový bod *Timaia* stanovil tézy o večnom bytí ideí a večnom stávaní sa vecí. Hartmann zdôrazňuje, že tu ide o tretí druh (γένος), o to, čo prijíma zmeny, či tiež to, v čom sa uskutočňujú zmeny. Tiež upozorňuje, že veľmi významnú úlohu pri porozumení tejto otázky zohral Aristoteles, ktorý priestor (...) pochopil ako látku (ὕλη). Takú interpretáciu považuje Hartmann za „zámenu pojmov, a dokonca za terminologický anachronizmus“<sup>1</sup>.

Zdroj tohto anachronizmu vidí vo fakte, že Platon nepoznal pojem ὕλη ako látky (matérie). Popravde χώρα v *Timaiovi* je bližšie k aristotelovskému pojmu *matéria*, ako k pojmu ἄπειρον vo *Filebovi*, ale nie je s ním identický. Priestor je základnou podmienkou pohybu a rovnako aj základnou podmienkou stávania sa. „Keby Platon“, uvádza Hartmann, „kvalitatívne odlišil elementy, v danej dobe to, čo je zdrojom, čo môže byť ako základ zbavené kvalitatívneho určenia ako pramatérie, pretože je chybné a musí byť pochopené len geometricky, a zároveň to, čoho zdroj môže byť hľadaný len v základnom pojme samotnej geometrie. Tým je opäť priestor.“<sup>2</sup>

Druhý problém, ktorý sa tu objavuje, sa týka sily (*Kraft*), ktorá tu nie je zohľadnená a musí byť spoločne myslená s určeným cieľom, o tom však Platon uvažoval už v *Parmenidovi*. Z nedostatkov týchto úvah pre Hartmanna vyplynulo poznanie, že matéria ako taká nemusí byť pochopená ako dôvod jediného princípu. Je presvedčený, že dôkladná analýza problému vedie nie k jednému princípu, konkrétne k pojmu matéria, ale k dvom pojmom: γένεσις a jej ὑποδοχή, t. j. priestor<sup>3</sup>. Hartmann tvrdí, že všetky definície priestoru, ktoré sú v *Timaiovi*, sú prispôsobené úlohe sprostredkujúceho článku a akcentuje analógiu k ideám.

Hartmann však nehodnotí vysoko úvahy obsiahnuté v dialógu *Timaios*, dotýkajúce sa toho, čo je materiálne a telesné. Zároveň však

---

<sup>1</sup> Tamže, s. 428.

<sup>2</sup> Tamže, s. 432.

<sup>3</sup> Pozri tamže, s. 436.

bráni Platona, keď tvrdí, že ak by tento chcel vyriešiť daný problém, musel by prekročiť dobové možnosti vtedajšej vedy a anticipovať Keplerovu a Galileiho vedu. Hartmann zároveň zdôrazňuje, že Platon tu nerieši problém priestoru ako takého, ale problém toho, čo je telesné, a teda problém matérie. Problém priestoru sa vynára v prúde uvažovania, ktoré – čo je pre Platona charakteristické – začína negatívnymi ponímaniami, akými sú napríklad metafory zlata a oleja. Zámer takýchto vyjadrení však vedie, podľa autora *Platonovej logiky bytia* k ich čisto myšlienkovému obsahu. Na tomto mieste je potrebné položiť podstatnejšiu otázku – otázku o tom, ako sa priestor stáva geometrickým. „Pretože“, tvrdí Hartmann, „vo vedeckom zmysle nemôže jestvovať žiaden iný priestor, ako geometrický“<sup>1</sup>. *Timaios* sa namiesto toho koncentruje na ohraničenie priestoru do definovaných telesných tvarov (σώμα).

Výsledok Hartmannových úvah sústreďujúcich sa na dialóg *Timaios* je možné považovať za zhodný s duchom marburskej školy, a to konkrétne vtedy, keď priestor považuje Hartmann za čisté určenie vedomia, ale zároveň tieto úvahy vychádzajú za rámec filozofie marburskej školy, keď považuje problém za neriešiteľný. Posledné tvrdenie bude prvým elementom samostatného Hartmannovho myslenia. Marburskú kritiku poznania nahradil metafyzikou poznania, a práve metafyzika predstavuje ten prvok (element), ktorý ho odlišil od marburského novokantovstva. „Metafyzika poznania chce byť novým pomenovaním pre teóriu poznania, lepším než kritika poznania: nie nová metafyzika, ktorej základom by bolo poznanie, ale celkove len teória poznania, ktorej základom je metafyzika.“<sup>2</sup>

Od takto sformulovaného programu Hartmann už nikdy neustúpil a aj v dôsledku toho je možné v myslení tohto filozofa nájsť veľa prvkov platonizmu, pričom je možné upozorniť len na tie najpodstatnejšie. Druhé vydanie *Základy metafyziky poznania*, ktoré vyšlo štyri roky po prvom (1925), bolo rozšírené o piatu časť, ktorá nesie pomenovanie

---

<sup>1</sup> Tamže, s. 440.

<sup>2</sup> HARTMANN, N.: *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis.*, s. III.

*Poznanie ideálnych predmetov.*<sup>1</sup> Hartmann tam vnáša výrazné rozlíšenia medzi reálnym a ideálnym bytím. Reálne bytie je bytím vecí, udalostí, osôb, činov, je v čase a v priestore, individuálne a singulárne, autentické a má vlastné zakorenenie v univerzálnom zväzku bytia (*Dasein-zusammenhang*), v ňom vzniká i zaniká a mimo toho má empirickú faktickosť.<sup>2</sup> Naproti tomu ideálne bytie je zbavené časovosti (je nadčasové), zbavené vecnosti, nie je zakúšané, nikdy nemá charakter zvláštneho a náhodného, je veľmi trvalé, je *vždy prebývajúcim* a nazerané len *a priori*.<sup>3</sup>

V *Etike*<sup>4</sup>, publikovanej o rok neskôr, sa problém ideálneho bytia vracia s dvojnásobnou intenzitou. Autor *Etiky* totiž jednoducho tvrdí: „*Hodnoty sú svojím spôsobom jestvovania platónskymi ideami. Patria do Platonovho po prvý raz objaveného iného kráľovstva bytia...*“<sup>5</sup> Spolu s uznaním hodnôt ako ideálneho bytia objavuje sa aj problém spočívajúci v predpoklade, že ideálne jestvujúca hodnota môže byť návodom pre reálne konanie človeka<sup>6</sup>. Hartmann tento problém rieši dvoma spôsobmi. Po prvé, cez odvolanie sa na povinnosť (inú, než je transcendentálna povinnosť bádenských filozofov, a zároveň vedúcu k slabému miestu v etike Schelera), a naopak, po druhé, prostredníctvom tvrdenia, že idey sú vo veciach. Tento fakt Hartmann opakoval počas celého svojho života, počnúc *Platonovou logikou bytia*<sup>7</sup> a končiac v texte, ktorý bol publikovaný rok pred jeho smrťou s názvom

---

<sup>1</sup> Tamže, s. 472–572.

<sup>2</sup> Pozri tamže, s. 477–478.

<sup>3</sup> Pozri tamže, s. 478.

<sup>4</sup> HARTMANN, N.: *Ethik*. Berlin–Leipzig: De Gruyter 1926.

<sup>5</sup> „*Werte sind die Seinsweise nach Platonische Ideen. Sie gehören zu jenem von Platon zuerst entdeckten anderen Reich des Seins ...*“ Tamže, s. 108.

<sup>6</sup> Podrobnejšie pozri NORAS, A. J.: *Nicolaia Hartmanna koncepcja wolności woli*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego 1998, s. 28–44.

<sup>7</sup> „*Die Idee ist als Prinzip erdacht – »für« die Dinge.*“ HARTMANN, N.: *Platos Logik des Seins*, s. 135. Porovnaj tamže, s. 437.

O podstate morálnych požiadaviek.<sup>1</sup> V tomto poslednom texte píše o tesnom zväzku medzi sférami bytia, konkrétne ide o sféry ideálneho a reálneho bytia. Podľa jeho názoru tento vzťah sa prejavuje v tom, že rôznorodosť životných situácií predstavuje, na jednej strane, základ pre prejavenie sa hodnôt, a zároveň, na strane druhej, prístup k hodnotám.<sup>2</sup>

Posledným prvkom, ktorý je veľmi výrazne vyjadrený v Hartmanovej filozofii, ale ktorého existenciu by sme chceli len naznačiť, je spor s Laskom o teórii dvoch svetov. Spor sa dotýka správneho porozumenia kantovstva, aj keď v skutočnosti – Platona. Je to pochopiteľné už preto, že zdroj novokantovstva oboch škôl (bádanskej i marburskej) tkvie koniec koncov vo filozofii Platona. Podľa názoru Laska u Kanta máme dočinenia s metafyzikou dvoch svetov (sveta zmyslového a nadzmyslového) a jej korene sú v platonскеj teórii dvoch svetov a v aristotelovskej teórii dvoch substancií. Hartmann hodnotí Platona o niečo inak a tvrdí: „Tento nezmyselný náhľad sa pripisuje Platonovi, kým v skutočnosti nikto ho nepopieral tak intenzívne ako on sám.“<sup>3</sup> Kvôli presnosti je potrebné dodať, že u Platona je možné zároveň nájsť aj prvky teórie dvoch svetov, ako aj argumenty proti nej. Hodnotenie platonizmu uskutočnené Hartmannom je odlišné od toho, ktorého pôvodcom je Lask tiež preto, že iné sú základy ich filozofovania.<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> HARTMANN, N.: Vom Wesen sittlicher Forderungen. In: Hartmann, N.: *Kleinere Schriften*. Bd. 1. *Abhandlungen zur systematischen Philosophie*. Berlin: De Gruyter 1955, s. 279–311.

<sup>2</sup> Pozri: tamže, s. 311.

<sup>3</sup> HARTMANN, N.: Wie ist kritische Ontologie überhaupt möglich? Ein Kapitel zur Grundlegung der allgemeinen Kategorienlehre. In: Hartmann, N.: *Kleinere Schriften*. Bd. 3. *Vom Neukantianismus zur Ontologie*. Berlin: De Gruyter 1958, s. 282.

<sup>4</sup> Širšie k tejto téme pozri NORAS A. J.: Teoria dwóch światów. Lask a Hartmann. In: *Między kantyzmem a neokantyzmem*. Red. D. Kubok, A.J. Noras. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego 2002, s. 93–111.

Vzhľadom na prítomnosť Platóna v Hartmannovej filozofii je potrebné zdôrazniť nasledujúce fakty. Po prvé, Platónovo myslenie je neustále prítomné v jeho filozofovaní. Po druhé, autor *Platónovej logiky bytia* vníma Platóna v kontexte marburskej interpretácie, aj keď už tu sú naznačené prvky rozchodu s platonizmom marburských filozofov. Po tretie, Hartmann je jedným z nemnohých (ak nie jediným) filozofov 20. storočia, ktorí zdôrazňujú existenciu ideálneho bytia.

Czarnawska, keď pristupuje k analýze marburskej interpretácie teórie ideí, píše: „Cieľom mojej práce je predovšetkým potvrdiť, že *marburská interpretácia je na základe textov Platóna nielen prípustná, ale že jej hodnota je dokonca vyššia ako Aristotelova.*“<sup>1</sup> Zdá sa však, že marburská interpretácia Platóna – Cohenova, Natorpova a napokon aj Hartmannova – splňa túto požiadavku s čímisi navyše. V skutočnosti uskutočňuje totiž syntézu Kantovej filozofie s Platónovou filozofiou, a to v oveľa väčšom rozsahu, než je explanačná hodnota samotnej Platónovej filozofie. Dodatočne, aj keď sa to v tomto prípade dotýka len myslenia Natorpa a Hartmanna, je potrebné poukázať aj na prítomnosť predsokratovského myslenia v ich učeniach.

---

<sup>1</sup> CZARNAWSKA, M.: *Platónska teoria idei w interpretacji filozofii marburskiej*, s. 6.



## 2. 2. Mladý Heidegger a Aristoteles – prameň fenomenologických inšpirácií (Brentano a Braig)<sup>1</sup>

Czesław Głombik

Skúmať Heideggerovu mladosť znamená skúmať to, čo dosiahol ako *Filozof* v mladíckom zaníetí vo svojich najranejších prácach. Ešte v 60. rokoch minulého storočia, teda pred asi polstoročím, to nebola ľahká úloha vzhľadom k malému záujmu o rané Heideggerove práce – z jeho študentských rokov a prvých freiburgských akademických postupov – avšak tiež pre nedostatočnú orientáciu v časovom slede tematických prednášok, ktoré mal ako odborný asistent a následne mimoriadny profesor v Marburgu. V tejto situácii takmer úplne zanikli práce, ktoré pripravovali tvorbu zrelého Heideggera, ktoré sa stali pre prácu *Bytie a čas* jej východiskom, ale nie zavŕšením.

Očakávaná, že ich v prvých povojnových rokoch poskytnú tí autori, ktorí boli v dlhoročných a blízkyh kontaktoch s *Filozofom*, sa stávali čoraz viac nereálne. V tomto ohľade znamenali rozčarovanie dokonca aj výstupy najstarších Heideggerových študentov a priateľov. Karl Löwith (1897–1973), ktorý už od 20. rokov patril do tejto skupiny, uviedol síce vo svojej knihe priamo a menovite venovanie Heideggerovi<sup>2</sup>, ale vo svojich spomienkach neprekročil 30. roky. Naopak, záležitosť, ktorá dominovala nad jeho celkovým pohľadom na Heideggera, sa ukázala pre Löwitha ako dramatická konfrontácia bezprostrednej Heideggerovej zaangažovanosti vo veciach národného socializmu v dobe jeho rektorstva, s tvorivou osobnosťou svojho učiteľa ako filozofa. Napätie medzi takýmito charakteristikami ani neoddeľoval, ani nezamieňal. Z neskorších vyjadrení a stályh spomienok

---

<sup>1</sup> Podkapitolu z poľštiny do slovenčiny preložil Michal Klučko.

<sup>2</sup> LÖWITH, K.: *Heidegger. Denker in dürftiger Zeit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1953.

sa vynorila jediná možná odpoveď, oslobodená od všetkých ilúzií ako možného hodnotenia stavu vecí: Heidegger sa spojil s politikou NSDAP ako očakávanou dejinnou národnou silou schopnou duchovne obnoviť nemecký život a nie naopak – teda politika Heideggera nezmenila.

### Szilasi – Heideggerov priateľ

Prípád Wilhelma Szilasiho (1889–1966), ktorý bol dlhé roky Heideggerovým priateľom, aj keď oficiálne nikdy nebol jeho žiakom, sa ukazuje ako menej vhodný pre možné priblíženie sa k Heideggerovej mladosti. Szilasiho životné osudy plné zvrátov, napätia, ale aj stretnutí s neobyčajnými postavami filozofie a kultúry, medzi inými s Györgyom Lukácsom (1885–1971), Ernestom Grassim (1902–1991), Emilom Laskom (1875–1915), Löwithom, či Heideggerom, boli poznačené – tu treba spomenúť, ako to spravil aj freiburgský emeritovaný profesor ekonomických a sociálnych dejín Hugo Ott – mnohými farbami, „aj keď s prevahou čiernych odtieňov“ a „nejedna otázka ostala dodnes zahalená v temnote“<sup>1</sup>.

K podobným otázkam, nielen *temným*, ale prekvapujúcim vzhľadom na povojnové podmienky nemeckého akademického života patrilo, počas formovania nových profesorských kolektívov ako aj škôl, zverenie prednášok a plnenia záväzkov riadenia katedry filozofie vo Freiburgu v roku 1947 Szilasimu, po jej nútenom Heideggerovom opustení. V prostredí univerzity bol známy starý Szilasiho vzťah s Heideggerom, pre ktorý sa zdali, zvlášť v širších intelektuálnych kruhoch, zjavné jeho miesto a úlohy na škole, predurčovali prípadnú pomoc, ak nie pokračovanie, tak aspoň zvláštnu ochranu spôsobu filozofovania, ktorý rozvíjal jeho veľký, neprítomný predchodca. Taktiež aktivita v publikovaní, ktorú vtedy Szilasi preukázal, prispela k rozhodnutiu o tom, že je hodný profesorského postu ako Heideggerov

---

<sup>1</sup> OTT, R.: *Martin Heidegger. W drodze ku biografii*. Prel. J. Sidorek. Warszawa: Oficyna Wydawnicza Volumen 1997, s. 96.

plnohodnotný nástupca. Vtedy sa Szilasi stal len a jedine jeho *zástupcom*, nikdy však nie *nástupcom*.

Szilasi v prvých povojnových rokoch urobil pre Heideggera nepochybne veľkú službu, pretože prispel k neočakávanému predĺženiu, nezávisle od špecifickosti svojho profesorského postu, tej filozofickej tradície myslenia, ktorú stelesňoval *Majster*. Ako výsledok jeho snáh bola vydaná v roku 1949 kniha, ktorá pripomínala práve vtedy oslavované Heideggerove 60. narodeniny. Kniha sa dostala aj do niektorých krajín, ktoré počas vojny boli Nemeckom okupované. Na prednej strane nebol menovaný konkrétny editor, alebo redaktor: Naopak, v abecednom poradí boli zoradení autori, ktorých texty tam boli zverejnené. V zborníku sa našiel tiež Szilasiho text a aj keď bol vzhľadom na svoj zámer nedokončený, chaotický, voľne a bez príprav sprevádzal cestu Heideggerovho myslenia do nedávnej minulosti, bez príprav. Skôr nadväzoval na rané obdobie, jemu známe aj z osobných kontaktov<sup>1</sup>, avšak napriek tomu to hlavné v zborníku bolo obsiahnuté, čo bol dôležitý fakt sám osebe. Heidegger už niekoľko rokov mlčal.

V povojnovom období dochádzalo k očiste Freiburskej univerzity len v oblasti vzdelávania. Od roku 1949 neboli Heideggerova profesijná situácia a typ nových povinností na univerzite jasné. Do dôchodku odchádza v septembri 1951. V tejto situácii bola pamätná kniha čímsi viac ako len prejavom úcty profesorovmu jubileu. Pre Heideggera, v týchto zložitých okolnostiach, bola dôkazom najmä o jeho mimoriadnom postavení v súčasnej filozofii a robila ho osobitne súčasným na univerzitnej pôde. Heidegger si nevzal slovo, naopak, za neho, o ňom a pre neho písali žiaci a tí, ktorí mu boli blízki.

## **Brentano a Braig**

Oblasť skúmania Heideggerovej cesty myslenia nás privádza do 60. rokov minulého storočia. Začneme odhaľovať dobu života *Filozofa*, na

---

<sup>1</sup> *Martin Heideggers Einfluß auf die Wissenschaft*. Aus Anlaß seines sechzigsten Geburt-stages verfaßt von Carlos Astrada. Bern 1949.

ktorej sa začiatok zhodol aj s koncom, ale pôjdeme po poriadku. Ani v roku 1960 sa nestalo nič zvláštne, čo by presmerovalo skúmanie dovedy známeho a dostupného obrazu Heideggerovho života. V tom čase, ako aj pár rokov predtým a potom, sa v Heideggerových textoch čoraz častejšie ukazovali prepojenia s vlastnou mladosťou. Vo svojom hlavnom zameraní sa údaje opakovali, líšili sa len občasnými krátkymi komentármi, ktoré prerušovali tok myšlienok, či ukazovali niektoré zvláštnosti vzhľadom na kontext, v ktorom sa nachádzali. Opakovanie týchto prepojení, návraty k nim na sklonku dlhého Heideggerovho života dovoľujú predpokladať, že mu záležalo na ich zaznamenaní, že o sebe chcel čosi dopovedať tým, že spomínal ľudí a ich diela pred polstoročím, ktorí mu pomáhali v rozvoji jeho filozofickej mladosti a zanechali prvé stopy na ceste myslenia, ktorou prešiel. Ide o Franza Brentana (1838–1917) a Carla Braiga (1852–1923).

Všimneme si Heideggerov príspevok *Moja cesta k fenomenológii*, ktorý bol vydaný prvýkrát v roku 1963 a ako jubilejný text bol osobne venovaný Hermannovi Nielmayerovi k 80. narodeninám. V roku 1969 bol zaradený do zväzku spisov *K veci myslenia* a nasledujúce roky bol vydávaný ako súčasť tohto zväzku. Nie je to príspevok, v ktorom *Filozof* po prvýkrát nadviazal na svoje rané obdobie strávené v Konstanzi a Freiburgu. Zo skorších a neskorších príspevkov čosi použijeme len na doplnenie, aby tieto citácie obohatili ukážku. Navrhujeme zamerať sa na článok *Moja cesta k fenomenológii*, pretože je významný tým, že usmerňuje naše čítanie už svojím samotným názvom. Odvôľava sa v ňom na mená filozofov a teológov, v prvom rade na Husserla, ktorí pomohli k načrtnutiu cesty k fenomenológii, ale aj na Brentana a Braiga – v tomto Heideggerovom ponímaní boli zaradení ako prví s dôležitým postavením, ktorým vďačí za svoju filozofickú inšpiráciu.

O Brentanovi napísal: „Brentanova dizertácia *O rozmanitom význame jestvujúcna podľa Aristotela* (1862) bola však od roku 1907 oporou a sprievodcom mojich prvých nemotorných pokusov preniknúť do filozofie. Dosť neurčito som bol zaujatý úvahou: Keď sa hovorí

o jestvujúcne v rôznych významoch, ktorý z nich je potom ten hlavný a základný? Čo znamená bytie?“<sup>1</sup>

Ďalší odkaz sa týkal Braiga. Pokračuje v myšlienke: „V poslednom roku svojho štúdia na gymnáziu som narazil na spis vtedajšieho profesora dogmatiky na freiburskej univerzite Carla Braiga: *O bytí. Náčrt ontológie*. Vyšiel v roku 1896, v dobe, kedy bol jeho autor mimoriadnym profesorom na freiburskej teologickej fakulte. Na konci každého väčšieho oddielu spisu sú zaradené ďalšie pasáže z Aristotela, Tomáša Akvinského a Suáreza, a navyše ešte etymológia slov pre jednotlivé základné ontologické pojmy.“<sup>2</sup> V následnej časti textu sa ešte raz vrátil k Braigovi a pridal dôležitý doplnok: „Jednu teologickú prednášku som však navštevoval ešte aj po roku 1911, a to dogmatiku u Carla Braiga. K tomu ma primäl záujem o špekulatívnu teológiu a predovšetkým prenikavý spôsob myslenia, ktorý menovaný učiteľ na každej prednáškovej hodine živo sprítomňoval. Od neho som na niekoľkých prechádzkach, na ktorých som ho smel sprevádzať, prvýkrát počul o Schellingovom a Hegelovom význame pre špekulatívnu teológiu na rozdiel od naučeného systému scholastiky. Tak vstúpilo napätie medzi ontológiou a špekulatívnou teológiou ako stavebná štruktúra metafyziky do obzoru môjho hľadania.“<sup>3</sup>

Obom uvedeným filozofom je potrebné venovať zvláštnu pozornosť, a to v poradí, v ktorom ich Heidegger uviedol. V prípade Brentana je potrebné využiť myšlienky, ktoré sa objavili v Heideggerovej autoprezentácii pri príležitosti jeho prizvania ako riadneho člena Heidelbergskej akadémie vied. V jednej zaujímavej časti tu napísal: „V roku 1907 otcov priateľ z rodných končín, neskôr arcibiskup v breisgauovskom Freiburgu dr. Conrad Gröber, mi dal do ruky Brentanovu dizertáciu: *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*. Časté a v celku dlhé grécke citáty mi vtedy nahradili chýbajúce

---

<sup>1</sup> HEIDEGGER, M.: *Moje cesta k fenomenologii*. In: Heidegger, M.: *Konec filosofie a úkol myšlení*. Prel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené 2006, s. 41.

<sup>2</sup> Tamže.

<sup>3</sup> Tamže, s. 43

vydanie Aristotela, ktoré však už o rok neskôr stálo na polici v mojej izbe, požičané z internátnej knižnice. Pochmúrne prebúdanie sa v tom období, váhavé a bezradné pýtanie sa na to, čo jednoduché v rozmanitosti bytia ostalo, mimo mnohých pokľznutí, bezvýchodiskovosti a sporov, neodstrániteľných príčin vydanej, o dve desaťročia neskôr, rozpravy *Sein und Zeit*.<sup>1</sup> Ak sa v uvedenej citácii vzdáva, aj keď len na moment, konkrétnosti v ňom obsiahnutých, tak jej bytostnou náplňou ostane Heideggerovo presvedčenie o skrytej, ale pevnej spojitosti medzi otázkami, ktoré vyplynuli z čítania Brentanovej práce a dielom, ktoré zverejnil v roku 1927. Podnecujúca úloha rozpravy *O rozmanitom význame jestvujúcna podľa Aristotela* ostala jednoznačne určená – v tom spočíva hodnota dvoch vyššie citovaných častí z Heideggerovho neskorého obdobia.

### Gröber a Heidegger

K spomínaným zvláštnostiam tohto raného obdobia sa treba ešte vrátiť, lebo umožňujú lepšie pochopiť počiatok Heideggerovej filozofickej cesty. Darca Brentanovej rozpravy, katolícky kňaz, doktor teológie Conrad Gröber (1872–1948)<sup>2</sup>, nebol len Heideggerovým učiteľom, keď bol ešte žiakom na nižšom stupni gymnázia v Kostnici, ale tiež osobou, ktorá dobre poznala rodinu Heideggerových, keďže sa narodil tiež v Meßkirchu. Po štúdiách vo Freiburgu (nemeckom Ríme) získal duchovné poznanie v mnohých humanitných oblastiach, čo ho predurčovalo k vysokému postaveniu v cirkvi. Chvíľu bol biskupom v Misni (Mißen) a od roku 1932 freiburgským arcibiskupom. Gröbe-

---

<sup>1</sup> Martin Heidegger (Lebensweg). Antrittsworte der ordentlichen Mitglieder. In: *Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften*. Jahresheft 1957/58, s. 20–21.

<sup>2</sup> SCHWALBACH, B.: Gröber Conrad. In: *Lexikon für Theologie und Kirche*. Bd. IV. 1995, kol. 1059; tiež OTT, R.: Der junge Martin Heidegger. Gymnasial-Konviktzeit und Studium. In: *Freinurger Diözesan-Archiv*. Bd. CIV. 1984, s. 315–323.

rov záujem o Heideggera bol stály, najprv ako ku svojmu zverencovi, neskôr, v prvých povojnových rokoch, pre Heideggera obzvlášť ťažkých, zostal dobroprajný a žičlivý. Tiež sa treba pozrieť na Brentanovu knihu, ktorú v roku 1907 daroval svojmu zverencovi, vtedy už freiburgskému gymnazistovi: mala pomáhať v jeho filozofických prípravách na budúce teologické štúdiá. Bolo to gesto mladšiemu kapláňovi, schopnému a blízkeho krajanovi, ktorému doprial ísť rovnakou cestou.

Historik filozofie obrátil pozornosť konkrétne na Brentanovu knihu, tú a žiadnu inú, ktorú daroval Gröber Heideggerovi. Brentano už od roku 1895 nebol aktívnym profesorom, odsťahoval sa z Viedne a odvtedy býval v rôznych talianskych mestách. V posledných rokoch života bol súkromným docentom, ktorý síce ešte písal (diktoval, po strate zraku a operácii oboch očí v roku 1903), ale nie všetko zo svojej práce publikoval a nie všetky rukopisy pripravil na vydanie. Len na ukážku úrovne a náročnosti cieľa poznamenáva, že sa až na prahu 60. rokov prvýkrát ukázalo dielo hodné zmienky v súvislosti s dielom, ktoré o pol storočie skôr poznal Heidegger.<sup>1</sup> Zo správy rakúskej profesorky filozofie Františky Mayer-Hillebrandovej (1885–1978), zaslúžilej pokračovateľky v práci nad vydávaním Brentanových pozostalostí, boli vydané zväzky prednášok z oblasti dejín filozofie – osvetlenie celku gréckej filozofie, zvlášť aristotelovskej – ktoré pripravoval Brentano už na univerzite vo Würzburgu a pokračoval vo Viedni.

Vzhľadom na obrovské množstvo Brentanových zachovaných rukopisov týkajúcich sa týchto interpretácií, sa vydavateľka rozhodla poskytnúť len prvý z nich, pretože, ako usúdila, úvod do starovekej filozofie otvára rozumový prístup k celej neskoršej filozofii a zároveň jasne deklaruje prínos Brentana rozvrhnutý vo všestranných a zároveň brilantných štúdiách o Aristotelovi. Zväzok, vzhľadom na svoju úlohu, ktorú má v dejinách filozofie Stageirčan, dovoľoval podľa Ma-

---

<sup>1</sup> BRENTANO, F.: *Geschichte der griechischen Philosophie*. Bern–München: Francke 1963.

yer-Hillebrandovej iný pohľad na Brentana ako interpretátora dejín filozofie<sup>1</sup>.

Nevieme nič o tom, že by spomínané práce boli Gröberovi v akejkol'vek podobe známe, čo i len sprostredkovane. Pritom sa Brentanove interpretácie tešili veľkému úspechu a ako potvrdzujú výskumy, „rýchlo mu získali veľký ohlas a uznanie medzi študentmi“<sup>2</sup>. Vtedy musel vidieť komplikácie, ktoré prišli v Brentanovom osobnom živote ako aj v akademickej kariére – prameňom oboch bolo rozhodnutie o vystúpení z duchovného stavu, pretože nemohol akceptovať dogmu o pápežskej neomylnosti a vtedy opustil natrvalo aj Würzburg.

Keď v roku 1907 Gröber daroval Heideggerovi Brentanovu knihu znamenalo to len toľko, že tu rešpektovaný katolícky kaplán, kňaz z farnosti sv. Trojice v Kostnici, predstavil staršiemu gymnazistovi, chystajúcemu sa na teologické štúdiá, knižku exkaplána, ktorý sa učil teológiu v dominikánskom kláštore v Grazi. Keď Gröber vyberal knihu pre Heideggera, nespomenul iné vtedy dostupné Brentanove práce. Dizertácia o probléme jestvujúcna u Aristotela nebola jeho jediným dostupným spracovaným vydaním na trhu kníh, ktoré sa zaoberali Aristotelom. Dve ďalšie pripomienkové knižné podoby *Aristotela*, boli uverejnené v 70. a 80. rokoch 19. storočia.<sup>3</sup>

Ale čo je dôležité: Gröbera nezaujalo Brentanovo už vydané dielo *Psychológia z empirického hľadiska I.* (Lipsko 1874). Práve toto dielo, jeho *rané opus magnum*<sup>4</sup>, odhliadnuc od zložitého osudu, ktorý malo už počas života a aj po smrti autora, vyvolalo veľký ohlas, pôsobilo inšpi-

---

<sup>1</sup> Tamže, s. V–XIII.

<sup>2</sup> Por. POREBSKI, C.: Wstęp do tłumacza do: Brentano, F.: *O źródle poznanania moralnego*. Warszawa 1989, s. XIV; tiež SMITH, B.: Filozofia austriacka i dziedzicstwo Brentana. In: *Principia*. T. VIII–IX, 1994, s. 33 a n.

<sup>3</sup> BRENTANO, F.: *Die psychologische des Aristoteles*. Mainz: Verlag von Franz Kirchheim 1867; BRENTANO, F.: *Über des Creationismus des Aristoteles*. Wien 1882.

<sup>4</sup> Toto trefné označenie použil Włodzimierz Galewicz – autor poľského prekladu a úvodu do diela F. Brentana: *Psychologia z emipirycznego punktu widzenia*. Warszawa 1999, s. LXIII.

ratívne na filozofické myslenie na prelome storočí a prinieslo Brentanovi medzinárodné uznanie.

Na vysvetlenie dôvodu, pre ktorý sa Gröber rozhodol ponúknuť Heideggerovi najnovšie z Brentanových diel, sa treba pýtať na hodnotu knihy a pri kritickom rozlíšení na dôsledky vtedy slávneho Brentanovho diela. Na prelome storočí bol Brentano známy predovšetkým ako pôvodca novej koncepcie – *deskriptívnej psychológie*, ktorú v dopracovanej a rozvinutej podobe nazval *intencionálnou*. Vychádzajúc z nej sa ujal pokusu charakterizovať filozofiu, určenia jej vedecky oprávnené zdôvodnených častí za predpokladu, že tak filozofia, ako aj vedy, ktoré sa z nej vyvinuli, majú svoj základ v psychológii.

Pri tomto pohľade na Brentana mizne jednak jeho záujem o metafyziku, epistemológiu, ale tiež to, čo si odniesol od svojho učiteľa Adolfa Trendelenburga (1802–1872), metodologické tendencie o nevyhnutnosti podpory filozofie a jej dejín s výbornou znalosťou antiky, predovšetkým Aristotela. O rokoch, ktoré nás tu zaujímajú, teda o prvých rokoch 20. storočia ťažko jednoznačne povedať, či ešte ostali len pod vplyvom Brentanových filozofických názorov, alebo prostredníctvom práce jeho mnohých, aktívnych a výborných žiakov. Títo žiaci pôsobili v celom rade stredoeurópskych katedier filozofie, v niektorých strediskách ako napr. v Prahe, v Lvove, iniciovali filozofický pohyb tak živo a pod takými dobovými vplyvmi, že sa ujali rôznych škôl už len ideovo spriaznených s Brentanom: jeho žiaci a žiaci ich žiakov sa púšťali nielen do nových filozofických problémov, ale vošli aj do takých výskumných oblastí, ktoré sa záujmov ich *Majstra* netýkali.

V tejto situácii sa zdá byť oprávnená interpretácia, že keď Gröber siahol po knižke, pre svojho zverenca z Kostancie, chcel ho asi rýchlo skontaktovať s filozofiou odvolávajúcou sa na svoje prvé príčiny, k najdôležitejším otázkam o tom, čo je? Aj Brentanova práca na spôsob usporiadania rôznych výňatkov predpokladala získané odpovede z osvedčenej knihy pre tento typ premýšľania – z Aristotelovej *Metafyziky* a z častí, na ktoré sa odvolával. Mnohosť významov jestvujúca je ešte skomplikovaná homonymnými rovnozvučnými vymedzenia-

mi. Brentano určil štyri základné skupiny, ktoré sa v krajných vymedzeniach odvolávali aj na chápanie jestvujúcna ako substanciálne nezávislej veci, aj jestvujúcna ako stvorenia z bytnosti vlastného premýšľania a ako rozumového jestvujúcna (*entia rationis*) poznávaného prostredníctvom kategórií, ktoré poukazujú na rôzne stupne ich zoradenia<sup>1</sup>. Heideggerovi takéto čítanie umožňovalo nielen iný pohľad na Brentana, konkrétne ako na filozofa s hlbokými metafyzickými záujmami iniciované štúdiom starovekých Grékov; znamená tiež začiatok jeho vlastného myslenia. Ten súvisí s požiadavkou hlboko zakorenenu v Heideggerovom filozofickom sebazpoznaní, že filozofiu treba odvodzovať z jej vlastných *počiatočných prameňov*, z veľkého gréckeho myslenia, keď – ako to povedal, že každé veľké myslenie vždy najlepšie rozumie samo sebe vo svojich vlastných hraniciach. A keď sa ho pýtame, aký je, v privádzaní Grékov, jeho vzťah k ich mysleniu, Heidegger odpovedá: „...úlohou nášho súčasného myslenia je myslieť ešte viac grécky to, čo mysleli Gréci.“<sup>2</sup> V Brentanovej knihe darovanej od Gröbera, nechal poznámku: „Môj prvý sprievodca gréckou filozofiou v gymnaziálnom období.“<sup>3</sup>

## Braig a problém bytia

V poslednom ročníku na gymnáziu vo Freiburgu sa Heidegger stretol s dielom Braiga, o ktorom sa zmienil v príspevku *Moja cesta k fenomenológii*. V úvode k prvému vydaniu (len vo vybraných častiach) svojich *Raných spisov* (*Frühen Schriften*) venoval Braigovi úvodné, aj záve-

---

<sup>1</sup> BRENTANO, F.: *Von der mannigfachen Beddeitung des Seienden nach Aristoteles*. Freiburg: Herder 1862, s. 72 a n.

<sup>2</sup> Citované na základe rozhovoru o jazyku, ktorý Heidegger uskutočnil v roku 1953/54 s hosťom z Japonska, prof. Tezukim z Cisárskej univerzity v Tokiu. Text rozhovoru nebol hneď publikovaný. Objavil sa neskôr pod titulom *Aus einem Gespräch von der Sprache* po prvýkrát v roku 1959 v súbore *Unterwegs zur Sprache* a bol zaradený do Heideggerových zbraných spisov zv. 12.

<sup>3</sup> Tamže, s. 73.

rečné slová. Napísal, že na jeho rozhodnutie pri voľbe budúcej akademickej práce ako učiteľa, mali vplyv dvaja freiburgskí učiteľia – „jedným z nich bol profesor systematickej teológie Carl Braig, posledný predstaviteľ špekulatívnej tübingenskej školy, ktorý cez skúmanie Hegela a Schellinga rozvinul katolícku teológiu a dal jej úroveň; druhým bol historik vedy Wilhelm Vöge“<sup>1</sup>. Pre úplnosť dodal, že žiadna hodina oboch profesorov mu nedala pokoj počas dlhých medzisemestrálnych prázdnin, počas ktorých svoj čas trávil stále a nepretržite pri prácach okolo rodinného domu v Meßkirchu. Vöge (1868–1952) tu vzbudzuje menší záujem. Bol pevne zviazaný s Freiburgom ako vedúci katedry dejín umenia, od roku 1908, no už po ôsmich rokoch práce odišiel zo zdravotných dôvodov na odpočinok. Centrom jeho výskumných záujmov bolo umenie vrcholného a neskorého stredoveku, zvlášť ho priťahoval monumentálny štýl umenia plastík v strednom období, teda nemôžeme vylúčiť, aj keď chýba jednoznačný dôkaz, že práve takto mierené Vögeove prednášky Heideggerovi priblížili špecifické historické výskumy a pomohli mu v poznávaní stredovekej kresťanskej duchovnosti, a tiež jej veľkých majstrov, keď začal robiť habilitačnú prácu venujúcu sa Dunsovi Scotovi<sup>2</sup>.

Väčšiu pozornosť púta Braig. Heidegger sa vo svojich neskorých prácach niekoľkokrát odvoláva na jeho dielo *O bytí*. Práca *Náčrt ontológie*, nadväzovala na prednášky, na ktorých bol ešte ako študent teológie, a na ktoré chodieval aj po opustení teológie. Ide o to, že Braig nebol vyše desať rokov známy v nemeckej odbornej teologickej a filozofickej literatúre a ešte menej za jej hranicami. V nemeckých slovníkoch a encyklopédiách heslá, ktoré sa venovali Braigovi, obsahovali sotva niekoľkoriadkové informácie, v ktorých okrem základných bibliografických údajov chýbala jeho teologicko-apologetická

---

<sup>1</sup> HEIDEGGER, M.: *Frühe Schriften*. GA. Bd. 1. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1978, s. X–XI.

<sup>2</sup> HEIDEGGER, M.: *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*. Tübingen 1916. Bolo to prvá vydanie rozpravy, na základe ktorej sa v júli habilitoval na Filozofickej fakulte Freiburskej univerzity.

činnosť. Najprv bol pripomínaný len kaplanom freiburgskej arcidiecézy Júliusom Mayerom (1857–1926) – teológom, moralistom a historikom cirkvi spojeného s Albert-Ludwigovou univerzitou – bola to len hlavná charakteristika kaplánskej osobnosti Braiga, ale nie aj jeho názorov<sup>1</sup>. Podobne zvláštny charakter mal prvý väčší článok zverejnený vo zväzku stých narodenín a tridsiateho roku po Braigovej smrti<sup>2</sup>. Pripravený bol Friedrichom Stegmüllerom (1902–1981) – profesorom dogmatiky s povestou jedného z vynikajúcich freiburgských teológov 20. storočia, okrem toho znalcom stredovekej iberijskej teológie a filozofie a tiež obdobia prvej obnovy scholastiky – ostáva dodnes dobre spracovaný, má usporiadané práce a spracované rozhodujúce diela.

Odhliadnime teraz od problému celkového miesta Braiga vo filozofii na prelome 19. a 20. storočia, jeho vplyvov a dobového pôsobenia, nehovoriac už ani o dôvodoch, ktoré nadchli mladých, nielen pri započúvaní sa do jeho prednášok, ale do množstva náhľadov, ktoré rozvíjal aj s ich filozofickými konzekvenciami. Nadväznosť Heideggera na Braigove názory v tomto článku, podobne ako o niekoľko rokov neskôr v osobitnom hesle Stegmüllera, ktoré venoval freiburgskému teológovi, jednoducho chýba<sup>3</sup>. Typické je aj to, že ešte v polovici 70. rokov, keď Friedrich W. Brauz pripravil pre historikov kultúry dôležité pomocné a pestré vydanie *Biograficko-bibliografického cirkevného lexikónu*, Braigovo meno však v ňom nie je. Našťastie sa mu náležité miesto dostalo v prvom diele veľkej editorskej série, v prvej časti doplnkov<sup>4</sup>. Ale vtedy to už bol koniec storočia.

---

<sup>1</sup> MAYER, J.: Braig Karl. In: *Freiburger Diözesan-Archiv*. Neu Folge. Bd. XXII, 1926, s. 28–29.

<sup>2</sup> STEGMÜLLER, F.: Karl Braig. *Oberrheinisches Pastoralblatt*. Jg. LIV, 1953, s. 120–128.

<sup>3</sup> STEGMÜLLER, F.: *Braig Karl. Lexikon für Theologie und Kirche*. Bd. II, 1958, kol. 642.

<sup>4</sup> SCHABER, J.: Braig Karl. *Biografisch-Bibilografisches Kirchenlexikon*. Bd. XIV, 1998, kol. 820–829.

## Braig v recepcii poľských filozofov

V poľských textoch je situácia podobná. O Braigovi sa nezmieňujú informatívne texty. Nenájde sa text (k výnimkám sa ešte vrátíme), v ktorých by sa kontext, alebo porovnávanie odvolávalo na jeho prácu, či len meno. Braig je zabudnutý v dvoch významných poľských encyklopedických vydaniach spojených s Katolíckou univerzitou Jána Pavla II. v Lubline. Nemá svoje heslo ani v tých, spolu s dodatkami *Všeobecnej filozofickej encyklopédie*, ktorá sa začala vydávať v roku 1973 (doteraz vyšlo 16 zväzkov) a naďalej sa vydáva. Za výnimku vďačíme úsiliu a kompetentnosti Bogdana Barana, ktorý preložil *Bytie a čas*. V úvode k poľskému prekladu tejto práce, v časti, v ktorej je riešený problém vplyvov na Heideggera, Baran píše: „*Bytie a čas* je dielo natoľko originálne, lebo je zakorenené v nemeckej filozofickej tradícii. Zakorenenie tu má charakter nadväznosti, alúzií a transpozícií, aj keď sa u neho nedajú vždy nájsť všetky konkrétne inšpirácie. Nepochybne, veľmi výrazne najmä v oblasti jazyka a terminológie, bol to však traktát freiburgského teológa a filozofa Carla Braiga (1853–1923) *O bytí*.“<sup>1</sup> Ďalej sa zaoberal vysvetlením podobností ale aj odlišností, ktoré charakterizujú Braigovo a Heideggerovo chápanie bytia.

Je to vlastne jediný prípad poľskej väzby na Braiga z nedávnej doby. Treba však dodať, že v dávnejšej minulosti boli údaje, ktoré sa viažu priamo na freiburgského teológa málo, či skôr úplne neznáme, ale skôr boli obchádzané. V roku 1903 bola publikovaná v poľskej katolíckej tlači recenzia Braigovej brožúry, v ktorej je okrem iného publikovaná jeho diskusia s názormi evanjelického teológa Adolfa Harnacka (1851–1930). Recenziu pripravil Teofil Gapczyński (1875–1910), kňaz, ktorý vtedy pôsobil v Poznani, venoval sa cirkevným dejinám a apologetike, verný šíreniu vedeckých teologických diel a vydávaných noviniek z poľskej a nemeckej náboženskej literatúry na

---

<sup>1</sup> BARAN, B.: Przedmowa. In: Heidegger, M.: *Bycie i czas*. Prel. B. Baran. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1994, s. XIII a n.

stránkach poznaňského mesačníka *Cirkevný přehľad*.<sup>1</sup> Pozitívom recenzie bolo, že sa vôbec objavila: informovala o Braigovi ako o dôležitom freiburgskom profesorovi, nabádala k čítaniu jeho prác popri zoznámení sa s Harnackom a odbornejším čitateľom ponúkla obrátiť pozornosť na hlavné, aj keď sporné problémy súvisiace s historickými a teologickými štúdiami o protestantskom kresťanstve. Recenzia vecne zodpovedala apologetickému charakteru svojho autora aj s doplnkom, že apologetiku pochopil v starom polemicko-obrannom štýle. Harnack vo svojich prednáškach pod názvom *Podstata kresťanstva* (s rovnakým titulom boli vydané v roku 1900), prijal Braigov podnet týkajúci sa Ježiša ako Mesiáša – hlásateľa evanjelia, a to našlo svoje zaslúžené završenie, priznáva Gapczyński, vo výborných kritických záveroch profesora Braiga, „ktorými akoby baranidlom rozbil krehké múry monistického protestantského liberalizmu“<sup>2</sup>. Recenziu končil tým, že si treba Braiga prečítať, aby sme sa presvedčili „ako veľký Harnack stráca na svojej veľkosti!“<sup>3</sup>

### **Braig a Sawicki**

V tom istom roku, ako vyšla Gapczyńského recenzia, bola vydaná v Nemecku práca poľského kňaza Franciszka Sawického (1877–1952)<sup>4</sup>. Bola to doktorská práca, ktorú napísal vo Freiburgu ako študent Teologickej fakulty a jeho školiteľom bol Carl Braig<sup>5</sup>. Do hry tu vstupuje

---

<sup>1</sup> BANASZAK, M.: Gapczyński Teofil. In: *Słownik Polskich Teologów Katolickich*. Red. H. E. Wyczawski. T. 1. Warszawa 1981, s. 510–512.

<sup>2</sup> Gapczyńského recenzia práce C. Braiga: *Das Wesen des Christentums an einem Beispiel erläutert oder Adolf Harnack und die Messiasidee*. Freiburg im Breisgau 1903. In: *Przegląd Kościelny*. R. II. 1903, t. 3, s. 476–477.

<sup>3</sup> Tamže.

<sup>4</sup> MROSS, H.: Sawicki Franciszek. In: *Polski Słownik Biograficzny*. Warszawa–Kraków 1994, T. XXXV., zv. 2, s. 310–313; PASIERB, J.: Ks. Franciszek Sawicki w pamięci uczniów, In: *Studia Pelpińskie*. Pelplini 1971, T. II., s. 9–25.

<sup>5</sup> Tamže, s. IV. Sawickým uvedený Gottfried Hoberg (1857–1924) patrila k známym nemeckým teológom katolíckych biblických exegetov. Od roku

úplne iný druh vzťahu. Ostal tam jasný vzťah študenta a jeho profesora.

V Poľsku sa toho o Sawickom napísalo veľa a naďalej sa o ňom píše. Sú to texty, ktoré sa zaoberajú len jeho prínosom, písanie o celostnom a súčasne kritickom pohľade na jeho dielo stále však chýba a odtiaľ pramení aj problém jeho filozofickej inšpirácie. V príspevkoch ho nešťastne predstavujú ako *pelplinského mysliteľa*, *pelplinského filozofa*, alebo *pomoranského učenca*, ktorý všetku inšpiráciu čerpal z najbližšieho okolia svojho rodiska, z ktorého vyšiel, z Kocieva (susediaceho s Gdanskom v Pomoransku) a Pelplinu, kde strávil päťdesiat rokov nielen ako kňaz, ale predovšetkým ako profesor vo Vyššom duchovnom seminári diecézy Chelminskej (dnes Pelplinskej). Učil ďaleko od školského strediska, pretože ho nelákala univerzitná katedra a z nej následné povinnosti, aké videl na známych nemeckých a poľských školách. Sawického filozofia už od začiatku nemala nič spoločné s filozofickými pohybmi v prvej polovici 20. storočia. Postupoval cestou myslenia, na ktorej mu robili spoločnosť neskorá scholastika a novotomizmus. To mu však vôbec neprekáža v jeho skúmaníach, lebo si dokázal nájsť svoje vlastné miesto v katolíckej filozofii – v jej susedstve s teológiou – pre nové témy a originálne metódy svojho uvažovania.

Tým sa Sawického práce svojsky vyčleňovali a odlišovali od iných vtedajších publikácií poľských kňazov – filozofov a teológov. Vstúpil do oblasti skúmania, v ktorej dovtedy katolícke myslenie nebolo, alebo len začínalo objavovať svoje začiatky, a kde sa stretol s názormi ako aj dôvodmi už uzavretými v katolíckej myšlienkovvej tradícii, práve tam sa pokúšal posilniť ich vlastnými metódami a argumentáciou.

---

1930 bol zviazaný s Freiburgskou univerzitou, kde v roku 1893 prevzal Katedru Starého písma a desať rokov neskôr sa stal konzultantom Pápežskej biblickej komisie. Hoberove kompetencie v oblasti biblistiky sa pre Sawického ukázali ako nápomocné najmä v chápaní *Knihy Kroník* a jej konečným náboženským poslanstvom. Pozri HOBERG, G.: *Deutsche Biographische Enzyklopädie*. Bd. 5. München 1999, s. 78.

Tak tomu bolo v prípade filozofickej antropológie, filozofie kultúry, osobnosti, Boha, ako aj dejín filozofie prísne spojených s dejinami metafyziky, aj keď sprevádzanej – Hegelovým príkladom – racionalisticko-idealistickej interpretácie dejinného procesu.

Ale nešlo len o Hegela. Už v čase Sawického štúdia sa ukazuje, že skôr ako k Hegelovi, či Tomášovi Akvinskému mal najbližšie práve k Auréliovi Augustínovi (354–430), k Maxovi Schelerovi (1874–1928), Nicolaiovi Hartmannovi (1882–1950) a Heinrichovi Rickertovi (1863 – 1936) a ideové zblíženia s týmito filozofmi mu nepochybne uľahčovalo štúdium, ktoré absolvoval na Freiburgskej univerzite. Tým, čím bol pre Wladyslawa Tatarkiewicza (1886–1980) Marburg, pre Konstantina Michalského (1879–1947) Lovañ a pre Romana Ingardena (1893–1970) Göttingen, tým sa stal pre Franciszka Sawického Freiburg.

Vo Freiburgu študoval krátko, sotva tri semestre od jari 1901, do leta 1902, ale bolo to intenzívne štúdium naplnené prednáškami a tvrdou samostatnou prácou. Toto obdobie bolo ukončené obhajobou doktorskej práce. Práca mala charakter porovnávacej štúdie. Porovnávanie starozákonnej *Knihy Kroník*, ktorá ukazuje kladný zmysel ľudskej existencie, s myslením vtedajších pesimistických filozofov Artura Schopenhauera (1788–1860) a Eduarda von Hartmanna (1842–1906) dodalo rozprave teologicko-filozofický rozmer. Neposlúžilo len ako ukážka analýzy dvoch podôb pesimizmu (pozitívneho kresťanského a negatívneho), ale aj ako ukážka úplnej protikladnosti medzi nimi v chápaní celkovej perspektívy ľudského osudu. V Sawického práci je výrazne aktualizované prenikanie podnetov filozofického a teologického myslenia, čo je výsledok inšpirujúcej úlohy Braiga ako školiteľa a jeho raných diel. V predhovore k zverejnenej práci uviedol jasný odkaz. Spomína s vďakou na skupinu freiburgských učencov, ktorí mu priateľsky radili, ale cítil sa zvlášť zaviazaný dvom katolíckym teológom. Napísal: „Srdečne ďakujem pánom profesorom Braigovi a Hobergovi z Freiburgskej univerzity.“<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> SAWICKI, F.: *Der Predoger, Schopenhauer und. E. v. Hartmann oder Biblischer ind moderner Pessimismus*. Fulda 1903.

K Braigovi sa Sawicki vrátil v neskoršej fáze svojej tvorby, keď získal, zvlášť medzi nemeckými vzdelancami, postavenie jedného z popredných predstaviteľov moderných teologických mysliteľov. Sawicki vtedy zaujal aj slovenské katolícke prostredie. Boli vydané dve jeho publikácie v preklade do slovenčiny. Najprv bola v Trnave vydaná kniha *Duša moderného človeka*<sup>1</sup> a následne v Bratislave rozprava *Filozofia lásky*<sup>2</sup>. Nemecký záujem o Sawického bol iný. V druhej polovici 20. rokov sa vydavateľstvo Felixa Meinera v Lipsku obrátilo naňho s návrhom prípravy autoprezentácie (Selbstdarstellung) a sprístupnilo ju v sérii vydaní predstavujúcich významných vzdelancov z rôznych vedných disciplín. Zväzok sa venoval teológom a náboženským odborníkom. Popri Sawickom sa tam nachádzali tiež takí vzdelanci, ako boli Bernard Bartman (1860–1938), Hartmann Grisar (1845–1932), alebo Joseph Mausbach (1861–1931).<sup>3</sup> Keď Sawicki spomínal na svoje freiburgské štúdium a filozofov, ktorých poznal ako svojich učiteľov (boli to Adolf Dyroff (1866–1943) a Paul Rickert), spomenul aj Braiga. Najviac si cenil jeho „logickú prenikavosť, ako aj nekompromisnú kritiku“ a dodal, že to bola „dobrá škola“, ktorú dostal od profesora.<sup>4</sup>

### **Braig – teológ a filozof**

Jednou z nezvyčajných Braigových črt ako učenca bolo, že ako univerzitný profesor nebol ani tak zameraný na vedu, ale na disciplínu síce blízku, ale objektívne a v podstate samostatnú. Bol dogmatikom,

---

<sup>1</sup> SAWICKI, F.: *Duša moderného človeka*. Prel. Š. Zlatoš. Trnava 1932. Poľský originál SAWICKI, F.: *Dusza nowoczesnego człowieka*. Poznań 1931.

<sup>2</sup> SAWICKI, F.: *Filozofia lásky*. Prel. M. Fitt. Bratislava 1936. Nemecký originál SAWICKI, F.: *Philosophie der Liebe*. Paderborn 1924 (2. vyd. 1930). Poľský preklad SAWICKI, F.: *Filozofia miłości*. Poznań 1934 (2. vyd. 1937, 3. vyd. vyšlo v Krakowe 1945).

<sup>3</sup> SAWICKI, F.: In: *Die Religionswissenschaft der Gegenwart in Selbstdarstellungen*. Herausg. von E. Stange. Leipzig 1927, s. 126–165; tamže: Vorwort des Herausgebers, s. V–VIII.

<sup>4</sup> Tamže, s. 129.

kritickým apologétom, ktorý v mladosti študoval na Fakulte katolíckej teológie v Tübingene, ktorý z vlastného záujmu chodil na dodatočné prednášky na Filozofickej fakulte. Dvojnásobná Braigova účasť v konkurzoch vyhlásených Filozofickou fakultou z roku 1877, po skúškach a pohovoroch a po prezretí prvej konkurznej práce nakoniec viedla k získaniu doktorátu z filozofie. O rok neskôr v Rottenbergu, vo svojej domovskej diecéze, bol vysvätený za kňaza<sup>1</sup>. V tom čase bol zameraný najmä na európsku filozofiu prvej polovice 20. storočia, na jej antropologické myšlienky a katolícky personalizmus. Podobne ako u Františka Sawickeho, aj u Romana Guardiniho (1885–1968) sa prejavil záujem o fenomenológiu a na z nej sa vyčleňujúci Heideggerov existencializmus. Ich myslenie si je veľmi blízke. Výrazne podobné sú aj formulácie pamätných slov, ktoré Braigovi venovali jeho freiburgskí žiaci. Heidegger písal o *penikavom myslení*, ktoré vstúpilo do každej hodiny profesorskej prednášky; o desať rokov skôr, keď počúval tú istú prednášku jeho doktorand z Pelplinu, vyvodil z nej vlastné logické dôsledky a náročnú kritiku. Už u spomínaného Guardiniho, v jeho autobiografiách, zaznel silný vplyv, ktorý na ňom zachovalo toto skoré zoznámenie sa s náčrtom Braigovej filozofie.<sup>2</sup>

## Braig a Heidegger

To nič nemení na skutočnosti, že v druhom a treťom štvrtstoročí minulého storočia bol Braig neznámy tak v teologickej, ako aj vo filozo-

---

<sup>1</sup> Celkovú analýzu Braigových študentských rokov spracoval Daniel Esch. Pozri ESCH, D.: *Apostolat der Dialektik. Leben und Werk des Freiburg Theologen und Philosophen Carl Braig (1853–1923)*. Freiburg im Breisgau 2004. Dissertationsreihe Bd. 1. Eschova kniha je prvá kompletná a najmä vynikajúco napísaná monografia o freiburskom profesorovi. Nové spracovanie venované Braigovi, či sa už bude venovať jeho vedeckej biografii, alebo len vybraným problémom jeho diela, nájde v Eschovej monografii kriticky spracované pramenné bohatstvo.

<sup>2</sup> GUARDINI, R.: *Berichte über mein Leben. Autobiographische Aufzeichnung*. Düsseldorf 1984, s. 25 a n.

fickej literatúre. Sporadické zmienky jeho mena nemohli zaistiť freiburgskému teológovi nielenže slávu, ale ani miesto v európskej výmene myšlienok, dokonca ani v nadväznosti na skúmanie vývoja Heideggerových názorov. Braigov prípad potvrdzuje skutočnosť stále aktuálnu, že o počiatkoch a osudoch učenca nerozhodujú jeho publikované štúdie, že jeho pozíciu neusmerňujú odvolávania sa na texty, zmienky, odkazy na citácie a podobne. To môže zaujímať akademických *účtovníkov*, ľudí z prostredia vedy unavených vlastnými prácami. Braig potvrdzuje, že dôležité je najmä *kto* cituje, *kto* sa odvoláva na myslenie, alebo *kto* siaha po diele iného autora. Práve Heidegger uviedol Braiga do súčasnej filozofickej literatúry. Braigovo dielo *O bytí. Náčrt ontológie (Vom Sein. Abriß der Ontologie)* sa po takmer sto rokoch dostáva medzi čitateľov (medzi inými aj vďaka elektronickému vydaniu) a kiezby po prvýkrát na tejto úrovni zaujalo historikov filozofie.

V prípade Heideggera bol pokus spoznať jeho filozofické inšpirácie, z ktorých čerpal, tu máme na mysli najmä Braiga, neuspokojivý najmä kvôli veľmi jednoduchým a častým formuláciám o *cestě k fenomenológii*. To malo za dôsledok, že sa začala strácať otázka jeho raného vývoja, mladíckych filozofických problémov v ich počiatkovej spleťtosti. Tak postupoval Franco Volpi (1952–2009) – taliansky filozof, ktorý predčasne tragicky zomrel, profesor dejín filozofie na univerzite v Padove, autor vynikajúcich štúdií z oblasti súčasnej filozofie viažucich sa k nemeckej filozofii 19. a 20. storočia. Volpi poukázal na problém známy už v literatúre, ktorý sa týkal Heideggerovej nadväznosti na Aristotela a starogrécke myslenie vôbec, ale neobmedzil sa len na dodatočné potvrdenie úlohy, ktorá im pripadla u Heideggera v odhalení základov metafyzického myslenia, ktoré priniesli Gréci alebo v návrate k nim v súčasnosti.

Volpiho úsilie siahalo ešte ďalej. Zrealizoval konfrontáciu Aristotelových filozofických názorov s Heideggerovým premýšľaním z obdobia pred vydaním diela *Bytie a čas*, teda z obdobia, keď takmer desať rokov nepublikoval, aby dokázal, ako sa stalo možným slobodné osvojenie („einer begierigen Aneignung“) Aristotelovej praktickej

filozofie prostredníctvom jej ontologizácie? Svoj zámer vyjadril vo vedome vyostrenej a provokujúco znejúcej otázke: či *Bytie a čas* nie je len *prenesená Etika Nikomachova*? Názov príspevku (*Bytie a čas. Homologicky k Etike Nikomachovej*), v ktorom rozpracoval túto otázku, podobne ako príspevok sám, bol zbavený takýchto pochybností. „Homologickosť“ *Bytia a času* vo vzťahu k Stageirčanovi považoval za výraznú<sup>1</sup>. Volpi sa v ďalšom spracovaní vrátil k Aristotelovej praktickej filozofii a v nadväznosti na práce Heideggerových študentov – Hannah Arendtovej (1906–1975), Hans-Georga Gadamera (1900–2002), Joachima Rittera (1903–1974) – prostredníctvom ktorých dokončil jej rehabilitáciu a vzápätí ukázal, že východiskovým bodom pre koncepciu *praxis, fronesis a ethos* určite bolo Heideggerovo rané čítanie *Etiky Nikomachovej*<sup>2</sup>.

### **Volpi, Braig a Heidegger**

Volpi bol jedným z prvých historikov filozofie, ktorý pochopil problém vplyvu Braigovho diela *O bytí (Náčrt ontológie)* na rané Heideggerovo ontologické myslenie. Smeroval k tomu, aby bližšie vymedzil spôsob a oblasť skúmania medzi problémom bytia a inšpiráciami, ktoré mu ponúklo dielo a prednášky freiburgského teológa.<sup>3</sup> Pri po-

---

<sup>1</sup> VOLPI, F.: Sein und Zeit: Homologien zur *Nikomachischen Ethik*. In: *Philosophische Jahrbuch*. Jg. XCVI, 1989, Hb. 2, s. 225–240. Volpi písal: „Dabei ist es meine Absicht zuz zeigen, wie die Entstehung der Terminologie von *Sein und Zeit* aus einer begierigen Aneignung der praktischen Philosophie des Aristoteles erklärt werden kann. Um es pointiert auszudrücken, werde ich meine Überlegungen an folgender provokativen Frage entwickeln: Ist *Sein und Zeit* eine ‘Übertragung’ der *Nikomachischen Ethik*?“ Tamže, s. 226.

<sup>2</sup> VOLPI, F.: Heidegger und die Neoaristotelismus. In: *Heidegger und Aristoteles*. Herausg. A. Denker. Freiburg–München 2007, s. 221–236. Hiedgger-Jahrbuch. Bd. 3.

<sup>3</sup> VOLPI, F.: Alle origini della concenzione Heideggeriana dell’essere: il trattato *Vom Sein* di Carl Braig. In: *Rivista critica di storia della filosofia*. 1980/2, s. 183–194.

rovnávacích analýzach sa odhalila terminológia oboch autorov. Jazyk ukázal, ako sa rozchádzajú v používaní označení základných východísk, pomocou ktorých určovali spôsoby chápania bytia, podobne ako svojské vymedzenie úloh ontológie. Volpiho zásluhou bolo navrhnutie metódy, spôsobu, ktorý umožnil skúmanie dvoch poriadkov myslenia, filozofa, ktorý prišiel z teologických štúdií (Heideggera) a filozoficky kompetentného teológa (Braiga). Upozornil na vnútornú trojdielnu štruktúru *O bytí*, z ktorej prvá *O podstate jestvujúcna* určuje samú ontológiu a rôzne aspekty jestvujúceho, Braig ju pomenoval *eidológia*, druhá časť *O pôsobení jestvujúcna* sa zaoberá problematikou pohybu a vývoja, volá sa *nomológia* a tretia *O účele jestvujúcna*, ktorá ukazuje celkový poriadok prenikajúci jestvujúcim, zostala súčasťou teleológie.<sup>1</sup>

Aj keď sa podľa Braiga tieto časti dopĺňali, podľa toho, ako tomu rozumel Volpi, možnosť ich spoločnej akceptácie na základe rozličných ontológií, nebola jednoduchá. Nepochybne bola Heideggerovi najbližšia prvá, základná a najväčšia časť *O bytí*. Obom vzdelancom sa ukazovala ontológia ako prvá filozofia, pretože prichádza k prvým princípom bytia. Boli si blízki aj v odpovedi na otázku čo je *jestvujúcno* a obaja objasňovali chápanie *jestvujúcna* rúznou diferenciou *bytia* a *jestvujúcna*. Obaja zhodne tvrdia, že bytie nevyplýva z konkrétneho *jestvujúcna*, ale že sa samo potrebuje vzťahovať k jestvujúcnu samému a nie k jeho jednotlivým prejavom, odtiaľ neprijali ani pokus definičného určenia *bytia*, ani skúmanie jestvovania bytia na metafyzických cestách indukčných analýz.

Volpi uznal, že odlišnosť Heideggerovho stanoviska od Braigovho, dala o sebe vedieť tiež z pochopenia problematiky vlastností bytia, ako to určili naši autori. Ešte v prvej časti svojho diela, kedy Braig uvažoval o vzťahu medzi *Wirklichkeit* a *Wesenheit* (skutočnosťou a bytnosťou), ktoré sú jednoznačne zakorenené v klasickej filozofickej tradícii v úvahách Platóna a Aristotela, no po nich boli zabudnuté, alebo inak, neprekročili Heideggerovu otázku o prvotnosti *bytia*. Aj

---

<sup>1</sup> Tamže, s. 189.

keď v prvej a druhej časti *O bytí*, teda v nomológii a teleológii, Braigove špecifické chápania jestvujúcien nesiahali len k starovekému rozlíšeniu, ale odvolávali sa na aristotelovsko-scholastický jazyk, na Tomáša Akvinského a Františka Suáreza (1548–1617), jeho ontológia prijímala prvky blízke tomistickému učeniu katolíckej cirkvi<sup>1</sup>. Jednotlivé jestvujúcno aj s jeho vlastnosťami sa ukázalo jestvujúcnom len sprostredkovaným v plnom bytí<sup>2</sup>. Táto perspektíva ontológie bola aj v zámere autora *Bytia a času*, tvrdí Volpi, tam ich spájala časť, ktorá bola v Braigovom diele v eidológii a smerovala k návratu k Aristotelovým počiatkom premýšľania nad jestvujúcnom, ako aj ich Brentanove interpretácie.<sup>3</sup>

Nemôžeme vynechať otázku: čo spôsobilo, že Heidegger v dvoch posledných desaťročiach svojho života niekoľkokrát spomínal na svoju mladosť? V uvedenom študentskom období, čo už samo osebe bolo v jeho textoch zriedkavé, sa zrazu začali objavovať Brentano a Braig, názvy ich raných diel a názory v nich ostali uznané ako tie, ktoré iniciovali cestu jeho vlastných myšlienkových skúmaní, ktoré – vzbudené teológmi a teológiou – vedú k rozpoznaní ontológie a jej vlastných priestorov bytia.

Odpoveď sformuloval Heidegger. Nebolo to psychologicky podmienené spomínanie na staré časy, ktoré boli čoraz vzdialenejšie a akoby náhle docenenie dovtedy prehliadaného obdobia počiatkov jeho filozofovania. Heidegger uznal svoju freiburgskú mladosť za *neoddeliteľne spojenú* s cestou, ktorá formovala jeho myslenie, za súčasť

---

<sup>1</sup> Tamže.

<sup>2</sup> BRAIG, C.: *Vom Sein. Abriß der Ontologie*. Freiburg i. Br.: Herder 1896, s. 156–158. Braigova pravdivá myšlienka spočíva v tvrdení: „Die Seins-ordnung stammt aus dem Vollkommen-Seienden. Wenn das Vollkommene nicht wäre, so wäre das Volkomene nicht“. Tamže, s. 156.

<sup>3</sup> VOLPI: *Alle origini*, s. 193–194. VOLPI, F.: War Franz Brentano ein Aristoteliker? Zu Brentanos' Konzeption der Psychologie als Wissenschaft. In: *Brentano Studien*. Bd. 2. 1989, s. 13–29.

vlastnej životnej skúšky, s prvými filozofickými prednáškami a interpretáciami špekulatívnej teológie. Vypovedajú o tom, na čo sa pýtal a o čom sa snažil premýšľať. Heideggerovou odpoveďou bolo: „Nikdy by som sa neprepracoval na cestu myslenia, keby nebola táto teologická minulosť. A minulosť stále ostáva budúcnosťou“. Túto myšlienku prevzal v poetickom chápaní, pri odvolávaní sa na verš z hymny Fridricha Hölderlina (1770–1843) *Rýn (Der Rhein)*: „Ako začneš, tak aj skončíš.“<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> HEIDEGGER, M.: *Aus einem Gespräch*, s. 91, 88.



### **3. ANAXIMANDROS A HERAKLEITOS**



### 3. 1. Heideggerova rozprava s Anaximandrom, čiže o počiatku filozofie<sup>1</sup>

Dariusz Bęben

Akýkoľvek pokus zachytiť a opísať vzťah Heideggerovej filozofie ku gréckej filozofii je veľmi náročnou úlohou. Na túto tému boli napísané tisíce strán, na ktorých spojenie slov pomocou spojky *a* vo výroku *Heidegger a Gréci* nachádzame obsiahnuté všetky druhy významov spojky *a* (od, do, s)<sup>2</sup>. Možno ísť ešte ďalej a hovoriť o spojení Heidegger *mimo* Grékov, či dokonca aj *nad* Grékmi. Či sa Heidegger vari nepokúšal *myslieť ešte viac grécky*? Môžeme nájsť veľa rôznych citácií potvrdzujúcich špecifický prístup autora *Bytia a času* nielen ku gréckym filozofom, ale aj k celým nasledujúcim dejinám filozofie.

Na samom začiatku by sme radi zdôraznili to najdôležitejšie. Heideggerovi nejde o to, aby hovoril o gréckej filozofii, ale skôr, aby filozofoval. A je to – podľa nášho názoru – najväčšou výhodou a osvietením Heideggera, ktorý sa tým natrvalo podpísal pod najnovšie úspechy filozofie. Mali by teda byť zamietnuté všetky obvinenia rôznych historikov a historikov filozofie, ktorí tvrdia: „Heideggerov výklad je neudržateľný z dôvodu, že sa neodrží skutočnosti. To v žiadnom prípade nie je interpretácia, ale väčšinou seba-interpretácia“. Dalo by sa s týmito obvineniami súhlasiť, ale je prinajmenšom veľmi pochybné, či vôbec niekedy Heideggerovi išlo o historicko-filozofickú interpretáciu. Ešte raz opakujeme – jeho diskusia s Grékmi nie je ničím iným ako spolu-filozofovaním – *spomenutím si na niečo s nimi*. Cieľom dialógu je rozprávať o tom istom, ale nie rovnakým spôsobom, *myslieť*

---

<sup>1</sup> Podkapitulu z poľštiny do slovenčiny preložil Juraj Žiak.

<sup>2</sup> MANOUSSAKIS, J. P.: Introduction: The Sojourn in the Light. In: *Heidegger and the Greek. Interpretative Essays*. Eds. D.A. Hyland, J. P. Manoussakis. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press 2006, s. 1.

spolu niečo iné. Len tak môžeme preklenúť priepasť medzi epochami, ktoré delia filozofov.

### **Predsokratovci ako počiatok filozofie**

Heideggerove úvahy o myslení predsokratovcov sú venované najmä počiatkom filozofie. Texty o Parmenidovi, Herakleitovi a Anaximandrovi, teda – ako sa to v historiografii filozofie uvádza – o predsokratovcoch, sú veľkou a významnou Heideggerovou reflexiou počiatkov západného myslenia – *pramenného* myslenia. Niečo, čo už bolo povedané – na samom začiatku – v predmetafyzickom myslení, t. j. myslení *pred* Platonom a Aristotelom a *bez* nich, je podľa nás v záverečnej fáze filozofie stále relevantné a aktuálne. Je potrebné mať sprievodcu, ktorý nás prevedie na miesto zrodu filozofie. Každý, kto sa podujme zaoberať problémom bytia, musí sa usilovať o *počiatok*. Avšak, môžeme sa na to pozrieť aj z inej perspektívy, postulovaním konca metafyziky. Máme tu do činenia s istým rozvrátením *filozofovania*. Koniec metafyziky zároveň odhaľuje zdrojové pýtanie sa po zmysle bytia, ktoré Heideggera odkazuje na Grékov.<sup>1</sup>

V letnom semestri 1932 vo Freiburgu Heidegger predniesol prednášku *Počiatok západnej filozofie*.<sup>2</sup> Hlavnými postavami tejto prednášky boli *Anaximandros* a *Parmenides*. To však neznamená, že by Heideggera nezaujímalo myslenie aj iných starovekých filozofov. Naopak, sprevádzajú jeho vlastnú filozofiu od samého začiatku. Heideggerova filozofia – aj keď je to jeden z najunikátnejších projektov v 20. storočí – stojí veľmi jasne na niekoľkých tradičných pilieroch, z ktorých najdôležitejšie sú *grécka filozofia* a *fenomenológia*, a to jasne preukazujú jeho

---

<sup>1</sup> HEIDEGGER, M.: *Einführung in der Metaphysik*. Tübingen: Max Niemeyer 1998, s. 23 a n.

<sup>2</sup> HEIDEGGER, M.: *Der Anfang der abendländischen Philosophie Auslegung des Anaximander und Parmenides*. GA. Bd. 35. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 2012.

najdôležitejšie knihy, vrátane a predovšetkým *Bytie a čas*, ako aj prednáška z roku 1935 pod názvom *Úvod do metafyziky*.<sup>1</sup>

Čo nám tieto prednášky ponúkajú? Dalo by sa povedať, že všetko to, čo potom nachádzame v slávnej Heideggerovej eseji. Analýza jestvujúceho ako celku. Charakteristika bytia vo vzťahu k spájaniu a rozširovaniu. Hermeneutická analýza jednotlivých slov výroku Anaximandra. Opis vzťahu bytia a času (bytie a čas ako „φύσις“). Veľa detailných riešení, ktoré určite v jasnejšom (hoc nie v novom) svetle poukazujú na vzťah medzi Heideggerovou, Anaximandrovou a Parmenidovou filozofiou.

### Anaximandrov výrok

Prednášky o počiatkoch filozofie sú nepochybne základom pre Heideggerovu esej *Anaximandrov výrok*, ktorá nebola súčasťou jeho prednášok a je v centre nášho záujmu. Zatiaľ možno konštatovať, že Heidegger tento text zostavil v rokoch 1932–1946 a bol zaradený do zborníka *Holzwege*, ktorý bol publikovaný v roku 1950.<sup>2</sup> Finálna verzia bola formovaná v čase, keď sa v Heideggerovom myslení zavŕšil *obrat*. Pripomeňme si, že v tej dobe bol napísaný taktiež slávny *List o humanizme*.

Heideggerov text sa týka, ak to máme vyjadriť stručne, Anaximandrovho *výroku* (der Spruch), ktorý je považovaný za najstarší zlomok západného filozofického myslenia. Nie je to bezvýznamné tvrdenie filozofa, keďže nie je možné postúpiť ďalej k počiatkom filozofie. Je možné odvolávať sa jedine na poéziu, čo aj Heidegger robí. Takto znie výrok vo svojej originálnej verzii:

... ἔξ ὧν δὲ ἡ γένεσις ἐστι τοῖς οὔσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεῶν· δίδοναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοισι τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν.

---

<sup>1</sup> KISIEL, Th.: *The Genesis of Heidegger's "Being and Time"*. London: University of California Press 1993, s. 25 a n.

<sup>2</sup> HEIDEGGER, M.: *Holzwege*. GA. Bd. 5. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1977.

Heidegger pripomína dve verzie prekladu tohto fragmentu. Prvá verzia je z roku 1873 od Friedricha Nietzscheho, ktorý sa domnieval, že Anaximandros je predplatonský filozof: „*Odkiaľ majú veci svoj pôvod, tam tiež musia zaniknúť podľa nutnosti, lebo musia zaplatiť pokutu a byť za svoje nespravodlivosti súdení podľa poriadku času.*”<sup>1</sup> Druhá verzia – dala by sa povedať kanonická – od veľkého historika filozofie Hermana Dielsa z roku 1903 (Anaximandros je podľa neho predsokratovec), sa nachádza v jeho známej práci *Die Fragmente der Vorsokratiker*<sup>2</sup>: „*Z čoho veci vznikajú, do toho tiež vraj zanikajú podľa nevyhnutnosti zanikajú; lebo si za nepravosti navzájom splácajú pokutu a trest podľa určenia času* (kurz. aut.)”<sup>3</sup> Nehľadajúc rozdiel v exegéze oboch citovaných zlomkov, Heidegger okamžite rozpozna ich podobnosť, čo je podľa neho výsledkom konkrétneho interpretačného úsilia. Čo to znamená? Odpoveď je jednoduchá. Oba preklady boli uskutočnené z perspektívy Platonovej a Aristotelovej filozofie. Táto filozofia určila základ pre interpretáciu Anaximandrovho textu tak, ako určila tiež líniu celej novovekej filozofie, čo je zrejme z prekladov Nietzscheho i Dielsa.

Platon a Aristoteles pripravili cestu pre vysvetlenie a porozumenie metafyziky. Najbližšie k pochopeniu gréckeho filozofa bol Hegel, ktorý *myslenie, zakúsil ako dejiny myslenia*. Možno to nazvať klasickým spôsobom interpretácie. Pýtanie sa na bytie sa stáva otázkou dejinného myslenia. Ako málokto z filozofov, autor *Fenomenológie ducha*, zbadal tento motív dejinného aspektu filozofie. Napokon sa aj on poddal autorovi zo Stageiry, podľa ktorého (1) sa prví filozofi zaoberali prírodou; (2) ich úvahy boli nedostatočne rozpracované. Na základe toho interpretoval Anaximandra jednoducho ako prearistotelika.

---

<sup>1</sup> NIETZSCHE, F.: *Filosofie v tragickém období Řeků*. Prel. J. Březina, J. Horák. Olomouc: Votobia 1992, s. 24.

<sup>2</sup> DIELS H.: *Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und Deutsch*. Rowohlt. Reinbek b. Hamburg, s. 40 a n.

<sup>3</sup> ANAXIMANDROS: Zl. B 1. Prel. J. Špaňár. In: *Antológia z diel filozofov*. Predsokratovci a Platón. Zost. J. Martinka. Bratislava: Iris 1998, s. 57.

Treba ešte dodať pár slov ku genéze a dejinám Anaximandrovho textu vo vzťahu k vlastnej Heideggerovej analýze. Anaximandrove slová nám boli podané prostredníctvom Simplikia gréckeho novoplatonika z prelomu IV. a V. storočia. S týmto prekladom sa spája jeden problém, ktorého si bol veľmi dobre vedomý aj Heidegger. Konkrétne ide o podmienenie Anaximandrových *pravdivých* slov. Ešte raz budeme citovať, teraz v doslovnom znení. Ide o celý zlomok (A 9 a B 1): „...akási iná neurčitá (apeiron) prirodzenosť, z ktorej vznikajú všetky vesmíry i svety v nich. A z čoho pochádza vznikanie jestvujúcich vecí, do toho smeruje tiež ich zanikanie podľa nutnosti; lebo si navzájom platia pokutu a odplatu za bezprávie podľa poriadku času, ako sa vyjadruje trochu básnickými slovami.”<sup>1</sup>

Vynikajúci historik filozofie Olof Gigon napísal: „Anaximandrova filozofia je známa len vo vzťahu k Aristotelovi a jeho žiakom. Základom im bol pôvodný text, ktorý je k dispozícii dodnes. Ale interpretovali ho tak, že sa upriamili na jednu fázu takéhoto rozvoja dejín problémov, ktorá viedla k peripatetikom. Neraz sa pritom uchýlili k pochybným trikom. Nesnažili sa u Anaximandra pochopiť, čo v skutočnosti povedal, ale to, čo v racionálnom zmysle musel vo svojej výpovedi ‘mať na mysli’. Do akej miery mohlo toto narušenie pôsobiť (pričom stále neprišla korekcia), to azda ani netreba pripomínať.”<sup>2</sup>

Je celkom isté, že Simplicius parafrázuje Teofrasta, Aristotelovho žiaka a priateľa, čo znamená, že existuje reálny údaj o problematickosti pôvodu citovanej pasáže<sup>3</sup>. Možno – a je to aj najpravdepodobnejšie – že v citovanej pasáži sú použité slová, ktoré vyplývajú skôr z Aristotelovej filozofie (napr. γένεσις), a ktoré sa jednoducho ešte nemohli vyskytnúť u gréckeho predsokratovca. Napokon, to však nie je rozho-

---

<sup>1</sup> KIRK, G. S., RAVEN, J. E., SCHOFIELD, M.: *Predsokratovští filozofové*. Prel. F. Karfík, P. Kolev, T. Vítek. Praha: Oikúmené 2004, s. 153.

<sup>2</sup> GIGON, O.: *Główne problemy filozofii starożytnej*. Przeł. Piotr Domański. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN 1996, s. 72–73.

<sup>3</sup> Tamže, s. 75.

dujúce pre Heideggerovo vysvetlenie, ale je to potrebné pripomenúť – ako to nakoniec urobil aj sám autor *Bytia a času*.

Predtým, než začneme s Heideggerovou interpretáciou, skúsme myslieť viac na to, o čom táto pasáž vypovedá vo svojej klasickej verzii. Ako je možné ju interpretovať z hľadiska predsokratovskej filozofie ako filozofie hľadajúcej prvé princípy vzniku sveta.

Teofrastos pripisuje Anaximandrovi citáciu, ktorá hovorí, že nebesia a svet povstali z *neobmedzeného* (*ἄπειρον*). Vo svete nenájdete takú substanciu, ktorá by mohla splniť požiadavky kladené na ἀρχή. Takáto substancia musí byť nekonečná, keďže z nej povstane nekonečná rozmanitosť vecí. Nemôže sa podobať veciam, nemôže mať žiadne vlastnosti materiálnej substancie. To, čo je neohraničené, musí byť princípom toho, čo je ohraničené/obmedzené.

Takže ak niečo vzniklo z *neobmedzeného*, musí sa taktiež – v súlade s požiadavkou nevyhnutnosti – do neho vrátiť. Nie je taktiež jasné, či sú tu nespočetné svety, ktoré by mohli z *neobmedzeného* vzniknúť. Aby sa veci mohli dostať do vzájomného vzťahu (páchajúc navzájom určitú nespravodlivosť) musia si byť navzájom rovné. Musia si byť rovné, ale nie totožné.

Čo sú teda tieto protiklady, o ktorých Anaximandros vypovedá? Zdá sa, že mu ide o koncept opozičných substancií (analogický k obdobiam roka). Preto prevaha jednej substancie je *nespravodlivosťou* vo vzťahu k druhej substancii. To zase vyvoláva reakciu a trestom je návrat do rovnováhy. Prirodzene, toto všetko má byť vyjadrením kontinuity látky v prírode. Celý tento proces sa deje v súlade s ustanoveniami *času*, čo znamená, že každá nespravodlivosť musí byť napravená. Platí to bez výnimky.

Anaximandrov výrok je často interpretovaný v kozmologickej perspektíve, najmä z hľadiska procesu vzniku a zániku vecí a sveta. Je možné sa stretnúť s knihami, kde sa tento predsokratovec uznáva ako prvý kozmológ.<sup>1</sup> Pre Heideggera je to samozrejme bludná cesta, ktorá

---

<sup>1</sup> ROVELLI, C.: *Anaximandre de Milet, ou la naissance de la pensée scientifique*. Paris: Dunod 2009.

nikam nevedie a neozrejmuje nám neobvyklý fakt, akým bol vznik západnej filozofie a myslenia.

Vráťme sa teda naspäť k Heideggerovej interpretácii. Kladie niekoľko dôležitých otázok: prečo je pre nás tento najstarší výrok stále dôležitý? Akým spôsobom ho môžeme v súčasnosti predstaviť? Ako sa k nemu dostať? Ako ho *preniesť* do nášho súčasného jazyka a spôsobu myslenia?

Na tomto mieste je potrebné vrátiť sa späť k Hegelovi a k jeho presvedčeniu o dejinnom prepojení toho, čo bolo, s tým, čo je. Heidegger, idúc v stopách berlínskeho filozofa, píše: „História je pre nás asi ešte stále nezastupiteľným prostriedkom sprítomnenia toho, čo je dejinné. To však nijako neznamená, že história, vzatá sama osebe, je schopná dostatočným spôsobom vytvoriť väzbu, ktorá by v rámci dejín dosiahla k dejinám.”<sup>1</sup> Ako je ale možné, že to, čo vzniklo kedysi, trvá ešte dnes? Ako je možné, že Anaximandrov výrok k nám prehovára? Predpovedá snáď to, čo ešte príde? Znamená to, že to, čo sa povedalo kedysi, je ešte stále počuť?

## Bytie a počiatok myslenia

Hoci otázka bytia vstupuje do hry na počiatku myslenia, to nevylučuje možnosť, že s ňou súvisí všetko, čo sa dnes deje. Či to nie je tak, že bytie zostupuje do svojej pravdy? „Ale čo keď to časné (das Frühe) prekoná a pretrvá všetko neskoré ...”<sup>2</sup> Heidegger pri tejto príležitosti hovorí o *eschatológii bytia*. O očakávaní toho, čo príde, o očakávaní toho, čo je vo výroku vypovedané. O blížiacom sa, ktoré sa pomaly odhaľuje z neskrytosti bytia. Myslenie je preto eschatologické.

Aby sa však mohlo odhaliť, najprv ho treba preložiť. Ako píše Heidegger, je potrebné urobiť *skok cez priekopu*. Nejde o to, aby sa prekladalo slovo z gréckeho jazyka do nemeckého jazyka, ale poukázať na

---

<sup>1</sup> HEIDEGGER, M.: *Anaximandrov výrok*. Prel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené 2012, s. 14.

<sup>2</sup> Tamže.

to, čo je vo výroku vypovedané. Uchopiť diktovanie (dictare) myšlienky. Myslenie preto tvorí filozofia samá.

Heidegger poukazuje na to, že Anaximandrov výrok možno rozdeliť na tri časti, ktoré gramaticky zodpovedajú dvom vetám. Zamerajme sa teraz na prvú časť (... ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσις ἐστὶ τοῖς οὐσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι), kde – podľa nemeckého filozofia – sa odkazuje na „ὄντα“ („ón“ v množnom čísle). Ako kľúčové sa ukazuje porozumenie tomuto pojmu. Prekladanie „τὰ ὄντα“ ako veci nezodpovedá Anaximandrovmu mysleniu, keďže jestvujúcnu prináležia nielen veci. Rozpadá sa tak prírodovedná (kozmozlogická) interpretácia výroku, pretože, zopakujme to ešte raz, nie je tu reč o fyzických veciach. Takže sú to ľudia alebo bohovia, ktorí nepatria do jestvujúceho? Heidegger dáva jasnú odpoveď. Je potrebné zbaviť sa predsudkov: (1) nejedná sa tu úplne o filozofiu prírody; (2) máme tu do činenia so špecializovanými predstavami a pojmami, ktoré sú preberané z rôznych oblastí (z etiky, práva atď.); (3) prevláda tu zjednodušený spôsob prežívania (nekritická interpretácia sveta, antropomorfizmus).

Nie je žiadnym tajomstvom, že podľa Heideggera v Anaximandrovom výroku ide o bytie jestvujúcna. Aby sme sa však naozaj dozvedeli o čo v tvrdení ide, je potrebné *započúvať* sa do Anaximandrových slov. „Až z patričného počúvania sa môže podariť rozprava ... s ranogréckym myslením. K takejto rozprave potom patrí, že rozprávajúci hovoria o Tom istom, a to vďaka spolupatričnosti z príslušnosti k Tomu istému. Podľa doslovného znenia hovorí výrok o τὰ ὄντα. Hovorí, čo s nimi je a ako to s nimi je. O jestvujúcnych sa tu hovorí tak, že sa niečo hovorí o ich bytí. Bytie prichádza k slovu ako bytie jestvujúceho.“<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Tamže, s. 22.

## Onta a einai

Ako je potrebné preložiť grécke termíny: „ὄντα“ a „εἶναι“? Aká cesta vedie cez interpretáciu? Môžeme postupovať podľa slovníka a preložiť prvé slovo ako „je jestvujúce“ a druhé slovo ako „bytie“. To je – podľa Heideggera – preklad doslovný, čo neznamená, že je aj správny. Práve naopak. Oba termíny sa traktujú ako niečo zjavné a pochopiteľné. V skutočnosti nie je isté, čo tieto slová znamenajú, čo znamenajú pre Grékov, a tiež, či vôbec naše myslenie zodpovedá mysleniu Grékov. Môžeme vôbec porozumieť tejto reči? Zodpovedá obyčajný preklad nášmu mysleniu? Podľa Heideggera – pravdaže nie. Navyše, z toho všetkého vznikajú *spory o bytie*. Je presvedčený, že sporné sú počas celých dejín filozofie. Rozlúštiť tento konflikt môže dialóg s ranogréckym myslením. Návrat k *prameňom* je návratom k *veci samej* a zároveň útekem od sporov. Je to taktiež začiatok novej diskusie.

Čo je teda charakteristické pre začiatky myslenia, čo spôsobuje, že Gréci sa stali Grékmi? Heidegger v tomto momente odkazuje na pojem „Ἀλήθεια“. Ukazuje, že bytie sa radšej skrýva (*alétheia*), než odkrýva. Heidegger komentuje: „A predsa je toto skrývanie bytovania bytia a skrývanie jeho vchádzania charakteristickým rysom, ťahom bytia, ktorým sa bytie počiatočným spôsobom rozsvetľuje, a to tak, že myslenie práve tento ťah jeho charakteru *nesleduje*. Jestvujúcno samo do tohto svetla bytia nevstupuje. Neskrytosť jestvujúcna, jas, ktorý je mu prepožičaný, svetlo bytia zatemňuje“. A ešte dodá: „Bytie sa tým, že sa odkrýva do jestvujúcna, odťahuje a skrýva.“<sup>1</sup>

Je potrebné poznamenať, že bytie tým, že presvetľuje, uvádza jestvujúcno do istého omylu. Treba si uvedomiť, že pre Grékov jestvujúcno bolo zviazané so *sprítomnením* (o čom bude reč neskôr), vďaka čomu sa bytie určuje ako neskrytosť jestvujúcna. Toto spomenutie omylu je podstatou dejín, ktoré sa takto stáva dejinami zabudnutosti bytia. Jedno sa zabúda na úkor druhého. Skrytosť bytia zakladá neskrytosť jestvujúcna. Až potiaľ sme stále len na začiatku Anaximandrovho

---

<sup>1</sup> Tamže, s. 28.

výroku. Heidegger sa stále snaží nájsť pravidlá pre-kladania (übersetzen) toho, čo hovoria slová – a táto možnosť ponúka analýzu pojmu „ὄντα“.

Vráťme sa teraz k výroku samému. Heidegger zdieľa názor významného anglického historika gréckej filozofie Johna Burneta, že fragment nepochádza celý od Anaximandra. Ako sme už uviedli, zdá sa, že autentické sú len slová: „... podľa nutnosti; lebo si navzájom platia trest a pokutu za svoju nespravodlivosť...“. Jednou námietkou Heideggera je pravdepodobné pridanie frázy vo výroku obsahujúce slová „γένεσις“ a „φθορά“. Aj keď tieto slová nepatria k textu pred-sokratovca, sú aj tak vyjadrením ducha výroku. Heidegger začína analýzou gréckych pojmov a každý z nich ide – ako tvrdí – svojou vlastnou cestou.

Podľa Heideggera γένεσις nemá nič spoločné – v modernom slova zmysle – s chápaním vzniku a význam φθορά, na strane druhej, nemá výraz regresie alebo zanikania. Oba termíny je potrebné zvažovať spoločne a pozrieť sa na ne z hľadiska pojmu φύσις alebo ako na spôsob prichádzania a odchádzania. Heidegger píše: „...γένεσις je vstupovaním do a prebývaním v tom, čo je neskryté. Φθορά znamená: ako prichádzajúci sem z neskrytého odchádzať a zachádzať do skrytosti“<sup>1</sup>. Takže to, čo vzniká – uniká, pre-chádza, prebýva v tom, čo je neskryté; a to, čo zaniká – pre-chádza, od-chádza z neskrytého do skrytého. Nemáme tu do činenia z rôznymi elementmi akéhosi procesu, ale s jedným momentom toho istého procesu, za pomoci ktorého sa bytie stáva sprítomnené.

Prirodzene, vyvstáva otázka, či tieto slová sú hovorené v horizonte „ὄντα“? Nie je to ani isté, ani vylúčené. Je možné, že ide o pred-pojmovú skúsenosť bytia v celku. Heidegger uvádza: „Čo však týmto spôsobom má svoje bytovanie v prichádzaní a odchádzaní, by sme možno chceli nazvať vznikajúcim a zanikajúcim v zmysle diania (das Werdende und Vergehende), tzn. strácajúcim, nie však jestvujúcim; lebo už dávno sme si zvykli klásť bytie proti dianiu (dem Werden)

---

<sup>1</sup> Tamže, s. 36.

celkom tak, ako by dianie (das Werden) bolo nejakým nič a akoby nepatriilo do bytia, ktoré sa dávno chápe iba ako číre zotrúvanie. Ak však dianie (Werden) *je*, potom musíme bytie myslieť tak bytostne, aby nielen zahrňovalo dianie (Werden), ako ho chápe prázdne mienenie, ale tak, aby bytie až bytostným spôsobom nieslo a razilo dianie (Werden) (γένεσις – φθορά) v jeho bytovaní.”<sup>1</sup>

Teda to, čo má svoje bytovanie v príchode a odchode, je jestvujúcno? Skôr nie. Ide o dianie sa a zanikanie. Heidegger je presvedčený, že bytie musí nielen obsahovať dianie, ale v svojej podstate musí aj z diania vychádzať.

Záveru, ktoré možno z toho vyvodiť, uvádza Heidegger na začiatku ako odmietnutie dichotómie: bytie – dianie. S cieľom objasniť slová „ta onta“ sa Heidegger odvoláva na Homéra a fragment jeho *Iliady*. Nie náhodne vyberá Heidegger básnika, vďaka ktorému je možné prepraviť sa na miesto, v ktorom sa ukazuje myslenie. Poézia je pôvodnejšia ako filozofia. Vypovedá o úsvite nášho myslenia. Poézia umožňuje priblížiť to, čo je myslené.

### ***Básnici ako susedia filozofov***

Pri tejto príležitosti by sme mali obrátiť našu pozornosť na Heideggera a ním naznačovanú dôležitú úlohu *básnikov*, ktorí sú *susedmi* prvých filozofov. Na ďalších stranách bude citovaný Homér, v Heideggerovom diele *Úvod do metafyziky* prehovára k nám zasa Sofokles. Neskôr ešte prichádza k slovu aj Hölderlin. Básnici, ku ktorým sa čoskoro pridávajú filozofi, zdieľajú spoločnú skúsenosť: nieť *posolstvo pravdy bytia*. Filozofia podľa Heideggera celkom nepovstala len z mýtu, ale mohla povstať jedine z myslenia – z *myslenia v myslení*. Reč básnikov aj filozofov je nástrojom *vyjadrovania*. Reč je podľa nich *logos*. Poézia otvára pravdu a udržiava ju v jej vlastnej otvorenosti. Okrem týchto podobností sú tu aj rozdiely, na ktoré Heidegger poukazuje, keď píše: „Teraz však, pretože básnenie, keď ho porovnáme s myslením, je

---

<sup>1</sup> Tamže, s. 37.

v službách reči celkom iným význačným spôsobom, bude náš rozhovor, ktorý sa zaoberá filozofiou, nutne smerovať k prebratiu vzťahu medzi myslením a básnením. Oboje, myslenie i básnenie, spája skrytá príbuznosť, lebo oboje sa v službách reči na reč vynakladá a pre ňu spotrebováva. Medzi oboma však zároveň zívá priepasť, lebo 'býva na horách oddelených najstrmšou priepasťou'.<sup>1</sup>

Čo nám hovorí Homér? Fragment, ktorý analyzuje Heidegger sa týka vojenskej porady, v ktorej Achilles rozpráva s prorokom Kalchásom. Fragment znie takto:

*V tom povstal Kalchás, Testorov syn,  
Muž ďaleko najlepši z veštcov,  
Znalý všetkého, čo je, čo bolo, i toho, čo bude:  
Ten prehovoril svojím vešteckým umením, ktoré mu dal Foibos Apollón,  
Všetko svoje achájske loďstvo až pred hradby ilijské prived' (kurz. aut.).<sup>2</sup>*

Heidegger sa domnieva, že „*öv*“ a „*övτα*“ sú neskoršie formy slov „*éöv*“ a „*éövτα*“ (pozná všetko, čo bolo, čo je, aj čo bude). Problém je natoľko závažný, že Heidegger formuluje takýto argument: „... údel Západu závisí od prekladu slova *éöv*, za predpokladu, že prekladanie (*Übersetzung*) spočíva v tom, že sa *prenesieme* (*Übersetzung*) k pravde toho, čo v *éöv* prichádza k slovu“<sup>3</sup>. Treba mať na pamäti, že tu nejde o gramatické subtílnosti. Heideggerovi ide o čosi viac, o *záhadu* bytia. Heidegger dodáva: „Tà *éövτα*, to, čo prítomne a neprítomne bytuje v blízkosti, je nenápadným menom toho, čo v Anaximandrovom výroku prichádza vo vlastnom zmysle k slovu. Toto slovo pomenováva to, čo ako ešte ne-vypovedané (das Un-gesprochene) je v myslení nevy-povedané všetkému mysleniu pririeknuté (zugesprochen). Toto slovo

---

<sup>1</sup> HEIDEGGER, M.: Co je to – filosofie? In: Heidegger, M.: *Básnický bydlí člověk*. Prel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené 2006, s. 145.

<sup>2</sup> HEIDEGGER, M.: *Anaximandruv výrok*, s. 40–41.

<sup>3</sup> Tamže, s. 40. Por. RICHARDSON, W.: *Heidegger. Thought Phenomenology to Thought*. The Hague: Martinus Nijhoff 1963, s. 524.

pomenováva to, čo od tej doby naďalej, či už vyslovené (ausgesprochen), alebo nie, uplatňuje svoj nárok na všetko západné myslenie.”<sup>1</sup>

Táto otázka – pre nás najdôležitejšia – sa týka identifikácie εὐντα s prítomným jestvujúcim, aj keď Heidegger sa domnieva, že toto slovo neznamená to, čo je prítomné v súčasnosti, odkazuje taktiež aj na to minulé a budúce. Jasnovidec Kalchas to *vidí* („...vidiaci veštec vidí...”<sup>2</sup> – Heidegger sa odvoláva na nemecké *Wissen*). Vidiaci chráni, uchováva pravdu, chráni to, čo bytuje. Je pastierom bytia. Pastier *videl* už všetko, všetko to, čo bytuje. *Videnie* neoznačuje normálny proces pozorovania. Nie oko určuje podmienky videnia, ale vlastne bytie. Poznanie je pamätlivosťou bytia. Môže to vyzeráť, že pastier je pomätebný, ale to vyplýva z jeho odľahlosti, pretože on môže – akosi zaujímajúce miesto ničoty – mať prístup k tomu, ale aj odstup od toho, čo ako prítomné bytuje. Hoc stojí tak trochu mimo procesu odkrývania pravdy, je zároveň jeho súčasťou (korelácia toho, čo je pozitívne a toho, čo je negatívne). Nejde o to, aby sme odovzdali bytie do vlastníctva človeka, ale ide o odovzdanie človeka do vlastníctva bytia.

To je veľmi dôležité, táto dualita slova "εὐντα". Označuje rovnako to, čo bytuje prítomne, ako aj to, čo bytuje ne-prítomne. Nemôžeme to ale brať vo význame súčasný (gegenwärtig), pretože aj budúce aj minulé je tiež prítomné: ono taktiež bytuje. Oba horizonty vyznačujú to, čo bytovalo ne-prítomne.

### **Krajina neskrytosti**

Nejde tu taktiež o to, čo stojí proti (gegen), ale o krajinu (Gegend). Heidegger totiž vypovedá o otvorenej krajine neskrytosti. V súlade s tým znamená *pobývanie v krajine neskrytosti*. Reč je o otvorenom priestranstve, kam patrí prítomné aj neprítomné, kde máme do činenia s bytovaním v sebe navzájom. Heidegger píše: „To, že niečo takto prišlo, je príchod vo vlastnom zmysle, je bytovanie v blízkosti (das An-

---

<sup>1</sup> HEIDEGGER, M.: *Anaximandrov výrok*, s. 49–50.

<sup>2</sup> Tamže, s. 49.

wesen) toho, čo je prítomné, čo vo vlastnom zmysle bytuje v blízkosti.“<sup>1</sup> Minulosť o budúcnosť je bytovanie v *krajine neskrytosti*, je bytovanie v ne-prítomnosti, v oddialení. Prítomne bytuje ako prítomné a ako také prináleží k ne-prítomnému. Otto Pöggeler, jeden z najlepších komentátorov Heideggerovej filozofie píše: „Heidegger necháva problém otvorený, a Anaximandros, ako nám káže uveriť tradícia, používal už pojem *ἕκστα* – pretože predsa už u Parmenida vidíme využitie pojmu *ἕκον* ako základného pojmu myslenia. Bytie podľa Grékov znamená prítomné v neskrytosti. To, čo je prítomné, ako hovorí vo svojom výroku Anaximandros, neustále zapájanie do spojení medzi dvojakým sprítomnením, medzi vznikáním a zanikáním. Ak to, čo je aktuálne prítomné, zotrúva vo svojej prítomnosti, medzi vznikáním, vylučuje sa zo svojho prechodného pobytu, šíri sa do úpornej vôle trvania, tuhne do stavu trvalého jestvovania.“<sup>2</sup>

To znamená, že s Homérom sme dospeli k „*ἕκστα*“. Ukazuje sa, že Heideggerov preklad „*ὄν*“ i „*εἶναι*“ nie je tak úplne zneužívaným. Heidegger sa preto môže vrátiť k Anaximandrovmu výroku. Rozdeľuje výrok na dve časti, v ktorých sa prejavuje *ontologická diferenciacia*: prvá časť sa zaoberá bytím, druhá jestvujúcnom, teraz ale používa inú terminológiu: prvá veta sa týka bytovania, druhá sa týka bytovania bytujúceho.

### Grécke termíny

Pripomeňme si teda znovu Anaximandrov výrok. Ostal ešte zvyšok vety, ktorú Heidegger rozdelil na dve časti: (1)... podľa nutnosti [*κατὰ τὸ χρεών*], (2) lebo si navzájom platia (*διδόναι*) (*καὶ*) pokutu (*τίσις ἀλλήλοις*) a trest (*δίκη* *dike*) za svoje bezprávie (*ἀδικία*). Nasledovne predstavujeme Heideggerov spôsob prekladu termínov:

---

<sup>1</sup> Tamže, s. 43.

<sup>2</sup> PÖGgeler, O.: *Der Denkweg Martin Heideggers*. Stuttgart: Verlag Günther Neske: 1994, s. 228.

αὐτὰ – Heidegger uvažuje, že v tomto prípade slovo odkazuje na „ta onta“ – bytujúci celok. To, čo je prítomné i neprítomné bytuje v ne-skrytosti. To, čo bytuje: božstvá a ľudia, chrámy a mestá, more a súš, orol a had, strom a ker atď. Toto slovo taktiež odkazuje na to, že v bytovaní vládne skryté zhromažďovanie.

ἀδικία – Toto slovo je jedným z najdôležitejších termínov. Jeho preklad v zmysle *neprávosť* je chybný preklad. Je potrebné zanechať všetky právnické a ekonomické konotácie. Ide nám o podstatu metafyziky. Je to popretie slova „dίκη“. Heidegger hovorí o vymknutí. Bytujúce je vymknuté. Čo to znamená? Vymknutie čoho? Heidegger zdôrazňuje časový charakter bytujúceho. Jeho bytnosti prináleží to, čo môže byť vymknuté. Je to pohyb medzi prichádzajúcim a odchádzajúcim. Medzi minulosťou a budúcnosťou. Reč je o *pomedzí*, teda o spojení toho, čo prebýva v každej chvíli (trvá). Máme tu dočinenia s pohybom v dvoch smeroch – prichádzaní a odchádzaní. Bytujúce vzniká v prichádzaní a zaniká v odchádzaní. Toto je podstatnou črtou „έόντα“. Vymknutie je jestvovanie všetkého, čo bytuje. Alebo ešte inak: vymknutie podporuje spojenie, ale zároveň sa vo vymknutí ne stráca. Heidegger v prípade ἀδικία opatrne hovorí o nihilistickom ryse gréckej skúsenosti.

διδόναι... δίκη – Dávanie je rozšírením (*Un-Fug*), spojenie je kompresiou (*Fug*). Potom δίκη je presne to, čo drží pohromade, čo dáva stabilitu. To prekonáva ono ...

ἄλλήλοις – Heidegger tento výraz označuje ako τίσις a δίκη. Oba tieto výrazy *vzájomne* patria k sebe. Patria k sebe navzájom.

τίσις – Heidegger uvažuje, že ak tento termín preložíme ako „pokuta“, tak potom termín „διδόναι“ bude znamenať *platiť*. Platiť akúsi pokutu za trest. To však nič nevysvetľuje. Nemecký filozof uprednostňuje preklad slova vo význame *hodnotiť*. Niečo hodnotiť znamená venovať niečomu pozornosť. *Tisis* je potom predovšetkým súhlas, rešpektovanie niečoho (Heidegger to odvodí z nemeckého „Ruch“ „geruhen“ – povolenie, súhlas). Prečo sa to, čo bytuje, nerozpadá? Ide

o to, že jedno prináleží druhému. Heidegger hovorí o tom, že berú „na seba navzájom ohľad“.

και – Dokonca aj obyčajná spojka „a“ nie je jednoduchým prepojením. Podľa Heideggera to znamená: „vyplývajúca z podstaty dôsledku“.

κατὰ τὸ χρεών – Doslovný preklad: „podľa nutnosti“. To je kľúčová fráza Anaximandrovho výroku. Tu vstupujeme do vnútra *ontologickej diferencie*: Heidegger hovorí o dvojakom význame χρεών. Po prvé označuje bytovanie toho, čo bytuje, po druhé naznačuje, aký je vzťah bytovania k bytujúcemu. Prvé slovo „κατὰ“ naznačuje, že vlastne máme do činenia so vzťahom, v ktorom primárnu úlohu zohráva to, čo je vyššie (vzťah bytia a jestvujúcna môže určovať iba bytie).

χρεών – Toto je podľa Heideggera ústredný pojem výroku. Je to prvý názov pre to, čo sa myslí v εόντα, teda najstaršie slovo, cez ktoré myslenie vypovedá o bytí jestvujúcna.<sup>1</sup> Heidegger χρεών odvodí od slov „odovzdávať“, „doručovať“. Predovšetkým to znamená „poriadok“ (*Brauch*). Usporiadať (uplatniť obyčaj) = umožniť bytovať niečomu bytujúcemu ako bytujúcemu. Heidegger píše: „Odpoveď na otázku, čomu prináleží dopriavaný poriadok, je teda týmto podaná. Je to poriadok toho, pozdĺž, a teda podľa čoho bytuje bytovanie v blízkosti, a to znamená, podľa čoho sa deje ono prekonávanie. Poriadok je κατὰ τὸ χρεών.“<sup>2</sup> Toto je využitie, ktoré zapríčiňuje, že prítomnenie ako neskrytosť využíva jestvujúcno a zahrnie ho do každého svojho sprítomnenia. Použitie sa takto stane fundamentálnym rysom bytia, pravdou samého bytia.

Poriadok (obyčaj) nie je len pomenovaním bytia, ale vyjadruje vzťahu medzi bytím a jestvujúcnom. Poriadok určuje medzu (hranicu – πέρας) bytujúcemu, bytovanie sa odohráva na hranici. Heidegger píše: „Avšak obyčaj – kľbovo zjednávajúc poriadok – stará sa o to, čo bytuje v blízkosti, dáva mu hranice, a je teda ako τὸ χρεών zároveň τὸ

---

<sup>1</sup> HEIDEGGER, M.: *Anaximandrov výrok*, s. 48 a n.

<sup>2</sup> Tamže, s. 69–70.

ἄπειρον, to, čo je bez hraníc, pretože jeho bytovanie je také, že tomu, čo v tú ktorú chvíľu bytuje v blízkosti, udeľuje hranice jeho chvíle.“<sup>1</sup> Takýto vzťah je neobvyklý. Spôsobuje to jedinečnosť bytia. Prejavuje sa to taktiež v jazyku – v slove. Pretože bytie prehovára prostredníctvom jazyka.

### **Rozdiel medzi bytovaním, a tým čo bytuje**

Tu sa dostávame k hlavnej časti Heideggerovho textu. Bytovanie sa stáva niečím bytujúcim. Nemožno medzi nimi vidieť rozdiel. Rozdiel medzi bytovaním a tým, čo bytuje, ostáva zabudnutý. Čo to znamená? Zabudnosť na bytie je zabúdanie na rozdiel medzi bytím a jestvujúcim. Toto zabúdanie vyplýva zo samotnej bytnosti bytia. Heidegger potvrdzuje: „To znamená: príbeh bytia začína zabudnosťou na bytie, začína tým, že bytie tají v sebe svoju bytnosť, svoj rozdiel od jestvujúcna. Rozdiel sa stráca. Je zabudnutý. Odhaľuje sa až ono rozdielne – totiž to, čo bytuje v blízkosti, a jeho bytovanie – ale nie ako rozdielne. Aj ona raná stopa tohto rozdielu je zmazaná tým, že bytovanie v blízkosti sa ukazuje ako to, čo v nej bytuje a čo má svoj pôvod v najvyššom v blízkosti bytujúcim jestvujúcne.“<sup>2</sup> Skrytosť bytia v jestvujúcnych je dôležitou súčasťou skúsenosti bytia. Bytie ako neskrýtosť je tým, čo umožňuje jestvujúcnam stať sa ne-skrýťmi. Je to myslenie bytia zároveň v jeho pozitivite aj negativite. Tak začína metafyzika. Zabudnosť sa stáva metafyzickou udalosťou. To, čo je teraz, nachádza sa v tieni bytia. Možno povedať, že jedným dôsledkom tejto rovnice je jazyk. Zabudnosť je hlavnou témou Heideggerovho textu.

Vráťme sa však k hlavnému motívu Heideggerovej interpretácie, teda k otázke pôvodu myslenia. Pamätajme, že hoci v *Bytí a čase* nadväzuje na Parmenida a Herakleita, hlavnými postavami odkazovania sú pre Heideggera ešte stále Platon a Aristoteles. Veľa komentátorov poukazuje na fakt, že až intenzívne štúdium koncepcie *smrti Boha*

---

<sup>1</sup> Tamže, s. 78.

<sup>2</sup> Tamže, s. 72.

v Nietzscheho filozofii priklonili Heideggera k hlbším štúdiám filozofických tradícií. Až potom Heidegger nastupuje na cestu stotožnenia bytia ako prítomnenia, čo následne smeruje k zastretiu rozdielu medzi bytím a zdaním, bytím a dianím, či napokon, bytím a myslením.

Podľa Grékov bytie jestvujúcna sa spája s prítomnením. Všetko, čo je prítomné, vynára sa z neskrytosti. Bytie sa ukazuje v neustálom sprítomňovaní. Avšak vzťah medzi prítomnením a tým, čo je, je neskôr zabudnutý. Neskrytosť stáva sa odkrytosťou. Neskrytosť nie je už rozjasňovaním, ale stáva sa myšlienkou. Ako píše Otto Pöggeler: „Skutočne, učenie o ideách sa stalo možným preto, že pravda bola myslená ako neskrytosť, ale toto učenie skryto nahradilo rozhodujúcu črtu jestvovania neskrytosti. Týmto spôsobom sa zrútila budova neskrytosti.“<sup>1</sup> V bytí – ako ukázal Heidegger v Anaximandrovom výroku – upadá do zabudnutosti vzťah neskrytosti a skrytosti. Dejiny sa stávajú dejinami zabudnutosti na bytie.

Blížiac sa k záveru, je potrebné predstaviť Heideggerov nový preklad výroku Anaximandra: „... podľa obyčaje; nechávajú totiž platiť patričný poriadok, a berú teda na seba vzájomne starostlivý ohľad (pri prekonávaní) ne-poriadku“<sup>2</sup>. Obyčaj preto spôsobí, že bytie ako neskrytosť použije jestvujúcno na svoje vlastné sprítomnenie. Tak končí jeden z najťažších, ale aj najdôležitejších Heideggerových textov. Všetky filologické Heideggerove procedúry sú založené na tu prítomných metafyzických predpokladoch.

## Heideggerov vzťah ku Grékom

Heideggerov vzťah ku Grékom, ono *Zwischenbetrachtung*, to je niečo viac ako len obyčajná konverzácia. Heidegger píše: „... vlastná rozprava nie je konverzácia. Väčšina interpretácií textov ... zostáva vo sfére konverzácie. V mnohých prípadoch je to úplne dostačujúce. V našom prípade to však nie je dostačujúce. Pretože my sa pýtame. Pý-

---

<sup>1</sup> PÖGgeler, O.: *Der Denkweg Martin Heidegger*, s. 232.

<sup>2</sup> HEIDEGGER, M.: *Anaximandrův výrok*, s. 84.

tame sa na nevyslovenú výzvu, odkazujúc k úsvitu západného myslenia, v stopách ktorého ešte stále myslíme, hoci západný zmysel sa od tej doby topí v európskom preklade.”<sup>1</sup> Anaximandrov výrok nám ukazuje cestu vedúcu k pravde bytia. Filozofia na svojej ceste smeruje od bytia k jestvujúcnu. Aby sme to mohli odhaliť, musíme vykonať reflexiu toho, čo sme už povedali na začiatku. To, čo bolo povedané, je stále v nevýhode, lebo „...neukončenosť rozhovoru nie je nedostatkom. Je to znak bezhraničného, ktoré v sebe a pre spomienku uchováva možnosť premeny poslania”<sup>2</sup>.

Čo sa stalo Anaximandrovi, že spája slovo a bytie v jednom? Je  $\chi\omega\epsilon\acute{\omega}\nu$  naozaj prvé slovo filozofie? Heidegger predpokladá širší horizont. Píše: „ $\text{Ἐνέργεια}$ , ktorú ako základnú črtu bytovania v blízkosti, základnú črtu onoho  $\acute{\epsilon}\acute{\omicron}\nu$ , chápe Aristoteles;  $\text{ἰδέα}$ , ktorú ako základnú črtu onoho  $\acute{\epsilon}\acute{\omicron}\nu$  chápe Platon;  $\text{λόγος}$ , ktorý je ako základná črta onoho  $\acute{\epsilon}\acute{\omicron}\nu$  chápaný Herakleitom;  $\text{Μοῖρα}$ , ktorú ako základnú črtu onoho  $\acute{\epsilon}\acute{\omicron}\nu$  chápe Parmenides;  $\chi\omega\epsilon\acute{\omega}\nu$ , ktoré ako to bytostne ubytovávajúce v bytovaní v blízkosti chápe Anaximandros – týmto všetkým myslitelia pomenovali to isté. V skrytom bohatstve toho istého je jednota jednotiaceho jedného, ono  $\text{Ἔν}$ , ktoré každý z mysliteľov myslel po svojom.”<sup>3</sup> Má naozaj Heidegger pravdu? Je ťažké dať na to jednoznačnú odpoveď. Pripomíname výrok jeho študenta, výborného znalca gréckej filozofie. Hans-Georg Gadamer uvádza: „... nezačínam ani s Talesom ani s Homérom, ale s Platonom a Aristotelom. To je podľa nášho názoru jediný filozofický prístup k interpretácii predsokratovcov. Všetko ostatné je historizmus bez filozofie.”<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> HEIDEGGER, M.: *Was heisst Denken?* Tübingen: Niemeyer Verlag 1971, s. 110.

<sup>2</sup> HEIDEGGER, M.: *Moirā (Parmenides, Fragment VIII, 34–41)*. In: Heidegger, M.: *Vorträge und Aufsätze*. Pfullingen: G. Neske Verlag 1985, s. 230 i n.

<sup>3</sup> HEIDEGGER, M.: *Anaximandrov výrok*, s. 82–83. Por. RICHARDSON, W.: *Heidegger Thought Phenomenology to Thought*, s. 521.

<sup>4</sup> GADAMER, H.-G.: *Der Anfang der Philosophie*. Stuttgart: Philipp Reclam jun, 1996, s. 9.

## Derrida a diferencia

K Heideggerovmu textu sa vrátil Jacques Derrida. Urobil to okrem iného vo svojej eseji *Différance* (1968). Derrida odkazuje jednak na ontologickú diferenciu ako aj na problematiku *zabudnutosti*. Derrida rozoberá rozdiel medzi (e) a (a) v slove *différ(once)*, a prichádza k záveru, že nemôže byť vysvetlené: nie je totiž ani slovom a ani poňatím. Môže sa stať iba prítomným, jednak tak, že umožňuje sprítomnenie prítomného jestvujúcna, ale sám sa nikdy nesprítomňuje.

Diferencia nie je jestvujúca, nie je jestujúcna. Diferencia je spojenie a rozlíšenie. Derrida uvádza, že viditeľná je jedine v písme. Slovám môže byť porozumené jedine cez iné slová, a ich význam je vždy oddialený – ako hovorí francúzsky filozof – je oneskorený.

Derrida sa pýta, či sa v najranejšom gréckom myslení ešte prejavuje akási stopa pôvodnej otázky myslenia. Stopa sa hľadá vždy, keď je niečo myslené medzi riadkami, čo v nich ostáva nemyslené. Derrida to uzatvára: „Táto diferancia, ktorá je ‘staršia’ než bytie samo, nemá v našom jazyku meno. My však ‘už vieme’, že ak je nepomenovateľná, nie je to nič provízorne, nie je to preto, že náš jazyk ešte nenašiel či nedostal toto **meno** alebo preto, že ho treba hľadať v inom jazyku, mimo onoho konečného systému nášho jazyka. Je to preto, že pre niečo také nie je **meno**, ani mena bytnosti či bytia, ani mena ‘diferance’, čo nie je meno, čo nie je nominálna jednotka a neustále sa posúva v rade odkladajúcich substitúcií.”<sup>1</sup>

## Arendtová a Anaximandros

Taktiež Hannah Arendtová sa vo svojej knihe *Život ducha*<sup>2</sup> venuje problematike Heideggerovho vzťahu ku gréckej filozofii. Odkazuje aj na *Anaximandrov výrok*. Domnieva sa, že tento text niečo zmenil v optike interpretácie neskrytosti a ontologickej diferencie. Vzťah ne-

---

<sup>1</sup> DERRIDA J.: *Texty k dekonstrukcii*. Prel. M. Petříček. Bratislava: Archa 1993, s. 172.

<sup>2</sup> ARENDTOVÁ, H.: *Život ducha*. Prel. J. Lusk. Praha: Aurora 2001.

skrytosti, ktorý pôvodne pochádzal z ontologickej diferencie je teraz podľa Heideggera odvrátený. Arendtová uvádza hlavnú Heideggerovu tézu *bytie sa skrýva*. Predovšetkým sa mení vzťah bytia a diania. Stanú sa z nich takmer protiklady. Diane predsa tvorí jestvujúcna, ale nevedie do odkrytosti bytia. Bytie sa stáva *neukotvené*. Nie je možné odhaliť túto scestnosť – ktorá spôsobuje, že situácia človeka vrhnutého do sveta sa stáva tragickou.

Otázkou je, či máme iný pohľad na predsokratovcov pred a po Heideggerovi. Myslíme si, že áno. Je samozrejmé, že ten, koho Heidegger rozpoznal v osobe Anaximandra, Herakleita a Parmenida, bol bez pochyby on sám. Záleží ale aj na cieľoch, a tým hlavným motívom bol v tomto prípade nie Anaximandros, ale bytie rodiace sa na úsvite filozofie. Filologická a historická interpretácia v tomto zmysle stráca zmysel. Je potrebné *myslieť Grékov ako celok*. Je potrebné dostať sa na miesta, kde bytie nastúpilo na cestu zabudnutosti. Na záver ešte uvedieme krátku pasáž z Heideggera, kde sa opäť predkladá úvaha o povahe a pôvode nášho myslenia: „Slovo φιλοσοφία nám hovorí, že filozofia je pôvodne niečo, čo určuje existenciu Grékov. A nielen to – φιλοσοφία určuje aj najvnútornejší základný rys našich západných dejín. Spôsob, ktorým sa často, ako počúvame, hovorí o 'západoeurópskej filozofii', je v skutočnosti tautológiou. Prečo? Pretože 'filozofia' je svojou bytnosťou grécka – čo tu znamená: filozofia je čo do pôvodu svojej bytnosti taká, že zo začiatku sa dovoľáva grécstva a len grécstva a v jeho rámci sa rozvíja.“<sup>1</sup> To je jasné Heideggerovo posolstvo: pýtať sa na to, čo je filozofia, sa môže odohrávať jedine v rozhovore s myslením Grékov.

---

<sup>1</sup> HEIDEGGER, M.: *Co je to – filozofie?*, s. 117.



## 3. 2. Heidegger a Herakleitov *logos*

Zuzana Bocanová

Heidegger prešiel mnohými *cestami* v snahe objasniť otázku, ktorá ho trápila počas celého jeho filozofického pôsobenia, a síce, otázku bytia. Po *obrate* pristupuje k tejto otázke aj prostredníctvom predsokratovského myslenia Anaximadra, Parmenida a Herakleita. Prečo práve u nich pátra Heidegger po otázke bytia? Lebo v ich jazyku sa podľa neho odráža pôvod celého nášho západoeurópskeho myslenia. V jazyku predsokratovcov sa nachádza niečo, čo v tom našom už chýba, najmä *blízkosť* k bytiu. Spomedzi týchto mysliteľov sa v polovici 40. rokov začína vynímať Herakleitos, o ktorom Heidegger tvrdí: „Ale raz sa predsa len v začiatkoch západného myslenia, *zabýsly bytnosť jazyka vo svetle bytia* (kurz. aut.). Raz, keď Herakleitos myslel Λόγος ako vedúce slovo, aby v tomto slove myslel bytie jestvujúcna.“<sup>1</sup>

### Pôvodný význam slova *logos*

Heidegger si tohto predsokratovského mysliteľa cení práve preto, že vyjadroval to, čo sa nás bytostne týka a na čo sme my v našom západnom metafyzickom myslení už dávno zabudli. To, čo sa nás bytostne týka je obsiahnuté v slove *logos*. Toto slovo je pre naše západné myslenie veľmi dobre známe ako *jazyk, slovo, reč* alebo *rozum*. Takéto chápanie logu Heidegger v ranom období svojej tvorby nespochybňuje, inak je tomu ale v neskorom období jeho myslenia. Vo svojom prednáškovom cykle k Herakleitovi v 40. rokoch odmieta tradičný, metafyzický preklad slova *logos* a zdôrazňuje jeho pôvodný význam, ktorý sa od toho metafyzického zásadne líši.

---

<sup>1</sup> HEIDEGGER, M.: Moira. In: Heidegger, M.: *Vorträge und Aufsätze*. GA. Bd. 7. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 2000, s. 233.

Heidegger poukazuje na to, že tento pôvodný význam sa v gréckej filozofii pomerne skoro stráca a nadobúda význam reči a pojmu. Súvislosť reči a *logu* Heidegger nepopiera ani v neskorom období svojej tvorby. Práve naopak, reč s *logom* podľa neho úzko súvisí, avšak nie ako reč v našom bežnom zmysle slova, ale ako reč v jej pôvodnom zmysle. Preto keď prekladáme *logos* ako reč, tak by sme ju mali chápať ako „zbierajúce odhaľovanie, ktoré sa odohráva, keď niečo vypovedáme, je to odkrývajúca výpoveď o niečom ako niečom“<sup>1</sup>. V takto chápanom *logu* sa podľa Heideggera stále ešte skrýva jeho pôvodný význam, ktorého zostatkové stopy nachádzame ešte aj u Platona aj Aristotela, ale ktoré si podľa neho nikto nevšima.

Pôvodný význam slova *logos* však podľa Heideggera musíme bezpodmienečne hľadať, keď sa chceme dopátrať k tomu, čo je pre nás bytostne naozaj dôležité. Heidegger nás teda vyzýva k tomu, aby sme sa vrátili k takému významu, ktorý neznamena reč, jazyk, pojem alebo rozum, ale ktorý všetkým týmto významom predchádza. Podľa neho máme hľadať to, čo predchádza nielen nášmu jazyku, ale aj celému nášmu metafyzickému mysleniu, to, z čoho celé naše myslenie vzišlo, ale na čo sa už dávno zabudlo. Heidegger opakovane zdôrazňuje nutnosť hľadania pôvodného jazyka a bytostného myslenia, v ktorom sa ešte odráža *blízkosť k bytiu*. Sám si uvedomuje, že táto úloha si od nás vyžaduje nesmiernu námahu. Upozorňuje na to, že keď sa chceme dostať na cestu k bytostnému mysleniu, musíme zmeniť náš obvyklý spôsob uvažovania. Heidegger nás preto vyzýva k veľkému obratu a k radikálnej premene nášho tradičného, *metafyzického myslenia*, do ktorého sme upadli už od čias Platona. Až potom sa môžeme vydať na cestu novým smerom, smerom k *počiatku*.

Počiatok bol podľa Heideggera tým najväčším, čo bolo kedy v myslení dosiahnuté, a práve preto ho podľa neho nebolo možné zachovať: „... bytostné určenie Bytia a pravdy prešlo premenou, ktorá

---

<sup>1</sup> HEIDEGGER, M.: *Aristotelova Metafyzika IX, 1 – 3*. Prel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené 2001, s. 11.

síce počiatok predpokladala, ale už ho nezvládala.“<sup>1</sup> *Začiatok metafyzického myslenia znamenal zanechanie počiatku a koniec bytostného myslenia.* Obnoviť bytostné myslenie sa podľa Heideggera dá len prekonaním metafyziky. O to sa pokúšal aj za pomoci mysliteľa, ktorý sám myslel bytostne, i keď si to sám ešte neuvedomoval. Takýmto mysliteľom je pre neho Herakleitos. Práve preto, lebo myslel to bytostné, bol podľa Heideggera i *temný*: „... je temný, lebo jeho myslenie uchováva bytnosť toho, čo má byť myslené, ktorá mu patrí.“<sup>2</sup> *To bytostné je teda temné, je temné, lebo je v skrytosti.* Heidegger si kladie za úlohu pokúsiť sa ho odkryť. Práve samotný problém skrývania a odkrývania bude patriť medzi kľúčové problémy pri objasňovaní Herakleitom mysleného *logu*.

Heidegger predkladá Herakleitom myslený *logos* ako záhadu, ktorú nie je ľahké rozlúštiť. V snahe odhaliť ju pritom však vôbec nemusíme ísť ďaleko, lebo je k nám veľmi blízko. Podľa Heideggera je dokonca až príliš blízko. *Logos* je k nám podľa Heideggera tak blízko, až ho nie sme schopní myslieť. Ten, komu sa podľa Heideggera podarilo hlbšie nahliadnuť do *bytnosti logu* bol práve Herakleitos, a to napriek tomu, že si sám neuvedomoval veľkosť toho, čo vyslovil. Tým Heidegger v žiadnom prípade Herakleita nezhadzuje, práve naopak: „...to, že mysliteľ môže byť lepšie pochopený, ako chápal sám seba, nie je jeho nedostatkom, ktorý mu môže byť vyčítaný, ale je to naopak znakom jeho veľkosti.“<sup>3</sup> Herakleitos podľa Heideggera nechápal veľkosť svojho vlastného myslenia a ani ju chápať nemohol. Pochopiť ju je až našou úlohou.

Našou úlohou je teda podľa Heideggera vrátiť sa k nemu a naučiť sa myslieť to, čo už on sám myslel a vyjadroval, ale ešte nemyslel výslovne. Ako sa k tomu vrátiť späť? Návrat k tomu, čo bolo povedané

---

<sup>1</sup> HEIDEGGER, M.: Evropa a německá filosofie. Prel. J. Šindelář a I. Šnebergová. In: *Filosofický časopis*, roč. XLIV, 1996, č. 1, s. 81.

<sup>2</sup> HEIDEGGER, M.: *Heraklit*. GA. Bd. 55. Frankfurt a. Main: Vittorio Klostermann 1979, s. 32.

<sup>3</sup> Tamže, s. 63.

dávno v minulosti, neznamená návrat v čase. *Návrat v čase je nemožný*. Heidegger ho ale ani nepožaduje. Bola by to úloha nemožná a zbytočná. Nemusíme sa vracaf k niečomu, čo k nám prichádza oproti. To, čo nám *počiatocní myslitelia* na počiatku povedali sa nám totiž samo posielala v dejinách v ústrety, „pretože keď počiatocní myslitelia sú v myslení v predstihu pred všetkým nasledovným, a teda aj pred dnešným myslením, tak je to, čo v ich myslení vzhádza na svetlo, niečím takým, čo teraz a stále pred nami leží a k nám prichádza ako niečo poslané – ako dejiny“<sup>1</sup>. Minulosť musíme tak podľa neho hľadať v budúcnosti. Nemáme sa vracaf k *počiatku*, ktorý tu bol, ale smerovať k *druhému počiatku*, ktorý má ešte len nastať. Či sa nám ale podarí obnoviť veľkosť *prvého počiatku* je otázne a sám Heidegger sa o tom vyjadruje skôr skepticky: „Vo filozofii, rovnako ako aj vo všetkých posledných bytostných možnostiach ľudskej existencie, je počiatok tým najväčším a jeho veľkosť nemôže byť nikdy v budúcnosti dosiahnutá ...“<sup>2</sup>

Zdá sa, že našou bytostnou úlohou nie je ani tak dosiahnutie druhého počiatku, ale skôr *cesta k druhému počiatku*. Heidegger nás vyzýva k tomu, aby sme na túto cestu vykročili, a to aj za pomoci Herakleitovho myslenia. O výnimočnosti Herakleitovho myslenia sa nedá pochybovať a Heidegger nie je prvý, ktorý sa k nemu vracia. Príťažlivosť Herakleita pramení z jeho neobyčajného, temného spôsobu vyjadrovania, ako aj z neúplnosti jeho diela. To všetko vytvára pôdu pre rozmanité a aj protirečivé interpretácie jeho myslenia, v ktorých mnohí nehľadajú ani tak Herakleita, ako skôr samých seba. To sa ukazuje aj u Heideggera, v ktorého *násilníckej interpretácii* sa nápadne odráža jeho vlastné myslenie. Heidegger podsúva Herakleitovi to, čo on sám nevyjadroval a vyjadriť ani nemohol. Táto *násilníckosť* je podľa Heideggera ale nevyhnutná pre vyjadrenie toho, čo Herakleitos myslel, hoci bez toho, aby si to sám ešte uvedomoval. Heidegger nechce zostať len na povrchu toho vysloveného, ale chce predovšetkým pouká-

---

<sup>1</sup> Tamže, s. 79.

<sup>2</sup> HEIDEGGER, M.: *Aristotelova Metafyzika IX*, 1 – 3, s. 26.

zať na to skryté a nevyslovené v tom vyslovenom. To však neznamená, že Heidegger sa tu stavia do pozície mysliteľa, ktorý nadobudol to pravé, pôvodné a bytostné myslenie. Sám si je vedomí toho, že pôvodné myslenie nemôže byť nikdy s istotou pochopené, ale je to niečo, „čo zakaždým môže byť len lepšie pochopené“<sup>1</sup>. Sám Heidegger sa cíti byť len na ceste k tomuto mysleniu a na túto cestu volá aj nás.

Cesta k bytostnému mysleniu prostredníctvom Herakleita je podrobne načrtnutá v Heideggerovom prednáškovom cykle z rokov 1943–1944, ale aj v neskorších prednáškach k Herakleitovi. Heidegger si dáva na svojej interpretácii veľmi záležať. Dôkladne analyzuje všetky zachované Herakleitove zlomky a neobchádza ani príbehy, ktoré sa o ňom tradujú. Už len v týchto samotných príbehoch nachádza symboly potvrdzujúce jeho vlastnú, *novú interpretáciu*. To, že Herakleitos svoj spis údajne zveril bohyni Artemis podľa neho svedčí o mnohých dôležitých skutočnostiach. Artemis bola bohyňou lovu, zveri a prírody. Práve to, že bola bohyňou *fysis* poukazuje na to, že umožňovala *vzchádzanie vecí*. Umožniť *vzchádzanie vecí* znamená umožniť im vystúpiť z tmy do svetla, vystúpiť zo skrytosti do neskrytosti. A dokázala aj opak: navracáť veci z neskrytosti do skrytosti. To podľa Heideggera predsa poukazuje na otvorené pole *svetliny*, v ktorom prebieha vyjavovanie sa vecí v jej svetle, ako aj ich skrývanie sa v jej neosvetlených častiach. Svetlina je oblasť, v ktorej jestvujúcno vzchádza do neskrytosti a zachádza do skrytosti. O tejto svetline Heidegger hovorí: „Svetlina v zmysle osvetľujúceho, otvárajúceho sa skrývania je počiatočná skrytá bytnosť ἀλήθεια.“<sup>2</sup> Práve bez nej je Herakleitov *logos* nemysliteľný, lebo *logos* všetkému vládne v zmysle skrývania a odkrývania, pričom on sám sa skrýva a my k nemu musíme v nasledovnom pristupovať tak, že ho budeme odkrývať.

---

<sup>1</sup> HEIDEGGER, M.: *Heraklit*, s. 64.

<sup>2</sup> Tamže, s. 17.

## Logos a alétheia

Teraz stojíme hneď pred niekoľkými skutočnosťami, ktoré je potrebné objasniť: *logos* je u Heideggera nemysliteľný bez *alétheii* a *alétheia* je nemysliteľná bez *léthe*. K *logu* musíme pristupovať teda cez oboje, *alétheia* i *léthe*. Toto chápanie *logu* vysvetľuje aj Heideggerov pohľad na Parmenida, ktorého na rozdiel od ostatných filozofov nechápe v protiklade k Herakleitovi, ale naopak, jeden ako *mysliteľ alétheia* a druhý ako *mysliteľ logu* hovoria o tom istom. Spomenuté závery sa potvrdia na základe Heideggerovej interpretácia zlomkov B 16 a B 50.

Herakleitov zl. B 50 sa bežne prekladá takýmto spôsobom: „Pokiaľ nevypočuli mňa, ale reč, je múdre, aby súhlasili, že všetko je jedno.“<sup>1</sup> Heidegger si Herakleitove zlomky prekladá sám, pričom jeho preklad tohto zl. znie takto: „Keď ste nenačúvali len mne, ale načúvali ste (poslušne) λόγος, potom poznanie (ktoré vyplýva z poslušného načúvania λόγος), hovoriace to isté čo λόγος, hovorí: Jedno je všetko.“<sup>2</sup> Podľa tohto prekladu má byť naše poznanie také, že hovorí to isté, čo hovorí *logos*. Ako prvé je tak podľa Heideggera potrebné objasniť to, čo znamená hovoriť. Hovoriť je po grécky λέγειν. Toto *legein* má byť také, že hovorí to isté ako *logos*, teda musí byť *omologeín legein*. To, že nám Herakleitos toto káže znamená, že zrejme sme toho schopní. Tu sa ukazuje otázka: prečo? Ďalej sa musíme pýtať: ako? A potom nás musí ešte zaujímať, čo hovorí *logos*, keď my máme hovoriť to isté.

Prečo sme schopní hovoriť to isté ako *logos* možno vysvetliť na základe Heideggerovej interpretácie Herakleitovho zl. B 16. Tento zl. vyjadruje: „Ako by sa mohol niekto skryť pred tým, čo nikdy nezapadá?“<sup>3</sup> Je jasné, že tu ide o rétorickú otázku. Tento zlomok nie je otáz-

---

<sup>1</sup> HERAKLEITOS: B 50. Prel. Z. Kratochvíl. In: Kratochvíl, Z.: *Dělský potápeč k Héakleitově řeči*. Praha: Herrmann & Synové 2006, s. 126.

<sup>2</sup> HEIDEGGER, M.: *Logos und Sprache*. In: G. Figal: *Heidegger Lesebuch*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 2007, s. 269.

<sup>3</sup> HERAKLEITOS: B 16, s. 329.

kou v pravom slova zmysle, ale výpoveďou, ktorá oznamuje, že nikto sa nedokáže skryť pred tým, čo nikdy nezapadá. Nikto, a teda ani my, ľudia, sa nedokážeme skryť pred niečím, čo je stále nejakým spôsobom prítomné. To niečo Heidegger nazýva *večne nezapadajúcim*, ktoré je práve preto *vždy vzchádzajúcim*<sup>1</sup>. Ľudia sa teda nemôžu skryť pred tým, čo je *vždy vzchádzajúce a nikdy nezapadajúce*.

Prečo sa ale nemôžu pred ním skryť a čo je to *to nikdy nezapadajúce*? Malo by to byť niečo, čo nepodlieha zániku. V nemčine je pre to výstižný pojem, pojem *untergehen*, ktorý znamená zapadať i zanikať. To, čo nezaniká je stále tu, je večne živé. Potvrdenie toho, že táto interpretácia sa uberať správnym smerom, Heidegger nachádza v zl. B 30: „*Kosmos*, ten istý pre všetkých, nevytvoril žiaden z bohov ani z ľudí – ale vždy bol a je a bude – vždy živý oheň, zapaľujúci sa vzhľadom k (svojim) mieram a zhasínajúci vzhľadom k (svojej) miere.“<sup>2</sup> Spomína sa tu *večne živý oheň*, teda oheň, ktorý nikdy nezaniká. Oheň tak musí úzko súvisieť s tým nikdy nezanikajúcim. Je zrejmé, že oheň musí i priamo súvisieť so samotným životom. Nielen preto, lebo sa o ňom hovorí ako o *živom*, ale aj preto, lebo život je najmä tam, kde je *svetlo a teplo*. Oheň nie je ale len večne živý, ale je aj rozumný a všetko riadiaci. Z toho vyplývajú ďalšie otázky: Ako súvisí oheň s tým nikdy nezanikajúcim? Ako oheň všetko riadi?

Skôr ako sa prepracujeme k odpovediam na tieto nové otázky, musím objasniť odpovede na skôr položené otázky. Ako už bolo uvedené, *večne nezapadať* podľa Heideggera môžeme pokojne zameniť za slová *stále vzchádzať*. To nielen že môžeme urobiť, ale dokonca musíme, keď sa chceme dopracovať k tomu, ako to nikdy nezapadajúce všetko riadi. Až keď to *nikdy nezapadajúce* zmeníme na *večne vzchádzajúce*, dostaneme sa k *fysis*. Podľa Heideggera *fysis* nie je ničím iným ako „čistým vzchádzaním, v ktorého vládnutí sa zjavuje všetko zjavujúce, a teda *je*“<sup>3</sup>. Na prvý pohľad je jasné, že Heideggerovo vysvetlenie

---

<sup>1</sup> Pozri HEIDEGGER, M.: *Heraklit*, s. 86, 87.

<sup>2</sup> HERAKLEITOS: B 30, s. 385.

<sup>3</sup> HEIDEGGER, M.: *Heraklit*, s.102.

*fysis* nezodpovedá jeho bežnému chápaniu. *Fysis* v poňatí Heideggera má pre nás totižto oveľa väčší význam ako sme si doteraz mysleli. Toto grécke slovo nie je len *prírodou*, a teda len *jestvujúcnom*, ale niečím čo *jestvujúce vôbec umožňuje*. *Fysis* je totiž to nikdy nezapadajúce a večne živé, ktoré umožňuje vyjavovanie sa vecí, a teda umožňuje bytie *jestvujúcna*. Touto interpretáciou *fysis* Heidegger potvrdzuje jeho kľúčovú úlohu pre pochopenie gréckeho myslenia. *Fysis* je teda i to, od čoho sa musíme odraziť, keď chceme pochopiť počiatočne myslený *logos*.

Ukázalo sa, že to *nikdy nezapadajúce je večne vzchádzajúce*. To večne vzchádzajúce pritom nie je nič iné ako *fysis*, ktoré je čistým vzchádzaním, a ktoré umožňuje bytie *jestvujúcna*. *Fysis* tak zrejme súvisí i s večne živým ohňom, čo by potvrdzovala aj skutočnosť, že všetkému dáva život, lebo umožňuje, aby to *bolo*.

To nikdy nezapadajúce sa teda sčasti vysvetlilo. Ale ako je možné toto čisté vzchádzanie, ktoré sa nazýva nikdy nezapadajúcim? Musí tu byť niečo, v čom vzchádzanie prebieha, niečo, v čom sa deje vyjavovanie *jestvujúcna*. A čo je to vlastne vyjavovanie *jestvujúcna*? Nie je to nič iné ako vzchádzanie zo skrytosti do neskrytosti. To znamená, že *fysis* musí pôsobiť v skrytosti i v neskrytosti, ktoré sa v nej istým spôsobom spájajú. A tak *fysis* umožňuje vyjavovanie sa *jestvujúcna*, ktoré sa deje ako odkrývanie toho skrytého, ako privádzanie z tmy na svetlo. Týmto svetlom nemôže byť nič iné ako svetlo v Heideggerovom voľnom poli svetliny. Ukazuje sa, že *fysis* úzko súvisí s *alétheiou*, a teda i so skrytou *bytnosťou svetliny*. Heidegger tak zl. B 16 upravuje do podoby: „Ako by mohol niekto pred tým, a síce pred svetlinou, zostať skrytý?“<sup>1</sup> Rovnako by sme sa mohli pýtať, ako by mohol niekto zostať skrytý pred *fysis* alebo pred *alétheiou*. Napriek tomu nemôžeme s istotou povedať, aký je vzťah medzi *fysis* a *alétheiou*. Ukazuje sa, že *alétheia*, *léthe*, *svetlina* a *fysis* nejakým zvláštnym spôsobom navzájom

---

<sup>1</sup> HEIDEGGER, M.: *Alétheia* (Heraklit, Fragment 16). In: Heidegger, M.: *Vorträge und Aufsätze*. GA. Bd. 7. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 2000, s. 283.

úzko súvisia. A nejakým spôsobom sa úzko vzťahujú k *logu*. Tieto vzájomné vzťahy sa však v gréckom myslení jasne neukazujú a jasne o nich nehovorí ani Heidegger.

## Logos a svetlina

Čo vieme na základe doteraz vyjadreného skonštatovať? Vieme, že ľudia sa teda nikdy nemôžu skryť pred tým nikdy nezapadajúcim, večne vzhádzajúcim, pred *fysis*, *alétheiou*, či *svetlinou*. Heidegger sám sa prikláňa k označeniu svetlina. Ľudia sa teda nedokážu skryť pred svetlinou. Svetlina je to, v čom sa všetko sprítomňuje. Nič nejestvuje mimo svetliny. Ale čo je to svetlina? O svetline sa Heidegger vyjadruje rôznymi spôsobmi: svetlina ako bytie, svetlina ako svet, svetlina ako „Da“(tu) Da-sein (tu-bytie)<sup>1</sup>, svetlina ako *alétheia*, svetlina ako *fysis* a svetlina ako *logos*.<sup>2</sup> Otázka svetliny musí zostať zatiaľ otvorená. Je to otázka, ktorú si dokonca kladie sám Heidegger. Heidegger sa sám pýta: „Ale odkiaľ a ako je nám daná svetlina? Čo prehovára v tom ‚je daná‘?“<sup>3</sup> Odpoveď na túto otázku bude potrebné ešte hľadať.

Napriek tomu, že otázka svetliny zostáva nevyjasnená, musíme s ňou ďalej pracovať. Podľa spomínaného zl. B 16 je svetlina tým, pred čím sa nikto neskryje. Nikto, teda ani ľudia, ani bohovia, sa pred ňou nedokážu skryť. Prečo? Heidegger odpovedá: „Lebo ich vzťah k svetline nie je nič iné ako svetlina sama, pokiaľ tá zhromažďuje bohov a ľudí a udržiava ich v svetline.“<sup>4</sup> Aj tento vzťah bude potrebné ešte objasniť. Ako máme rozumieť tomu, že vzťah človeka k svetline je svetlina sama? Je svetlina niečo, čo závisí od človeka? I keď odpovede na tieto otázky zatiaľ nemáme, vieme s istotou skonštatovať, že ľudia

---

<sup>1</sup> Pozri HEIDEGGER, M.: *Über den Humanismus*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 2000.

<sup>2</sup> Pozri HEIDEGGER, M.: *Heraklit*, s. 34 a n.

<sup>3</sup> HEIDEGGER, M.: *Konec filosofie a úkol myšlení*. Prel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené 1993, s. 34.

<sup>4</sup> HEIDEGGER, M.: *Heraklit*, s. 285.

musia mať vo svete výnimočné postavenie. Nie sú tu ako iné jestvujúca, ale sú niečím výnimočným. To vysvetľuje to, prečo majú schopnosť patriť k *logu* a hovoriť to, čo hovorí *logos*. Ľudia patria k *logu* a hovoria to isté čo *logos*, lebo stoja v jeho svetline.<sup>1</sup>

Hoci disponujeme takouto schopnosťou, *logu* nerozumieme. Nerozumíme mu, lebo na neho ani nemyslíme. To znamená, že hoci sme schopní patriť k *logu*, je nám nejakým spôsobom cudzí a neznámy, akoby sme k nemu nepatрили. Práve preto Herakleitos vyzýva ľudí k tomu, aby obnovili svoj pôvodný vzťah k nemu, a to tým, že nadobudnú pravé poznanie. Ale kedy nadobudneme toto pravé poznanie? Podľa zl. B 50 pravé poznanie nadobudneme vtedy, keď budeme hovoriť to isté, čo hovorí *logos*. Keď chceme hovoriť to isté, musíme mu najprv načúvať. Ale čo vlastne *logos* hovorí? A ako mu máme načúvať, keď ho nechápeme? Aj Herakleitos si uvedomuje, že väčšina ľudí nedokáže načúvať *logu*. On sám im ale hovorí, čo *logos* hovorí. Táto výpoveď je zachovaná v zl. B 50. Pri jeho interpretácii však musíme byť podľa Heideggera obzvlášť opatrní.

Z bežného prekladu tohto zlomku vyplýva, že *logos* vypovedá o tom, že jedno je všetko. Keď toto tvrdíme, tak sme podľa Heideggera nepochopili Herakleitove slová. *Logos* podľa neho nehovorí, že jedno je všetko, ale: „*Ἐν πάντα* hovorí, čo je to *λόγος*. *Λόγος* hovorí ako jestvuje *Ἐν πάντα*. Oboje je to isté.“<sup>2</sup> Prečo to tak je, je vysvetliteľné zo zbierajúcej a hromadiacej vlastnosti *hen*. Jedno je u Herakleita pomenovávané rôznym spôsobom. Aj spomínaný *večne živý oheň* zo zl. B 30, ako aj jemu príslušný blesk, teplo, oheň a slnko zrejme poukazujú na to *jedno*. O tom *jednom* Herakleitos hovorí, že je všetkým. *Hen je panta*. Všetko, a teda to všetko rozmanité, čo je, sa musí hromadiť do toho *jedného*. Všetko sa vyskytuje spolu v tom *jednom*. *Logos* nám teda hovorí, ako jestvuje hromadenie sa všetkého do toho *jedného*, a zároveň ako je *logos* to *jedno*, do ktorého sa všetko hromadí. To-

---

<sup>1</sup> Tamže, s. 287.

<sup>2</sup> HEIDEGGER, M.: *Logos* (Heraklit, Fragment 50). In: Heidegger, M.: *Vorträge und Aufsätze*, s. 226.

mu máme načúvať. Čo to ale znamená a ako tomu máme rozumieť? A veľmi dôležité je pýtať sa aj na to: *ako logos hovorí?*

Keď *logos* jestvuje ako hen, do ktorého sa všetko hromadí, musí vykonávať nejakú zbierajúcu a hromadiacu činnosť. Odkiaľ pochádza a ako sa deje, Heidegger vysvetľuje zo slova *legein*. *Legein* znamená rozprávať, hovoriť. Podľa Heideggera však takéto chápanie *legein* nevysvetľuje jeho plný význam. Preklady tohto gréckeho slova v zmysle rozprávať, hovoriť označujú podľa neho len jeden určitý aspekt z jeho celkového významu. Tento celkový, a najmä pôvodný význam podľa Heideggera nepoukazuje na *rozprávanie* a *hovorenie*, ale na *zbieranie* a *hromadenie*.<sup>1</sup> *Legein* je to, čo zbiera a hromadí všetko jestvujúce na jedno miesto, kde sa všetko spolu vyskytuje. Pokiaľ *legein* prekladáme ako hovoriť, tak podľa Heideggera zabúdame na to, že aj vtedy pôvodne myslíme zbieranie a hromadenie jestvujúcna v jazyku. To je hromadenie a zbieranie v zúženom zmysle. *Legein* sa vo svojom plnom zmysle nevzťahuje len na jazyk, ale na všetko jestvujúcno.

*Logos* ako *legein* zbiera a zhromažďuje všetko jestvujúcno do jedného miesta. Kde je toto miesto? Týmto miestom *je* nie je nič iné ako *otvorené pole svetliny*. Tým, že *legein* všetko vyjavené zbiera a hromadí, umožňuje, aby všetko vyjavené ležalo spolu v svetline. Vyjavenie jestvujúcna je umožnené *fysis*, ktoré takýmto spôsobom vo svetline pôsobí. Svetlina je teda miestom, v ktorom *fysis* umožňuje vyjavovanie sa jestvujúcna. Svetlina je to, v čom sa všetko toto vyjavené uschováva. Vzťah svetliny a toho jestvujúceho, čo sa v nej vyjavuje, je teda taký, že svetlina jestvujúce uschováva, a tým aj chráni. A to môžeme, ba dokonca podľa Heideggera i musíme, chápať tak, že svetlina jestvujúce skrýva.

Tým sme postavení pred zaujímavú skutočnosť, že napriek tomu, že všetko je nahromadené v neskrytosti, je to v neskrytosti skryté. To, že všetko je zhromaždené a zároveň skryté v neskrytosti, sa v nemeckom jazyku dá veľmi dobre vyjadriť slovesom *bergen*, ktoré používa Heidegger na to, aby vysvetlil, ako je všetko prítomné v *alét-*

---

<sup>1</sup>Tamže, s. 214.

heii. *Bergen* znamená obsahovať, schovávať, zachraňovať i skrývať. Teda to, že všetko je obsiahnuté v *alétheii* zároveň znamená, že všetko je v nej skryté. Ukazuje sa, že k *alétheii* bytostne patrí i *léthe*, ale nielen ako jej protiklad, ale aj ako niečo, čo je jej bytostnou súčasťou. V *alétheii* sa deje *léthe*, lebo jestvujúce, ktoré sa v nej vyjavuje sa zároveň i skrýva. Zdá sa, že to potvrdzuje aj samotný Herakleitov zl. 123, ktorý hovorí: „Prirodzenosť sa rada skrýva.“<sup>1</sup>

Keď sa povaha vecí rada skrýva, tak tohto skrývania sa bezprostredne týka *fysis*, lebo *fysis* umožňuje bytie vecí, tým, že ich necháva vyjavovať sa. Veci, ktoré necháva vyjavovať, sa rady skrývajú, teda to, čo sa vyjavuje sa zároveň aj skrýva. To nie je nijako prekvapujúce, keď uvážime, že *fysis* je spríbuznené s *alétheiou*. Keď *alétheia* bytostne súvisí s *létheiou*, tak i *fysis* nie je len čisté vzhádzanie, ale zároveň i skrývanie, „lebo keď neustále vzhádzanie na základe svojej bytnosti niečo nepozná a nesmie poznať, potom je skrývaním a zachádzaním do skrytosti“<sup>2</sup>. Vzhádzanie vyjavovania je teda identické so zachádzaním do skrytosti. Tento na prvý pohľad prekvapujúci spor je ľahko vysvetliteľný. Nemohli by sme hovoriť o čistom vzhádzaní, keby tu nebolo niečo, vzhľadom na čo je čistým vzhádzaním. Musí tu byť niečo uzatvorené, skryté, vzhľadom k čomu je čisté vzhádzanie.

Toto vysvetlenie zapadá do Herakleitovho myslenia plného protikladov a ich jednoty. V súlade s týmto vysvetlením Heidegger prekladá zl. B 123 takýmto spôsobom: „Vzhádzanie daruje priazeň skrývaniu sa.“<sup>3</sup> Vzhádzanie daruje priazeň skrývaniu sa, lebo samo je skrývaním. Z toho vyplýva, že daruje priazeň svojej vlastnej bytnosti, ktorou je skrývanie. Vzhádzanie vyplýva zo skrývania a skrývanie z vzhádzania. Vzhádzanie do odkrytosti a zachádzanie do skrytosti nemôžeme myslieť bez seba. *Fysis* je tým, v čom sa odohráva boj vzhádzania a skrývania a zároveň tým, v čom sa vzhádzanie a skrývanie spája.

---

<sup>1</sup> HERAKLEITOS.: B 123 (Kratochvíl), s. 269.

<sup>2</sup> HEIDEGGER, M.: *Heraklit*, s. 110.

<sup>3</sup> Tamže, s. 110.

Keď hovoríme o vzhádzaní alebo o zachádzaní alebo o oboch naraz, tak stále hovoríme o *fysis*.

Vzhádzanie do odkrytosti, *alétheia*, a zachádzanie do skrytosti, *lét-he*, bytostne patria k sebe, a to tak, že *lét-he* je súčasťou *alétheia*, ale nie je *alétheii* nejakým spôsobom podriadené, ale naopak, *alétheia* vládne. Podľa Olafsona Heidegger myslí vzťah *alétheia* a *lét-he* nasledovným spôsobom: „Z polarity *lét-he* a *alétheia* vyvodzuje, že rovnako skrývanie (*Verbergung*), ako aj odkrývanie (*Entbergung*) sú základnými črtami bytia osebe, ktoré nemôžeme jednostranne stotožniť s *alétheiou*, či *fysis*, ale ktoré v sebe zahŕňa *lét-he* ako radikálnu skrytosť.“<sup>1</sup> K bytiu neodmysliteľne patrí *lét-he*, lebo bytie sa nám samo skrýva a odkrýva v dejinách. Preto Heidegger ani neodsudzuje metafyziku za to, že zabudla na bytie, lebo bytie samo osebe sa v nej skrývalo a metafyzika ho nemohla odkryť. Zároveň sa však ukazovalo v rôznych podobách, ktoré majú napomôcť k tomu, aby sa opäť dostalo k sebe samému, ako tomu bolo na počiatku filozofie. Bytie sa dostane k sebe samému na *konci filozofie*. Na tomto *konci* podľa Heideggera práve teraz sa nachádzame. Musíme sa na tento koniec filozofie pýtať. Musíme sa učiť načúvať bytiu, čím nadobudneme bytostné myslenie, ktoré myslí bytie samé. To privádza Heideggera k počiatočným mysliteľom, a tým aj k Herakleitovi. Herakleitos podľa neho v zl. B 50 hovorí o načúvaní bytia, čím nadobúdame bytostné myslenie. Herakleitos nám teda môže dopomôcť k tomu, aby sme odpovedali na otázku, ako sa má zmeniť naše myslenie na konci filozofie.

To, že sa nám bytie v dejinách metafyziky skrývalo, bolo dané bytím samým, ktorého súčasťou je *lét-he*. O *lét-he* bolo povedané, že *alétheii* vládne. Túto vládu ale musíme chápať opäť svojským, *heideggerovským* spôsobom. *Lét-he* vládne *alétheii* len preto, lebo to večné vzhádzanie do neskrytosti dáva svoju priazeň skrytosti. *Alétheia* dáva svoju priazeň *lét-he* a takýmto spôsobom *lét-he* nad ňou vládne. Práve preto, lebo skrytosť vládne v neskrytosti, zabúdame na neskrytosť (*alétheia*, svet-

---

<sup>1</sup> OLAFSON, F.A.: *Heidegger and the Philosophy of Mind*. New Haven and London: Yale University Press 1987, s. 180.

lina, bytie) a nemyslíme ju. Nemyslíme teda oblasť, v ktorej sa všetko sprítomňuje, lebo ona sama sa skrýva, i keď je neustále neskrytosťou. My ju ale môžeme a máme myslieť. *To je práve naša úloha na konci filozofie.* A bytie chce byť nami myslené, lebo sa nám samo posieľa k mysleniu. Ako už bolo vyššie uvedené, bytie nám samo smeruje v dejinách v ústrety. Tým sa nám samo podáva k mysleniu. Preto sa bytie prejavuje v skrytosti i v neskrytosti. Neskrytosť má pritom stále prednosť pred skrytosťou, lebo prednosť musí mať podľa Heideggera to, v čom sa deje vyjavovanie jestvujúcna, to, v čom veci nadobúdajú svoje bytie.

### **Fysis, polemos a logos**

Keď hovoríme o vzchádzaní alebo o zachádzaní, teda o neskrytosti alebo o skrytosti, alebo o oboch naraz, tak stále hovoríme o *fysis*. To poukazuje na dve veci. Na jednej strane to poukazuje na boj skrývania a odkrývania, na druhej strane na spájanie skrývania a odkrývania. Vzchádzanie do odkrytosti bojuje so zachádzaním do skrytosti. Pravda v zmysle neskrytosti sa ukazuje ako neustály boj so skrytosťou. *Fysis* tak poukazuje na dôležitosť *polemos* pre vznik jestvujúcna. V boji skrytosti a neskrytosti sa odohráva vznik a zánik jestvujúcna. Význam *polemos* dosvedčuje niekoľko Herakleitových zlomkov. Napríklad v zl. B 80 sa píše: „Je potrebné vedieť, že zápas je spoločný a právo je sporom, a všetko vzniká sporom a nutnosťou.“<sup>1</sup> Ukazuje sa, že *polemos* je teda to, čo umožňuje vznikanie vecí, je tým, čo sa podieľa na bytí jestvujúcna. Zaujímavé je, že Heidegger sa o tomto význame *polemos* vo svojich prednáškach k Herakleitovi nezmieňuje.

Zatiaľ čo jedna stránka *fysis* skrývanie a odkrývanie oddeľuje, druhá stránka *fysis* skrývanie a odkrývanie spája. O tomto spájaní Heidegger píše: „... συνίημι, t. j. *ja spojím*; toto slovo pomenúva to isté, čo λέγειν, t. j. *čítať, zbierať*“<sup>2</sup>, na základe ktorého musíme chápať aj *logos*.

---

<sup>1</sup> HERAKLEITOS: B 80, s. 138.

<sup>2</sup> HEIDEGGER, M.: *Heraklit*, s. 148.

Spájanie niečoho teda znamená toľko ako zbierať niečo na jedno miesto. To znamená, že *fysis* ako spájanie skrývania a odkrývania označuje to, čo *logos*, zbieranie a zhromažďovanie do jedného. I keď sa zdá, že prvá stránka *fysis* ruší tú druhú, opak je pravdou. *Polemos* nerobí tak tiež nič iné, ako spájanie, a teda nerobí nič iné ako *logos*.<sup>1</sup> *Fysis* tak po oboch stranách smeruje k tomu istému. A tak i prostredníctvom *fysis* sa dostávame opäť raz k tomu, čo všetko hromadí v oblasti neskrytosti a necháva to tam vyskytovať sa. *Logos* je to, čo všetko zbiera a zhromažďuje do jedného otvoreného poľa svetliny. *Logos* je to, k čomu sa neustále zakaždým dopracujeme, i keď postupujeme z rozličných strán a to, u čoho zostávame zakaždým stáť, lebo nevieme, ako ho máme myslieť.

Hoci k problému pristupujeme z rozličných strán, postup je stále rovnaký. Stále spájame to, čo sa na prvý pohľad zdá byť nespojiteľné. O *logu* vieme, že je to *hen* i *panta* i spojenie *hen* a *panta*. *Fysis* je naproti tomu vzhádzanie a zachádzanie, spojenie vzhádzania a zachádzania, dokonca aj boj vzhádzania a zachádzania. Otázkou je, ako máme týmto vzťahom rozumieť. Reč je zakaždým o spájaní. O spájaní vypovedá zl. B 66: „Oheň svojím príchodom všetko vyostří a zachváti.“<sup>2</sup> Heidegger uvedený zlomok prekladá približne takýmto spôsobom: „Oheň totižto všetko, v neustálom dianí (spájajúc to), bude vynímať a odnímať.“<sup>3</sup> Zo zlomku jednoznačne vyplýva, že tým spájajúcim je *oheň*. To znamená, že sa musí vzťahovať i k *logu* a *fysis*. Keď *fysis* je spojením neskrývania a skrývania, tak je spojením osvetleného a neosvetleného. *Fysis* spája svetlé a temné tak, že osvetľuje temné a zatemňuje osvetlené. Tým vzhádza najavo rozdiel medzi svetlým a temným, lebo len pri pohľade na svetlé vidíme tmu okolo svetla, a potom ako svetlo zhasne vyjde najavo tma, ktorá bola osvetlená. Presne to je to, čo robí *oheň*, *pyr*. Podľa Heideggera preto „φύσις mu-

---

<sup>1</sup> FRIED, G.: *Heidegger's polemos. From being to politics*. New Haven & London: Yale University Press 2000, s. 33.

<sup>2</sup> HERAKLEITOS: B 66, s. 215.

<sup>3</sup> HEIDEGGER, M.: *Heraklit*, s. 163.

síme myslieť ako plameň, a teda ako plameň z bytostného druhu φύσις. Potom ale musíme pre slovo φύσις povedať aj príslušné grécke slovo. To znie τὸ πῦρ, oheň<sup>1</sup>. *Fysis a pyr je jedno a to isté*. Tým sme odpovedali na vyššie položené otázky: Ako súvisí oheň s tým nikdy nezanikajúcim? Ako oheň všetko riadi? Oheň je to nikdy nezanikajúce, pred ktorým sa nikdy neskryjeme a všetko riadi tak, ako vyjadruje zl. B 30, že všetko zapáľuje podľa miery a všetko zhasína podľa miery, a to tým, že on sám sa zapáľuje a zhasína podľa miery. Zapáľovanie jestvujúcna znamená umožniť vyjavenie sa jestvujúcna vo svetle svetliny, zhasínanie jestvujúcna naopak znamená zachádzanie jestvujúcna do tmy, teda do skrytosti. Oheň tak riadi vyjavovanie a zanikanie vecí, a tým vytvára usporiadanie tohto sveta, *kosmos*.

Zl. B 30 sám vypovedá o tom, že *kosmos* je *večne živý oheň*, zapáľujúci sa podľa miery a zhasínajúci podľa miery. Je to večne živý oheň, ktorý sa stará o to, aby všetko bolo usporiadané podľa správnej miery. Keďže sa označuje ako oheň, tak musí úzko súvisieť aj s *fysis*. Práve táto súvislosť s *fysis* robí z *kosmu* spojenie, v ktorom sa deje spájanie a boj skrývania a odkrývania jestvujúcna. *Kosmos*, ktorý sa ako večne živý oheň zapáľuje a zhasína podľa miery, sa stará o rovnováhu medzi nimi. Tým sa vytvára *krásne usporiadanie*, v ktorom má všetko svoje miesto a všetko do seba zapadá. Ale čo znamená toto *krásne usporiadanie*? Opäť raz nič iné, ako zbieranie a hromadenie všetkého do toho jedného. A teda aj činnosť *kosmos* opäť raz nepoukazuje na nič iné ako na zbierajúci a hromadiaci *logos*.

### ***Kosmos, pyr, fysis a logos***

*Kosmos, pyr, fysis a logos* majú tú istú bytnosť, ktorá spočíva v tom, že umožňujú vyjavovanie a zanikanie jestvujúcna a vytvárajú tak štruktúru jestvujúcna v celku. Preto Heidegger zl. B 30 prekladá takto: „Túto krásnu štruktúru celku, teraz menovanú, stále tú istú vo všetkom krásnom, nevytvoril nikto z bohov, ani z ľudí (jeden), ale vždy bola

---

<sup>1</sup> Tamže, s. 161.

a je (vždy) a (vždy) bude: (a síce) neustále vzchádzajúci oheň, zapalujúci svetlosť (to presvetlené), uhasínajúci (uzatvárajúci) svetlosť (do nepresvetleného).“<sup>1</sup> Podľa tohto prekladu *kosmos* zapaluje a uhasína. Zapalovaním dochádza k osvetleniu, a tým k odkrývaniu, zatiaľ čo zhasínaním dochádza k zatmeniu, a tým k zakrývaniu. *Kosmos* tak jednoznačne robí to, čo *fysis*, odkrýva a zakrýva jestvujúce. *Kosmos* je *fysis*. A teda *fysis* je počiatkové krásne usporiadanie a večne živý oheň, ktorý všetkému dáva mieru a všetko riadi tak, že všetko odkrýva a zakrýva.

*Fysis* samo musí preto vládnuť ako *alétheia*, vzhľadom ku ktorej sme večne odkrytí, lebo v nej máme významné postavenie. A práve *alétheia* je to, na čo sa podľa Heideggera musíme bytostne sústrediť v počiatkovom myslení: „Pre nás je potrebné zakúsiť neskrytosť ako svetlinu. To je to nemyslené v tom myslenom celých dejín myslenia.“<sup>2</sup> *Alétheia* je pre Heideggera kľúčom k pochopeniu bytia samého. *Alétheia* je podľa neho to, o čom vypovedá počiatkové myslenie, i keď sa výslovne nevyslovuje. Je pravda, že u Parmenida zohráva vedúcu úlohu, ale ešte ani on podľa Heideggera nemyslel *alétheiu* v jej plnej bytnosti. U Herakleita sa dokonca vôbec nespomína. Napriek tomu k nej podľa Heideggera všetko smeruje, i keď sa uberá opačnou cestou ako Parmenides. Všetky cesty vedú napokon k tomu jednému, k bytiu.

Podľa Heideggera sa na začiatku západného myslenia *zablyskla* bytnosť jazyka vo svetle bytia. Bytie sa *zablysko* v jazyku Anaximandra, Parmenida i Herakleita. Všetci podľa Heideggera hovoria, i keď to výslovne nemyslia, o tom istom, o bytí. U Herakleita musíme toto bytie hľadať v *logu*. *Logos* však nie je ničím iným ako *alétheiou*. Tým, že *logos* necháva všetko vyskytovať sa v neskrytosti ako takej, a teda to odkrýva a to odkryté zároveň i skrýva, je identický s *alétheiou*.<sup>3</sup> Keď však povieme, že objasňovať *logos* a *alétheia* je preto to isté, tak tu ide o

---

<sup>1</sup> Tamže, s. 165.

<sup>2</sup> HEIDEGGER, M. – FINK, E.: *Heraklit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1996, s. 262.

<sup>3</sup> Pozri HEIDEGGER, M.: *Logos (Heraklit, Fragment 50)*, s. 225.

zjednodušenie. Nie sú celkom identické, ale poukazujú na to isté a bytnosť jedného tak úzko súvisí s bytnosťou druhého do takej miery, že sám Heidegger o nich miestami hovorí ako o tom istom. *Logos* pritom stále musíme chápať ako to zhromažďujúce a zbierajúce, a tak odkrývajúce a do neskrytosti privádzajúce. To znamená, že svoju bytnosť nadobúda z *alétheii*. Ale to, čo sa v *logom* utvorenej zbierke hromadí je neskrytosť sama, ktorá sa sama odkrýva a uchováva v tejto zbierke.<sup>1</sup> Jedno nadobúda svoju bytnosť z druhého, a to do takej miery, že ich môžeme miestami zamieňať.

Na základe doterajších Heideggerových interpretácií Herakleita môžem dokonca uviesť, že či už hovoríme o *svetline*, *alétheia*, *hen*, *fysis*, *pyr* a *harmónia*, stále len z rôznych strán pristupujeme k bytiu. Tu sa len potvrdzuje Herakleitov výrok: *hen* je *panta*. Lebo vzhádzajúc z mnohého a rôzneho sa stále dopracujeme len k tomu jednému. *Logos*, *alétheia*, svetlina, *fysis*, *hen*, či oheň, to všetko je navzájom prepojené. Práve to spôsobuje problém pri interpretácii Heideggerových neskorších spisov. K bytiu pristupuje z rôznych strán a dokonca sa zdá, že niektoré prístupy k bytiu sú navzájom nezlučiteľné. Ukazuje sa, že Heideggerovo myslenie v neskoršom období budeme musieť podrobiť podrobnejšiemu skúmaniu, lebo ako on sám tvrdí, odmieta *logiku*, ktorú chápe ako nástroj metafyziky, a teda v istom zmysle odmieta metafyzickú racionalitu. Jeho myslenie však nie je iracionálne. Skôr sa vymyká charakteristikám ako je racionalita a iracionalita. Jeho myslenie je svojské, a preto ho jednoducho nazveme ako *heideggerovské*.

Kvôli tomuto svojskému *heideggerovskému* mysleniu nedokážeme vzťahy medzi jednotlivými určeníami bytia jasne charakterizovať, ale vieme, že všetky tieto označenia patria k sebe a navzájom úzko súvisia. Sám Heidegger priznáva, že tieto vzťahy sú nejasné a temné. Herakleitos sa teda určite nenazýva *temným* len náhodou. Jeho myslenie stále stojí pred nami ako výzva, ktorá nás má viesť naučiť sa *myslieť*. Sám Heidegger je v tomto prípade v pozícii učiaceho sa. V takejto

---

<sup>1</sup> HEIDEGGER, M.: *Heraklit*, s. 364.

pozícii sa nachádzame aj my. Ale my sa musíme učiť myslieť nielen Herakleita, ale aj Heideggera.

Heidegger a Herakleitos majú jednoznačne niečo spoločné, o čo sa môžeme pri svojich úvahách oprieť: *Nech už si vezmeme ako vodidlo ktoréhoľvek grécke slovo a nech sa už vydáme na ktorúkoľvek cestu Herakleitovho myslenia, vždy sa dopracujeme k tomu jednému, k hen. Nech analyzujeme ktorýkoľvek Heideggerov spis, taktiež sa stále dostaneme k tomu jednému, k bytiu.* K tomu jednému sa dopracujeme stále preto, lebo to *jedno* je stále pred nami, nech myslíme akokoľvek. To *jedno*, ktoré máme počúvať, tu stále už je. Tomu, čomu máme načúvať sme stále už nejakým spôsobom poslušní. To, čo má byť myslené, tu už akosi stále pred nami stojí. Napriek tomu, že pred nami už stále nejakým spôsobom je, nevieme to pomenovať. O tom hovorí zl. B 32: „To jedno múdre samotné nechce i chce byť nazývané menom Dia.“<sup>1</sup> Z tohto zlomku vyplýva, že nám chýba pomenovanie pre to *jedno* múdre. Keď ho chceme pomenovať, tak musíme použiť meno toho najvyššieho jestvujúceho, Dia. To jedno múdre ale nie je bohom, ale niečo, čo bohov až umožňuje. I keby sme teda mali nejakú znalosť o tom *jednom* múdrom, Heidegger o tejto znalosti vypovedá: „Aj keby sa dala vysloviť vo vete, táto veta a jej obyčajné porozumenie by neboli vedením toho, ako sa má človek zbierať do λόγος, ako má zostať v prítomnosti λόγος.“<sup>2</sup> *Logos* nie je vysvetliteľné v našom jazyku, lebo, už ako bolo spomenuté, je pôvodnejšie ako jazyk. *Logu* nejakým spôsobom vždy už rozumieme a vždy sa k nemu vzťahujeme, ale nedokážeme o ňom priamo hovoriť.

To *jedno* múdre síce nedokážeme pomenovať, ale aj tak je stále akosi tu a podľa zl. B 50 nám Herakleitos hovorí, že našou úlohou je hovoriť to, čo hovorí ono. Nedokážeme vyjadriť *logos*, ale máme dokázať vyjadriť to, čo hovorí. O tomto hovorení, *legein*, už vieme, že ho nemôžeme chápať v našom bežnom slova zmysle. *Logos* k nám neprehovára slovami, ktoré by sme mali zopakovať, aby sme nadobudli

---

<sup>1</sup> HERAKLEITOS: B 32, s. 241.

<sup>2</sup> HEIDEGGER, M.: *Heraklit*, s. 345.

pravé vedenie. *Logos* sa nám neprihovára, lebo nerozpráva. Akým spôsobom teda *logos* hovorí? Heidegger tvrdí: *logos* sa nám *primlčívava*<sup>1</sup>. *Logos* je stále mlčky pri nás a my sa k nemu neustále vzťahujeme a nejakým spôsobom rozumieme. Zo zachovaných Herakleitových zlomkov vyplýva, že on vedel o *logu* viac ako ostatní. Prenikol hlbšie k bytnosti *logu* a k tomu vyzýval aj ostatných, keď hovorí, aby sme hovorili to isté čo hovorí on.

Čo ale znamená hovoriť to isté, čo hovorí *λόγος*? Hovoríť to isté v gréčtine znamená *omologeîn*. *Omologeîn* Heidegger vysvetľuje ako „uznávajúci, priznávajúci súhlas“<sup>2</sup>. Pravé vedenie podľa toho nadobúdame vtedy, keď súhlasíme s *logos*. V čom by sme mohli s *logos* súhlasiť? V tom, čo robí, v jeho zbierajúcej a odкрývajúcej činnosti, v jeho ponechávaní vyjavovať sa v neskrytosti. Uznávajúci a priznávajúci súhlas s *logom* musí potom poukazovať na to, že my sami máme vykonávať túto zbierajúcu a hromadiacu činnosť, my sami máme umožniť vyjavovanie sa jestvujúcna v neskrytosti. Súhlasíť s *logom* znamená konať *alétheiu* a konať to, čo robí *fysis*. Keď takto konáme, nadobúdame pravé vedenie, *sofon*. Toto tvrdenie podľa Heideggera potvrdzuje zl. 112, ktorý hovorí: „Uvažovať – najväčšia zdatnosť a múdrosť, hovoriť a konať pravdivé veci, vnímajúc podľa prirodzenosti.“<sup>3</sup>

Tento zdanlivo jasný výrok prináša nové otázky i odpovede. Rozumné myslenie je pravé myslenie, *sofia*. *Sofia* podľa zl. znamená hovoriť pravdu a konať na základe pravej povahy vecí. *Sofia* spočíva teda v tom, že naše *legeîn* bude zodpovedať *alétheii* a naše *poiein* bude zodpovedať *fysis*. Pokiaľ chceme nadobudnúť *sofia*, tak musíme konať *alétheiu*, a teda privádzať ju do neskrytosti. Privádzanie do neskrytosti sa má diať na základe pravej povahy vecí, teda na základe toho, čo umožňuje ich bytie, na základe *fysis*. Preto zl. B 112 Heidegger prekladá takto: „A tak spočíva pravé vedenie v tom, povedať a robiť to ne-

---

<sup>1</sup> Tamže, s. 383.

<sup>2</sup> Tamže, s. 250.

<sup>3</sup> HERAKLEITOS: B 112, s. 132.

skryté, na základe počúvania, patrične a primerane k tomu, čo sa zo seba samého ukazuje ako vzchádzajúce.“<sup>1</sup> Herakleitos teda v oboch zlomkoch, B 50 a B 112, požaduje od nás to isté, a síce privádzať jestvujúce do neskrytosti. To, že sme schopní konať takýmto spôsobom, potvrdzuje naše významné postavenie uprostred jestvujúcna. Toto výnimočné postavenie sa neskôr ešte viac ozrejmi interpretáciou zl. B 45.

### Bytostný logos a ľudský logos

Zrejmé je to, že sme schopní nadobudnúť pravé vedenie. Vedenie by ale nemohlo byť pravé, keby *omologein* nebolo dokonalé. A čo je to dokonalé *omologein*? Dokonalé *omologein* je dokonalý súhlas a ten nastáva, keď „to, s čím súhlas jestvuje, je tým istým ako je to, o čom tento súhlas je“<sup>2</sup>. To znamená, že súhlas by bol v tomto prípade samotný *logos*. Pravé vedenie je na základe toho súhlasenie s *logom* v *logu*. Ako sa deje súhlasenie *logu* v *logu* vyplýva z Heideggerovej interpretácie zl. B 45, ktorá znie: „Ani ten, kto prejde všetkými cestami, nemôže svojím krokom nájsť hranice duše: tak hlboké má určenie.“<sup>3</sup> Pojem určenie Heidegger prekladá ako zber, zbierku, a teda ako *logos*<sup>4</sup> a pojem hlboký navrhuje prekladať skôr ako ďalekosiahly.<sup>5</sup> Podľa toho sa v zlomku hovorí o tom, že duša má *logos*, a dokonca veľmi ďalekosiahly.

Už na základe predchádzajúcich zlomkov, zl. B 16 a B 50 môžeme usudzovať, že reč je o ľudskej duši. Zo zl. B 16 vieme o výnimočnosti postavenie človeka, ktorý ako jediný sa nedokáže skryť pred svetlinou. Zo zl. B 50 vieme, že má hovoriť to isté, čo *logos*. To znamená, že aj zl. B 45 sa bude zrejme vzťahovať na dušu človeka. Činnosť, ktorú

---

<sup>1</sup> HEIDEGGER, M.: *Heraklit*, s. 248.

<sup>2</sup> Tamže, s. 251.

<sup>3</sup> HERAKLEITOS: B 45, s. 385.

<sup>4</sup> HEIDEGGER, M.: *Herakleitos*, s. 282.

<sup>5</sup> Tamže, s. 305.

vykonáva duša, sa podľa Heideggera nápadne podobá činnosti *fysis*. O *fysis* vieme, že je čistým vzhádzaním a schádzaním. A čo robí duša? Duša sa nadychuje a vydychuje, jej činnosťou je dýchanie. Heidegger však upozorňuje na to, že sa tu nejedná o dýchanie v zmysle fyziologického dýchania: „Z dýchania myslené vynášanie a vnášanie myslí skôr taký základný charakter žijúceho, ktorý vzhádza k otvorenému, vzhádzajúc vchádza do otvoreného, teda vchádzajúc sa podujíma na vyznačujúci sa vzťah k otvorenému, a do tohto vzťahu zahŕňa a opätovne vzťahuje to otvorené.“<sup>1</sup>

Bytnosťou duše je podľa toho vzhádzajúce otváranie sa do toho otvoreného, a teda jej bytnosťou je *logos*. To nepochybne potvrdzuje výnimočné postavenie človeka. Ale sme naozaj až takí výnimoční, že priamo v nás sídli to najbytnostnejšie a najviac hodné myslenia? O aký *logos* ide v našej duši? Je *logos* v našej duši identický s *logom*, ktorý zbiera a hromadí všetko jestvujúce do voľného poľa svetliny? To Heidegger netvrdí, a práve preto odlišuje *logos* v našej duši od bytostného *Logu*, ktorý všetko riadi.<sup>2</sup>

Nepochybne je však to, že prostredníctvom *logu* v našej duši sa k bytostnému *Logu* bytostne vzťahujeme. Práve preto sme prostredníctvom *logu* v našej duši schopní i dokonalého *omologeîn*, teda dokonalého súhlasu, čo znamená, že *logos* v našej duši je schopný dokonale súhlasiť s bytostným *logom*, a teda sme prostredníctvom neho schopní dosiahnuť bytostné *logos* samo osebe. Práve k tomu nás podľa Heideggera Herakleitos podľa zl. B 50 vyzýva. Vyzýva nás k tomu, aby sme hovorili to, čo hovorí bytostný *Logos*, a teda aby sme so svojim *logom* dokonale súhlasili s bytostným *Logom*. O bytostnom *Logu* Heidegger hovorí, že od nás nezávisí a je, resp. *bytuje*, aj bez nás. Ale dostať sa k nemu môžeme len prostredníctvom nás samých, lebo k nemu patríme a na druhej strane aj samotný bytostný *Logos* nás nevyhnutne potrebuje. *Na vzťahu ľudského logu a bytostného Logu sa odráža vzťah*

---

<sup>1</sup> HEIDEGGER, M.: *Herakleitos*, s. 281.

<sup>2</sup> Bytostný *λόγος* budem v nasledovnom uvádzať s veľkým písmenom, aby sa odlišil od *λόγος* v duši človeka.

*pobytu a bytia osebe, ktoré sa ale Heideggerovi nikdy nepodarilo myslieť skutočne osebe.*

Ludský *logos* a bytostný *Logos* nemožno od seba oddeliť, lebo vzájomne sa potrebujú a majú k sebe až príliš blízko. Práve táto prílišná blízkosť je príčinou toho, že bytostný *Logos* nemôžeme priamo myslieť. Na to, aby sme ho mohli myslieť, musíme preto podľa Heideggera pred ním ustúpiť, a to do našej vlastnej bytnosti.<sup>1</sup> V nej spočíva *logos* našej duše, ktorý nie je identický s bytostným *Logom*, ale prostredníctvom ktorého sa k nemu môžeme vzťahovať. A to až tak, že sa stane identické s bytostným *logom*. Pochopiť bytostný *Logos* sa preto musíme snažiť prostredníctvom nášho vlastného *logu*, lebo *logos*, ktorý sídli v našej duši pochádza z načúvania bytostného *logu*.

Nehovorí nám ale samotný zl. B 45, že je to nemožné? V tomto zl. sa o *logu* v našej duši predsa píše, že je tak ďalekosiahly, že nedokážeme nájsť hranice duše. To by znamenalo, že k bytostnému *Logu* nikdy neprenikneme. Tento zlomok nám teda hovorí, že naša vlastná duša, ako aj náš vzťah k bytostnému *logu* je záhadou, ktorú nikdy nerozlúštíme. To, že náš *logos* je pre nás záhadou znamená, že nerozumieme jeho zbieraniu a hromadeniu, ani jeho uchovávaniu a stráženiu. Ako máme potom počúvnuť výzvu v zl. B 50, v ktorom sa píše, že máme načúvať *Logu*, keď zo zl. B 45 vyplýva, že toho nie sme schopní? Zdá sa, že zlomky B 45 a B 50 si navzájom odporujú. Ale Heidegger má pre to jasné vysvetlenie.

Hranice našej duše nie sú podľa neho záhadou, ktorú nemôžeme odhaliť, lebo zl. B 50 nám podľa neho tieto hranice jasne vymedzuje. Heidegger tvrdí: „Duša ako prinášajúce vynášanie končí tam, t. j. odchádza k niečomu inému a prechádza k niečomu inému, kde toto *končenie* (*Aufhören*) je *počúvaním na* (*hören auf*), *ὁμολογεῖν* ako zbieranie sa do pôvodného zhromaždenia.“<sup>2</sup> To znamená, že hranice duše sú tam, kde sa začína počúvať *Logos* ako Bytie. Hranice duše sú teda dané *Logom* ako Bytím.

---

<sup>1</sup> HEIDEGGER, M.: *Heraklit*, s. 293.

<sup>2</sup> Tamže, s. 305.

Tu sa ukazuje, že v tomto zmysle nemôže ísť o hranice v nám známom zmysle slova. Hranice tu nie sú ničो uzatvorené, ale naopak, ako to, čo je otvorené voľnému poľu svetliny, v ktorom sa deje všetko vyjavovanie a zanikanie. Naša duša nie je ohraničená, v takom zmysle, že by bola obmedzená a nemohla siahať ďalej, ale naopak, v dôsledku ďalekosiahlosti jej *logu* siaha tak ďaleko, že túto nevie pochopiť. Nevieme ju pochopiť, lebo nevieme načúvať bytostnému *Logu*. Zlomok B 50 ale predsa poukazuje na to, že *Logu* môžeme a dokonca aj máme načúvať. Ukazuje sa, že aj keď vymedzíme hranice našej duše, aj tak sa k nim nedostaneme, pokiaľ nedokážeme načúvať bytostnému *Logu*.

Ako mu máme teda načúvať? O *Logu* už vieme, že je stále tu a bytostne k nám patrí, zároveň ho ale nie sme schopní myslieť, ani mu načúvať. *Logos* je tak zvláštnym spôsobom prítomný a jeho prítomnosť už stále nejakým spôsobom vnímame a stále mu už akosi rozumieme, ale napriek tomu ho nemyslíme, a tým je pre nás neprítomný. Heidegger túto skutočnosť vysvetľuje prostredníctvom tzv. „neprítomnej prítomnosti“<sup>1</sup> bytostného *Logu*. *Logos* je tak, že je prítomný i neprítomný zároveň. Je neustále bezprostredne pri nás a bytostne sa nás týka, a predsa je pre nás neprítomný. Z Herakleitových zlomkov ale vyplýva, že ho môžeme myslieť, a že dokonca aj môžeme a máme robiť to, čo robí on. To teda znamená, že sme nejakým spôsobom schopní urobiť z neprítomnej prítomnosti *logu* čistú prítomnosť.

Väčšina z nás nie je schopná prekonať neprítomnú prítomnosť *Logu*, ako to vyplýva zo zl. B 45. Nie sme toho schopní najmä preto, lebo sa nenecháva oslovovať bytostným myslením samým. *Logos* tak ostáva pre väčšinu ľudí *neprítomne prítomné*. To vyjadruje aj Herakleitos, v ktorého zl. B 9 sa píše: „Osly by si vybrali skôr podstielku ako zlato.“<sup>2</sup> Keby mal tento zlomok súhlasíť s tým, čo bolo doteraz povedané, tak by znamenal, že ľudia sú ako osly, ktoré majú okolo seba zlato, ale

---

<sup>1</sup> Tamže, s. 317.

<sup>2</sup> HERAKLEITOS: B 9, s. 280.

nevšímajú si ho, lebo sa zaujímajú o plevy. Presne to isté si myslí o ľuďoch aj Heidegger. Vyčíta im ich sústredenie sa na jestvujúce a nevšimanie si bytia samého.

Ludia zanedbávajú to bytostné, lebo uprednostňujú to, čo je užitočné. *Myslenie bytia nie je užitočné. Jeho neužitočnosť ale nie je jeho nedostatkom, ale práve naopak.* Heidegger o tomto bytostnom myslení hovorí: „Takéto myslenie nevedie k žiadnemu výsledku. Nemá žiadne pôsobenie. Postačuje svojej vlastnej bytnosti tým, že je.“<sup>1</sup> Podľa Heideggera je *neužitočné* toto myslenie „a v takom zmysle aj nepotrebné. A predsa je toto nepotrebné tým najpotrebnejším; je vyplnené vlastnou núdzou ľudskej bytnosti, a preto sa nedá obísť.“<sup>2</sup> Musíme sa ho naučiť myslieť.

Musíme sa naučiť myslieť *Logos*. Pre pochopenie *Logu* je pritom kľúčové práve *zbieranie a hromadenie*. O hromadení Heidegger píše: „... všetko hromadenie a zbieranie sa zakladá v uchovávaní a ono sa ešte vopred zakladá v strážení.“<sup>3</sup> Niečo zbierať a hromadiť totiž znamená uchovávať mnohé na jednom mieste. Keď sa niečo niekde uchováva, tak to znamená, že sa to tam stráži. To niečo tam má svoje útočisko, ochranu, a teda svoj úkryt. Zbieranie a hromadenie je teda i skrývajúce. Ako už vieme, skrývanie nemôžeme myslieť bez odkrývania, a teda ani zbieranie by nemohlo byť skrývajúce, keby predtým nebolo odkrývajúce. Zbieranie je odkrývajúce vtedy, keď roznáša to, čo potom zbiera. Bytnosťou takéhoto zbierania je podľa Heideggera *logos*, ktorý ukrýva tak, že jestvujúce necháva byť tým, čím je. *Logos* teda na jednej strane jestvujúce ukrýva, ale na druhej strane ho necháva vyjavovať sa tak, ako ono je. Heidegger tvrdí: „Takýmto ukrývaním je pôvodné zhromaždenie. Je takým uchovávajúcim skrývaním, že všetko skrýva buď do odkrývania alebo ukrývania.“<sup>4</sup> *Logos* Heidegger teda chápe ako pôvodné zhromaždenie, ktoré skrýva i odkrýva. To opäť potvrdzuje bytostný vzťah *logu* k *fysis* a *alétheii*.

---

<sup>1</sup> HEIDEGGER, M.: *Über den Humanismus*, s. 50.

<sup>2</sup> HEIDEGGER, M.: *Heraklit*, s. 308.

<sup>3</sup> Tamže, s. 290.

<sup>4</sup> Tamže.

Z takto chápaného zhromaždenia Heidegger určuje i psyché človeka. Ako už bolo spomenuté, Heidegger chápe bytnosť duše ako vzhádzajúce otváranie sa do toho otvoreného, a to preto, lebo má hlboký *logos*. Heidegger o tejto hĺbke hovorí: „Hĺbka je dialka, ale celkom poukazujúca do skrytého, a tým je sama akosi zbierajúca.“<sup>1</sup> Keď naša duša poslušne načúva bytostný *logos*, tak k nemu smeruje. Smeruje k nemu tak, že hovorí to isté, a tým je s ním v súlade. Byť v súlade so zhromaždením znamená, že bytnosť duše, jej *logos*, je tak tiež hromadenie, a to také, ktoré vzniká poslušným načúvaním pôvodného zhromaždenia. Tam, kde sa zbieranie poslušného hromadenia zbiera do pôvodného zhromaždenia, musia končiť hranice duše.

Z toho vyplýva, že náš *logos* môže byť teda tiež zbierajúci, a keď máme nadobudnúť pravé vedenie, tak musí byť zbierajúci a hromadiaci, odkrývajúci a skrývajúci. Človek je schopný toho, čo robí bytostný *logos* a táto schopnosť mu bola daná bytostným *logom* samým. Človek je schopný hromadiť sa do jeho pôvodného zhromaždenia. Je schopný vnímať a myslieť jeho prítomnosť. To, že sme schopní načúvať bytostný *logos* a hromadiť sa do jeho pôvodného zhromaždenia znamená, že sme schopní ho i nepočúvať, a miesto hromadenia sa do toho bytostného sa môžeme rozptyľovať do jestvujúcien, ktoré sú v našom okolí. A práve tým sa pre nás *logos* stáva neprítomne prítomným. Neprítomnú prítomnosť *logu* podľa Heideggera potvrdzuje Herakleitov zl. B 72. „S čím sa celkom neustále stretávajú, s *logom*, ktoré riadi všetko, s tým sa nezhodujú, a veci, s ktorými sa každý deň stretávajú, sa im javia ako cudzie.“<sup>2</sup> Podľa tohto zlomku ľudia najčastejšie prichádzajú do styku s *Logom*. To poukazuje na neustálu prítomnosť *Logu*. Poukazuje to na to, že *logos* musí byť niečo, čo je stále tu. Jeho prítomnosť si ale neuvedomujeme, lebo sme s ním v rozpore. Herakleitos od ľudí ale vyžaduje, aby *Logos* mysleli. Podľa Heideggera to znamená, vyzývať ľudí k tomu, aby mysleli bytostne. Vyzývať ich k tomu, aby sa naučili uvedomiť si ho pred sebou ako prítomné.

---

<sup>1</sup> Tamže, s. 282.

<sup>2</sup> HERAKLEITOS: B 72, s. 117.

Tak sa zdá, že zl. B 72 ale nevytvára len o nepoznaní *Logu*, ale aj o nepoznaní vecí, s ktorými sa dennodenne stretávame. Toto tvrdenie sa zdá byť zarážajúce, keďže vieme, že *Logos* je pre nás cudzie práve preto, lebo sa sústredíme len na jestvujúce, s ktorým sa dennodenne stretávame, a tým zanedbávame *Logos*. Tento zlomok ale hovorí, že aj toto jestvujúce, na ktoré sme neustále zameraní, je pre nás cudzie. Podľa Heideggera je odpoveď jasná. Jestvujúce je to, s čím sa dennodenne stretávame, s ktorým neustále zaobchádzame, ktoré využívame pre svoje vlastné potreby, v ktorom sa neustále orientujeme. Ale napriek tomu ho nepoznáme, kým nepoznáme *Logos*. To znamená, že i keď Herakleitos vypovedá o nepoznaní jestvujúceho, stále podľa Heideggera poukazuje na neprítomnú prítomnosť *Logu*. S jestvujúcim dokážeme zaobchádzať a dokážeme sa v ňom orientovať len preto, lebo *Logos* je pre nás neustále prítomný. Zároveň nám však jestvujúcno zostáva cudzie, lebo na *Logos* zabúdame. Neprítomná prítomnosť *Logu* sa tak prejavuje i v našom každodennom živote. Prejavuje sa takmer v každej vete, ktorú vyslovíme a v každej myšlienke, ktorú myslíme.

Zlomok B 72 vypovedajúci o neprítomnej prítomnosti *logu* je podľa Heideggera vysvetlením zl. B 45, v ktorom Herakleitos hovorí, že nenájdeme hranice našej duše. Môžeme prejsť všetkými cestami, aj tak sa nedostaneme k jej hraniciam, tak ďalekosiahly *logos* má. Táto ďalekosiahlosť *logu* duše je daná bytostným *Logom* samým. Keď zabúdame na bytostný *Logos*, tak nemyslíme ani *logos* v našej duši. Hranice duše sú prítomné tam, kde náš *logos* hovorí to isté, čo hovorí bytostný *Logos*. Kým nebudeme teda myslieť tento vzťah nášho *logu* k bytostnému *Logu*, hranice duše nenájdeme. Kým neuskutočníme tento rozhodujúci krok, tak naša duša nikdy nebude nasmerovaná na tú jedinou správnu cestu, ale miesto toho bude kráčať mnohými cestami, ktoré vedú k rôznym jestvujúcim, ale nikdy nie k tomu najbytostnejšiemu.

Ako sa ale máme dostať na tú správnu cestu? Kde máme začať? Podľa Heideggera odpovedá Herakleitos na túto otázku v zlomku B

101: „Skúmal som seba samého.“<sup>1</sup> Podľa Heideggera tým chce Herakleitos povedať: „...hľadal som bytostné miesto človeka“<sup>2</sup>. Čo je toto bytostné miesto je jasné už na základe Heideggerových interpretácií predchádzajúcich zlomkov. Bytostné miesto človeka je miesto, ku ktorému sa bytostne vzťahuje. Je to miesto, pred ktorým sa nikdy nedokáže skryť, a do ktorého neustále patrí. A tým nemôže byť nič iné ako samotný *Logos*, ako samotná oblasť svetliny. To znamená, že keď Herakleitos hovorí, že hľadal sám seba, tak tým podľa Heideggera myslí, že hľadal svetlinu, hľadal bytostný *Logos*. Na správnu cestu sa človek podľa toho dostane *skúmaním seba samého*.

Podľa Heideggera sa Herakleitos uberal práve touto cestou. Herakleitos sám hľadal vzťah svojho *logu* k bytostnému *Logu*. Musel si byť ale vedomý toho, že bytostná oblasť, ktorú hľadá, nie je jasná, ale je nejakým spôsobom zatemnená. Čo túto oblasť zatemňuje podľa Heideggera prezrádza zl. B 43: „Nadutosť je potrebné hasiť skôr ako požiar.“<sup>3</sup> Oheň nadutosti nám bráni spoznávať bytostný vzťah, a to vzťah nášho *logu* k bytostnému *logu*, lebo zatemňuje svetlo svetliny.<sup>4</sup> O tom, že sa Herakleitos snažil odkryť svetlo svetliny, a teda spoznať samotný bytostný *logos*, vypovedá zl. B 108: „I keď som počul reči mnohých, žiadna z nich neprichádza k tomu, aby rozpoznala, čo je múdre a od všetkého oddelené.“<sup>5</sup>

Herakleitos sa snaží o múdrosť, teda o pravé poznanie, o poznanie bytostného *logu*. O ňom už vieme, že je pôvodným zhromaždením, do ktorého sa všetko zbiera, a v ktorom sa všetko uchováva a stráži. A predsa sa v zl. B 108 uvádza, že jeho poznanie sa od všetkého líši. Keby sa bytostný *Logos* od všetkého líšil, tak by nemohlo platiť, že *hen* je *panta*, teda že *Logos* je všetko zjednocujúce, hromadiace jedno. To podľa Heideggera jasne poukazuje na to, že preklad tohto zlomku je

---

<sup>1</sup> HERAKLEITOS.: B 101, s. 123.

<sup>2</sup> HEIDEGGER, M.: *Heraklit*, s. 325.

<sup>3</sup> HERAKLEITOS.: B 43, s. 300.

<sup>4</sup> Pozri HEIDEGGER, M.: *Heraklit*, s. 327.

<sup>5</sup> HERAKLEITOS: B 108, s. 122.

nesprávny. Je nesprávny preto, lebo sa do neho vkladá metafyzické chápanie *logu*, teda jeho chápanie ako niečoho absolútneho, čo presahuje všetko jestvujúce. Bytostný *Logos* nemôže presahovať všetko jestvujúce, lebo je tak, že je stále v *panta*, je ako to, čo *panta* zjednocuje. Bytostný *Logos* je v *panta* neustále prítomný. Hoci je v *panta* stále prítomný, nie je identický s *panta*, ale je tu prítomný ako niečo, čo *panta* umožňuje. Bytostný *Logos* sa k *panta* neustále bytostne vzťahuje, inak by nemohol byť zhromaždením. A predsa nespočíva v *panta*, ale spočíva sám v sebe. Ako potom máme rozumieť tejto zvláštnej prítomnosti bytostného *Logu* v *panta*?

Podľa Heideggera nesmieme chápať odlišnosť bytostného *Logu* od *panta* v našom zmysle slova. Gréci podľa neho myslia v tejto oddeľnosti skôr nejakú oblasť, nejaké okolie, ktoré niečo obklopuje, nejaký kraj. *Logos* sa na základe toho podľa neho nechápe ako niečo od *panta* odlišné a v tomto zmysle oddelené, ale myslí sa skôr v zmysle takejto krajiny. Na základe doterajšej interpretácie bytostného *logu* ako *voľného poľa svetliny*, v ktorej sa všetko vyjavuje, a do ktorej všetko zaniká, by sme ho naozaj mohli pochopiť ako *krajinu vyjavovania a zanikania všetkého jestvujúceho*. Heidegger je presvedčený, že v zl. 108, ho Herakleitos myslí presne takýmto spôsobom.

O takto chápanom *Logu* Heidegger tvrdí, že je „vo vzťahu k celku jestvujúca všetko obklopujúca, pre všetko sa otvárajúca, a všetkému v ústrety vzchádzajúca krajina: prítomnosť (Gegenwart), v ktorej sa všetko a každé jedno zhromažďuje a uchováva; z ktorej – presne ako krajina – každé jedno vzchádza a prijíma svoje vzchádzanie a zánik, svoje vyjavovanie a zanikanie“<sup>1</sup>. Bytostný *Logos* je ako to pôvodné zhromaždenie, ako voľné pole svetliny, *krajina*, ktorá umožňuje všetko jestvujúce, a ako taká je neustále prítomná, lebo bez nej by nebolo nič. Ona samotná však už nie je, to znamená, že nie je ničím jestvujúcim a v tomto zmysle je pre nás neprítomná.

My vnímame len jestvujúcno v *krajine bytostného Logu*, ale nevnímame túto *krajinu* samu. Vnímanie jestvujúca je nám pritom umož-

---

<sup>1</sup> HEIDEGGER, M.: *Heraklit*, s. 338.

nené samotnou *krajinou*, ktorá všetko jestvujúce hromadí do svojho pôvodného zhromaždenia. Naše poznanie tak musí pochádzať z bytostného *Logu* samého, i keď ho nemyslíme. Kým nespoznáme zdroj nášho poznania, nikdy nebudeme múdri, lebo podľa zl. B 41: „To jedno múdre je: vedieť, že dômysel ... riadi všetko prostredníctvom všetkého.“<sup>1</sup> Aby sa Heidegger vyhol metafyzickej interpretácii *Logu* ako *rozumu*, tento výrok prekladá takto: „To jediné, to jedinečne jediné, je tým poznajúcim (a poznanie znamená) zotrvať stojac pred *gnome*, ktoré všetko naokolo riadi.“<sup>2</sup> Právě poznanie teda spočíva v tom, že zotrváme pred *gnome*, ktoré všetko riadi. Keď *gnome* je to jedinečne jediné, ktoré všetko riadi, tak nemôže poukazovať na rozum v našom slova zmysle, ale musí sa tu jednať o bytostný *logos*. Právě poznanie teda znamená zotrvať pred bytostným *logom*, ktoré všetko riadi. Musíme teda zotrvať v prítomnosti bytostného *logu* a nenechať ho uniknúť do neprítomnej prítomnosti.

Herakleitos nás v zl. B 50 vyzýva k tomu, aby sme zotrvali v prítomnosti bytostného *Logu*. Podobne aj zl. B 115<sup>3</sup>, ktorý Heidegger prekladá: „Prinášajúcemu vynášaniu je určené hromadenie zo seba samého sa obohacujúce“<sup>4</sup>, nám podľa takéhoto prekladu naznačuje, že naša duša, ktorá, keďže má *logos*, je prinášajúcim vynášaním, je určená k tomu, aby samu seba obohacovala. Keď v tomto prípade vezmeme do úvahy zl. B 50, v ktorom sa uvádza, že náš *logos* má byť v súlade s bytostným *Logom*, čo na základe doterajšej interpretácie znamená, že náš *logos* sa má hromadiť do pôvodného zhromaždenia, tak zl. B 115 by mal vypovedať o tom, že *logos* v našej duši je určený k hromadeniu sa do pôvodného zhromaždenia. Ľudia sú teda určení k tomu, aby zotrvali v prítomnosti bytostného *logu*. Ale to nám nedáva odpoveď na to, ako máme zotrvať v jeho prítomnosti. Ako máme hovoriť to isté,

---

<sup>1</sup> HERAKLEITOS: B 41, s. 243.

<sup>2</sup> HEIDEGGER, M.: *Heraklit*, s. 348.

<sup>3</sup> HERAKLEITOS: B 115, s. 172.

<sup>4</sup> HEIDEGGER, M.: *Heraklit*, s. 354.

čo hovorí bytostný *Logos*? Ako sa máme hromadiť do jeho pôvodného zhromaždenia?

Odpovede na tieto otázky už vyplývajú z doterajšej interpretácie. Ľudská duša sa vyznačuje *logom*, to znamená, že bytnosťou človeka je jeho *logos*. Ten *logos* jestvuje iba ako vzťah k bytostnému *Logu*, teda *logos* v našej duši je týmto bytostným *logom* samým. To znamená, že sa k nemu neustále vzťahujeme, i keď si neuvedomujeme jeho prítomnosť. Až keď si jeho prítomnosť uvedomíme, tak nadobúdame pravé vedenie. Toto pravé vedenie bolo nadobudnuté na počiatku západného myslenia, a potom sa v dejinách stratilo. Ako sa máme k nemu vrátiť? Podľa Heideggera sa k nemu nemáme vracieť, ale ísť vpred, lebo ako už bolo vyjadrené, toto bytostné myslenie nám samo prichádza v dejinách v ústrety. Pravé vedenie nepochádza z človeka samého, ale pravé vedenie sa človeku stále samo posieľa v dejinách. Ľudský *logos* je podľa zl. B 115 určený k tomu, aby sa stále obohacoval, a tým sa neustále viac hromadil do pôvodného zhromaždenia. A o tom Heidegger píše: „V ľudskom *λόγος* samom, v ňom ako v *λόγος*, teda v ňom, pokiaľ ho (bytostný) *λόγος* zhromažďuje, vzniká rozvoj a naplnenie dejín človeka.“<sup>1</sup> Dejiny sa naplňajú v ľudskom *logu*, a to tým, že ho bytostný *Logos* do seba zhromažďuje. Bytostný *Logos* sa tak pre nás sprítomňuje v dejinách sám.

Bytostný *logos* k nám prichádza v dejinách sám. My mu ale môžeme ísť v ústrety, a to tak, že sa budeme snažiť myslieť bytostne. Náročnosť tohto myslenia spočíva v tom, že sa najprv musíme zbaviť nášho bežného spôsobu myslenia, keď chceme myslieť pôvodne. To zároveň znamená, že prijmeme potrebu bytostného myslenia, i keď toto myslenie je bez zmyslu i úžitku. Lebo hoci nám *bytostné myslenie* neprináša žiaden úžitok, je podľa Heideggera tým najvznešenejším, čo môžeme a aj máme myslieť. Heidegger si je vedomý toho, že ľudia sú zameraní na *úžitok*, preto ich bytostné myslenie nezaujíma. Zrejme to tak bolo aj v dobe Herakleita, o čom svedčia mnohé Herakleitove zlomky. Ľudia sa nezaujímajú o to bytostné, lebo ich zaujíma len to

---

<sup>1</sup> Tamže, s. 356.

každodenné. Bytostné myslenie, o ktoré sa Heidegger, aj prostredníctvom Herakleita pokúša, je tak od nás ešte veľmi vzdialené. Toto vzdialenie prehlbuje i Heideggerom často kritizovaná moderná kultúra, ktorá sa oddala vede a technike. Heidegger si preto nekladie za cieľ naučiť nás bytostne myslieť. Takýto cieľ by bol nedosiahnuteľný. Nejde mu o to, aby smeroval k nejakému vopred stanovenému cieľu, ale ide mu o hľadanie cesty k bytostnému mysleniu. Na túto cestu nás vyzýva. To si vyžaduje uvedomiť si nevyhnutnosť bytostného myslenia a nevyhnutnosť druhého počiatku, ku ktorému sa dostaneme len zásadnou premenou nášho doterajšieho myslenia.

O *logu* bolo toho doteraz povedané mnoho. Napriek tomu si ešte stále musíme klásť otázku: čo je pre Heideggera ten bytostný *Logos*? Opäť sa obrátíme na zl. B 50, z ktorého sa dozvedáme, že bytnosťou *Logu* je jedno a toto jedno je všetkým. Tento vzťah medzi *hen* a *panta* je však natoľko nejasný, že bytnosť *logu* skôr zahaluje, namiesto toho, aby ju odkrýval. *Hen* je *panta*. Ale akým spôsobom máme myslieť to jedno, do ktorého sa všetko spája, tak že oboje je tým istým a napriek tomu hovoríme na jednej strane o *hen* a na druhej o *panta*? A ako môže byť *panta* všetko, keď je tu pri ňom *hen*? Akým spôsobom tvoria jednotu? Keďže *hen* a *panta* je bytnosťou bytostného *logu*, všetky tieto otázky sú nasmerované k nemu samému. Bytostný *Logos* je jedno a všetko zároveň, ale tiež platí, že jedno je všetko. Heidegger sa pri analýze týchto zložitých vzťahov zameriava práve na slovo *je*. To, že *hen* je *panta* poukazuje podľa neho na to, že *hen* i *panta* majú svoju bytnosť z bytia. Na základe toho Heidegger tvrdí: „A tak *λόγος* (kurz. aut.), ktorý je vnímateľný v *ἐν πάντα εἶναι*, nemôže ani jestvovať inak ako bytie samo.“<sup>1</sup>

Heidegger je presvedčený o tom, že keď Herakleitos hovorí o *Logu*, hovorí o Bytí, a to bez toho, aby o tom sám vedel. *Logos* Heidegger chápe ako Bytie, ktoré je hromadením, ktoré samo seba hromadí v jestvujúcné, ktoré necháva vyjavovať sa v neskrýtošti, a tak umožňuje bytie tohto jestvujúceho. To, že Herakleitos nikde o Bytí výslovne

---

<sup>1</sup> Tamže, s. 265.

nehovorí je vysvetliteľné podľa Heideggera tým, že o Bytí nemôžeme priamo hovoriť, keďže Bytie slovu predchádza. Bytie je nielen pôvodnejšie ako jazyk, ale je k nám až príliš blízko na to, aby sme ho dokázali priamo pomenovať a myslieť. K bytiu sa neustále bytostne vzťahujeme a nemôžeme sa od neho nejakým spôsobom odpútať. Neustále hovoríme a neustále myslíme slovo *je*, ale na samotné *je* už zabúdame, lebo je pre nás až príliš samozrejmé. Heidegger nás neustále nabáda k tomu, aby sme sa zamysleli nad tým bežným, nevýrazným slovom *je*, ktoré každodenne a takmer v každej vete používame. Vtedy zistíme, že nevieme, čo *je* znamená. Bytie je k nám príliš blízko na to, aby sme ho spoznali. Musíme od neho odstúpiť, aby sme sa k nemu priblížili. Musíme od neho odstúpiť do nás samých a hľadať náš vlastný *logos*, na hraniciach ktorého sa stretávame s tým najbytostnejším, a s tým najviac hodným myslenia, s Bytím samým. Spoznanie Bytia samého znamená radikálnu premenu človeka, premenu v *Da-sein*.

*Da-sein* musíme v Heideggerovej neskorej tvorbe chápať ako možnosť, ktorú človek môže prijať, a to osvojením (*ereignen*) bytia. K tomu dochádza, keď človek bytiu načúva. Správnym načúvaním bytia človek myslí bytostne. Bytie samé chce byť myslené bytostne, a preto sa človeku posieľa. Posieľa sa do jeho myslenia, aby bolo vyjadrené v jeho jazyku, ktorý sa má stať domovom bytia<sup>1</sup>. *Logos* nie je jazyk, ale bytie, ktoré sa má do jazyka ešte len dostať. Bytie sa dostáva k sebe samému len tak, že bude myslené bytostne a bude prebývať v jazyku. Dá sa ale myslieť bytostne a hovoriť o jazyku bez človeka? Môže sa dostať bytie k sebe samému bez človeka? Nie je bytie skôr závislé na človeku, ktorý sa bude o neho ako pastier starať?

Heidegger nikdy dostatočne nevysvetlil tento vzájomný vzťah bytia a človeka, nikdy dostatočne nevysvetlil, čo je to bytostné myslenie a ako a kedy sa máme k nemu dostať a nikdy nezodpovedal otázku bytia a to preto, lebo nikdy nedokázal myslieť bytie bez človeka a on sám k bytostnému mysleniu nikdy neprenikol. Napokon všetko, čo vedel o tomto myslení povedať, bolo: „Keď sa pýtame na úlohu tohto

---

<sup>1</sup> Pozri HEIDEGGER, M.: *Über den Humanismus*, s. 5.

myslenia, tak zostáva sporné nielen toto myslenie, ale i pýtanie sa na toto myslenie. S tvárou v tvár celej tradície filozofie to znamená: My všetci ešte potrebujeme výchovu k myslieniu a ešte pred tým akési vedenie o tom, čo znamená byť či nebyť vychovávaný k myslieniu.“<sup>1</sup> Otázka bytostného myslenia, ako aj otázka bytia tak zostávajú Heidegger nikdy dostatočne nevysvetlil tento vzájomný vzťah bytia a človeka, nikdy dostatočne nevysvetlil, čo je to bytostné myslenie

---

<sup>1</sup> Tamže.

## **4. HERAKLEITOS A PARMENIDES**



## 4. 1. Nietzsche a Heidegger – zápas o Herakleita

Štefan Jusko

Je nespochybniteľné, že Nietzsche i Heidegger a pred nimi už Hegel boli tí, ktorí v Herakleitovi videli – pravda, každý iným spôsobom – filozofa mimoriadneho významu. Neuralgický problém prieniku do Herakleitovho myslenia predstavuje samotná otázka *prístupu* k jeho učeniu, t. j. *metóda*, ktorá je sama *otvorenou otázkou*. Nietzsche a Heidegger si veľmi dobre uvedomujú a zhodnú sa v tom, že Herakleitos myslel *inak* ako ostatní filozofi, a že jadro Herakleitovho myslenia, zasadené do otázky procesuálneho *počiatku*, si vyžaduje aj celkom iný spôsob jeho uchopenia. Avšak v prístupe k tejto otázke sa už podstatne rozchádzajú. Napriek ich rozdielnym koncepciám zostáva ich nepopierateľnou zásluhou, že po Hegelovi výrazne oživilí záujem o predsokratovskú filozofiu a vôbec o podmienky vzniku filozofie v starovekom Grécku. Problém však spočíva v tom, že v oboch prípadoch nejde vôbec o *historicko-filozofické*, ale zásadne o *filozofické* skúmania.

### Nietzscheho Herakleitos

Nietzsche prezentoval svoj postoj k Herakleitovi najmä v ranej práci *Filozofia v tragickom období Grékov* (1873). Ale aj v neskorých prácach *Súmrak modiel* a *Ecce homo* (1888) mu venuje významnú pozornosť a stále sa k nemu otvorene hlási. V práci *Filozofia v tragickom období Grékov* nachádzame dve vrstvy, prostredníctvom ktorých Nietzsche pristupuje k tomuto predsokratovcovi. Prvá predstavuje Herakleita v kontexte raných gréckych filozofov, ako spoluobčana *republiky géniov*, ktorý s nimi viedol *vznešený* rozhovor, druhou je Herakleitova *výnimočnosť*, jeho mimoriadny zjav a sebestačnosť. Súbežnosť a prelínanie oboch perspektív v prístupe ku predsokratovcom má byť pre

Nietzscheho modelovou ukázkou k netradičnému a zároveň k objavnému prístupu problémového uchopenia *počiatkov* filozofie. Návrat k *počiatkom* filozofovania Grékov je významným znakom Nietzscheho prerodu z filológa na filozofa, t. j. *počiatkom jeho vlastného filozofovania*. Preto je potrebné vnímať jeho *fragmentárny prístup* k predsokratovcom práve v tomto kontexte.

Práca *Filozofia v tragickom období Grékov* má neoceniteľný význam, pretože Nietzsche sa v nej prvýkrát pokúsil o náčrt filozofie *tragického myslenia*. Čo pre Nietzscheho znamená filozofický koncept *tragického myslenia* a súvislosť tohto myslenia s predsokratovcami, výstižne opisuje v metafore dvoch pútnikov ľudského ducha.<sup>1</sup> Prvým je *mýtická intuícia*, v ktorej je obsiahnutá veta „všetko je jedno“<sup>2</sup>, druhým je *duch skúsenosti*, ktorý hranicu skúsenosti prekonať nedokáže. Prvý pútnik je vedený tušením, a práve toto tušenie mu umožňuje nebojácne skákať dopredu. Druhý pútnik je ťažkopádny, usilujúci sa o *pevný základ*, ktorý by uniesol jeho ťažký, uvážlivý krok, no nedarí sa mu to. Nietzsche prostredníctvom napätia oboch neporovnateľných protikladov chce rehabilitovať, v konfrontácii s platonskou tradíciou úlohu filozofickej intuície, jej nedokázateľnú pravdu a zároveň jej záhadnú spojitosť s pojmovo-logickým myslením a jeho dokazovaním pravdy. Práve z tohto pohľadu je potrebné obnovené, netradičné čítanie fragmentov predsokratovcov vrátane Herakleita.

Nietzsche k predsokratovcom nepristupuje v súlade s tradíciou, s *vierou*, že vývoj myslenia od otázky *počiatku* vedie nevyhnutne k otázke bytia, ale svojím antisystematickým postojom k Milétanom a eleatom hľadá *počiatok* filozofie v roztržke a v záhadnom spojení, základnej gréckej diferencii *mýtickej intuície* a *logickej myšlienky*. Je teda pochopiteľné, že Nietzsche sa vzpiera zvlášť eleatskej filozofii bytia a filozofom, ktorí otázku bytia poňali ako imanentný počiatok gréckej filozofie. Nietzsche zásadne stavia Herakleita proti Parmenidovi. Na-

---

<sup>1</sup> NIETZSCHE, F.: *Filozofie v tragickém období Řeků*. Prel. J. Březina, J. Horák. Olomouc: Votobia 1994, s. 19.

<sup>2</sup> Tamže.

chádza základný odklon Herakleita od eleatov, od ontologického myslenia, v intuitívno-estetickom sklone myslenia Efezana, v ktorom je možné svet interpretovať bez ontológie. Nietzscheho *objav* iného sklonu myslenia u Herakleita je potrebné vnímať ako podstatný impulz kryštalizácie svojho vlastného filozofického myslenia. Nietzsche, hoci je k Parmenidovi nepriateľský, nemyslí si, že eleatský sklon myslenia je potrebné úplne negovať.

Skôr zastáva pozíciu, že táto vetva gréckeho filozofického myslenia sa nemala z koreňa dvojznačného myslenia *osamostatniť*, resp. nemala navždy *zvíťaziť*. To, že Nietzsche videl v Parmenidovi a Herakleitovi dva rozličné sklony myslenia, implicitne vypovedá o tom, že tento spôsob rozlišovania (a formulovania prvotnej diferencie filozofickej reflexie) zodpovedá základnému rozlíšeniu oboch sklonov v ňom samom. Diferencia oboch dispozícií myslenia pre Nietzscheho neznamená iba dejinný *počiatok* žriedla filozofie, ale zvlášť a predovšetkým zrkadlo fundamentálneho *zdroja*, agonu (imanentného zákona)<sup>1</sup> neustáleho zápasu, ktorého výrazom je svet *večného diania*. Preto nemôžeme zostať prekvapení, že Nietzsche interpretáciu Herakleita začína Anaximandrom, filozofom, ktorého myslenie je síce vedené logickou procedúrou abstraktných pojmov k *neurčitému*, ale v neustálom spore s inou *procedúrou*, totiž otázkou *hodnoty života, zmyslu jeho vznikania a zanikania*.

Nietzsche začína slávny Anaximandrov zl. B 1<sup>2</sup> interpretáciou otázky *vznikania a zanikania*, ktoré si navzájom za svoje neprávosti splácajú pokutu. Tu sa už stáva zřejmé, že sa zámerne *vyhýba* interpretácii logickej myšlienky *apeironu*. Preto je potrebné Nietzscheho otázku Herakleitovho *večného, samojediného vznikania* vnímať aj ako axiologickú otázku, t. j. ako základné filozofické rozhodnutie, ako neopako-

---

<sup>1</sup> Nezápasia iba *veci* medzi sebou alebo vlastnosti *vecí*, zápasia aj ich *rozhodcovia*: Zápas je *spor* a zákon všetkého. Pozri NIETZSCHE, F.: *Filosofie v tragickém období Řeků*, s. 34–35.

<sup>2</sup> ANAXIMANDROS: B 1. Prel. J. Špaňár. In: *Antológia z diel filozofov. Predsokratovsci a Platón*. Zost. J. Martinka. Bratislava: Iris 1998, s. 57.

vateľný počiatok, ktorý si až následne vyžaduje *dokazovanie*, eo ipso *teoretický zásah*. Herakleitov intuitívno-estetický cit pre formovanie osobitého myslenia je Nietzschemu blízky, pretože práve v jeho filozofickom myslení nachádza nielen to, čo už sám sformuloval v práci *Zrodenie tragédie z ducha hudby*, totiž koncept umeleckej metafyziky založený na *tragickom* poňatí gréckeho života, ale zvlášť to, že filozofické myslenie nemôže byť iba *teoretické*, čistou myšlienkou v jej jednote s domnelým bytím.

Filozofické myslenie, ak má byť životaschopné, musí byť *tragické*, vyznačujúce sa nikdy nezavŕšeným zápasom filozofickej intuície (filozofickým rozhodnutím) a logickej myšlienky (teoretickým dokazovaním intuície). Nietzsche si práve pri Herakleitovi začína jasne uvedomovať, že intuitívno-estetický sklon myslenia je relevantným protivníkom teoretického sklonu myslenia, pričom sa vzájomne *životne* potrebujú. Nietzscheho dištinkcia od *pojmového myslenia* bytia teda nie je dištinkciou od druhého sklonu myslenia. Obe inklinácie myslenia sú pre život človeka nevyhnutné a nemajú sa chápať v zápase dvoch filozofických prúdov v dejinách filozofie, ale ako nekončiaci zápas v človeku samom. Nietzsche cielene začína interpretáciu Herakleitovho filozofického myslenia Anaximandrovou otázkou *ospravedlnenia vznikania* práve preto, aby ukázal, že v predsokratovskom období pôsobili aj iné živly ducha ako tie, ktoré reprezentovali eleati. Nietzsche nachádza v Anaximandrovi filozofa *sváru* logickej myšlienky a hodnoty života.

Nietzsche otázku hodnoty života (optiky, ktorou je možné konfrontovať aj bytie samé) obhajuje tým, že to boli iba Gréci pred Sokratom, ktorí svojím zameraním na *hodnotu* života, dokázali spútať nenásytný pud k absolútnemu vedeniu: to, čo mysleli, potvrdzovali svojím životom.<sup>1</sup> Je potrebné mať na zreteli, že Herakleitos sa mysliteľsky vymedzoval voči Anaximandrovi a nie voči Parmenidovi. Podľa Nietzscheho Herakleitos *hodnotu života* teda nespájal s *hodnotou bytia* a nespájal ju ani so svojím príklonom k intuitívno-estetickému mysle-

---

<sup>1</sup> NIETZSCHE, F.: *Filosofie v tragickém období Řeků*, s. 12.

niu. Naopak, hodnotu života spojil s hodnotou pravdy, t. j. so zápasom oboch tendencií myslenia. Anaximandros diferenciou *neurčité* a *určité* vytvára dva paralelné svety a svet určitého, svet vznikania a zanikania chápe ako nespravodlivosť. V tomto Herakleitos Anaximandra nenasleduje. Podľa Nietzscheho Herakleitos pozoroval svet ako neustále vznikanie, „stále tej istej cesty práva“ a iba pozorovaním večného vlnobitia a rytmu vecí mohol zvolieť: „Nevidel som potrestanie vzniknutého, ale ospravedlnenie vznikania.“<sup>1</sup> Herakleitos z tejto intuície poprel podvojnú svet a bytia vôbec. Podľa Nietzscheho zbavil Herakleitos večné vznikanie *statického* charakteru a pochopil ho ako *jednu silu v dvoch jej protikladných a neustále zjednocujúcich činnostiach*, kde víťazí raz jedna, raz druhá, ale iba na okamih a tento zápas trvá večne.<sup>2</sup> Týmto si Herakleitos pripravil pôdu pre interpretáciu sveta *diania*, ktorá nie je založená ontologicky: Rozostúpenie jednej sily do dvoch jej činností predstavuje platformu ich dynamického vzťahu bez konca, a teda bez potreby ontológie *počiatku*.

Nietzsche myšlienku *večného zápasu*, fundamentálneho agonu, nachádza v Hesiodovej dobrej Eris<sup>3</sup>, prehlásenej za princíp sveta a široko uplatňovanej v gréckej praxi umeleckých a športových zápasov. Všade vládne agon, a preto veci *nemajú vlastnú existenciu, vlastnú stálosť, sú len zábleskami prekrížených mečov*, ktoré Nietzsche nechápe ako identitu v čase, ale ako vzájomné narážanie rôznych časových horizontov<sup>4</sup>, čo domnelé bytie vykazuje iba *momentálnou prevahou jedného z dvoch zápasníkov*.<sup>5</sup> Preto sa Herakleitos odváži zvolieť: „Spor mnohého je sám

---

<sup>1</sup> Tamže, s. 29.

<sup>2</sup> Tamže, s. 32.

<sup>3</sup> Hesiodos v básni *Práca a dni* hovorí o dvoch Eris (svár). Jedna vedie k závidi, k pomste a odplate. Naopak, druhá silných protivníkov *vyhľadáva* ako motíváciu byť lepším.

<sup>4</sup> MÜLLER, E.: *Die Griechen im Denken Nietzsches*. Berlin – New York: Walter de Gruyter 2005, s. 144.

<sup>5</sup> NIETZSCHE, F.: *Filosofie v tragickém období Řeků*, s. 32–33.

spravodlivosťou!“<sup>1</sup> Herakleitovo chápanie zápasu protikladov jednej sily ako *spravodlivosti sporu* nachádza Nietzsche v zl. B 53 („Boj je otcom všetkých i kráľom všetkých, jedných robí bohmi, druhých ľuďmi, jedných otrokmi, druhých slobodnými.“<sup>2</sup>) a zl. B 80 („Treba vedieť, že boj je všetkému spoločný, že právo je spor, a že sa všetko deje na základe sporu a nevyhnutnosti.“<sup>3</sup>) a primerane k nim *spor*, resp. *zápas* aj interpretuje. Herakleitos *poznáva*, že zápasiace bipolárne sily netvoría *vec*, sú *odvecnené*, určené iba inherentne a svoju určitosť získajú až vo vzájomnej konfrontácii a to iba *na čas*.

Nietzsche Herakleitovu myšlienku polarity *jednej sily v jej dvoch protikladných činnostiach* pojme vo význame gréckeho slova *fysis* a z tejto myšlienky odvodí aj svoj koncept agonálne *tragického* myslenia Grékov, resp. charakter ich kultúry. Touto optikou chápe Nietzsche aj Herakleitovo *vyhýbanie* sa stálemu a opakujúce paradoxné obraty, vlastné Efezanovi, chápe ako *útek* pred gramatikou, ktorá v sebe odráža ontologickú schému<sup>4</sup>. Týmto vyhýbaním Herakleitos uniká potrebe hľadania statického charakteru *fysis*, resp. potvrdzuje ním jeho procesuálny charakter.

Pokiaľ jestvuje iba neustále vznikanie a jeho agonálne pôsobenie, potom – pýta sa Nietzsche – ako vysvetlíť a obhájiť tento spor, keď žiadne trvanie nejestvuje? Existujú azda *večné mnohosti*? Herakleitos sa v kladení tejto otázky znova dostáva do „dvojakého svetového poriadku – akokoľvek to rozhodne popieral...“<sup>5</sup>. Z pohľadu vznikania nevidíme *mnohé* (veci), ale množstvo božských realít. Sú to nejaké *večné kvality*? Nie. Herakleitos aj v tomto prípade zvolá: „Jedno je mnohé“<sup>6</sup>, avšak to samojediné mnohé neuhádne nikto s vypočítavým

---

<sup>1</sup> Tamže, s. 35.

<sup>2</sup> KRATOCHVÍL, Z.: *Delfský potápěč k Hérakleitově Řeči*. Praha: Herrmann & synové 2006, s. 395.

<sup>3</sup> Tamže, s. 409.

<sup>4</sup> MÜLLER, E.: *Die Griechen im Denken Nietzsches*, s. 145.

<sup>5</sup> NIETZSCHE, F.: *Filosofie v tragickém období Řeků*, s. 35.

<sup>6</sup> Tamže, s. 36.

alebo dialektickým rozumom. Jestvuje aj tretia možnosť, tvrdí Nietzsche, ale je prístupná iba estetickému človeku. Túto možnosť zvestuje akoby nečakane, ako blesk z jasného neba: "Svet je hra Dia alebo fyzikálnejšie vyjadrené: hra ohňa so sebou samým, jedno je len v tomto zmysle mnohé."<sup>1</sup> Je nepochybné, že sa Nietzscheho interpretačný rámec Herakleitovej filozofie zakladá na zl. B 52: „Život je dieťa, ktoré sa hrá, hrá s kockami – kráľovstvo patrí dieťaťu.“<sup>2</sup>

Herakleitovmu motívu ohňa, ako sily utvárajúcej svet, porozumieme až plastickejšie prostredníctvom jeho vzťah k Anaximandrovi. Herakleitos sa Anaximandrovi vzoprel v *morálnej* hodnote sveta a vzoprel sa mu aj v chápaní boja protikladov. Herakleitos sa Anaximandrovej autorite podriadil ako fyzik. Avšak odmietol, že teplé a studené sú stupne predchádzajúce vode. Naopak, teplo nie je opakom studeného, ale je skôr *vánkom, teplým dychom*, v krátkosti *ohňom*, ktorý nemá proti sebe žiadny absolútny protiklad<sup>3</sup>, studené je iba stupňom ohňa. Iným závažným momentom Herakleitovho vzťahu k Anaximandrovi je zhoda s milétskym učiteľom v myšlienke, že svet sa periodicky opakuje, neustále zaniká a obnovuje sa. Períódu, že svet sa náhli k všetko zničujúcemu požiaru, k zániku, Nietzsche vysvetľuje pomocou pojmu *sýtosť*. Oheň, v podobe jeho rôznych stupňov, dychtí po nasýtení, po *čirej* plnosti, slovom, *dychtí po svetovom požiaru*. Iným a zložitejším problémom je otázka opačnej periódy, otázka *vyliatia čireho ohňa* do jeho *nečistej mnohosti*. Nietzsche si na jej zodpovedanie volí pojem *hybris*, pri ktorom sa odvoláva na grécku tradíciu: „Sýtosť rodí *hybris* (spupnosť).“<sup>4</sup>

Slovo *hybris* skrýva nebezpečenstvo *morálnej* interpretácie. Preto Nietzsche jasne zdôrazňuje, že *hybris* je svojrázny skúšobný kameň každého herakleitovca. *Hybris*, ako vzdor mnohého k jednému, vedie k vine a potrestaniu. Herakleitovo chápanie slova *hybris* Nietzsche

---

<sup>1</sup> Tamže.

<sup>2</sup> KRATOCHVÍL, Z.: *Dělský potápěč k Hérakleitově Řeči*, s. 395.

<sup>3</sup> NIETZSCHE, F.: *Filosofie v tragickém období Řeků*, s. 36–37.

<sup>4</sup> Tamže, s. 38.

odvodzuje zo zl. B 80<sup>1</sup>, v ktorom sa Herakleitos zbavuje antropologickej interpretácie *sváru* a zo zl. B 52, v ktorom je otázka *sváru* chápaná vo význačnom zmysle božskej, t. j. ne-metafyzickej *hry* sveta so samým sebou. Preto môže Nietzsche vyhlásiť: Herakleitos *hybris*, nečisté stupne ohňa, prekonáva *vznešeným vyrovnávaním*, nevinnou hrou boha Aeona so sebou samým.<sup>2</sup> Vznikanie a zanikanie, stavenie a ničenie, bez akejkoľvek morálnej viny je *nevinnosťou*, podobajúcou sa hre dieťaťa alebo umelca. Slovom, *hybris* nie je iba vzdorovitou povahou (Eris nabádajúca k pomste, k resentimentu, k uvoľneniu *reaktívnych* síl), ale aj pudením k tvorbe (druhá Hesiodova Eris, nabádajúca k vystupňovaniu síl s cieľom *byť poctivo lepším*). *Hybris* vo významnom zmysle, tak ako mu rozumie Nietzsche, skrýva v sebe dvojnásobný charakter. Takto nazerá svet iba *estetický* človek.

Zdá sa, že Nietzsche v estetickom pozorovaní sveta nachádza cestu aj k *odkrytiu* Herakleitovho *logu*. V úvodnej časti kapitoly o Herakleitovi<sup>3</sup> sa to dokonca snaží dokázať, a to v súvislosti s významom a určením Herakleitovej intuície. Inšpirovaný Kantovou *transcendentálnou* estetikou a zvlášť Schopenhauerovým určením sféry *nazerania*, ktorého podmienkami sú čas a priestor, potvrdzuje, že bez týchto podmienok nie je možná žiadna skúsenosť. Avšak, podľa Nietzscheho, v otázke *nazerania* je možné postúpiť ďalej. Ak človek čas a priestor očistí od ich obsahu získaného na základe skúsenosti, potom dokáže percipovať pôvodný čas tým najpôvodnejším v človeku, a to čírou intuíciou. „To je pravda o najvyššej bezprostrednosti, každému prístupnej názornosti, a práve preto pojmovo a rozumovo ťažko dosiahnuteľnej.“<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> „Trebá vedieť, že zápas je spoločný a právo je sporom, a všetko vzniká sporom a nutnosťou.“ In: KRATOCHVÍL, Z.: *Délsky potápač k Hérekleitovė Řeči*, s. 409.

<sup>2</sup> NIETZSCHE, F.: *Filosofie v tragickém období Řeků*, s. 39.

<sup>3</sup> Tamže, s. 30–32.

<sup>4</sup> Tamže, s. 31.

Nietzsche v závere kapitoly o Herakleitovi už *berie späť* nárok človeka poznať *pravdu* (*logos*) intuitívnym nazeraním. V tomto cúvnutí je k Herakleitovmu učeniu bližší. Tento krát kladie dôraz na to, že *človek nemá žiadne zvláštne a prednostné postavenie v prírode*<sup>1</sup>, a teda nedisponuje ani povinnosťou poznať pravdu. Slovom, *logos* nie je *povinný* ukázať sa človeku na základe toho, že je *rozumnou bytosťou*. Podľa Nietzscheho Herakleitova výnimočnosť spočíva v tom, že iba on bol ožiarení božským *logom*, a tým sa jediný stal – nie milujúcim pravdu – ale *milencom pravdy*, teda bez potreby ju dokazovať. A ak Herakleitos vyzýva, že človek by mal žiť v súzvuku s *logom*, je to potrebné chápať tak, že človek by sa nemal zaoberať otázkou *dobrého* života v ľudskej spoločnosti, ale mal by sa venovať skôr otázke (a z nej žiť) *prečo je oheň raz vodou a raz zemou*.<sup>2</sup> Odpoveďou na ňu je znova zl. B 52. Nietzsche dodáva: „Je to hra, neberte to tak pateticky a predovšetkým nie morálne!“<sup>3</sup>, resp. Hippolytom zachovaný zl. B 64: „Blesk riadi všetky veci...“<sup>4</sup> Trvaním na nezáväznosti ukázania sa *logu* človeku Nietzsche opisuje *hranicu* filozofickej reflexie najdôslednejšie.

*Logos* nie je *povinný* ukázať sa človeku, ale Herakleita ožiaril nečakane, ako blesk. V tomto Nietzsche vidí Herakleita ako – vo svete ľudí – neveriteľnú, nadmieru hrdú a sebestačnú bytosť. Herakleitos je sebestačný, pretože jeho oko sa neviaže k *publiku*. Herakleitos vidí nesmierne diaľky času, stojí na *perutiach všetkých dôb* a nedbá súčasné a okamžité. To, čo on takto vidí, t. j. „učenie o zákone a vznikaní a o hre v nutnosti, musí sa vidieť odteraz až do večnosti, on vytiahol v tomto najväčšom divadle oponu.“<sup>5</sup>

---

<sup>1</sup> Tamže, s. 40.

<sup>2</sup> Tamže.

<sup>3</sup> Tamže, s. 41.

<sup>4</sup> KRATOCHVÍL, Z.: *Delfský potápěč k Hérakleitově Řeči*, s. 400.

<sup>5</sup> NIETZSCHE, F.: *Filosofie v tragickém období Řeků*, s. 45.

Nietzsche má Herakleita v obľube po celý svoj plodný život. V práci *Ecce homo* sa vyznáva, že pri Efezanovi mu je najteplejšie<sup>1</sup>, aj keď priznáva, že skutočné *tragické* myslenie nenašiel ani vo filozofii predokratovcov<sup>2</sup>. Dokonca, v práci *Súmrak modiel*, kde sa už zbavil pátosu k Herakleitovi, vytyka mu, že aj on *krivdil* zmyslom, aj keď nie tak ako im krivdili eleati.<sup>3</sup> V čom teda Herakleitos krivdil zmyslom? Herakleitos zostal v Nietzscheho očiach *estetickým človekom, stojacim na perutiach všetkých dôb*, sebestačným, *súhvezdím bez atmosféry*. „Jeho okno planúce do vnútra, zíza mŕtvo a ľadovo a len zdanlivo akoby von.“<sup>4</sup> To, čo vidí okolo, sú len zvrátenosti, od ktorých sa s odporom odvracia. Táto estetická hrdosť a sebestačnosť Herakleitovi bránili vidieť *to, čo vidia zmysly*. Veci nazeral z hĺbky hodnoty sporu dvoch činností jednej sily a chápal ich ako krásu povrchu tohto sporu, ako krásu apolónskeho *zdaní*, ponúkajúceho sa zmyslom. Herakleitos zmyslom, nazerajúcim veci, nedôveroval. Vo veciach videl len *záblesky skrížených mečov*. V tomto zmyslom *krivdil*. To je však už pozícia zrelého Nietzscheho. Vecou filozofického myslenia už nie je iba *vznešené nazeranie sveta*, jeho ospravedlnenie, ale naopak, úlohou filozofa má byť *transfigurácia filozofa–pozorovateľa*, stojaceho na *perutiach všetkých dôb*, na filozofa poznávajúceho *večný návrat toho istého*, vrátane vecí a každého okamihu, ktorý je pečatou *večnosti*, t. j. zdrojom tvorby neustále *nových hodnôt*. Nietzsche však aj prostredníctvom tohto posunu má Herakleita *vo veľkej úcte*<sup>5</sup>, pretože to bol práve on, kto ukázal na ne–jednotu počiatku, ako na zdroj večného diania.

V jednom z fragmentov z roku 1885 sa Nietzsche vyjadruje k súdobej nemeckej filozofii a charakterizuje ju ako *najsolidnejší druh ro-*

---

<sup>1</sup> NIETZSCHE, F.: *Ecce homo*. Prel. L. Benyovszky. Praha: Naše vojsko 1993, s. 122.

<sup>2</sup> Tamže.

<sup>3</sup> NIETZSCHE, F.: *Soumrak model*. Prel. A. Breska. Olomouc: Votobia 1995, s. 33.

<sup>4</sup> NIETZSCHE, F.: *Filosofie v tragickém období Řeků*, s. 44.

<sup>5</sup> NIETZSCHE, F.: *Soumrak model*, s. 32.

*mantiky*<sup>1</sup>. Romantiku chápe ako nostalgiiu za *domovom*, za gréckym svetom (o Grékoch, ako o našom *domove*, hovorí vo svojich *Prednáškach k dejinám filozofie* aj Hegel). Lenže mosty k tomuto domovu sú zbúrané – až na pojmové myslenie, ktoré nemeckú filozofiu s Grékmi nespája v *polyfónii gréckeho ducha*. Nietzsche nemeckú romantiku nezhodnocuje, naopak, tvrdí, že je najlepším programom proti pozitivizmu a demokratickým tendenciám Európy. Zároveň však dodáva, že *zasypaný grécky chrám* je možné obnoviť polyfóniou prístupu ku Grékom. Teda nielen obnoveným čítaním Parmenida (ktorého dnešným reprezentantom je Heidegger) a prostredníctvom Parmenida Herakleita, ale nanovo vydobytou pôdou pre oceňovanie rôznorodých interpretácií sveta. Toto oceňovanie však nemá slúžiť pestovaniu demokratickej plurality na pôde logického myslenia. Toto uznanie má tvoriť *pluralitu*, pestrofarebnosť, *kvitnúcu* zo sporu dvoch, do krajnosti vystupňovaných sklonov myslenia. Obnova polyfónie gréckeho myslenia predpokladá podľa Nietzscheho, tak Parmenida, t. j. čistú myšlienku, ako aj Herakleita, t. j. spor s logickou myšlienkou. V tomto zmysle spor o *fysis*, o *domov*, je večným sporom o ontologický program, pričom nemôže byť vedený inak, ako permanentným obnovovaním, teda v neustálej afirmácii agonálneho charakteru diania. V tomto stanovisku Nietzsche zostáva Herakleitovi verný po celý život.

Objavná myšlienka Nietzscheho interpretácie Herakleita nespočíva v potrebe poznania *pravdy sveta*, v potrebe poznania (domnelého) bytia, resp. myslenia z bytia – čo je prípadom Heideggera. Nietzscheho *objav* Herakleita je založený na myšlienke neustáleho zápasu a v tejto neustálej zmene ne-jednoty fundamentálneho agonu ako zákona diania, ktorý je v človeku spredmetnený do *sváru* dvoch sklonov myslenia.

---

<sup>1</sup> NIETZSCHE, F.: Nachlass 1885. In: Colli, C., Montinari, M. (eds.): *Kritische Studienausgabe: F. Nietzsche, Sämtliche Werke*. (Bd. 15). München – Berlin – New York: dtv + de Gruyter 1980, zv. 11, s. 678.

Inak je to s Heideggerovou interpretáciou Herakleitovho myslenia. Heidegger Herakleitovu ne-jednotu *počiatku* chce za každú cenu myslieť v jednote, v pravde *trvania* Bytia.<sup>1</sup> Tým, že sa snažil o *iné*, bytostné myslenie, iba potvrdil, že jeho záľuba v Parmenidovom chápaní bytia mu bránila vidieť Herakleitov svár oboch inklinácií myslenia ako výraz zdroja *tvorby diania*, bez potreby *večného víťaza*.

## Heideggerov postoj k Nietzscheho filozofii

Ak Nietzscheho vzťah k Herakleitovi nazveme aktom kryštalizácie vlastného filozofického myslenia, tak Heideggerov vzťah k Efezanovi je vzťahom filozofa už vyprofilovaného – v myšlienke *čistého* Bytia, resp. v spätnom pohľade na dejiny bytia – a v tejto optike interpretujúceho (nielen) novovekú metafyziku, do ktorej, ako jej *završiteľa*, začlenil aj Nietzscheho. Heidegger Nietzscheho interpretáciu Herakleita považuje za hrubú *dezinterpretáciu*<sup>2</sup>, resp. za *svojráznu*, ak nie *povrchnú*<sup>3</sup> zvlášť preto, že slovo *počiatok* vo význačnom zmysle nemyslel v optike diferencie bytia a jestvujúcna. Nietzsche odvodzuje bytie z jestvujúcna, bytie síce myslí, ale iba ako najvyššie jestvujúcno. Aké sú podstatné dôvody k tomu, aby Heidegger zaradil Nietzscheho do novovekej filozofie?

Heidegger sa Nietzscheho filozofickým myslením intenzívne zaoberal viac ako dvadsať rokov (1935–1955).<sup>4</sup> Jeho nemalou zásluhou je – popri Löwithovi a Jaspersovi – že Nietzscheho, v 30. rokoch 20. sto-

---

<sup>1</sup> „...v prítomnení vládne skrytá a nemyslená prítomnosť, vládne v ňom *trvanie* (kurz. aut.)...“ HEIDEGGER, M.: *Co je metafyzika?* Prel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené 1993, s. 25.

<sup>2</sup> HEIDEGGER, M.: *Heraklit*. GA. Bd. 55. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1994, s. 5. Za preklad do slovenčiny týmto ďakujeme Z. Bocanovej.

<sup>3</sup> HEIDEGGER, M.: *Anaximandrov výrok*. Prel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené 2012, s. 8.

<sup>4</sup> KOUBA, P.: Heidegger a problém nihilismu. In: Kouba, P.: *Smysl konečnosti*. Praha: Oikúmené 2001, s. 117.

ročia ešte považovaného za filozofického spisovateľa a esejistu, predstavil ako filozofa zásadného významu. Napriek tomu ho označil za zavrhiteľa novovekej metafyziky subjektivity. Heideggera k tomuto záveru priviedla Nietzscheho myšlienka *vôle k moci*, ktorú pochopil ako bytie, odvodené z bytia, t. j. *vôle* subjektu. To, že Nietzscheho *vôľu k moci* pochopil primerane, Heideggerovi potvrdí aj Nietzscheho program *prehodnotenia všetkých hodnôt*, ktorý si za cieľ nekladie myslenie čistého bytia, očisteného od nánosov hodnotenia, ale zasa len hodnoty zamerané subjektom.

Heidegger, okrem iného zásadný kritik rickertovského novokantovstva, hodnotu chápe ako *kategóriu* a už samotný fakt, že je *kategóriou*, je znakom toho, že Nietzsche, pohybujúci sa vo sfére hodnôt, rámec novovekého metafyzického subjektivismu neopúšťa. Je hrubým omylom kategóriu hodnoty spájať, resp. zamieňať s bytím samým. Každá hodnota predstavuje len *ľudské* hľadisko, a preto Nietzscheho program *prehodnotenia všetkých hodnôt* je programom *človeka*, ktorý sa prepracoval k svojmu porozumeniu ako *vykonávateľ* vôle k moci, ktorá je mocou predstavujúceho subjektu a aj v tom najkrajnejšom vyhrotení sa obracia iba k vonkajším prejavom bytia. *Vôľa k moci* je v takomto chápaní metafyzikou bytia, t. j. najvyšším jestvujúcim. Správnosť tohto tvrdenia obhajuje aj tým, že Nietzscheho filozofické myslenie bolo silne ovplyvnené Schopenhauerom, ktorý svoje učenie vytvoril ako síce svojráznu *odozvu* na Kanta a jeho *vec osebe*, ale ani on metafyziku subjektivity neprekročil. Schopenhauer svojou filozofiou zostal v novovekom rámci hľadania pravdy prostredníctvom subjektu, ktorý si je istý svojím jestvujúcim, t. j. subjekt *predstavujúci*, *antropomorfný*, hodnotiaci, ktorý si potvrdzuje nielen svoju poznávaciu *moc*. Podľa Heideggera je aj Nietzscheho *vôľa k moci predstavujúcou vôľou* subjektu, t. j. *znásilňujúcou vôľou*, zatieňujúcou otázku bytia ako Bytia.<sup>1</sup>

Heidegger chápe v duchu svojej interpretácie Nietzscheho *vôľu k moci* a aj jeho myšlienku *večného návratu*. *Vôľa k moci* (subjektu) sa

---

<sup>1</sup> Pozri FINK, E.: *Filosofie Friedricha Nietzscheho*. Prel. D. Petříčková. Praha: Oikúmené 2011, s. 217.

neustále vracia k otázke Bytia a práve fakt neustáleho návratu k Bytiu je znakom toho, že Nietzsche sa usiluje myslieť bytie, avšak metafyzicky a teda *negrécky*. Svoju pozíciu k Nietzscheho *večnému návratu* potvrdzuje, okrem iného, v prednáške *Anaximandrov výrok*: „»Večný návrat« je spôsob stálosti, v ktorej vôľa k moci chce seba samú a zaisťuje sa svojou prítomnosťou ako bytie diania. V najkrajnejšom bode dovŕšenia metafyziky prichádza k slovu bytie jestvujúceho.“<sup>1</sup>

Nietzscheho zviazanosť s novovekou metafyzikou subjektivity naformuluje v prednáškovom cykle k Herakleitovi z roku 1943 takto: „Rozum je myslený ako vôľa (Kant), ako vôľa činu (Fichte), ako vôľa ducha (Hegel), ako vôľa lásky (Schelling). Ako táto vôľa je rozum (ratio, logos), je vôľou života. Táto vôľa sa potom zjavuje v po sebe nasledujúcich obratoch, ktoré si vynucujú nebytnosť bytia mysliteľov ako vôľu k popretiu života (Schopenhauer), ktorá vo svojom opakovanom obrate naplňa toto obrátenie a zjavuje sa ako *Vôľa k moci* (Nietzsche). Čo má obrátenie s vôľou a s jej vystupovaním? V tejto záhadnej bytnosti vôle bytia sa zároveň ukrýva bytnosť vôle, ktorá až z myslenia, ktoré sa premýšľa v pravde bytia, môže byť spoznané ako vôľa k vôli.“<sup>2</sup> Nietzscheho teda vidí ako jednostranného filozofa, ktorý panujúcou mocou subjektu zastiera to, čo subjektu predchádza, totiž bytie samo, vôľu, ktorá skôr ako sa prejaví *mocou*, je sama sebou, vôľou bytnosti vôle, vôľou k vôli samej.

Z uvedeného má byť zrejmé, že Nietzsche otázku bytia odvodzuje z bytia jestvujúca, čím sa potvrdzuje, že svojím myslením zotráva v metafyzike, ktorá začala už Platonom. Preto si dovoľí Nietzscheho označiť za *platonského, t. j. schopenhauerského a úplne negréckeho*.<sup>3</sup> To, že Nietzscheho *domnelé* antiplatonské myslenie je ešte stále platonské, Heidegger zdôrazní aj v prednáške *Anaximandrov výrok* v roku 1942. Svoj postoj k Nietzschemu začne konštatovaním: „Nietzsche radí

---

<sup>1</sup> HEIDEGGER, M.: *Anaximandriuv výrok*, s. 22.

<sup>2</sup> HEIDEGGER, M.: *Heraklit*, s. 384–385.

<sup>3</sup> Pozri HEIDEGGER, M.: *Parmenides*. GA Bd. 54. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1992, s. 112.

Anaximandra (a teda aj Herakleita – dopl. aut.) medzi predplatonikov...“<sup>1</sup> Nietzscheho nedostatkom je to, že rozlišovanie *pred* a *po* Platonovi uskutočnil z metafyzickej pozície, t. j. z *nekritického stanoviska Platonovej a Aristotelovej filozofie*. „Obidvaja sú smerodajní, a to ako pre posúdenie gréckych filozofov, ktorí im predchádzali, tak tých, ktorí prišli po nich.“<sup>2</sup> To, že Nietzsche pristupuje k predplatonikom platonicky a aristotelovsky, Heidegger potvrdzuje tým, že Nietzsche o ich myslení hovorí ako o myslení založenom na *archaickej logike* a „zabúda sa, že logika sa objavuje až v Platonovej a Aristotelovej škole“<sup>3</sup>.

### Heideggerov Herakleitos

Heidegger vzťah Parmenida a Herakleita uvedie na *pravú mieru*, t. j. očistí od tradičných náhľadov, vychádzajúcich z toho, že medzi oboma Grékmi jestvuje zásadný rozpor. Rozpor medzi Parmenidom a Herakleitom podľa neho nejestvuje, pretože obaja *hovorí* *to isté*, ale z opačných strán.<sup>4</sup> Heidegger túto myšlienku vysvetlí v prednáške *Európa a nemecká filozofia*. Podľa Heideggera „rozhodujúce pre porozumenie počiatku gréckej, a tým aj západnej filozofie vôbec, je spoľahlivé porozumenie slovám, ktorými Gréci pomenávajú Bytie a pravdu; lebo tu je *pomenovanie* ešte pôvodným určovaním rázu a tvaru, konštituovaním toho, čo samo má byť pomenované“<sup>5</sup>. Heidegger problém bytia a pravdy vo význačnom zmysle spája so základným gréckym slovom φύσις.

Φύσις nie je prírodou. Slovu φύσις je potrebné rozumieť v dvojakom význame, ako *zotrokovanie* v zmysle vychádzania najavo a záro-

---

<sup>1</sup> HEIDEGGER, M.: *Anaximandrův výrok*, s. 8.

<sup>2</sup> Tamže, s. 7.

<sup>3</sup> Tamže, s. 8.

<sup>4</sup> Pozri LEŠKO, V.: Heidegger a dejiny filozofie. In: *Filozofia*, roč. 65, 2010, č. 2, s. 114 a n.

<sup>5</sup> HEIDEGGER, M.: Evropa a německá filosofie. Prel. J. Šindelář, I. Šnebergová. In: *Filosofický časopis*, roč. 44, 1996, č. 1, s. 79.

veň v zmysle *nepohnutosti* toho, čo všetko javiace *zhromažďuje*. Bytiu pôvodné grécke myslenie teda prisudzuje protiklady *bytia a diania, bytie a zdanie*, avšak v ich bytostnej jednote. To, že sa táto jednota a súvislosť sa z myslenia vytratila – a to už od Platona a Aristotela – je príčinou toho, že sa Parmenides a Herakleitos interpretujú *platonsky*, t. j. mylne. Parmenides podľa Heideggera „hovorí o Bytí len ako o Jednom a Tom istom, lebo vie, že Bytie je neustále ohrozované zdaním, ktoré k nemu patrí ako jeho tieň“<sup>1</sup>. Herakleitos síce hovorí o *dianí*, ale „len preto, aby ho včlenil do Jedného, do jednoty Bytia, ktoré bytostne je λόγος. Λόγος tu však neznamená, ako sa neskoršie vysvetľovalo, rozum a reč, ale *zbieranie, pôvodné sústredenie* všetkých protikladov do Jedného...“<sup>2</sup>. Heidegger svoje stanovisko *potvrďuje* Herakleitovým výrokom, že *bytie sa rado skrýva*.<sup>3</sup>

Herakleitovo *dianie* nie je pre Heideggera nič iné ako zjav, zjavnosť Bytia, no nielen vo forme *zdaní* (javu), ale aj vo forme *zrenia*, ktorým máme myslieť to, čo vidíme. Vyjavovanie patrí k Bytiu, k forme *zjavu* Bytia, ktorému môžeme porozumieť iba prostredníctvom pôvodného gréckeho slova ἀλήθεια, t. j. prostredníctvom *neskrytosti*, ktorá sa *prejavuje* a zároveň *prebýva* v stálosti.

Medzi oboma ranými gréckymi mysliteľmi žiadny rozpor podľa Heideggera nejestvuje, „obidvaja myslia bytie zároveň so zdaním a dianie zároveň so stálosťou...“<sup>4</sup>. Aby Heidegger preukázal správnosť cesty zotrúvajúcej v ich myslení, demonštruje to aj pri interpretácii Herakleita v prednáškovom cykle z roku 1943 a to myslením dvojakého významu gréckeho slova φύσις, zodpovedajúceho mysleniu pôvodu *počiatku*. Heidegger tu chce preukázať, že platónská tradícia pôvodný *počiatok* prekryla metafyzikou, a tým si zastrela aj *krajinu* prítomnosti bytia.<sup>5</sup> Myslenie pôvodnej *prítomnosti* je pre tradičné mysle-

---

<sup>1</sup> Tamže, s. 80.

<sup>2</sup> Tamže.

<sup>3</sup> Tamže, s. 79.

<sup>4</sup> Tamže, s. 80.

<sup>5</sup> HEIDEGGER, M.: *Heraklit*, s. 338–339.

nie problémom preto, že takéto myslenie, založené na *logike*, na sukcesii reči a jazyka, nedokáže myslieť *prvotný vzťah* (vzťah všetkých vzťahov) v *jednote*. Metafyzické myslenie myslí každý vzťah vo význame *rozdielu* dvoch vecí, resp. vlastnosti vecí. Preto metafyzické myslenie nedokáže myslieť pôvodné grécke slovo φύσις v jednote jeho dvoch významov, t. j. v *stálosti* a zároveň v *dianí*. Heidegger cestu k mysleniu pôvodnej jednoty formuluje prostredníctvom skúmania *spojitosti* obidvoch významov φύσις.

Prvý význam φύσις reprezentuje prvotný vzťah bytia a jeho bytnosti v súzvuku, spolupatričnosti a stálosti, druhý význam φύσις spočíva v diferencii bytia a jestvujúcna. Prvotný vzťah (vzťah všetkých vzťahov) je veľmi ťažké zachytiť, pretože je *zároveň* tým, ktoré *stotožňuje* a *rozdeľuje*. „Heidegger preto hovorí o »vzťahu«, v ktorom žiadny z členov nie je sám osebe tak, že by bol až dodatočne uvádzaný do vzťahu k druhému, ale v ktorom každý z členov obsahuje celý vzťah sám.“<sup>1</sup>

Heidegger v prednáškovom cykle k Herakleitovi z letného semestra 1943 tento prvotný, pôvodný vzťah vysvetľuje pomocou otázky *bytostného sváru*, ktorý nie je sporom chápaným v tradičnom zmysle vzťahu, založenom na rozdiel, ale svárom bytostnej *priazne*, ἀρμονία.<sup>2</sup> Bytostný svár priazne *počiatku* interpretuje tak, že priazeň je niečo, čo sa daruje, čo buduje sféru darovaného, ale zároveň zostáva priazňou seba samého, neskrýtosťou darujúceho. Bytostný svár *priazne* teda vykonáva dvojaký pohyb *dávania sa* a *zotrvania* v bytnosti seba samého. Heidegger určením prvotného *vzťahu*, ktorý *nie je* a zároveň *je* vzťahom, potvrdzuje, že Herakleitos rozumie slovu φύσις práve takto, vo význame Bytia, zapalujúceho a zhasínajúceho πῦρ. Bytie umožňuje ono *nie je*, to sa však nemá chápať ako protiklad k *je*. Bytie je *zároveň* zdaním a dianím, ale v jednote, založenej na bytostnom sváre ἀρμονία.

---

<sup>1</sup> KOUBA, M.: *Heidegger a problém nihilismu*, s. 115–116.

<sup>2</sup> HEIDEGGER, M.: *Heraklit*, s. 132 a n.

To, že Herakleitos myslí vo *svetle* Bytia, že je mysliteľom Bytia, Heidegger ukazuje na viazanosť Efezana k bohyni Artemis. Tá je, tvrdí Heidegger, bohyňou *svetla* φύσις, svetla neskrytosti, ktoré osvetľuje jestvujúce nielen ako jestvujúce, ale jestvujúce viazané, vďačné a poslušné φύσις v jeho prvom význame *bytostnej priazne*. Že Herakleitos myslí dvojaký význam slova φύσις vo svetle ἀρμονία Heidegger dokladá tým, že Artemis je zároveň bohyňou *hry* (lýry) a *smrti* (luku).<sup>1</sup> Artemis so svojimi spoluhráčkami, nymfami, hrá hru v prvom význame φύσις. Artemis tu predstavuje harmóniu. Zároveň však rozsiera smrť. Artemis je teda zároveň nositeľkou sváru života a smrti (lýry a luku), čo zodpovedá druhému významu slova φύσις. Grécky *zjaviť sa* znamená zakúsiť *bytie*, zakúsiť hru lýry, ale aj to, že lýra je lukom. Lýra osvetľuje a týmto osvetľovaním umožňuje zjavnosť a smrť jestvujúceho. Artemis je nositeľkou svetla života a zároveň nositeľkou smrti. „Artemis, nad všetkým vyčnievajúca, necháva naraz zjavovať tento protiklad prostredníctvom vlastného zjavovania v jestvujúcnosti.“<sup>2</sup> Je zjavovaním protikladov, ale aj nositeľkou *javenia* sa protikladov, no nikdy sa neusiluje zrušiť (seba samú) to, čo ich v tomto dvojakom význame spája, totiž pôvodný, bytostný svár ἀρμονία. Heidegger sa usiluje preukázať, poukazom na neskrytosť jednoty dvoch významov φύσις v Herakleitovom myslení, že Efezan spojitosť Bytia a diania myslel, ale nedokázal ju ešte *myslieť* bytostne. Povedané s Heideggerom, nebol ešte dostatočne *grécky*.

To, že Herakleitos prapôvodu bytia *rozumel*, dosvedčuje to, že ho pomenoval pôvodným slovom λόγος. Herakleitov λόγος podľa Heideggera neznamenaá rozum a reč, „ale *zbieranie, pôvodné sústredenie* všetkých protikladov do Jedného...“<sup>3</sup>. Lenže Herakleitos nedemonštruje *myslenie* tohto *zbierania do Jedného*, slovom, nepochopí λογος vo význame ἀλήθεια, t. j. v myslení, ktoré už nepožaduje žiadny dôkaz. Herakleitos síce o ἀλήθεια *hovorí* (je to *spor* v zmysle bytostného ur-

---

<sup>1</sup> Tamže, s. 25.

<sup>2</sup> Tamže.

<sup>3</sup> HEIDEGGER, M.: *Evropa a německá filosofie*, s. 80.

čenia všetkého Bytia)<sup>1</sup>, ale nemyslí ho v bytostnom myslení svetla *neskrytosti*, t. j. zo svetla *svetliny*.

Heidegger *gréckejší* prístup ku gréckemu λόγος a ἀλήθεια rozumie v primeranom myslení otázky: „Bytie a myslenie *alebo bytie a čas*.“<sup>2</sup> Na to, ako myslieť otázku Bytia primerane, odpovie problémovo tým, že otázka je *metafyzická*, ale vlastné Bytie, „všetko obklopujúca, pre všetko sa otvárajúca, a všetkému v ústrety vychádzajúca krajina: prítomnosť (Gegenwart)“<sup>3</sup>, je *nemetafyzické*. „Pri takomto pýtání sa musíme myslieť metafyzicky, a zároveň zo základu metafyziky, tzn. už nie metafyzicky. Takéto pýtanie sa zostáva v istom bytostnom zmysle dvojznačné.“<sup>4</sup> Myslieť spojitosť Bytia a diania, Bytia a jestvujúcna vo svetle prítomnosti Bytia predstavuje záhadu myslenia spojitosti Bytia a času – vo svetle *pravdy* bytia. Prítomnosť Bytia *prítomní*, „v prítomnení vládne skrytá a nemyslená prítomnosť, vládne v ňom trvanie, bytuje v ňom čas... Čas tak poukazuje na neskrytosť, tzn. na pravdu bytia. Avšak čas, ktorý je teraz potrebné myslieť, nie je zakúšaný na premenlivom dianí jestvujúceho. Čas je zrejme ešte celkom inej bytnosti, ktorá nielenže metafyzickým pojmom času doposiaľ nebola myslená, ale ktorú s jeho pomocou nikdy nemožno myslieť“<sup>5</sup>.

Heidegger v tomto *naráža* na niečo ako na nemetafyzický čas, hoci sa dôrazne bráni možnosti, aby aj z takto vymedzeného času bolo možné myslieť Bytie samo, t. j. prítomnosť, v ktorej vládne trvanie v bytostnom význame *prítomnenia* bytia. Táto nezvyčajná prítomnosť Λόγος je „skrz na skrz stále, je vo svojej stálosti zároveň niečím naloženým, keď nie priamo prelomeným a zlomeným“<sup>6</sup>. Myslieť *stálu*

---

<sup>1</sup> Tamže, s. 84.

<sup>2</sup> Tamže, s. 83.

<sup>3</sup> HEIDEGGER, M.: *Heraklit*, s. 338.

<sup>4</sup> HEIDEGGER, M.: *Co je metafyzika?* Prel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené 1993, s. 71.

<sup>5</sup> Tamže, s. 25.

<sup>6</sup> HEIDEGGER, M.: *Heraklit*, s. 340.

prítomnosť Λόγος, ktorá je zároveň *nalomená* dianím, t. j. prítomnosťou metafyzicky chápaného času, je podľa Heideggera vlastným problémom bytostného myslenia.

Heidegger pre bytie, vzhľadom na Bytie samo, hľadá príslušné slovo, „z ktorého pravda bytia prichádza k reči“<sup>1</sup>. V závere prednášky *Koniec filozofie a úloha myslenia* tvrdí, že *alétheia* vo význačnom zmysle nie je iba *neskrytosť*, ale aj „ochranné ukrývanie“<sup>2</sup>. Pravdou Bytia sú obe pomenovania v ich jednote, ktorá už nepotrebuje žiadny dodatočný dôkaz, pretože dôkaz jednoty je preukázaný samotným bytostným myslením. Heidegger takúto *celú* pravdu nazýva *zaokrúhlenou neskrytosťou, myslenou ako svetlina*<sup>3</sup>. Lenže *zaokrúhlenosť*, akýsi kruh v sebe samom, sebestačnosť, zdôrazňuje Heidegger, nemôžeme myslieť v metafyzickom kruhu myslenia, aj keď sa v ňom nevyhnutne pohybujeme. Ako tento zvláštny, *iný* kruh v sebe samom myslieť? K tomu, myslí si Heidegger, už nepotrebuje myslenie diferencie bytia a času, ale myslenie počiatočného kruhu *svetliny a prítomnenia*. A nie len to, Heidegger túto záhadnú dvojznačnosť *počiatku* dovádza do krajnosti zdôvodnenia počiatku zo seba samého: „Ale odkiaľ a ako je nám daná svetlina? Čo prehovára v tomto »je daná«?“<sup>4</sup> Heidegger sa tu dožaduje myslenia, schopného myslieť ono *odkiaľ* a *daného* bez metafyzickej príčiny. Ako myslieť *danosť* a *prítomnosť*, predchádzajúce času, necháva otvorené, no zároveň nabáda myslenie k tomu, že naplnenie úlohy bytostného myslenia bude možné iba v *obetovaní* doterajšieho myslenia.

To, že Heidegger v otázke myslenia *prítomnosti* bez času kolíše aj po *Kehre*, svedčí Úvod k prednáške „Čo je metafyzika?“ z roku 1949, v ktorom uvedie, že v pôvodnej, nemyslenej *prítomnosti*, vládne trvanie, „bytuje v ňom čas“<sup>5</sup>, no taký čas, ktorý je potrebné ešte premyslieť

---

<sup>1</sup> HEIDEGGER, M.: *Co je metafyzika?*, s. 81.

<sup>2</sup> HEIDEGGER, M.: *Koniec filozofie a úkol myšlení*, s. 33.

<sup>3</sup> Tamže, s. 27.

<sup>4</sup> Tamže, s. 35.

<sup>5</sup> Tamže, s. 25.

„ako rodné meno pravdy bytia“<sup>1</sup>. Z uvedeného je zrejmé, že Heidegger v pomenovaní bytnosti času váha. Nedokáže povedať priamo to, čo vyjadrí Nietzsche v práci *Tak riekol Zarathustra*, v myšlienke *večného návratu toho istého*, totiž, že vlastným menom bytia je ne-metafyzicky chápaný čas vo význame ne-metafyzickej hry sveta so sebou samým.

## Heideggerov a Nietzscheho spor o Herakleita vo svetle súčasnosti

Motív hry (ním sa už – ako vážnym problémom – zaoberal Hegel)<sup>2</sup> je prítomný v Nietzscheho, ako aj Heideggerovej interpretácii Herakleita a je oprávnené sa domnievať, že tento problém priamo súvisí s chápaním Herakleitovho *sváru*.

Nietzscheho myšlienku hry ako niečoho, čo prekračuje rámec metafyzického myslenia, Heidegger *prehliada*. Ak zoberieme do úvahy, že Heideggerovi ide o *bytie ako bytie*, o myslenie bytnosti bytia, potom je jeho ignorovanie Nietzscheho *pochopiteľné*.

Nietzsche chápe bytie (podľa Heideggera) ako *hodnotu*, ktorá je iba antropomorfnou nálepkou, zátarasou znemožňujúcou načúvanie *hlasu* bytia. Dnes sa toto Heideggerovo *ignorovanie* vníma ako vážna prekážka k relevantnému *štúdiu* Nietzscheho filozofie. Niektorí filozofi (Fink, Kouba, Vattimo a i.), ktorí sa Heideggerovou filozofiou inšpirujú, v Nietzsche už nevidia *zavŕšiteľa novovekej metafyziky*, ale naopak, „v niektorých ohľadoch považujú Nietzscheho za mysliteľa, ktorý sa s metafyzikou rozišiel radikálnejšie než Heidegger“<sup>3</sup>. Kouba dokonca tvrdí, že Nietzsche nie je „mysliteľom ani moderným, ani postmoderným, ale stále ešte budúcim“<sup>4</sup>. To, že je stále ešte len *budúcim* je možné dokumentovať na jeho koncepcii *celého* času, založenej na ne-metafyzickej *hre (rozdielu) večnosti a konečnosti*, t. j. na myšlienke, ktorá sa vymyká metafyzicky chápanému času, resp. Heideggerovmu *časeniu*

---

<sup>1</sup> Tamže.

<sup>2</sup> Pozri FINK, E.: *Filosofie Friedricha Nietzscheho*, s. 218.

<sup>3</sup> KOUBA, P.: *Heidegger a problém nihilismu*, s. 117.

<sup>4</sup> KOUBA, P.: Nietzsche dnes. In: Kouba, P.: *Smysl konečnosti*, s. 47.

času, viazaného, v zmysle bytostnej *priazne* bytia, na *bezčasovú* prítomnosť Bytia.

Nietzsche problematiku času (ako *hry* so sebou samým) *naznačí* v práci *Tak riekol Zarathustra*, v paragrafe *O tvári a hádanke* a následne aj v kapitole *Uzdravujúci sa*, v ktorých načrtne svoju najpriepastnejšiu myšlienku, myšlienku *večného návratu toho istého*. Nietzsche v *Ecce homo* uvedie, že túto myšlienku, hoci v zakuklenej podobe, našiel už u Herakleita. „Učenie o »večnom návrate«, to značí o bezpodmienečnom a nekonečne opakovanom kolobehu všetkých vecí – tomuto Zarathustrovmu učeniu by konečne *mohol* učiť už Herakleitos.“<sup>1</sup>

Nietzsche v prvom z dvoch uvedených paragrafov, v rozhovore Zarathustru s trpaslíkom *tiaže*, predstaví najskôr čas kruhu, čas večný, bez počiatku a konca. Ten sa opakuje a opakuje sa *večne*. Takéto chápanie času je však pre človeka hľadajúceho *zmysel* svojej existencie, domov v mori večného diania, nepostačujúce: Večný čas je pohybom v dráhe bez-zmyslu. Nietzsche svoju odvážnu myšlienku, t. j. myšlienku vystúpenia z kruhu bez-zmyslu predstaví prostredníctvom otázky *okamihu*. Okamih nie je len hocijaká *prítomnosť*, okamih je *Brána*<sup>2</sup>, hranica medzi minulým a budúcim časom, avšak hranica, ktorú nemôžeme pripísať minulému, a ani budúcemu času. Okamih je *Podjazd*, v ktorom sa minulý a budúci čas *zrážajú čelami*. Touto *zrážkou* tvoria hranicu medzi minulým a budúcim, resp. hranicu medzi *večnosťou*, ktorá už bola a *večnosťou*, ktorá ešte len bude. Okamih je teda hranicou *rozdielu* medzi dvojakým vymedzením večnosti a zároveň *rozdielu* medzi večným a *konečným* časom. Prvé určenie *rozdielu* vedie k fatalizmu: Ak čas plynie večne, všetko muselo už byť – a muselo byť už aj všetko budúce. Ak je takto budúcnosť už známa, nie je to cesta k pasivite človeka? Až z pohľadu druhého určenia *rozdielu* času sa problém *konečného* človeka v mori diania ukáže v novom svetle.

---

<sup>1</sup> NIETZSCHE, F.: *Ecce homo*, s. 122.

<sup>2</sup> NIETZSCHE, F.: *Tak vrazil Zarathustra*. Prel. R. Škoda. Bratislava: Iris 2002, s. 112.

Nietzsche dve *večnosti* času (večné, ktoré už bolo a večné, ktoré ešte len bude) privádza k *Bráne*, k okamihu, v ktorom sa zrážajú a práve v tomto okamihu, v tomto *teraz* potvrdzujú jednu a to *aktuálnu, konečnú* večnosť. Je ťažké interpretovať *konečnú* večnosť, t. j. to, čo Nietzsche iba *naznačuje*. Hranicu času, a to v kontexte Herakleitovho zl. B 52, môžeme pochopiť ako hranicu, ktorá minulému a ani budúcemu *nepatrí*, ale prináleží k *celému* času: Hranica je *kráľovstvo hry* medzi *večným* a *konečným* časom. Iba vyklonením, ak použijeme Heideggerov výraz, do bezrozmernej hranice času sa odkryje pôdorys významu *konečného* času, zviazaného s jestvujúcno. Dištancia od *večnosti* času (vystúpenie z dráhy bez-zmyslu) kladie do popredia perspektívu *konečného* času ako perspektívu *zmyslu* konečného jestvujúcna. Vidíme, že Nietzscheho koncepcia *celého* času je založená na *rozdiel* jeho dvoch vzájomne neporovnateľných krajností, t. j. *večného* a *konečného* času, eo ipso na *rozdiel* perspektív bez-zmyslu a zmyslu. Na myšlienke dvoch neporovnateľných krajností *celého* času je podstatné to, že žiadna z týchto krajností (večnosť, či konečnosť) nie je *absolútna*, nie je poslednou príčinou. Obe existujú iba tak, že sa vzájomne podmieňujú, sú vzájomne *závislé*, interpretujú sa a v oscilácii ich vzťahu, v ich *striedaní*, pri ktorom vystupuje do popredia raz perspektívnosť diania bez-zmyslu a raz perspektívnosť diania zmyslu potvrdzujú dvojznačný, pohyblivý charakter ne-jednoty všetkého, a to bez potreby bytia, ktoré predchádza času.

O bytostnej dvojznačnosti sveta hovorí aj Heidegger, aj keď nie v súvislosti s časom. Heidegger interpretačný fenomén dvojznačnosti rozvíja v odkrytí *hranice* metafyzického myslenia, v ktorej základ metafyziky vyžaduje potrebu myslieť tento základ už ne-metafyzicky. Podľa Heideggera Bytie je *prítomnosťou* (Gegenwart) vo význačnom zmysle. Ako je možné takúto ne-metafyzickú *prítomnosť* myslieť, ak každá otázka, a to aj otázka, *čo je metafyzika*, je metafyzická. Ako myslieť *dejinnosť* nemetafyzickej *prítomnosti*? Ničotu, bez-zmysel je možné myslieť tak, že metafyzické myslenie, ktoré narazilo na nemetafyzickú hranicu, zmlkne a nechá prehovoriť ono Nič, ktoré nie je síce vymedzené pozitívne, ako jestvujúcno, ale nie je vymedzené ani ako opak

pozitívneho, teda ako niečo negatívne, a pritom má zásadný význam pre všetko jestvujúce. Bytostné myslenie má byť myslením metafyziky jestvujúca z tohto základu.<sup>1</sup> Prirodzene, Heidegger v Nietzscheho filozofii tento základ nenachádza, pretože jeho *vôľu k moci* chápe ako najvyššie jestvujúco. Týmto postojom si Heidegger vytvoril hlbokú priepasť k primeranej, dvojznačnej interpretácii Nietzscheho koncepcie *vôle k moci*.

Nietzsche myšlienku *vôle k moci* naznačuje v druhom diele svojej práce *Tak riekol Zarathustra*, kde sa zaoberá otázkou *premeny* človeka. Pre Nietzscheho premena človeka (ktorý sa stal dieťaťom) znamená *tvorivosť*.<sup>2</sup> Tvorivosť je základnou silou človeka, ba všetkých vecí. Lenže Nietzsche tvorivosť nechápe v zmysle pracovného výkonu, ale ako spôsob ne-metafyzicky poňatej *hry*. Porozumenie tohto fenoménu si vyžaduje premenu človeka v *dieťa*. Iba v hre *nevinného*, logickou teleológiou nezaťaženého dieťaťa, je zakomponovaný taký fenomén tvorivosti, ktorý *obchádza* vôľu subjektu. Zmysel takejto hry nie je v nejakom celi, ale v hre samej, v *potešení* z nej. Hra dieťaťa odkazuje na neustály počiatok *vznikania* a práve v takejto hre Nietzsche nachádza pôvodný rámec konečných vecí. „Pre tvorivého človeka neexistuje vopred hotový svet zmyslu, v ktorom sa len zariadi, ktorý prijíma; ku všetkým veciam sa správa ako na samom počiatku, nanovo ustanovuje miery a váhy, novovytvára ľudský život v celku – existuje v najvyššom zmysle »historicky«: totiž zakladateľsky“.<sup>3</sup> To, čo ste nazvali svetom, to máte ešte len stvoriť, riekol Zarathustra.<sup>4</sup>

Človek teda nepotrebuje boha, ktorému by bol poslušný. Možno by Nietzsche na Heideggerov projekt *Bytia* povedal to isté. Pre Nietzscheho sloboda znamená *tvorivý* čin a ak bytie je, potom aj v ňom musí byť zakomponovaná *tvorivosť*, podobajúca sa hre dieťaťa. „Jediná hranica slobody, ktorú tvorivý človek znesie, je zem, teda nie moc

---

<sup>1</sup> HEIDEGGER, M.: *Co je metafyzika?*, s. 55.

<sup>2</sup> NIETZSCHE, F.: *Tak vrazil Zarathustra*, s. 60.

<sup>3</sup> FINK, E.: *Filosofie Friedricha Nietzscheho*, s. 86.

<sup>4</sup> NIETZSCHE, F.: *Tak vrazil Zarathustra*, s. 60.

jednotlivého cudzieho jestvujúceho, ale všemoc ako moc všestvorenstva. Tvorivý človek v tvorení vie o svojej jednote a zjednotení s tvorivou silou zeme.“<sup>1</sup> Hranica slobody takto *tvorivého* človeka je, zdá sa, hranicou vedomia času dvojakej prítomnosti, vyjadrenej v kontexte ich vzťahovej oscilácie, vzájomného striedania, kladúceho do popredia raz perspektívnosť *konečného* a raz perspektívnosť *večného* (radikálne *Iného*). Kladenie dôrazu iba na konečnosť, na už uskutočnené jestvujúco je neporozumením Nietzscheho *vôle k moci*. Táto stránka *vôle k moci* nemá charakter absolútna.

Nietzsche vedľa učenia o *vôli k moci* kladie myšlienku *večného návratu* a až ich vzťah ukáže, ako sa vzájomne podmieňujú. *Večný návrat* ako aj *vôľa k moci* vypovedajú o čase, ale z jeho opačných krajností. *Večný návrat* vypovedá o pra-pôvode dejinnosti, t. j. o seba-tvorení času, o neustálej vzťahovej oscilácii *večnosti* a *konečnosti* času a naopak, *vôľa k moci* je tou stránkou *večného návratu*, ktorá poukazuje na to, ako seba-tvorenie času *vstupuje* do *dejín* konečného času. Nietzsche teda charakter bytia spája s povahou *celého* času, s uznaním „času ako vlastnej dimenzie všetkého bytia“<sup>2</sup>. Medzi bytím a pôvodným významom času nekladie rozdiel, a preto nemusí, ako je to pri Heideggerovi, hľadať medzi nimi bytostné spojenie.

Nietzscheho a Heideggerov zápas o Herakleita poukazuje na dva odlišné sklony myslenia *pôčiatku*. Heidegger v Herakleitovom *logu* nachádza pôvodné Bytie, *neskrytosť*, zjednocujúci prvok *večného* diaľnia. Nietzsche chápe *logos* ako niečo, pre metafyzické myslenie neočakávané – *hru* sveta so sebou samým, koncepciu, ktorá napr. podľa Finka<sup>3</sup> alebo Koubu<sup>4</sup>, metafyziku prekračuje dôslednejšie ako to predviedol Heidegger.

---

<sup>1</sup> FINK, E.: *Filosofie Friedricha Nietzscheho*, s. 86.

<sup>2</sup> Tamže, s. 87

<sup>3</sup> Pozri. FINK, E.: *Filosofie Friedricha Nietzscheho*, s. 218.

<sup>4</sup> Pozri. KOUBA, P.: *Heidegger a problém nihilismu*, s. 119.

Kouba v štúdiu Heideggera a problém nihilizmu tvrdí, že súčasní myslitelia v Heideggerovom chápaní nihilizmu nachádzajú istú nedôslednosť<sup>1</sup>, a práve odkrytie tejto nedôslednosti môže naznačiť aj to, ktorý z oboch filozofov má bližšie k Herakleitovi. V čom Kouba nachádza onú nedôslednosť Heideggera? Ak podľa Heideggera bytie nie je jestvujúcim a je niečím celkom iným, potom, usudzuje Kouba spolu s niektorými súčasnými filozofmi (napr. s G. Vattimom)<sup>2</sup>, že nemôže byť ničím iným, „než rôznymi spôsobmi zjavnosti jestvujúcna, tzn. bytie »samo« *nie je ničím*“<sup>3</sup>. Heideggerovou nedôslednosťou, tvrdí Kouba, je to, že nedoviedol svoj nihilizmus do krajných dôsledkov, totiž, že pripomínanie zabudnutosti skrytého bytia nie je ešte dôsledným nihilizmom. Dôsledným sa stáva až dovedením *zabudnutosti* do úplnej krajnosti, t. j. do zabudnutia onej *zabudnutosti*. Až takéto ponímanie nihilizmu dokáže preukázať, že o bytí má zmysel hovoriť iba ako o jeho *udalostiach* vo svete jestvujúcien.

Ako *udalosti* bytia rozumieť? Podľa Koubu odpoveď na túto otázku je možné hľadať v Nietzscheho filozofii inšpirovanej Herakleitovou myšlienkou *hry*. Nietzsche bytie – ako *posledný* základ jestvujúcna – odmietol, ale neodmietol bytie ako *prsteň večnosti*, večného vznikania, ktorým *každú chvíľu začína bytie*.<sup>4</sup> Hra konečnosti a večnosti času poukazuje na *pohyblivý* charakter *zjavnosti* bytia, ktoré má vo svete rôzne významy, „je bytím jestvujúcna a žiadnym »nič«, a zároveň je »celkom iné« než jestvujúcno a je totožné s ničotou“<sup>5</sup>. Fundamentálnym rozdielom, ktorý môže byť aj *podstatou* sporu o Herakleita je, že Nietzsche tieto významy nespája do jednoty, pričom Heidegger sa o ich spojenie vytrvalo pokúša.<sup>6</sup> Heidegger je v tomto viac metafyzikom ako Nietzsche.

---

<sup>1</sup> Tamže, s. 118–119.

<sup>2</sup> Tamže, s. 117.

<sup>3</sup> Tamže, s. 119.

<sup>4</sup> NIETZSCHE, F.: *Tak vrazil Zarathustra*, s. 156.

<sup>5</sup> KOUBA, P.: *Heidegger a problém nihilizmu*, s. 119.

<sup>6</sup> Tamže, s. 120.

Nietzscheho a Heideggerov spor o Herakleita je excelentnou ukážkou sporu o myslenie *radikálneho sporu* v človeku samom. Ide o spor *konečnosti* a *večnosti* ako dvoch neporovnateľných krajností *celého času*, zakladá *nový* spôsob časového vedomia, pri ktorom už nepostačuje tradičná predstava kontinuity času. Zdanlivá kontinuita metafyzicky chápaného času je v tomto spore vykázaná ako diskontinuita *konečného času*, ktorá je prerušovaná záporom (*okamihom*), ba čo viac, tento zápor, toto radikálne *nie* ku konečnému predstavuje tiež diskontinuitu, prerušovanú *konečným* časom. Vzťah ne-jednoty oboch diskontinuit v radikálnej reflexii časového vedomia človeka však neznamená časové *prerušenie* ľudskej existencie. Naopak, existencia toto *prerušovanie*, striedanie diskontinuit *celého času* neustále *udržiava*, a práve toto udržiavanie nepredstavuje nič iné, ako výkon jej vlastnej kontinuity.



## 4. 2. Parmenides a spor o dejiny metafyziky – Nietzscheho a Heideggerova kritika metafyziky

Dušan Hruška

Podstatou sporu dvoch velikánov filozofického panteónu, ktorú sa pokúsime premyslieť, je zápas o zmysel (deštrukcie) dejín metafyziky odohrávajúci sa na pozadí reflexie Parmenidovho filozofického odkazu. Leitmotív problému sa spája so zmyslom (deštrukcie) dejín metafyziky ako západnej ontológie (Heideggerova pozícia), v špecifickom (inom) uhle pohľadu poznania na spôsob platonskej (metafyzickej) tradície ako falošného vedenia nazerajúceho v pravde jestvujúce jestvujúcno, ktoré sa vo svetle tézy o neexistencii absolútnej pravdy a jej explikáciou stáva konkrétnym výkonom časového a konečného ľudského bytia (pozícia Nietzscheho).

Otázka, ktorej premyslenie sa ukazuje ako *bytostné* pre myslenie (nielen) západnej civilizácie, je definovaná ako (metafyzikou fundovaný) pokus o jednoznačné rozlíšenie medzi pravdivým a nepravdivým, ktorý je predpokladom a podmienkou cesty k uchopeniu a pochopeniu (metafyzicky fundovaného) zmyslu sveta. Práve akt *uchopenia* zmyslu sveta prostredníctvom jeho pravdivosti následne umožní vymedziť kontúry sveta ako celku.

Predpokladom pre naplnenie takejto ambície bude podľa Nietzscheho, ale aj podľa Heideggera, naša (metafyzická) schopnosť teoreticky fundovať zmysel sveta. Na tejto ambícii je potom vybudovaná celá naša duchovná tradícia. Nietzsche ukáže neudržateľnosť tohto spôsobu myslenia a jeho kritika sa tak stane kritikou nášho spôsobu myslenia, nášho spôsobu rozumenia svetu a seba samému. Nietzscheho kritika Parmenidovho spôsobu myslenia znamená skôr kritiku domyslenia jeho základných predpokladov v platonskom variante metafyziky. Takto koncipovaná kritika je prijateľná rovnako pre Heideggera.

Spor nastane až vo finálnom zmysle dejín metafyziky – zatiaľ čo Nietzsche ich vidí ako zavŕšenie morálneho videnia sveta, a teda ako problém kritiky metafyzikou maskovaného nihilistického rozmeru morálky, Heidegger vidí zavŕšenie dejín metafyziky ako bytostné zabudnutie (doslova zakrývanie) otázky bytia, teda ako problém ontologický. Čo ale Heidegger odmieta doviest' do dôsledkov, sú nihilistické konzekvencie svojej ontológie, odhalené a tematizované práve prostredníctvom Nietzscheho kritiky morálky, v ktorej je práve zabudnosť bytia demaskovaná vo svojom (konečnom) nihilistickom rozmere.

### **Nietzsche a predsokratovská filozofia**

Už v ranom období svojej tvorby sa Nietzsche (ešte ako mladý, nádejný filológ) veľmi intenzívne venuje filologickej a filozofickej recepcii gréckej kultúry a vzdelanosti vôbec. Je ňou oslovený a doslova pre-siaknutý a grécka tradícia tak vytvára východisko, z ktorého neskôr vyrastie jeho kritické filozofické dielo.

Vo svojej prvotine *Zrod tragédie z ducha hudby* Nietzsche načrtáva situáciu nášho života vo svete predstáv, ktoré nám majú poskytnúť pocit bezpečia prostredníctvom (nami skonštruovanej) usporiadanej a prehľadnej súvislosti (*apolónske*). Vo svete javov, ktorý ovládame, vládne *principium individuationis*, apolónsky princíp. To je dôvod a základ oddeľovania všetkého existujúceho; takýmto spôsobom sa nám ukazujú jednotlivé veci, stávajú sa zjavnými, a teda pre nás pochopiteľnými.

Stretnutie so skutočnosťou ale znamená stretnutie s nezvládnutou skrytosťou. Svet leží hlbšie ako prejavujúce sa opojenie, ako extatický stav, v ktorom padajú všetky hranice medzi jednotlivými jestvujúcami. Človek vystupuje sám zo seba a splyva so všetkým v jedno. Takto sa nám ukazuje svet oslobodený z pút individuácie, svet, v ktorom sa javy nezjavujú vo svojej izolovanosti a nevytvárajú tak *poriadok vecí*. Svet je jediným herakleitovským prúdom, nerozlišeným

životom, jednotou života a smrti, vzniku a zániku. V tomto zmysle môžeme skutočnosť nazvať utrpením (*dionýzovské*).

Ukazuje sa, že koherentnosť apolónskej zjavnosti, ktorá je a ostáva založená na zdaní, sa stretnutím so skutočnosťou, ktorá zjavnou nie je, nutne ruší. Spojenie oboch protikladných živlov sa pre porozumenie skutočnosti (svetu) ako celku stáva nevyhnutným a prostredníctvom tohto nevyhnutného spojenia sa nám ukazuje vzájomná odkázanosť oboch živlov. Dionýzovská tendencia prijíma apolónsku zjavnosť jasných obrysov ako výraz svojej uchopiteľnosti. Nezvládnuteľná skutočnosť (*dionýzovské*) sa tak vďaka *principium individuationis* (*apolónske*), ktorý je jej cudzí, stáva zjavným. Táto vzájomná odkázanosť potom naznačuje, že každý z týchto živlov je bytostne dvojznačný. Človek je takto konfrontovaný s dvojznačnosťou a z toho rezultujúcou (ne)uchopiteľnosťou<sup>1</sup> celku sveta. Uvedomiť si to je prvým fundamentálnym rozmerom všetkého ďalšieho Nietzscheho uvažovania.

Po *Zrode tragédie z ducha hudby* Nietzsche pokračuje v hľadaní vzoru gréckej kultúry nielen v antickej tragédii, ale tiež u predsokratovských filozofov. Bytostný záujem o (tragické) umenie dopĺňa ešte záujmom o interpretáciu gréckej (predsokratovskej) filozofie. V práci *Filozofia v tragickom období Grékov* sa Nietzsche zaoberá Talesom, Parmenidom, Anaxagorom, Herakleitom, Empedoklom a Demokritom. Gréckych filozofov zbavuje duchovno-historickej podmienenosti a tak túto malú elitu necháva vstupovať do rozhovoru. Nietzscheho spôsob interpretácie gréckej filozofie bude mať jasný záujem – cieľom sa stane „to, čo vždy musíme milovať a ctiť, a čo nám nesmie byť žiadnym neskorším poznatkom ulúpené, t. j. veľký človek“<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Výraz „neuchopiteľnosť“ píšeme ako (ne)uchopiteľnosť zámerne. Vo svetle *Zrodu tragédie z ducha hudby* nám vedomie neoddeliteľnosti a vzájomnosti apolónskeho a dionýzovského naznačuje nemožnosť rozumieť svetu (uchopiť svet) v jeho celkovosti z izolovanosti ktorejkoľvek z týchto dvoch perspektív.

<sup>2</sup> NIETZSCHE, F.: *Filozofie v tragickém období Řeků*. Prel. J. Březina, J. Horák. Olomouc: Votobia 1994, s. 8.

V tejto súvislosti je tiež potrebné mať na pamäti, že Nietzscheho interpretácia predsokratovcov nebude zámerne dejinná na spôsob napr. Hegelovho monumentalistického chápania dejín.<sup>1</sup> To nakoniec nebude ani zámerom interpretácie dejín ranej gréckej filozofie, o ktorú sa po Nietzsche pokúsi Heidegger. Ich vzájomné odlišnosti vo výchoiskách, ale hlavne v úlohe samotných interpretácií, ako ešte ukážeme, budú značné.

V neskoršom predhovore k svojej interpretácii Nietzsche napíše: „...boli vybrané tie stránky učenia, v ktorých najsilnejšie vystupuje osobnosť filozofa, zatiaľ čo úplnosť všetkých možných tradovaných myšlienok, ako je tomu zvykom v rukovätiach, spôsobuje to, že to osobné onemie.“<sup>2</sup> Sila a životaschopnosť Grékov spočíva podľa Nietzscheho v tom, že filozofovali ako ľudia kultúry s cieľmi kultúry. Tým, že nadviazali na viaceré kultúrne výdobytky starovekého sveta, ušetrili si námahu, mohli sa dať ihneď do novej práce. „Objavili totiž typické filozofické hlavy a celé ďalšie potomstvo už k tomu nič podstatného nevynašlo.“<sup>3</sup>

Nietzsche teda ukazuje dôležitosť návratu ku gréckej filozofii v celkom špecifickom zmysle: „Keby sme správne vysvetlili celý život gréckeho národa, našli by sme vždy zrkadlenie obrazu, ktorý žiari najjasnejšími farbami najvyšších géniov“<sup>1</sup>. V tejto súvislosti je potrebné pripomenúť, že Nietzscheho reflexia gréckej kultúry, rovnako ako interpretácia predsokratovskej filozofie, vytvárajú fundament, ktorý bude potrebné zvlášť evidovať pri vysvetľovaní ďalších motívov Nietzscheho tvorby. Význam predsokratovskej filozofie sa ukáže v Nietzscheho odhalení problematického odkazu neskorších klasikov antickej filozofie, predovšetkým Sokrata a Platona.<sup>2</sup> „Platonom začínajú filozofom chyba niečo podstatné v porovnaní s onou geniálnou republikou od Talesa po Sokrata... Činnosť starších filozofov, aj keď nevedomky, usiluje o liečenie a očistu vo veľkom; mohutný beh gréck-

---

<sup>1</sup> Pozri LEŠKO, V.: *Filozofia dejín filozofie*. Prešov: v. n. 2004, s. 360.

<sup>2</sup> NIETZSCHE, F.: *Filozofie v tragickém období Řeků*, s. 8.

<sup>3</sup> Tamže, s. 12.

kej kultúry nemá byť zdržiavaný, strašné nebezpečenstvá majú byť odstránené z cesty, filozof chráni a obhajuje svoju vlasť. Teraz, od doby Platonovej, je v exile a konšpiruje proti vlasti.“<sup>3</sup>

V dejinách Grécka filozof nie je náhodný. Prichádza ako urodzený varujúci, aby plnil to isté poslanie, pre ktoré sa zrodila aj tragédia. Nietzsche tvrdí, že „súd týchto filozofov vypovedá o živote a existencii oveľa viac, než úsudok moderny, pretože títo mudrci mali pred sebou život v jeho bujnej dokonalosti...“<sup>4</sup>. Píše, že len grécka kultúra môže odpovedať na otázku poslania filozofa – „existuje železná múdrosť, ktorá viaže filozofa k pravej kultúre: ale ako, ak táto kultúra neexistuje? Potom je filozof nevypočítateľnou, a preto hrôzu budiacou kométou, zatiaľ čo v priaznivom prípade žiari ako hlavné súhvezdie slnečného systému. Preto ospravedlňujú Gréci filozofa, pretože u nich kométou nie je“<sup>5</sup>. Rozhodujúca zmena v dejinách tragického veku gréckej filozofie bude, podľa Nietzscheho, súvisieť s Herakleitovým protivníkom Parmenidom.

### Nietzscheho Parmenides

V centre pozornosti Parmenida je *stálosť*. Vychádza zo základnej dvojice kvalít – *svetlo* a *tma* – kde druhá v poradí je chápaná ako opak prvej. Tým dochádza k rozlíšeniu kvalít na pozitívne a negatívne. Tento základný protiklad sa potom Parmenides snaží nájsť v celej prírode a vysvetliť ho na základe poznania.

Náš empirický svet sa takto (ne-prirodzene) začína členiť na dve odlišné sféry – na sféru pozitívnych a negatívnych vlastností. „Namiesto výrazu *pozitívne* a *negatívne* použil (Parmenides – dopl. aut.)

---

<sup>1</sup> Tamže, s. 13–14.

<sup>2</sup> Porov. LEŠKO, V.: *Filozofia dejín filozofie*, s. 360.

<sup>3</sup> NIETZSCHE, F.: *Filosofie v tragickém období Řeků*, s. 16.

<sup>4</sup> Tamže, s. 15.

<sup>5</sup> Tamže.

pevný termín *jestvujúce* a *nejestvujúce*...“<sup>1</sup> To je kľúčový moment Nietzscheho optiky pre neskoršiu kritiku metafyziky v celkom špecifickom význame a zmysle – zavedením tejto typológie totiž Parmenides podľa Nietzscheho „rozbil, rozložil intelekt sám a nabádal k onomu celkom bludnému rozlúčeniu *ducha a tela*, ktoré zvlášť od Platona leží na filozofii ako prekliatie“<sup>2</sup>. Kritiku metafyziky bude Nietzsche vidieť v platonskom *dopracovaní* – samostatnom domyslení predsokratovskej tradície.

Pokiaľ prijmeme Parmenidovo stanovisko, že všetky zmyslové vnemy vedú len k nepravdivému poznaniu, pokračuje Nietzsche, potom sa ocitneme vo zvláštnom svete, ktorému síce môžeme rozumieť, ale v ktorom sa reálne nedá žiť. „Len v najvyblednutejších, najodľahčenejších všeobecnostiach, v prázdnych formách najneurčitejších slov má teraz prebývať pravda, ako v príbytku z pavučinových nití: a vedľa takejto *pravdy* sedí teraz filozof, rovnako tak bezkrvný ako abstrakcie, zapradený dokola do formuly.“<sup>3</sup>

Rozhodujúci Nietzscheho útok sa bude koncentrovať na Parmenidov pojem *bytia*. Parmenidovo „*bytie* označuje len najvšeobecnejšiu reláciu, ktorá spája všetky veci...“<sup>4</sup>. Ide o pojem, ktorým grécky filozof uniká z bohatej skutočnosti do nehybného, nič nehovoriaceho pojmu. Parmenidovo myslenie sa stáva abstraktne schematickým. Jeho enormné úsilie o získanie istoty poznania, tak v konečnom dôsledku vedie k veľkej deformácii pohľadu na skutočnosť. Skutočnosť (ktorej Nietzsche rozumie herakleitovsky) je neustále vznikajúcou, bujnou, pestrou, kvitnúcou, dráždivou a žijúcou.

---

<sup>1</sup> Tamže, s. 49.

<sup>2</sup> Tamže, s. 55.

<sup>3</sup> Tamže.

<sup>4</sup> Tamže, s. 58.

## Nietzsche a (platonská) metafyzika ako problém

Bude to až Sokrates, ktorý vystúpi explicitne s požiadavkou nového, jednoznačného delenia: pravé šťastie, skutočná cnosť, životná zdatnosť, budú súvisieť s vedením, budú späté s výsledkom poznania. Sokrates preto uvádza na scénu rozumnosť.

Rozum sa podľa Nietzscheho stáva vo filozofii zodpovedným za zakliatie (znehynenie) skutočnosti (ktorá je daniím) do pojmových múmií. Veci sa v uchopení prostredníctvom rozumu zbavujú historického ponímania, ktoré nás učí, že „čo je, nebude, čo bude, nie je...“<sup>1</sup>. Definovanie skutočnosti ako diania sa (v zmyslovom uchopení) môže stať rovnako jednostrannosťou, ktorú si Nietzsche uvedomuje. Takto vymedzený typ (historickosti) ponímania nám sprostredkujú zmysly. Rozum sa stáva nástrojom falšovania svedectva zmyslov, ktoré nám ukazujú dianie, zanikanie, zmenu. Rozum falzifikuje svedectvo zmyslov tak, že ho nebude akceptovať (zmysly nás klamú) a stane sa tak jednostrannosťou. Nebezpečenstvo, ktoré z tejto jednostrannosti rozumu vyplynie, charakterizuje Nietzsche ako zámenu posledných vecí s prvými – „najvyššie pojmy“, to jest najvšeobecnejšie, najprázdnejšie pojmy, posledný dym vyparujúcej sa skutočnosti, kladú (sa – dopl. aut.) na začiatok ako začiatok“<sup>2</sup>.

Rozum nakoniec Nietzsche charakterizuje ako metafyziku reči.<sup>3</sup> Metafyzika sa nám prostredníctvom tejto jednostrannosti ukazuje ako možnosť znehynenia skutočnosti (ktorú nám vo forme diania sprostredkujú zmysly) do pojmov pomocou rozumu. (Ne)uchopiteľná skutočnosť (svet), sa prostredníctvom rozumu stáva uchopiteľným, a v tomto zmysle sa stáva zrozumiteľným. Umenie teda už nemôže byť kľúčom ku svetu.

---

<sup>1</sup> NIETZSCHE, F.: Soumrak bůžků aneb jak filosofovat kladivem. In: Nietzsche, F.: *Ecce Homo*. Prel. L. Benyovszky. Praha: Naše vojsko 1993, s. 33.

<sup>2</sup> Tamže, s. 34.

<sup>3</sup> Tamže, s. 35.

Základnou a vrcholnou ľudskou aktivitou sa stáva poznanie, ideálom človeka sa stáva teoretický človek, ktorého charakterizuje sokratovská rovnica: rozum = cnosť = šťastie. Utrpenie tak môže byť odstránené, svet opravený. Ak zmyslom kultúry, z ktorej povstala grécka tragédia bola konfrontácia človeka s dvojznačnosťou a (ne)uchopiteľnosťou celku sveta, pre tradíciu založenú Sokratom bude príznačná snaha vyhnúť sa tejto konfrontácii.

V tradícii založenej Sokratom potom platí, že odpoveďou na praktickú otázku: Čo má človek robiť, aby sa mohol stať šťastným(?), sa stane teoretická odpoveď, ktorá bude mať (po absolvovaní dialektiky<sup>1</sup> poňatej cesty poznania) ambíciu stať sa (pravdivým) vedením. Týmto základným omylom sa podľa Nietzscheho začne naša metafyzická tradícia.

Metafyzika bude teda rezultovať zo skutočnosti, že človek pre porozumenie sebe samému a pre porozumenie svojmu konaniu, potrebuje relatívne stabilné a spoľahlivé myšlienkové prostredie, predpokladom ktorého sú jasne definované zlomové spojenia. To je princíp, na ktorý upozorňuje sokratovská tradícia – aby sme mohli dosiahnuť šťastie, musíme vedieť, čo je to šťastie. Ako cestu vedúcu k vedeniu Sokrates postuluje dialóg. Verí, že dialektika (ktorú chápe ako umenie rozlišovať) prezentovaná v dialógu je cestou hľadania správnej odpovede.

Sokratovské hľadanie ale ešte nespraví rozhodujúci (platonsky) krok – prichádza k možno paradoxnému záveru: Viem, že neviem. Sokrates si uvedomuje nezodpovedateľnosť otázky *Čo je to?* (napr. spravodlivosť ako taká). Napriek tomu, a to si veľmi presne všimne Nietzsche, Sokrates zakladá metafyzickú tradíciu v tom zmysle, že jeho dialektika pod rúškom hľadania správnej odpovede (napriek zdanlivej nemožnosti vedieť), prostredníctvom otázky *Čo je to?*, skry-

---

<sup>1</sup> Dialektiku Nietzsche kritizuje v *platonskom* porozumení, t. j. ako vzostupný pohyb myslenia, ktoré vedie k pochopeniu pravdy bytia. Platonsky pochopená dialektika má síce svoj začiatok v sokratovskom dialógu, ako sa ale ukáže, Platon *skrytú* ambíciu sokratovskej dialektiky odvážne domyslí.

va ambíciu stať sa vedením a prostredníctvom vedenia stať sa pravým (pravdivým) poznaním. Túto (skrytú) metafyzickú ambíciu sokratovsky kladenej otázky domyslí jeho žiak Platon.

Cestu od (navonok) praktického rozmeru Sokratovej otázky, bude platonská metafyzika riešiť už v teoretickej (metafyzickej) odpovedi. Nietzsche to explikuje cez naivitu Platonovho objavu čistého ducha. Táto naivita znamená, že prostredníctvom Sokratovej otázky *Čo je to?* sa Platon dostáva k odpovedi, že ide o vec samu (o vec ako takú). Takto Platon zjavuje to, čo sa v Sokratovej otázke skrýva ako jej vnútorná logika.

Túto skrytú ambíciu sokratovskej otázky Platon predstaví ako objavenie a postulovanie sveta ideí, ako sveta pravého a skutočného. Pravý svet, tento osobitný svet, na scénu uvádzajú príznačné predpoklady. Ak chce človek rozumieť, musí rozlišovať. Poznanie má ambíciu stať sa vedením (rozumnosťou), ktoré je opakom mienenia (zmyslovosti). Odlíšenie pravého (rozumového) sveta od sveta zdanlivého (zmyslového) sa deje na základe poznania. Tento proces potom predstavuje rozhodujúcu úlohu človeka, dokonca jeho povinnosť.

K takto definovanému pravému a skutočnému svetu sa podľa Platona dostávame prostredníctvom sveta javov, ktorý je neuchopiteľný. Skutočný svet predstavuje uchopiteľnosť (v zmysle pochopiteľnosti) sveta javov. Chápanie (uchopovanie) tu prebieha ako charakteristický spôsob vedenia. Premisou je odlíšiteľnosť toho, čomu v istom zmysle už rozumieme, od toho, čomu nerozumieme. Platon a neskôr celá tradícia platonizmu, vychádza z radikálnej opozície sveta pochopiteľného (a v tomto zmysle sveta podstatného, skutočného a pravého) na strane jednej, a na druhej strane sveta javov a zdaní, ktorý má byť prostredníctvom tohto pravého sveta osvetlený a v tomto zmysle sa má stať pochopiteľným. Prvý svet charakterizuje naozajstná hĺbka, spoľahlivý základ; tento svet je pevný a hlavne bezpečný. Druhý svet reprezentuje iba povrch, a preto nie je dôležitý. Je neistý a nespoľahlivý, podlieha metamorfózam. Aby tento svet človek pochopil, musí v sebe pestovať rozum ako spôsobilosť skutočného porozumenia.

Platonizmus takto očividne konštituuje dva charakteristické predpoklady. Ukazuje sa v ňom diferencia (rozlišovanie) pravého (skutočného) sveta a sveta zdania a klamu. Táto diferencia je v platonskom poňatí metafyzickým výkonom objavená, nie zavedená. Z tejto diferencie je potom zrejmé, že pravý svet je poznateľný a toto poznanie predstavuje rozhodujúcu úlohu a možnosť, ktorá je vlastná človeku.

## Heidegger a metafyzika ako dejiny bytia

Heidegger používa termín metafyzika ako termín totožný s termínom filozofia<sup>1</sup>, niekedy hovorí o západnom type myslenia.<sup>2</sup> 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*).<sup>3</sup> Termín *dejiny* ale môže byť vo svojom bežnom význame zavádzajúci. Heidegger na to upozorňuje vo svojom spise *Parmenides – dejiny* nie sú chápané ako dianie, vývoj, ale ako špecifické významové rozhodnutie týkajúce sa toho, ako sa bytie človeka týka, ako sa mu dáva, ako je mu udelené.<sup>4</sup> Filozofia, resp. metafyzika je pojmovým uchopením tejto udelenosti bytia. V tejto optike potom Heidegger sleduje samotné dejiny filozofie. Nejde mu o históriu filozofických koncepcií, ale o spôsob oslovenia človeka bytím a o jeho odpoveď formou myslenia.

---

<sup>1</sup> Porov. HEIDEGGER, M.: *Konec filozofie a úkol myšlení*. Prel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené 2006, s. 7.

<sup>2</sup> HEIDEGGER, M.: *Heraklit*. GA. Bd. 55. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1994, s. 3. Za pomoc pri preklade ďakujeme Z. Bocanovej.

<sup>3</sup> Porov. HEIDEGGER, M.: *Nietzsche II*. GA. Bd. 6.2. Pfullingen: Günter Neske 1961, s. 399–457.

<sup>4</sup> Porov. HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*. Prel. I. Chvatík, P. Kouba, M. Petříček, jr. a J. Němec. Praha: Oikúmené 2008, s. 20–22.

## *Anfang (počiatok) ako bytie. Parmenides ako mysliteľ počiatku.*

Parmenides je jeden z tých, ktorých Heidegger nazýva *jediní počiatocní myslitelia*.<sup>1</sup> Ostatní dvaja sú Anaximandros<sup>2</sup> a Herakleitos. Prečo sú označení ako počiatocní myslitelia a nie myslitelia počiatku?

Počiatok je to, čo je, podľa Heideggera, v ich myslení myslené. Znie to, akoby bol počiatok niečo ako predmet, ktorý myslitelia vykonávajú, aby ho mohli premyslieť. O myslení takto pochopených mysliteľov ale už vo všeobecnosti bude platiť, že ich myslenie je ustúpením pred bytím. Ak v rámci myšliaceho myslenia, je počiatocné myslenie tým najvyšším, tak sa tu musí udiť ustúpenie výnimočného druhu. Títo myslitelia potom nevykonávajú počiatok, ani si počiatok nevymýšľajú, ako nimi vytvorený myšlienkový obraz. Počiatok nie je niečo, čo pochádza z rozhodnutia týchto mysliteľov, s čím môžu nejako narábať. Situácia bude opačná – počiatok je ten, čo s týmito mysliteľmi niečo počína.

*Počiatok (Der Anfang)* teda pre Heideggera neznamená začiatok metafyziky. V tomto historiografickom zmysle používa termín *Der Beginn*.<sup>3</sup> *Počiatok* je v tomto kontexte Heideggerov pojem pre samotné bytie, pokusom o uchopenie samotného bytia.

Trojica predsokratovských mysliteľov sa stáva mysliteľmi počiatku. Parmenides ako jeden z nich tak podľa Heideggera myslí samotný počiatok. Motív bytia ako počiatku sme schopní uchopiť vždy ako počiatok niečoho, teda toho, čo bolo začaté a teda je.

Heidegger metafyziku tematizuje prostredníctvom bytia ako bytia jestvujúcna, ako jestvovanie jestvujúcna, t. j. prostredníctvom toho, čo je. Počiatok je teda uchopiteľný výhradne ako počiatok niečoho, teda v zásade vždy v konkrétnej podobe niečoho začatého. Pre túto situá-

---

<sup>1</sup> Porov. HEIDEGGER, M.: *Parmenides*. GA. Bd. 54. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1992, s. 10.

<sup>2</sup> HEIDEGGER, M.: *Anaximandrov výrok*. Prel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené 2012.

<sup>3</sup> Porov. HEIDEGGER, M.: *Parmenides*, s. 3–4.

ciu používa Heidegger pojem *prvý počiatok* (*Der erste Anfang*) – ide o titul pre vždy už rozhodnutú podobu, v ktorej sa bytie podáva (ukazuje), a ktorého ozvenou je metafyzika.<sup>1</sup> Zavŕšiteľmi takéhoto typu myslenia sú Platon a Aristoteles. Začiatok metafyziky je rozhodnutím *počiatku* v podobe *prvého počiatku*.

Dôležité ale je, že podľa Heideggera sa počiatok rozhodnutím *počiatku* v podobe *prvého počiatku* nestráca, ale zostáva tu spolu s podobou prvého počiatku ako jeho počiatok. Jestvujúce sa svojmu počiatku vzdáva v čase, počiatok tu ale ostáva nielen ako jeho *odkiaľ*, ale aj ako jeho *kam*. V tomto zmysle sa počiatok neustále deje, neustále sa dovŕšuje. Heidegger tvrdí, že počiatok prichádza ako posledný.<sup>2</sup>

Začiatok metafyziky je podľa Heideggera vykročenie od *počiatku* k *prvému počiatku*, teda vykročenie od mysliteľov počiatku k Platonovi a Aristotelovi. Počiatkový spôsob, ktorým sa bytie ukazuje a dáva (Parmenides), ale ktorým sa zároveň skrýva a odľahuje (Herakleitos), bude Platonom pochopený ako prítomnosť a stálosť.<sup>3</sup> Toto je podľa Heideggera vlastný začiatok metafyziky. Bytie bude určované z jestvujúcna a prostredníctvom neho. Metafyzika sa pýta na bytie, ale robí tak výhradne prostredníctvom jestvujúcna. Heidegger v tom v zásade nevidí jej chybu, resp. nedostatok, ale skôr seba-rozhodovanie, seba-konštituovanie samotného bytia. Dejiny metafyziky nie sú len sledom rôznych podôb popísanej diferencie, ale skôr neustálou seba-konštitúciou *počiatku* (*Anfang*) ako bytia v jeho dani ako ustupovaní zo seba samého.

## Heidegger a *smrť Boha*

Po *Kehre* u Heideggera dochádza k rezignácii na *smrť Boha* ako možnosti (politického) vzopätia k neustálej neistote sveta (Nietzsche). Pokus zaradiť do tohto vzopätia možný začiatok vyrovnania sa

---

<sup>1</sup> Porov. HEIDEGGER, M.: *Parmenides*, s. 113–114.

<sup>2</sup> Tamže, s. 2.

<sup>3</sup> Porov. HEIDEGGER, M.: *Nietzsche II.*, s. 403.

s odumierajúcim duchom kresťanstva sa stal neudržateľným. Cesta k novému *počiatku*, ktorý by bol mimo starého sveta, je uzavretá. Spolu s tým ale ostal uzavretý aj návrat k viere v pôvod, ktorá patrí k starému svetu.

V týchto súvislostiach sa Heidegger začína zaoberať Hölderlinom. Vo svojej prednáške z roku 1935 ho Heidegger charakterizuje ako básnika zmiznutých bohov a prichádzajúceho Boha. Hölderlin sa pre Heideggera stáva básnikom odbožštenej doby. Je básnikom prítomnosti ako predchádzajúceho obdobia, teda doby medzi zmiznutím bohov a očakávaným príchodom Boha.

Heideggerova reč o Bohu, upozorňuje G. Figal, je myslená filozoficky vážne. Hölderlinovo básnictvo otvára prítomnosť tak ako je, smerom k bývalosti a budúcnosti. Zmiznutie bohov poukazuje na bývalosť a očakávaný príchod Boha na budúcnosť. Bohovia a Boh sa stávajú šiframi bývalosti a budúcnosti. To, že bohovia boli znamená, že sa nemôžeme chápať ateisticky bez toho, aby sme o nich hovorili; reč o bohoch je integrálnou súčasťou nášho seba porozumenia aj vtedy, keď už v nich neveríme. Keby sme chceli brať *smrť Boha* pri seba utvrdzovaní človeka vážne, tak by toto seba utvrdzovanie stratilo pôdu pod nohami už tým, že by ostalo viazané na niečo, k čomu sa už nechce vzťahovať.<sup>1</sup> Príchod Boha ostáva viazaný na budúcnosť, ale prichádzajúci Boh nie je žiadnym Bohom zjavenia – všetky zjavenia patria k tomu, čo bývalo (to sa týka aj kresťanského Boha).

V obraznej reči básnictva tak *bezprostredne* prehovára to, čo sa odťahlo, čo zmizlo. Obraz nemá objasňovať, ale zahaľovať, nemá robiť bežným, ale vzácnym. Filozofia to zjavne nedokáže, lebo pojmové určenia, ktoré používa (Nietzscheho pojmové múmie) nakoniec vždy podliehajú požiadavke zrozumiteľnosti, a práve preto nemôžu adekvátnym spôsobom zachytiť to, čo je skryté. Zmiznutie a zjavenie nie sú žiadne alternatívy, ktoré by mohli nastať. Zmiznutie samo je spôsobom príchodu.

---

<sup>1</sup> Porov. FIGAL, G.: *Úvod do Heideggera*. Prel. V. Zátka. Praha: Academia 2007, s. 140–142.

Bohovia prichádzajú tak, že unikajú. Zmiznutie je príchodom vtedy, keď je prežívané ako zmiznutie. Nepôjde teda o očakávanie nejakého budúceho zjavenia Boha, ale o to, prežívať ho v strate bohov a prežívať v ňom neustále prítomnú budúcnosť božského.

### **Nietzscheho smrť Boha, alebo prečo potrebujeme deštrukciu metafyziky**

Snaha o inštalovanie pevného mravného poriadku do nášho sveta nám poukazuje na existenciu poznateľnej mravnej perspektívy. Tento moment od základu skresľuje bytostnú povahu sveta, ktorý, ako Nietzsche predpokladá, nestelesňuje rozumnosť. Svet pre všetky časy, naopak, predstavuje chaos a musíme mať odvahu priznať si, že svet, v ktorom žijeme, božskú povahu nevykazuje. Sklon projektovať do ľudského sveta svoje predstavy a ciele, nás zvádza definovať svet ako potvrdenie ľudských ilúzií. Práve tento moment človeka oslabuje a znemožňuje mu, aby identifikoval príležitosť ku skutočnej tvorbe.

V Nietzscheho chápaní Dionýzov princíp (tvorba, umenie, tragický prístup k svetu), odporuje princípu kresťanskému (Boh, rozumnosť, dvojaká realita). Nietzschemu teda pôjde o odstránenie symbolu náboženstva – o odstránenie Boha – „tým (sme – dopl. aut.) sa dostali k ... úžasnému pojmu 'boh'. To posledné, najrozpliznutejšie, najprázdnejšie sa kladie ako prvé, ako príčina o sebe, ako ens realissimum“<sup>1</sup>. V tejto súvislosti Nietzsche píše o zámene posledných vecí s prvými – „'najvyššie pojmy', tzn. tie najvšeobecnejšie, najprázdnejšie pojmy, posledný dym vyparujúcej sa reality, (kladú sa – dopl. aut.) na počiatok ako počiatok“<sup>2</sup>.

Definitívny rozchod s kresťanským Bohom nie je iba otázkou popretia samotného kresťanstva, ale bude znamenať nový horizont myslenia v živote človeka. Nietzsche chce postulovať nevinu nastávania, t. j. urobiť krok od kresťanského Boha k Dionýzovi. To znamená prijať

---

<sup>1</sup> NIETZSCHE, F.: *Soumrak bůžků aneb jak filosofovat kladivem*, s. 34.

<sup>2</sup> Tamže.

život ako pohyb a čas, s rodením života prijať aj jeho zánik, chápať ho nie ako vôľu, ktorá končí, ale ako večné (seba)presahovanie vôle. To ale vyžaduje, aby základným nástrojom vstupu do toku nastávania nebolo pojmové, logické poznanie, ktoré slúži na fixáciu a zastavenie pohybu života. Tomuto poznávaniu ako poznaniu priznávame hodnotu slúžiacu, sekundárnu.

„Čo v nás chce vlastne 'k pravde'?"<sup>1</sup> – pýta sa Nietzsche. „Dajme tomu, že chceme pravdu: *prečo nie radšej* nepravdu? A neistotu? Dokonca nevedomosť?"<sup>2</sup> Primárnym postojom človeka bude postoj tragický, múzický, postoj inšpirácie. Pôjde o fluktuáciu vo vnútri stavby bytia. Rozdelenie ľudského sveta na dva svety – vyhlásenie jedného za pravý a druhého za zdanlivý – má príčinu v oblasti rozumu. Rozum sa rozhoduje sám pre seba a nie pre životný inštinkt.

Táto formulácia však nemá základ v samotnom rozume, ale práve v inštinkte, v inštinkte života. Ten nechce voliť sám seba, nechce svoje vlastné rozhodovanie o hodnotách, nechce svoj rast a vzostup.

Novému mysleniu pôjde nielen o celkom inú podobu, ale tiež o postulovanie úplne nových východísk. Nepôjde o kladenie nových hodnôt, pôjde o *nový spôsob kladenia hodnôt*. Pôjde o nový spôsob existenciálnej zakotvenosti človeka, o jeho nový postoj k sebe samému, aj o jeho nový postoj k vlastnému mysleniu.

Celé stáročia žil (do)terajší človek starými hodnotami a ony mu určovali miesto vo svete. S pádom týchto hodnôt sa stráca bezpečnosť a istota, a to ako v pomere k vonkajšiemu svetu, tak aj v pomere k mysleniu ako niečomu, čo bytostne patrí k svetu vnútornému.

Ten, kto ako prvý vyslovuje myšlienku smrti Boha, myšlienku jeho konca – a tým samozrejme aj konca starých hodnôt, je vrah. Okrem toho, ak vezmeme do úvahy vládnući tradicionalizmus, je tiež pomätencom. (Morálni) priaznivci kresťanského Boha nechápu, že s Bohom kresťanstva umiera aj celý morálny výklad sveta, a že bolesť, ktorá smrť Boha sprevádza, nevyplynie z následnej nemožnosti oceniť kla-

---

<sup>1</sup> NIETZSCHE, F.: *Mimo dobro a zlo*. Prel. V. Koubová. Praha: Aurora 1998, s. 9.

<sup>2</sup> Tamže.

dy a zápory života. Táto bolesť je zakotvená v tom, že tento svet smrťou Boha ostáva bez ťažiska a absentuje tak jeho zmysel a cieľ.

Samotnú skutočnosť pádu morálneho výkladu však Nietzsche tematizuje dvojako. Na jednej strane má smrť Boha konzekvencie pre kresťanskú tradíciu v zmysle jej primátu morálky. „Kresťanstvo je sústava, uvážený a celkový názor na veci. Ak z neho vylomíme hlavný pojem, vieru v boha, roztrieštíme tým aj celok: nezostane nám už nič nutné v prstoch. Kresťanstvo predpokladá, že človek nevie a vedieť nemôže, čo je pre neho dobré, čo zlé: verí v boha, ktorý samojediný to vie. Kresťanská morálka je rozkaz; jej pôvod je transcendentný, je mimo všetkej kritiky, akéhokoľvek práva na kritiku: pravdu má len vtedy, ak je pravdou boh, – s vierou v boha stojí a padá.“<sup>1</sup>

Morálny výklad padá súčasne s výkladom náboženským. Fink v tejto súvislosti píše: „Tým, že Nietzsche proklamoval smrť Boha, akoby sa celkom zameral na človeka, na jeho doposiaľ neodhalené potencie, skladá hymnus na neho a na jeho tvorivý elán. Táto analógia človeka... robí... obrat od metafyziky, ktorá človeka podriaďuje hierarchickému usporiadaniu vecí a určuje jeho status vzťahom k vyššej, božskej podstate. Od tejto chvíle sa človek vracia k sebe samému, stáva sa absolútnom.“<sup>2</sup> Ako sa ďalej ukáže, táto situácia nebude platiť pre všetkých. To je jedna rovina.

O druhej rovine smrti Boha píše Nietzsche v súvislosti s tými, ktorí v Boha neveria. Čím menej sú pobožní, tým viac sa zubami-nechtami inštinktívne držia morálnych hodnotení. „Zbavili sa kresťanského boha a teraz sa domnievajú, že tým viac musia upevniť kresťanskú morálku... Ak si ... skutočne myslia, že sami od seba, 'intuitívne' vedia, čo je dobré a zlé, teda ak sa domnievajú, že kresťanstvo už nie je potrebné mať ako nutnú garanciu morálky, potom je to tiež iba *dôsledok* nadvlády kresťanského hodnotenia a výraz *sily* a *hĺbky* tohto panstva...“<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> NIETZSCHE, F.: *Soumrak būžků aneb jak filosofovat kladivem*, s. 57–58.

<sup>2</sup> FINK, E.: *Nietzsches Philosophie*. Stuttgart: W. Kohlhammer 1960, s. 158–159.

<sup>3</sup> NIETZSCHE, F.: *Soumrak būžků aneb jak filosofovat kladivem*, s. 57–58.

Podstatným momentom tematizácie smrti Boha je samotný termín *smrť*. Kresťanský Boh podľa Nietzscheho nezomrel. Bol zabitý. Koniec dvoj tisícročného odcudzenia človeka je teda ľudským činom. Okamih jeho zániku sa stáva dobou najvyššieho zúfalstva, zároveň však aj najvyššej nádeje. Stáva sa okamihom, kedy sa o človeku rozhodne, respektíve okamihom, kedy človek o sebe rozhodne sám.

Práve pomätený človek hlása smrť Boha – chce tým vyburcovať k voľbe, k rozhodnutiu. „Nepočuli ste o onom pomätenom človeku, ktorý počas jasného dopoludnia rozsvietil lampáš, bežal na trh a bez prestania vykrikoval: „Hľadám Boha! Hľadám Boha!... Kam sa podel Boh? vykrikoval, ja vám to poviem! *My sme ho zabili*, – vy a ja! My všetci sme jeho vrahovia! ... Boh je mŕtvy! Boh zostane mŕtvy! A my sme ho zabili! ... Nie je na nás veľkosť tohto činu príliš veľká? Nemusíme sa sami stať bohmi, len aby sme jej boli hodní? ... Tu sa pomätenec odmlčal a vzhladol opäť na svojich poslucháčov: aj oni mlčali a hľadeli na neho s údivom. Nakoniec hodil svoj lampáš o zem, takže sa roztrieštil a zhasol... Prichádzam príliš skoro, povedal potom, ešte nenastal môj čas. Táto nesmierna udalosť je ešte na ceste a putuje, ešte neprenikla k ušiam ľudí. Blesk a hrom potrebujú čas, svetlo hviezd potrebuje čas, skutky potrebujú čas aj potom, čo sú vykonané, aby boli videné a počuté. Tento skutok je pre nich ešte stále vzdialenejší než najvzdialenejšie súhvezdie – a predsa je to ich skutok!“<sup>1</sup>

Ohlasovateľ *smrti Boha* je pomätený z hľadiska kresťanskej morálky; ako ohlasovateľ je prvý čo oznamuje niečo, o čom doposiaľ nikto *nepočul* – nikto si to doposiaľ neuvedomoval, nikdy o tom neuvažoval preto (ako ďalej ukáže Nietzsche), lebo o tom uvažovať nechcel. Pomätenec teda prichádza predčasne.

Toto vyjadrenie situácie, podľa Nietzscheho, bude znamenať koniec sebauspokojovania z možnosti zachovania náboženstva (ako garanta morálky) bez živého Boha. Myšlienku smrti Boha je preto nutné hlásať práve ľuďom, ktorí už v Boha neveria. Pomätenec ju nakoniec hlása

---

<sup>1</sup> NIETZSCHE, F.: *Radostná veda*. Prel. V. Koubová. Praha: Český spisovatel 1992, s. 123–125.

hlavne neveriacim, lebo „tam práve stálo veľa z tých, ktorí v Boha neverili...“<sup>1</sup>.

Nietzscheho primárnym zámerom teda nebude postulovať zmenu od viery k neviere. Ak vnímame myšlienku smrti Boha ako súčasť Nietzscheho kritiky morálky, je pochopiteľné, prečo pomätenec adresuje svoju správu práve ľuďom, ktorí už v Boha neveria. Gianni Vattimo vo svojej práci *After Christianity* v tejto súvislosti upozorňuje, že „pokiaľ si filozofia uvedomila..., že Boh je mŕtvy..., a teda nemôžeme s istotou uchopiť fundament všetkých vecí, potom už filozofický ateizmus nie je nevyhnutný. Iba absolútna filozofia môže považovať za nutné dokazovať nesprávnosť náboženskej skúsenosti...“<sup>2</sup>.

Naplnno prežiť smrť Boha znamená predovšetkým, od tohto momentu, vidieť doterajšie dejiny myslenia ako dejiny omylu. Pre Nietzscheho totiž Boh neznamená iba náboženskú moc, projekciu ľudských bytostných síl do ideálu. Boh je pre Nietzscheho ontologicko-moralistickou koncepciou ľudského života, je vyvrcholením celej platonskej tendencie európskeho myslenia, vulgárnou formou metafyziky. Nietzscheho antikresťanstvo je prevrátený platonizmus, ktorému ide o nové hodnotenie doterajšieho vývoja myslenia, o nové hodnotenie metafyziky, o nový výklad a prístup k bytiu všetkého jestvujúceho.

### **Spor o zmysel deštrukcie dejín metafyziky – ontológia alebo morálka?**

Konfrontácia Heideggerovej a Nietzscheho kritiky metafyziky sa ukazuje ako zámerná provokácia dvoch veľkých a vplyvných nemeckých interpretácií počiatkov gréckej filozofie. Heidegger sa domnieva, že Nietzsche je posledný veľký metafyzik. Problémom je, že Heidegger nepoužíva termín metafyzika rovnako ako Nietzsche (aj keď

---

<sup>1</sup> Tamže, s. 123.

<sup>2</sup> VATTIMO, G.: *After Christianity*. New York: Columbia University Press 2002, s. 5.

z Nietzscheho vychádza a čerpá). Heidegger sa s Nietzschem zhoduje v zakladateľovi európskej metafyziky – v Platonovi – metafyziku ale Heidegger chápe, ako sme ukázali, v diferencii jestvujúcna a bytia. Metafyzika eviduje zakotvenosť jestvujúcna v bytí, avšak prostredníctvom (nielen) platonského myslenia ignoruje ontologickú diferenciu – bytie zamieňa s jestvujúcnom (najvyššie jestvujúcno, prvá príčina, subjekt). Metafyzika je z Heideggerovho pohľadu dejinami neskrytosti jestvujúcna ako takého, čo na druhej strane znamená, že je dejinami skrytosti a zabudnutia bytia samého. Bytie vo svojej nejestvujúcnosti splyva s ničotnosťou, ktorá je ignorovaná. Metafyzika ako nihilizmus je bytostne nemyslením ničoty. Rovina jestvujúcna je takto absolutizovaná a najvyššie jestvujúcna v dejinnom priestore metafyziky strácajú platnosť.

Na počiatku novoveku sa metafyzickým základom stáva človek. Podľa Nietzscheho sú platonské metafyzické ideály odhalené ako nihilistické popretie života v jeho morálnom rozmere a samy strácajú vierohodnosť a platnosť. Nietzsche navrhuje nový spôsob hodnotenia (prehodnotenie všetkých hodnôt), ktorý bude používať optiku života (stelesnením sa stane vôľa k moci) – použitím kategórie hodnoty odhaľuje Heidegger Nietzscheho ako príslušníka novovekého metafyzického subjektivismu. Aj keď sa Nietzsche, píše Heidegger, pokúša formulovať „otázku prehodnotenia všetkých dosiaľ existujúcich metafyzických hodnôt, hodnôt v sebe samom zhodnoteného jestvujúcna...“<sup>1</sup> a chce „pretvoriť charakter a orientáciu hodnotenia...“<sup>2</sup>, prehodnotenie prvýkrát myslí bytie ako hodnotu<sup>3</sup>. Pre Heideggerovu interpretáciu je podstatné, že Nietzscheho odmietnutie západnej (platonskej) filozofie ako metafyziky Heidegger vidí ako nedostatočnú artikuláciu otázky bytia.

Fink s takýmto vymedzením (domnievam sa, že právom) nesúhlasí, pretože Nietzsche podľa neho buduje svoje odmietnutie metafyziky

---

<sup>1</sup> HEIDEGGER, M.: *Nietzsche II*, s. 34.

<sup>2</sup> Tamže.

<sup>3</sup> Tamže, s. 34–37.

ky na úplne inom východisku.<sup>1</sup> Nietzsche nereflektuje metafyziku ontologicky, ale morálne – metafyziku posudzuje prostredníctvom optiky života – „Nietzsche vôbec neskúma a nezvažuje vlastné ontologické predstavy metafyzickej tradície (ako sa domnieva Heidegger – dopl. aut.), pozoruje ich len ako symptómy, ktoré ukazujú životnú tendenciu ...sám si otázku bytia nekladie...“<sup>2</sup>. Rozhodujúcim zámerom Nietzscheho filozofie podľa Finka bude smerovať k spochybneniu rovnosti medzi pojmami bytie a hodnota.

Zásadné určenia jestvujúcna ako napr. bytie a pravda sú v Heideggerovej interpretácii pochopené ako hodnoty. Každá hodnota sa bytostne vzťahuje na človeka (na ľudské stanovisko) – prehodnotenie všetkých hodnôt, prostredníctvom ktorých dospieva človek sám k sebe, sa stáva posledným krokom na ceste emancipácie novovekého subjektu. Základ nového hodnotenia, vôľu k moci, chápe Heidegger ako metafyzický princíp vyhotenej subjektivity.

Nietzsche sa ale od metafyzickej tradície odlišuje spôsobom kladenia otázky a samozrejme odpoveďou. Nietzsche neočakáva, že by sme sa prostredníctvom filozofického myslenia mohli vzťahovať k samotnému bytiu. Bytie sa tak v Nietzscheho chápaní ukazuje vo svojich udalostiach (dianí). Na rozdiel od tradične pochopenej metafyziky, bude teda práve v Nietzscheho myslení dovedená zabudnutosť bytia do dôsledkov – popretie absolútneho základu dynamizuje skutočnosť. Rozlišovanie pravého a nepravého sa odohráva vždy vo svete, je teda vždy pohyblivé, ale vždy opodstatnené.<sup>3</sup>

Metafyzické myslenie je stelesnením pravdy, ktorej základom je presvedčenie, že „boh je pravda... (a – dopl. aut.) ...pravda je božská

---

<sup>1</sup> Porov. LEŠKO, V.: *Filozofia dejín filozofie*, s. 220 a n.

<sup>2</sup> FINK, E.: *Filosofie Friedricha Nietzscheho*. Prel. D. Petříčková. Praha: Oikúmené 2011, s. 15.

<sup>3</sup> Porov. KOUBA, P.: Heidegger a problém nihilismu. In: Kouba, P.: *Smysl konečnosti*. Praha: Oikúmené 2001, 113–118.

...“<sup>1</sup>. Toto presvedčenie, ktoré Nietzsche identifikoval ako metafyzickú vieru, na seba berie podobu vedenia – „Prísne vzaté neexistuje vôbec žiadna veda ‘bez predpokladov’, myšlienka takejto vedy nie je mysliteľná, je paralogická: vždy tu musí byť najprv nejaká filozofia, nejaká viera, aby z nej veda mohla čerpať smer, zmysel, medzu, metódu, právo na existenciu... naša viera vo vedu stále ešte spočíva na viere metafyzickej...“<sup>2</sup>. V naznačenej situácii, ktorú takto podstatne určuje skutočnosť odumretia ideálov, sa vynára nový problém – otázka hodnoty pravdy.

Metafyzické myslenie predstavilo pravdu ako jedinú, všeobecne záväznú a pre všetkých platnú perspektívu. Úlohou, ktorá stála pred myslením, bolo k takto definovanej pravde sa čo najviac priblížiť. Ambícia takéhoto projektu bola božská – takto sa nám veci môžu ukázať také, aké naozaj sú. To samozrejme neznamená, že poznávame veci osebe. O tom nás už poučil Kant svojou seba-kritikou rozumu (rozum obmedzil sám seba – systematické zjednotenie skúsenosti prostredníctvom rozumu nemôže byť zdrojom poznania; kritický rozum ale zostáva absolútnym v zmysle svojej nad-historickosti).

Táto seba-kritika rozumu ale nakoniec končí u Hegela ambíciou dosiahnuť absolútne poznanie, pod podmienkou nahliadnutia a rešpektovania svojej bytostnej historickosti. Vo svetle Nietzscheho kritiky sa obidva spomínané momenty ukážu. Nietzsche ich radikalizuje v zmysle historickosti rozumu, avšak bez akéhokoľvek nároku absolútneho poznania. Aby to dokázal, potrebuje našu vôľu k pravde spochybniť, čo znamená pýtať sa do akej miery, resp. „v akom zmysle sme... ešte zbožní...“<sup>3</sup>.

Snaha o prekonanie metafyziky stavia pred myslenie naliehavú úlohu. Výzva opustiť a prekonať metafyziku neznamená automaticky

---

<sup>1</sup> NIETZSCHE, F.: *Genealogie morálky*. Prel. V. Koubová. Praha: Aurora 2002, s. 125.

<sup>2</sup> Tamže.

<sup>3</sup> Tamže, s. 126; NIETZSCHE, F.: *Radostná veda*. Prel. V. Koubová. Praha: Český spisovatel 1992, s. 204–206.

požiadavku vzdať sa spravodlivosti a odmietnuť pravdu. Nietzsche mu ide o premyslenie a novú interpretáciu pravdy. Metafyzické chápanie pravdy, jej existenciu, musí nutne predpokladať vo význame dopredu danej, jednotnej (jednotiacej) a všeobecne záväznej perspektívy, ktorá na seba berie podobu morálky.

Metafyzické myslenie potom ukazuje morálku ako niečo dané, ako niečo, čo sa nachádza mimo akejkol'vek pochybnosti. Takto sa nemôže opýtať na jej *pôvod* a pochopiť ho ako *zrod*. Výraz *pôvod* sa nám pri použití v tomto kontexte v zmysle problematizácie pôvodu morálky vidí náležitý. V tejto súvislosti ale upozorňujeme na Foucaultovu štúdiu *Nietzsche, genealógia, história*<sup>1</sup>, v ktorej Foucault poukazuje na Nietzscheho používanie výrazov *Ursprung* (*pôvod*) a *Herkunft* (*zrod*) v *Genealógii morálky*; ich používanie sa z Nietzscheho strany ukazuje ako zdanlivo ľahkovážne, no Foucault to interpretuje ako zámer; v tomto zmysle tiež píše Deleuze, keď tvrdí, že „Genealógia oponuje absolútnemu charakteru hodnôt, ako aj ich charakteru relatívnemu, či utilitárnemu. Genealógia znamená diferenciálny prvok hodnôt, od ktorého sa odvíja ich samotná hodnota. Genealógia teda stanovuje pôvod alebo zrod, ale rovnako diferenciu či dištanciu v počiatku“<sup>2</sup>. Koubová pre preklad v *Genealógii morálky*<sup>3</sup> používa jednotný termín *pôvod*. Domnievame sa, že Nietzsche naznačuje nemožnosť uchopenia a rozhodnutia sveta ako celku morálnym videním, a preto sa pôvod stáva zrodom.

Otázka morálneho výkladu sveta sa u Nietzscheho nekryje s otázkou morálneho konania. Konanie označované ako morálne môže byť založené na požiadavke situácie. Morálny výklad sveta je svojou pod-

---

<sup>1</sup> FOUCAULT, M.: Nietzsche, genealogie, historie. In: Foucault, M.: *Diskurs, autor, genealogie*. Prel. P. Horák. Praha: Svoboda 1994, 75–98.

<sup>2</sup> DELEUZE, G.: *Nietzsche a filosofie*. Prel. Č. Pelikán a J. Fulka. Praha: Herrmann & synové 2004, s. 9.

<sup>3</sup> Porov. NIETZSCHE, F.: *Genealogie morálky*, s. 8–9.

statou nevecný. Oddeľuje od seba to, čo vo veciach patrí k sebe<sup>1</sup>, čo tvorí ich plný význam, aby sa dostal k hodnotám osebe. Konanie fundované morálnym výkladom si je isté samo sebou, pretože je viazané a totožné s dobrom osebe.

Takto je zmysel Nietzscheho deštrukcie metafyziky ako morálneho videnia skutočnosti pochopiteľný len pod podmienkou, že si budeme vedomí, že v danej situácii medzi adekvátnym (a v tomto zmysle morálnym) konaním a morálnym výkladom nemusí existovať nutné prepojenie. Rozhodnutím, ktoré je výsledkom morálneho výkladu sveta, docielime teoreticky reflektovanú a v tomto zmysle definitívnu odpoveď.

Morálka realizuje schematizáciu ľudského vnútra v začlenení do celku sveta. Človek a jeho úloha vo svete sú nahliadnuteľné vo všeobecnej rovine a uvádza nás to do sveta, ktorý má riešenie. Morálny výklad sveta vtlačá svetu všeobecný význam. Morálny výklad sveta tak nie je obmedzený výsostne na oblasť morálky v užšom zmysle slova, je prítomný aj v tých najvšeobecnejších teoretických tézach. Keď teda Nietzsche bojuje proti interpretácii sveta ako zloženého z morálnych protikladov, ktoré sú vytrhnuté z kontextu (ne)rozhodnuteľných väzieb, dotýka sa podstaty metafyzického názoru na svet. Nietzsche popiera všeobecné riešenie (riešenie teórie ako rozumového uchopenia všeobecnej pravdy situácie), ale trvá na praktickej rozhodnuteľnosti konkrétnej situácie. Tým ruší väzbu medzi všeobecným riešením (teóriou) a jemu podriadenou (z neho zrozumiteľnou) konkrétnou rozhodnuteľnosťou situácie (ako praxe).

Určujúcim znakom takto formulovanej myšlienkovvej situácie je vedomé a dôsledné zanechávanie predstavy poznania na spôsob platonскеj (metafyzickej) tradície ako vedenia nazerajúceho v pravde existujúce jestvujúco. Poznanie prestáva byť ako možnosťou nerušenej reprezentácie jestvujúca, ktoré existuje samé osebe; tak možnos-

---

<sup>1</sup> Vec sa vykazuje ako určitá práve *diferenciou* inej veci, ktorá je tak momentom jej určenia.

fou čerpajúcou z absolútneho základu (seba)danosti vedomia. Poznanie sa vo svetle Nietzscheho tézy o neexistencii absolútnej pravdy a jej explikáciou stáva konkrétnym výkonom časového a konečného ľudského bytia. Radikálnosť záverov Nietzscheho myslenia (ktoré sú permanentne novými začiatkami), sa tak stáva významným míľnikom na ceste návratu od (metafyzikou preformulovaného) vedenia ako vždy prítomnej pravdy k praktickému rozumeniu ako principiálne (ne)ukončenému, ale vždy nevyhnutnému procesu pravdy prítomnosti.

Nietzsche skúmal metafyzické teórie po stránke ich genézy, resp. genealógie. Chcel ukázať, ako metafyzické pojmy a súdy vznikli, aké motívy sú za nimi, akým potrebám vychádzajú v ústrety a na akých nedorozumeniach spočívajú. Práve tento aspekt Nietzscheho spôsobu premýšľania, resp. kritiky akcentuje napr. aj Deleuzova interpretáciu. Nietzsche bol presvedčený, že metafyzické predpoklady sa stanú vratkými v okamihu, keď sa ukáže, že motívy, ktoré sú ich základom, vychádzajú z pudov a inštinktov, a majú teda iracionálny ráz. Je ale zrejmé, že odhalenie pôvodu metafyzických predstáv nebude to isté, ako ich vyvrátenie.

Heidegger sa v tejto súvislosti domnieva, že metafyzika by bola celkom prekonaná až v situácii, keď nebudeme odmietať len určité (metafyzické) odpovede, ale zmeníme spôsob pýtania. Ale ak bytie nie je jestvujúcno, je niečím úplne iným, je *ničím* – potom to môže znamenať, že bytím sú vždy len rôzne spôsoby zjavnosti jestvujúcna, z čoho vyplýva, že bytie ako také (samo o sebe) nie je ničím. Heidegger by potom odmietal prijať nihilistické konzekvencie svojej koncepcie bytia – bytie by nebolo ničím iným, len tým, čo sa odohralo, t. j. stalo zjavným. Bytie je v tomto zmysle vždy len stopou otvorenej hry meniacej sa zjavnosti. Bytie ako stopa sa v konečnom dôsledku stáva Nietzscheho *nevyhnutným omylom*.<sup>1</sup>

Nietzsche sa potom od metafyzickej tradície odlišuje práve spôsobom kladenia otázky a samozrejme odpoveďou. Nietzsche neočakáva,

---

<sup>1</sup> Porov. KOUBA, P.: *Heidegger a problém nihilismu*, s. 119.

že by sme sa prostredníctvom filozofického myslenia mohli vzťahovať k samotnému bytiu. Bytie sa preto v Nietzscheho chápaní ukazuje vo svojich udalostiach (dianí). Na rozdiel od tradičnej metafyziky je teda práve v Nietzscheho myslení dovedená zabudnutosť bytia do dôsledkov – popretie absolútneho základu dynamizuje skutočnosť.

Rozlišovanie pravého a nepravého sa odohráva vždy vo svete, je teda vždy *pohyblivé*, ale vždy *opodstatnené*. Byť v zhode so svojou epochou (dejinnou situáciou) znamená nechať prehovoriť udalosť – tú udalosť, ktorá pre Nietzscheho predstavuje prekonanie nihilizmu a stáva sa možnosťou prekonania metafyziky, a ktorá naopak pre Heideggera predstavuje završenie metafyziky.



## **5. PLATON A ARISTOTELES**



## 5. 1. „Prostredníctvom čoho“ alebo „čím“ poznávame? Platon, Aristoteles, Hegel<sup>1</sup>

Milan Sobotka

Súčasťou klasickej metafyziky bola koncepcia, podľa ktorej poznávanie je procesom poznávajúceho jestvujúceho a prostredníctvom neho i bytia samého, pričom naše zmysly a náš rozum sú miestom tohto vyjavovania. Za reprezentatívne považujeme tri paradigmatické prípady, z ktorých prvý je Platonov *Teaitetos*, druhým prípadom je Aristotelova koncepcia zo spisu *O duši* (a z *Metafyziky*) a tretím je charakteristika poznania z úvodnej časti Tomášovho spisu *Quaestiones disputationes de veritate*. Pre všetky tieto prípady je charakteristické, že v nich lúč pravdy vychádza od poznávaného predmetu a je nami zachytávaný.

### Heidegger a Platonov *Teaitetos*

V prístupe k Platonovmu *Teaitetovi* prijímame korektúru M. Heideggera z prednášky *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet* zo zimného semestra 1931–1932. Heidegger dokazuje, že *aisthesis*, ktorá je to isté ako *fantasia*, neznamená vnímanie, ale vnímané v jeho vnímanosti, pričom vnímané je to seba ukazujúce.<sup>2</sup> Slovo *aisthesis* je ale dvojznačné rovnako ako naše slovo vnímanie. Znamená vnímané v jeho vnímanosti a zároveň akt vnímania, v ktorom sa uskutocňuje vnímanosť vnímaného.

---

<sup>1</sup> Podkapitolu z češtiny do slovenčiny preložila Zuzana Bocanová.

<sup>2</sup> HEIDEGGER, M.: *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet*. Frankfurt am Main.: Vittorio Klostermann 1988, s. 164.

Táto korektúra stavia do popredia, viac ako doteraz, bežné preklady, že prvotné vo vzťahu vnímané – vnímajúce je vnímané. Na základe toho možno rovnako skôr pochopiť Teaitetovu definíciu vedenia ako vnímania. V bežných prekladoch vyzerá Teaitetova odpoveď naivne, keď však uvážime, že *aisthésis* znamená javenie, sebaukazovanie vnímaného, tak odpoveď nie je tak prostoduchá ako by sa mohlo na prvý pohľad zdať. Heidegger podotýka, že Schleiermacher prekladá v tomto prípade *aisthésis* ako *Erscheinung*, ako javenie poznávanej veci.

Odtiaľ postupuje Heidegger k poukázaniu na to, že zmysly sú obyčajným prechodom k tomu, aby bola uskutočnená vnímavosť určitého jestvujúceho. V *Teaitetovi* 184c 5 sa hovorí, že očami nevidíme, ale že oči sú to, prostredníctvom čoho sa uskutočňuje videnie. Otázka znie: sú oči to, čím vidíme alebo sú oči to, prostredníctvom čoho vidíme?<sup>1</sup> Otázka sa pýta na to, či zrak, sluch, atď. sú niečím, čo samo uskutočňuje vnímanie alebo či sú niečím, prostredníctvom čoho sa vnímanie deje. Teaitetos súhlasí: oko, ucho, atď. sú niečím, prostredníctvom čoho (dia hú) sa deje vnímanie, nie to, čo samo uskutočňuje vnímanie.

Sokrates potom ukazuje, že vnímanie vyžaduje zjednocovanie dojmov rôznych zmyslov (*aisthésis* či *fantasia*), pretože keby rôzne *aisthésis* či *fantasia* boli sebestačné, potom by vnemy (jednotlivých zmyslov) vo svojej vnímavosti netvorili jednotu. Platon to vysvetľuje prirovnaním k drevenému koňovi s viacerými bojovníkmi, ktorí netvorí jednotu. Vnemy – vnímané veci vo svojej vnímavosti – však musia byť zjednotené, takže sa vzťahujú „k akémusi jednému spôsobu“ (eis miam idean), „či už je to duša alebo akokoľvek sa to má nazývať ...“<sup>2</sup>. Táto duša je stredom, z ktorého, resp. prostredníctvom ktorého máme to vnímané bezprostredne pred sebou<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> PLATÓN: *Theaitétos*. Prel. F. Novotný. Praha: Laichter 1936, s. 70.

<sup>2</sup> Tamže, s. 71.

<sup>3</sup> HEIDEGGER, M.: *Vom Wesen der Wahrheit*, s. 172.

V *Zákonoch* Platon vyjasňuje, že duša je to, čo pri vnímaní zaujíma vnímajúci vzťah k vnímanému. Duša je tým, na základe čoho sú zmysly prechodom, prostredníctvom ktorého niečo vnímame, ale duša je tým preto, že je schopná zaujímať vzťah k vnímanému. V tom zmysle je aj duša to isté, prostredníctvom čoho, prechodom cez čo je niečo vnímané. Heidegger to zhrnul: Nevnímame farbu a vôňu, pretože vidíme a čucháme, ale preto, lebo sme schopní vstúpiť do kontaktu s tým, čo je vnímateľné, pričom okruh toho vnímateľného, ku ktorému sa môžeme vzťahovať, je vopred určený. Na tom je založené Platonovo chápanie zmyslových orgánov ako toho, prostredníctvom čoho, prechádzaním čoho vnímame, a na druhej strane Platonovo chápanie duše.<sup>1</sup>

Aristotelovský model poznania je tomu podobný. V zhode s tým, že poznávanie je vysvetľované v závislosti na ontológii, je to druh alebo dokonca pravzor ontologického pohybu (ontologický pohyb je taký pohyb, ktorým sa to, čo je v pohybe, uskutočňuje).<sup>2</sup> Pritom platí, že pohyby sa dejú v tom, na čo sa pôsobí<sup>3</sup>, teda v trpiacom činiteľovi. Nesmieme sa pritom riadiť rečou, ktorá označuje videnosť ako trpenie, videnie ako činnosť; v skutočnosti je práve videnie to trpné, čo prijíma pôsobenie od iného. Zmena, pohyb (*metabolé, kinésis*) je založený vždy „v inom alebo keď je iné“ (príklad s lekárom, ktorý lieči seba samého<sup>4</sup>, napr. v staviteľovi stavba domu, v lekárovi uzdravenie, v ktorých je „začiatok“ (*arché*) zmeny (*metabolé, kinésis*). V prípade zmyslového vnímania je týmto iným vnímateľný predmet (to idion),

---

<sup>1</sup> Tamže, s. 176.

<sup>2</sup> *Aristotelis Physica*, 202a 8 (W. D. Ross, Oxford 1965, nestránkované). Srv. Aristoteles: *Physikvorlesung*. Prel. H. Wagner. Berlin: Akademie-Verlag 1967, s. 63.

<sup>3</sup> ARISTOTELÉS: *O duši* 426a 2, s. 255.

<sup>4</sup> ARISTOTELÉS: *Metafyzika* 1019a 15. Prel. A. Kříž. Praha: Laichter 1946, s. 144.

voči ktorému je každý náš zmysel uspôsobený.<sup>1</sup> Vidím, keď vlastný predmet zmyslu (farba) zapôsobil na môj zmysel, ktorý mal schopnosť prijať toto pôsobenie; vznikla situácia, že „skutočná činnosť (energeia – dopl. aut.) vnímateľného predmetu a skutočná činnosť vnímajúceho zmyslu sú jednou skutočnosťou, aj keď ich bytie je rôzne...“<sup>2</sup>.

Z toho vyplýva, že pri vnímaní sa nemôžem mýliť, pretože to by znamenalo, že neplatí ontologický rozvrh jestvujúceho. Dôležité je, že Aristoteles vysvetľuje zmyslové vnímanie na základe schémy trpenia od aktívneho činiteľa, ktorým sú predmety zmyslu.

Táto myšlienka sa opakuje v 2. kapitole 4. knihy. Podľa iného miesta „podobne i vnímanie každej veci je uvádzané do trpenia od toho, čo má farbu alebo chuť alebo zvuk, nie však, pokiaľ sa to nazýva jednotlivou vecou, ale pokiaľ to má jednotlivé vlastnosti“<sup>3</sup>. Aristoteles rozlišuje prijímanie vlastností jednotlivých zmyslových vecí od vnemu, fantazmy, ktorého poznanie je záležitosťou rozumu. Nemožnosť omylu pri zmyslovom vnímaní a ešte viac pri rozumovom rozpoznávaní bytnosti veci (to je „myslenie“ vo vlastnom zmysle slova<sup>4</sup>) je zásadný metafyzický rys, ktorý súvisí s koncepciou vnímania a rozumového poznávania ako druhov ontologického pohybu, ktorých nositelia sú naše zmysly a náš rozum. Špeciálnejšie súvisí táto koncepcia s motívom javenia predmetu, s ktorým sa vďaka rozumu a zmyslov zjednocujeme.

Pri rozume sa ten istý metafyzický rys vyjadruje ešte výraznejšie ako pri zmyslovom vnímaní. Nemáme teraz na mysli diskurzívne poznanie, t. j. súdenie a usudzovanie, ktoré Aristoteles ani nenazýva myslením vo vlastnom slova zmysle (nazýva ich druhou funkciou rozumu popri myslení – dianoesthai<sup>5</sup>), ale základnú funkciu rozumovo-

---

<sup>1</sup> ARISTOTELÉS: *O duši* 426a 16. In: Aristotelés: Člověk a příroda. Prel. A. Kříž, M. Mráz. Praha: Svoboda 1984 s. 255.

<sup>2</sup> Tamže, 426a 10, s. 255.

<sup>3</sup> ARISTOTELÉS: *O duši* 424a 22, s. 250 (preklad korigovaný).

<sup>4</sup> Tamže 429a 23, s. 263.

<sup>5</sup> Tamže 429s 24, s. 263.

vého poznania, ktorá je rozoznatel'ná na základe fantazmy, čo je vecou „z hľadiska bytnosti“ (kata to ti én einai)<sup>1</sup>. To je „myslenie“. Podotýkame, že základná reforma v poňatí rozumu, ktorú uskutočňuje Descartes, spočíva v tom, že Aristotelova druhotná funkcia rozumu – súdenie (*hypolambanein*) – sa stane naopak hlavnou funkciou.<sup>2</sup> Tak ako videnie nie je možné, keď nie je jeho predmet v okruhu príslušného zmyslu, tak rovnako ani myslenie nie je možné, pokiaľ zodpovedajúca fantazma nie je prítomná v zmysloch. Tak ako vnímanie je druhom trpenia prostredníctvom zmyslového predmetu, tak ani myslenie nie je možné inak ako trpenie prostredníctvom mysleného predmetu (*to noéton*). Tento inteligibilný predmet, ktorým je rozum uvádzaný v trpenie, je obsiahnutý v zmyslových predstavách, vo fantazmách. Rozumové poznanie je trpenie tohto *noéton*<sup>3</sup>, ale aby rozum mohol to *noéton* prijať, musí byť k tomu disponovaný. Skutočne, rozum je miestom tvarov (*topos eidón*<sup>4</sup>), ale „nie je v skutočnosti ničím, pokiaľ nemyslí“<sup>5</sup>. Senzitívna časť duše, v ktorej sú fantazmy, je podmienkou, ale ako uvidíme ďalej, len podmienkou toho, aby sa rozum stal mysliacim: „...činnosť vnímania smeruje k jednotlivosti, vedenie však k všeobecnému, ktoré je akosi v duši samej.“<sup>6</sup>

V siedmej kapitole tretej knihy Aristoteles dokazuje, že rozum takto vo fantazmách uchopuje bytnosť vecí, keď vychádza zo žiadostivosti alebo odporu, ktoré v ňom vzbudzujú fantazmy. „Čo sa týka tvarov, rozum ich myslí v (zmyslových) predstavách a ... v nich má určené, čo je potrebné žiadať a čomu sa vyhýbať.“<sup>7</sup> Rozumové poznanie je stotožnenie rozumovej časti duše s jej predmetom. „Vôbec ro-

---

<sup>1</sup> Tamže, 430b 28, s. 267

<sup>2</sup> DESCARTES, R., *Regulae ad directionem ingenii. Pravidlá pro vedení rozumu*. Prel. V. Balík. Praha: Oikúmené 2000, s. 17.

<sup>3</sup> ARISTOTELÉS: *O duši* 429a 27, s. 263.

<sup>4</sup> Tamže, 429a 27, s. 263.

<sup>5</sup> Tamže, 429a 23, s. 263.

<sup>6</sup> Tamže, 417b 23, s. 234.

<sup>7</sup> Tamže, 431b 2, s. 268.

zum, keď skutočne myslí, je tým, čím sú jeho predmety.“<sup>1</sup> Aristoteles tu výslovne hovorí, že rozumové poznanie toho, čo je to a to, je „z hľadiska bytnosti“ pravdivé, ale jeho súd o niečom už nie“<sup>2</sup>. Uskutočňujeme tu korektúru Mrázovho prekladu: miesto „čo je z hľadiska bytnosti to a to“ má byť „poznanie toho, čo je to (a to) z hľadiska bytnosti“. Ide tu o to, že sa vzhľadom k svojmu poznaniu bytnosti (to ti én einai) veci nezmýlim v určení toho, čo je vec, ale o to, že sa u konkrétnej veci (to ti esti) nezmýlim, čím je z hľadiska svojej bytnosti. Ako by poznanie tejto bytnosti nebolo pravdivé, keď je „skutočné vedenie ... totožné so svojím predmetom, *noéton*“<sup>3</sup> – tým „inteligibilným“ podľa Brentana.<sup>4</sup> Podotýkame, že preklady „čistý pojem“ (Busse)<sup>5</sup> alebo „podstatný pojem“ (Kříž)<sup>6</sup> nevystihujú Aristotelovo „to ti én einai“, v ktorom dvakrát zaznieva „byť“, raz v prídaví minulom činnom, druhýkrát v infinitíve. Mrázov preklad formule „kata to ti én einai“ ako „z hľadiska bytnosti“ sa nám zdá oveľa lepší.

Zmyslové aj rozumové poznanie je – v platonskej tradícii – vyjavovanie svojho predmetu, teda je pravdivé, je vedením pravdy. Veci samy však nie sú ani pravdivé, ani nepravdivé, pravdivosť a nepravdivosť spočíva v spojení pojmov o nich, t. j. v súde. „Je totiž kladný súd (fasis) výpoveďou o niečom, rovnako ako záporný súd (apofasis) a je vždy buď pravdivý alebo mylný.“<sup>7</sup>

Rozum je, ako sme videli, vysvetľovaný analogicky k zmyslovému vnímaniu. Je tu však jeden zásadný rozdiel. Ako poznanie toho, čo robí vec tou alebo onou vecou, sa rozum odlišuje od zmyslového poznania a je niečím charakteristickým pre človeka. Vysvetľovanie rozumu začína už tým, že každý vnem má svoj *idion*, svoj vlastný špeci-

---

<sup>1</sup> Tamže, 431b 17, s. 269.

<sup>2</sup> Tamže, 430b 28, s. 265.

<sup>3</sup> Tamže, 430a 20, s. 265.

<sup>4</sup> BRENTANO, F.: *Die Psychologie des Aristoteles*, c. d., s. 113.

<sup>5</sup> ARISTOTELES: *Über die Seele*. Prel. von A. Busse. Leipzig: Meiner 1911, s. 81.

<sup>6</sup> ARISTOTELÉS: *O duši*. Prel. A. Kříž. Praha: Rezek 1995, s. 66.

<sup>7</sup> Tamže, 430b 26, s. 267 (preklad korigovaný).

fický predmet, ale že tento predmet (videné, počuté) je farba alebo tón, je už poznanie uskutočňované rozumom. V 4. kapitole tretej knihy *O duši* sa Aristoteles vymedzuje oproti mysliteľom, ktorí si mysleli, že rozum je zmiešaný s telom, a priraduje sa k platonikom,<sup>1</sup> podľa ktorých duša (ako samostatná entita) „je miestom tvarov“, avšak s výhradou, že nie celá, ale len mysliača (*noétiké*) a tvary v nej nie sú v skutočnosti, ale len v možnosti.<sup>2</sup> Duša nemá idey, na ktoré by sa rozpomínala, ale má „idey“ v možnosti, ktoré sa aktualizujú pri príležitosti zmyslového vnímania. Aristoteles pri tejto príležitosti opäť zdôrazňuje: „... zmyslová mohutnosť nie je bez tela, zatiaľ čo rozum je od neho oddelený.“<sup>3</sup>

V ďalšom texte Aristoteles zdôrazňuje: tak „ako voda je niečo iné ako byť vodou ..., tak takisto bytnosť mäsa a mäso rozoznáva duše s rôznou (odlišnou) mohutnosťou, ... alebo aspoň rôzne (odlišne – dopl. aut.) činnou. Tá je od zmyslového buď oddelená, alebo je to aspoň taký pomer ako u krivky, keď sa napriami.“<sup>4</sup> Tu končí dokazovanie, že rozum je niečo samostatné voči zmyslovej duši.

Na takmer rovnakom mieste hovorí Aristoteles o rozume ako o tabuľke na písanie, na ktorej „v skutočnosti nie je nič napísané“<sup>5</sup>, čo prešlo do Lockovej *Eseje o ľudskom poznaní* s celkom pozmeneným významom. Keď v rozume – na tabuľke – v skutočnosti nie je nič napísané, je to tam predznačené v možnosti. Naproti tomu keď Locke hovorí, že predtým ako myseľ prijme odtlačky, je „biely papier“<sup>6</sup>, tak tým myslí doslova, že v mysli vôbec nič nie je, keď nie je „popísaná“ zmyslovou skúsenosťou.

---

<sup>1</sup> BRENTANO, F.: *Die Psychologie des Aristoteles*, c. d., s. 116.

<sup>2</sup> ARISTOTELÉS: *O duši* 429a 27, s. 263.

<sup>3</sup> Tamže, 429b 5, s. 263.

<sup>4</sup> Tamže, 429b 11–16, s. 264.

<sup>5</sup> Tamže, 430a 1, s. 264.

<sup>6</sup> LOCKE, J.: *Esej o lidském rozumu*. Prel. A. Dokulilová. Praha: Svoboda 1984, s. 76.

Z toho, čo sme už povedali o rozume, ktorý je v možnosti „všetkým“, a rozume, ktorý skutočne myslí, vyplýva, že rozum je dvojaký. Jednak je tu rozum, ktorý je v možnosti všetkým, a jednak je tu rozum, ktorý vytvára poznanie (bytnosti vecí) ako imanentná sila a ako svetlo. Tento druhý rozum, ktorý to, čo je v rozume v možnosti, uvádza – za podmienky fantazmy – v skutočné vedenie, nie je u Aristotela pomenovaný! Brentano na to upozorňuje a zavádza na príslušné miesto termín „činný rozum“, *nús poiétikos*<sup>1</sup>, ale v skutočnosti tento termín zaviedol už Alexandros z Afrodisiady (2. stor. po Kr.). Neskorší prekladatelia Kříž, Busse, Mráz atď.<sup>2</sup> – už ani nepovažujú za nutné upozorniť na to, že termín *nús poiétikos* sa u Aristotela nevyskytuje. Ide o to, že rozum, aj keď nepôsobí bez vplyvu fantazmy, nemôže mať vo fantazme príčinu svojho pohybu. Je totižto oddelený od tela (*chóristos*), nemenný a nezmiešaný.<sup>3</sup> Je samostatný – jeho samostatnosť je dokazovaná tým, že človek môže myslieť, keď chce, vnímať však nemôže. Príčina jeho pohybu od možnosti k skutočnosti musí byť obdobná činnému činiteľovi v zmyslovom vnímaní, kde je hybná príčina vnímania nazvaná „to poiétikon“ (v origináli je plurál *ta poiétika*<sup>4</sup>), teda musí byť nazvaná *nús poiétikos*. *Nús poiétikos* je teda „príčinou a pôsobiacim činiteľom“ (*to aition kai poiétikon*) toho, že sa uskutočňuje poznanie bytnosti či tvaru vecí. Snáď najdôležitejším dôsledkom koncepcie aktívneho rozumu je téza, že činný rozum spôsobuje, že duša prijme fantazmu, ktoré sa tým stáva sprostredkujúcim činiteľom pri prechode od pasívneho rozumu k aktuálnemu poznaniu bytnosti vecí. Brentano poznamenáva, že

---

<sup>1</sup> BRENTANO, F.: *Die Psychologie des Aristoteles*, c. d., s. 164.

<sup>2</sup> ARISTOTELES: *Über die Seele*. Prel. von A. Busse, c. d., s. 79. ARISTOTELES: *Člověk a příroda*. Prel. M. Mráz. Praha: Svoboda 1984, s. 265. ARISTOTELES: *O duši*. Prel. A. Kříž. Praha: Rezek 1996, s. 96.

<sup>3</sup> ARISTOTELES: *O duši* 430a 17, s. 265.

<sup>4</sup> Tamže, 417b 20, s. 234.

k tomu, že rozum pôsobí na fantazmy (a nie naopak), nie sú potrebné dôkazy.<sup>1</sup>

Pre nutnosť aktívneho rozumu, ďalej pre to, že sa nachádza v duši, ešte ďalej pre jeho rozdielnosť od pasívneho rozumu a konečne pre to, že jeho podstatou je skutočná činnosť, a že je oddelený od tela, uvádza Aristoteles dôkazy, aj keď stručné, zatiaľ čo pre iba inštrumentálnu funkciu fantazmy vo vzťahu už dôkaz neuvádza. Do tej miery z celej súvislosti vyplýva, že zmyslová časť duše nemôže byť vlastným pôsobiacim činiteľom pri poznaní bytnosti vecí. Aristoteles hovorí: „Keďže v celej prírode a u každého druhu bytnosti jedno je látkou – tá potom u všetkého možnosťou – druhé je príčinou a pôsobiacim činiteľom, lebo všetko pôsobí, ako je napríklad v pomere umenia k jeho látke, nutne sú tak aj v duši tieto rozdiely. Rozum je v skutku jednak taký, že sa stáva všetkým, jednak taký, že ako akási zdatnosť (hexis) všetko spôsobuje, ako napríklad svetlo. Lebo aj svetlo istým spôsobom robí len možné farby farbami skutočnými. A tento činný rozum (*hútos ho nús*, doslova „tento rozum“ – je oddelený od tela ... Ale len keď je oddelený, je činný rozum tým, čím je, a len tento je nesmrteľný a večný“<sup>2</sup>.

V deviatej knihe *Metafyziky* pojednáva Aristoteles o jestvujúcom ako jestvujúcom.<sup>3</sup> O jestvujúcom sa vypovedá „rozmanitým spôsobom“ (*pollachós* – *Met.* 1002b 33, s. 96), z ktorého je najdôležitejšia *úsia* (*Met.* 1045b 27, s. 225). To však implikuje, že o jestvujúcom sa pojednáva aj podľa ďalších kategórií, ktoré sa k *úsia* vzťahujú, ako sú „koľko“ a „aké“. Ďalej sa vypovedá „podľa možnosti a skutočnosti týchto kategórií alebo ich protikladov, najprednejšie jestvujúcno je však pravdivé alebo nepravdivé jestvujúce ...“ (*Met.* 1051b 2, s. 242).

K tomuto trojdeleniu spôsobov, ako sa jestvujúcno vypovedá, pribudne ešte – podľa šiestej knihy *Metafyziky* – je to ohľad na to, čo sa

---

<sup>1</sup> BRENTANO, F.: *Die Psychologie des Aristoteles*, c. d., s. 167.

<sup>2</sup> Tamže, 430a 10 – 23, s. 265.

<sup>3</sup> HEIDEGGER, M.: *Aristotelova Metafyzika IX, 1-3*. Prel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené 2001, s. 17.

vyskytuje spoločne (*symbebékos* – *Met.* 1026b 3, s. 168). Na inom mieste pridáva Aristoteles ku kategóriám kvantity a kvality ešte „kde“ a „kedy“ (*Met.* 1045b 32, s. 225). To sú štyri spôsoby vypovedania o jestvujúcom. Ich skúmanie je predmetom prvej Brentanovej aristotelesovej knihy<sup>1</sup>.

Tieto spôsoby Brentano starostlivo preberá ako formy vypovedania o jestvujúcne. Sú to však spôsoby vypovedania o bytí, ako upozorňuje Heidegger.<sup>2</sup> Heidegger poukazuje na to, že téza o štvrtom spôsobe vypovedania o jestvujúcom má svoj ekvivalent vo vete: „Kolkými spôsobmi sa totiž vyslovujú podoby kategórií, tolko významov má bytie (*to einai* – *Met.* 1017a 23, s. 138 – dopl. aut.).“<sup>3</sup> Heidegger pritom upozorňuje, že už u Parmenida dochádza k rozlíšeniu jestvujúcna a bytia („skrytým a nepochopeným rozlíšením, ktoré zostalo nepovšimnuté“<sup>4</sup>). Heidegger ďalej ukazuje, že Aristoteles v otázke o jestvujúcom ako jestvujúcom, ktorá je na počiatku štvrtej knihy *Metafyziky*, a v téze o jestvujúcnom ako jednom (*hen*) a „tom spoločnom“ (*koinon* – 1060b 35, s. 274 – dopl. aut.), resp. o „niečom spoločnom“ (*ti koinon* – 1060b 35, s. 274 – dopl. aut.)<sup>5</sup> dáva najavo, že tematizuje bytie. „Aristoteles prepožičiava tejto spolupatričnosti *on* a *hen* presný výraz“, keď hovorí, že „bytie a jedno sú tým istým a jedna (jediná) *fysis* ...“ (*Met.* 1054a 14, s. 251 – dopl. aut.),<sup>6</sup> aj keď to nemôže byť jednota rodu, ako dodáva Heidegger.

Brentanov vzorec priradenia zmyslov a rozumu ich vlastným špecifickým predmetom je vzorcom vyjavovania bytia. Z fantazmy, ktorý rozum vyhľadáva, aby mohol byť činný, vyčíta rozum bytnosť veci, ktorá ho takto prostredníctvom fantazmy oslovuje – *to ti én einai*. Bren-

---

<sup>1</sup> BRENTANO, F.: *Von der mannigfaltigen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*. Freiburg: Herder 1862.

<sup>2</sup> HEIDEGGER, M.: *Aristotelova Metafyzika IX*. 1-3, c. d., s. 18.

<sup>3</sup> Tamže, s. 18.

<sup>4</sup> Tamže, s. 21.

<sup>5</sup> Tamže, s. 29.

<sup>6</sup> Tamže.

tano žil v dobe pozitivizmu a jeho snahou je neprekročiť medze toho, čo je dosiahnuteľné. Precízne zachytáva spôsoby priradenia poznávajúcich síl ich predmetom, ale že ide o vyjavovanie bytia, mohlo byť povedané až v inej dobe.

Akokoľvek, s výhradou, že až Heidegger urobil vo vzťahu k Brentanovmu rozboru bodku nad *i*, môžeme sledovať Brentanov rozbor ďalej (Heidegger sa zmieňuje len o Brentanovej práci o rôznych významoch jestvujúceho, či poznal aj *Aristotelovu psychológiu*, ktorej využívanie je badateľné na Bröckerovom *Aristotelovi*<sup>1</sup>, nevieme, ale to na veci nič nemení). Brentano najprv stanoví prioritu rozumového poznania nad zmyslovým vnímaním. Pre Aristotela je vo vzťahu k fantazme hlavným činiteľom rozum, ktorý fantazmu osvetľuje, aj keď ono je *conditio sine qua non* poznania bytnosti. Akokoľvek, to hlavné, čo tu Brentano hovorí, je, že Aristoteles v druhej časti kapitoly spisu *O duši* po téze, že „skutočné vedenie je ... totožné so svojím premetom (*to d'auto estin hé kat' energeian epistémé tó pragmati*) stanoví, že všetkému poznaniu v možnosti, ktoré je v človeku časovo skôr ako jeho skutočné poznanie, musí predchádzať ako aktívny činiteľ rozum. Ten existuje ako božské vedenie, ktoré stále myslí – „lebo nie je možné predpokladať, že rozum (vzhľadom k svojej dôstojnosti – dopl. aut.) niekedy myslí, niekedy nemyslí“<sup>2</sup> – a ako aktívny činiteľ predchádza ľudskému rozumovému poznaniu. Funkciou aktívneho rozumu je, že uvoľňuje bytnosť veci zo zmyslovej matérie a činí ju mysliteľnou. Tú potom môže pasívny rozum prijať.<sup>3</sup> Aktívny rozum v jednotlivcovi principiálne predchádza rozumovému poznaniu (ktoré časovo začína pasívnym rozumom) a „bez neho duša nemyslí nič“<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> BRÖCKER, W.: *Aristoteles*. Freiburg i. B.: Vittorio Klostermann 1964.

<sup>2</sup> ARISTOTELÉS: *O duši* 430a 21, s. 265.

<sup>3</sup> KERN, W.: Eine Übersetzung Hegels von *De anima*. In: *Hegel-Studien*. Bd. 1. Bonn: Bouvier 1961, s. 71.

<sup>4</sup> ARISTOTELÉS: *O duši* 430a 23, s. 265.

Zo štyroch spôsobov vyjavovania bytia, podľa Aristotela, sa Heidegger zaoberá vyjavovaním podľa pasívnej a aktívnej *dynamis*. Všetky procesy – a jestvujúce je v neustálom procese – sa odohrávajú podľa vzorca pasívnej *dynamis*, ktorá prijíma pôsobenie od aktívneho činiteľa, ale k tomu, aby ho prijala, musí byť uspôsobená, musí byť schopná ho prijať. Vedľa nej je tu ešte *dynamis* v zmysle schopnosti vzbudiť pôsobenie v pasívnej *dynamis*, *dynamis tú poiein*. Je to jeden zo spôsobov, ktorými sa nemenný a nehybný *nús* vyjavuje v jestvujúcom.

Heidegger stavia svoj rozbor na sledovaní špecifikácie oboch *dynamis* smerom k živým bytostiam a k človeku. U človeka je *dynamis* spojená s *logos*, u neživých vecí, rastlín a do určitej miery živočíchov je *dynamis a logos*, bez oboznámenia. Tým je povedané, že ide o sebaodhaľovanie, sebaodkrývanie bytia. Heidegger koriguje tradičný vzorec, podľa ktorého je človek na rozdiel od všetkého ostatného *zóon logon echon*. Všeobecným rysom bytia je odhaľovanie, resp. sebaodhaľovanie a k tomu dochádza už u toho, čo je oduševnené, *empsychon*, obzvlášť u živočíchov. *Logos* nie je rozum, ani reč, *logos* je oboznámenosť, s ktorou živočích niečo prenasleduje a pred niečím uniká; ešte vyššie stojí ľudská oboznámenosť, ku ktorej patrí schopnosť niečo zhotoviť, a to náležite, správne. Vyššia schopnosť predpokladá nižšiu, ale nie naopak. Aristoteles to vyjadruje slovom *anakolústhai*, doprevádzanie. „Sila zhotovovať niečo správnym spôsobom predpokladá, že tu vôbec sila k zhotovovaniu je; a tá druhá naopak nenesie tu prvú.“<sup>1</sup>

*Anakolústhai* je v tomto zmysle výraz pre vzostup *dynamis* k ľudskej oboznámenosti, ktorá sa vzťahuje k protikladom, medzi ktorými človek volí. Vzostup *dynamis* k *dynamis* spojené s voľbou je zároveň spôsobom sebaodhaľovania bytia. Z toho je zrejmé, prečo si Heidegger zo štyroch spôsobov vyjavovania bytia zvolil práve tento: sledovanie *dynamis* umožňuje postup podľa stupňov ontológie jestvujúceho k životu a sebaopohybu a k účelnej oboznámenosti, čo ostatné spôsoby neumožňujú. Heideggerove rozbery končia poukazom na *orekton*, na

---

<sup>1</sup> HEIDEGGER, M.: *Aristotelova Metafyzika IX 1-3*, s. 124.

to, o čo je usilované a kvôli čomu je duša uvádzaná v pohyb.<sup>1</sup> Zmieňujeme sa o tom preto, že pre Hegela je to, o čo je usilované, resp. *orexis*, úsilie, základom všetkej dynamiky jestvujúceho. A nie je to ľudská *orexis*, je to božská *orexis*, totiž *orexis nús* (2. pád) po tom, zjednotiť sa v poznaní so svojím predmetom, ktorým je on sám. *Metafyzika* začína síce vetou, že človek prirodzene túži po poznaní, teda zdanlivo ľudskou túžbou a ľudským úsilím, ale v základe toho je túžba *nús* byť myslením myslenia, myslieť seba samého.<sup>2</sup>

Taktiež Brentano postupuje inak ako Heidegger. Brentano sa vo svojej najvýznamnejšej aristotelovskej knihe zameril na základnú podmienku všetkého vedomého vyjavovania bytia, ktorým je priradenie zmyslov a rozumu k ich špecifickým predmetom. Brentano analyzuje vzorec usposobenosti, teda *dynamis* v zmysle trpnosti našich zmyslov a nášho rozumu voči ich predmetom. Predmet zmyslového vnímania a inteligibilný predmet (bytnosť, *to ti én einai*) sú aktívnymi subjektmi pôsobenia, ktoré k tomu disponovaná schopnosť nášho trpenia prijme. Z toho vyplýva, že ani pri zmyslovom cítení, ani pri rozumovom poznaní bytnosti vecí sa nemôžeme mýliť, pretože to by znamenalo, že neplatí ontologické priradenie nášho poznania k jeho predmetom. Omyl je možný až v súde o predmetoch, ktoré sú takto pravdivo vyjavené.

Sledujme Brentanov rozbor ešte ďalej, a to v motíve priority rozumového poznania pred zmyslovým vnímaním. Pre Aristotela je vo vzťahu k fantazme, zmyslovej predstave alebo vnemu, hlavným činiteľom rozum, ktorý fantazma osvetľuje, aj keď ono je *conditio sine qua non* poznania bytnosti vecí. Fantazma je v skutočnosti prostriedkom, ktorým sa rozum domáha svojho cieľa, ktorým je poznanie bytnosti, toho *to ti én einai*.

---

<sup>1</sup> Tamže, s. 123.

<sup>2</sup> ARISTOTELÉS: *Metafyzika* 980a 1, s. 33.

Svoje rozborov priradenia nášho poznania k jeho premetom Brentano dopĺňa vo svojej poslednej aristotelovskej knihe (1911)<sup>1</sup> s dôrazom na celkové teleologické poňatie sveta u Aristotela. To je podobné Hegelovej koncepcii, ku ktorej teraz prejdeme, ale na rozdiel od Hegela kladie Brentano dôraz na motív lásky nehybného hýbateľa všetkého, ktorý je od všetkého odlúčený a je prvou príčinou všetkého. Zacieľenie na najvyššie dobro je základom všetkej dynamiky skutočnosti.

## Hegel a Aristoteles

Aristotelovo myslenie bolo pre Hegela neobyčajne inšpirujúce, a to už predtým, ako v roku 1804 preložil záver štvrtej kapitoly a piatu kapitolu Aristotelovho spisu *O duši*. Hegel je totižto v spise *O diferencii Fichteho a Schellingovej sústavy filozofie* neobyčajne zaujatý koncepciou rozumu mysliaceho seba samého a takto sa vyjavujúceho.<sup>2</sup> V neskorších *Dejinách filozofie* cituje Hegel myšlienku, že od toho závisí život boha<sup>3</sup>. Myšlienka, že sebareprodukcia rozumu vo filozofii je proces všeobecnejšej povahy, ktorý v sebe integruje všetko ľudské úsilie o poznanie, je charakteristickým rysom spisu *O diferencii*. Predovšetkým ide o to, že filozofia, ktorá rozum (sveta) uchopuje, nie je „poznatok“.<sup>4</sup> Hegel sa tým vymedzuje proti Reinholdovi, ktorý sa zdá byť Hegelovi blízky v tom, že súčasnú nemeckú filozofiu považuje za vyvrcholenie filozofie. Hegelova dištancia voči Reinholdovi, ktorá sa prejavuje urážlivým tónom kritiky, sa obracia nielen proti tomu, že Reinhold zužuje filozofiu na problém „reality poznania“, zatiaľ čo pre

---

<sup>1</sup> BRENTANO, F.: *Aristoteles und seine Weltanschauung*. Hamburg: Meiner 1997 (pôvodne 1911).

<sup>2</sup> HEGEL, G. W. F.: *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*. In: Hegel, G. W. F.: *Jenaer Schriften. Theorie Werkausgabe*. Bd. 2, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1986, s. 19.

<sup>3</sup> HEGEL, G. W. F.: *Dějiny filozofie III*. Prel. J. Bednář, J. Husák. Praha: Academia 1975, s. 215.

<sup>4</sup> HEGEL, G. W. F.: *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems*, s. 19.

Hegela je filozofia vedou o základe všetkého, čím je absolútna identita, alebo – častejšie – vedou o rozume (sveta) a o zmysle všetkého poznania, ktorým je, aby sa rozum sám spoznal.

„Absolútna identita“ či „rozum“ tu znamená to isté ako bytie. Druhý alebo skôr prvý dôvod Hegelovej vášnivej polemiky s Reinholdom je v tom, že Reinhold považuje filozofiu za „poznatok“, ku ktorému sa dá prepracovať dejinami filozofie. Naproti tomu je Hegelovi súčasná filozofia, t. j. jeho vlastná filozofia, a prípadne Schellingova, vyjavením absolútna. „Pravou svojráznosťou (Reinhold píše o svojráznych filozofiách) je zaujímavá individualita, v ktorej si rozum zorganizoval podobu zo staviva zvláštnej doby, zvláštny (pretože je to rozum určitej filozofie – dopl. aut.) špekulatívny rozum v tom nachádza ducha zo svojho ducha, telo zo svojho tela, nahliada sa v tom ako jedno a to isté a ako iná žijúca bytnosť.“<sup>1</sup> To podľa Hegela nie je poznatok, to je entuziastické sebazpoznanie svetového rozumu v určitej podobe, ktorú mu dala filozofia.

Filozofia ako poznatok, čo Hegel prirovnáva k výsledku remeselníckej zručnosti, je napr. Reinholdovo myslenie Descartovho dôkazu Božej existencie prostredníctvom pojmu dokonalejšej bytnosti: myšlienka najdokonalejšej bytosti presahuje moje schopnosti; keď ju mám napriek tomu, je to preto, že ju najdokonalejšia bytosť myslí vo mne.<sup>2</sup> Podobne chce Reinhold definitívne rozriešiť otázku o realite poznania Bardiliho koncepcie myslieť základ sveta „s abstrakciou od subjektívna a objektívna“ ako „essentia constitutiva“<sup>3</sup>, ktorá predchádza objektivite i nášmu mysleniu. Túto koncepciu Reinhold kladie proti Fichteho a Schellingovmu vysvetleniu sveta prostredníctvom absolútneho Ja, resp. absolútnej identity. Pre Hegela je Reinholdovo chápanie filozofie ako „poznatku“ odstrašujúcim príkladom; filozofia je totiž

---

<sup>1</sup> Tamže, s. 19.

<sup>2</sup> REINHOLD, C. L.: *Beyträge zur leichtern Übersicht des Zustandes der Philosophie bey dem Anfang des 19. Jahrhunderts*. 1. Heft. Hamburg 1801, s. 18.

<sup>3</sup> BARDILI, C. G.: *Grundriss der Ersten Logik*. Stuttgart: Löfland 1800, s. XIV.

stretnutie ducha, ktorý vládne filozofiou, s Rozumom, ktorý vládne svetu, stretnutím, ktoré má charakter udalosti podobnej zrodu veľkého umeleckého diela. Preto sa Hegel stavia proti dejinne filozofickému chápaniu filozofie. Tak ako by bolo nezmyselné označiť Apella za predchodcu Raffaela a Sofokla za predchodcu Shakespeara, tak ani vo filozofii nie sú predchodcovia, ani nasledovníci.

Hegel tým chce povedať, že zachytenie rozumu vo veľkých filozofiách nie je na filozofoch, ale na Rozume, ktorý chce dospieť k svojej sebareprodukci. Budúci klasik postupného vyjavovania duchovného princípu v dejinách filozofie však už na týchto miestach relativizuje tézu o tom, že to kedy k tejto sebareprodukci dôjde, je náhodné. Hovorí o potrebe filozofie, ktorá je pociťovaná v súčasnej dobe, a v nasledujúcom roku 1802 už chápe Kantovu, Fichteho a Jacobiho filozofiu ako nutné predchádzajúce stanoviská svojej filozofie. Sú to filozofie „smrti Boha“, totiž filozofie ako nedosiahnuteľnosti, zatiaľ čo myšlienka najvyššej idey či nekonečného absolútna, toto radostné „Vzkriesenie“ po „špekulatívnom Veľkom páde“ predchádzajúcej nemeckej filozofie implikuje „filozofickú existenciu“, absolútnu slobodu, t. j. sebavzťah idey ako základu sveta. Je to udalosť, v ktorej „najvyššia totalita“ vystúpila vo svojej podobe zo svojho najhlbšieho základu do najradostnejšej slobody“<sup>1</sup>.

V skutočnosti Hegel pozná dve takéto udalosti. Je to Schellingovo stanovisko absolútnej identity, vedomej identity konečného a nekonečného zjednotenia oboch svetov, zmyslového a intelektuálneho, prírody a ľudskej subjektivity, nutného a slobodného poznania vo vedomí, a (za druhé) podoba, ktorú si rozum dáva vo filozofii. Hegel v spise *O diferencii* vystupuje ako prívrženec Schellingovej absolútnej identity, ktorú charakterizuje ako prekonanie rozdvojenia medzi subjektivitou a objektivitou, ako „transcendentálny názor“, že filozofia prírody a filozofia subjektivity tvoria dve strany tej istej mince – po-

---

<sup>1</sup> HEGEL, G. W. F.: Vira a vědění čili reflexivní filosofie subjektivity v úplnosti svých forem jakožto filosofie Kanta, Jacobiho a Ficht. Prel. J. Novotný. In: *Reflexe* 22. Praha: Oikúmené 2001, s. 16.

znanie absolútnej identity, ktorá sa rozlieva na jednej strane v prírode a na druhej strane sa prejavuje v ľudskej subjektivite.

Príroda a subjektivita sú dva protichodné javy tej istej esencie, ktorá ako taká existuje len ideálne – reálne existuje v dvoch nerovnovážnych oblastiach, v prírode s prevahou objektívna a v ľudskom svete s prevahou subjektívneho princípu. Príroda a ľudská subjektivita sú dva prejavy tej istej esencie – príroda je schematizovaná inteligencia a subjektivita je schémou bytia. Preto jednotlivé články filozofickej „vedy“ o prírode alebo „vedy“ o ľudskom subjekte nie je možné vyjadriť „uvažujúcimi pojmami“ – v každom pojme musí byť obsiahnutý ohľad na druhú stránku identity, ktorá je rozdvojená v dve reálne oblasti.<sup>1</sup> „Z hľadiska špekulácie sú konečnosti – príroda a ľudský duch – lúče nekonečného ohniska, ktoré ich vyžaruje a je nimi zároveň vytvárané.“<sup>2</sup>

Pochopiť konečnosť prírody ako totalitu poznatkov v prírodnej filozofii a zároveň „konečnosť“ ľudskej subjektivity v transcendentálnom idealizme, je filozofickým vedením. Dochádza v ňom k vyjavovaniu absolútnej identity. Pre Hegelov spis je charakteristické, že aj keď je deklarovaný ako obrana a podpora Schellingovej filozofie (ako dôvod napísania spisu Hegel udáva okolnosť, že Reinhold nepochopil rozdiel Fichteho s Schellingovej filozofie, t. j. že redukuje Schellinga na Fichteho), Hegel hovorí od počiatku o rozume, myslí sa tým o rozume v objektívnom zmysle, ako svetovom princípe, a predovšetkým o rozume, ktorý tiahne k tomu, aby sa spodobnil vo filozofii, a oveľa menej o absolútnej identite. „Rozum“ je zaiste prvým slovom Schellingovho pojednania *Podanie môjho systému filozofie* z r. 1801, spisu, ktorý Hegel pri písaní svojho diela *O diferencii* poznal, ale u Schellinga má slovo rozum len formálny význam. Rozum je „indiferencia subjektívneho a objektívneho“, teda absolútna identita.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> HEGEL, G. W. F.: *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems*, s. 41.

<sup>2</sup> Tamže, s. 43.

<sup>3</sup> SCHELLING, F. W. J.: Podání mého filosofického systému. In: Schelling, F. W. J.: *Rané spisy*. Prel. J. Patočka, M. Petříček. Praha: Svoboda 1990, s. 305.

U Schellinga nie je najmenší náznak, že by myslel „rozum“ v aristotelovskom zmysle. „Rozum“ ako pomenovanie pre absolútnu identitu znamená, že poznávame veci ako sú osebe<sup>1</sup>. Absolútna identita zodpovedá Schillerovej požiadavke rovnocenného postavenia zmyslov a rozumu v ľudskom živote a v poznaní. Absolútna identita je pozitívny pedant k Schillerovej kritike odbožštenia sveta vedou a vierou v protestanskom poňatí<sup>2</sup>. Božskosť sveta nie je skrytá, ale manifestuje sa v prírode a ľudskom svete, keď sú správne pochopené.

Za to Hegel sa hlási k filozofii rozumu, ktorý si dáva svoju podobu, svoju „sebareprodukcii“ vo veľkých filozofiách. Základný motív Hegelovej koncepcie rozumu je aristotelovská myšlienka *nús noéseós*, myslenie myslenia. Všetka dynamika má svoj základ v pudení rozumu dať si svoju podobu. Po prvýkrát sa však stretávame s touto dynamikou v súvislosti, v ktorej Hegel Aristotela prekračuje vzhľadom k dejinám. Je to myšlienka, že novoveká veda sa svojim pudením objavovať stále nové poznatky márne snaží zachytiť svetový rozum. Ten jej stále uniká, veda nie je primeraný spôsob ako k nemu dospieť, a preto stále prekračuje svoje doterajšie poznanie. „Reflexia (vytváranie poznatkov – dopl. aut.) sa pritom zdá byť riadená iba rozvažovaním (verständig), ale je to podiel a tajná pôsobnosť rozumu.“<sup>3</sup> Táto téza je doložená aj z druhej strany, zo strany rozvažovania. To „napodobňuje rozum ... a dáva si túto formu zdania rozumu“<sup>4</sup>.

Na tejto myšlienke, ktorá oponuje Kantovmu chápaniu neustále prekračujúceho vedeckého poznania ako prejavu regulatívnej funkcie nášho rozumu sa dá demonštrovať, ako ďaleko sa nemecká pokantovská filozofia rozchádza s Kantom. Nie nekonečný proces poznania, ale poznanie ukončené v totalite poznatkov, ktoré je sebazpoznaním rozumu či idey. Neskorší Hegel bude kritizovať Kantov vzorec neko-

---

<sup>1</sup> Tamže, s. 306.

<sup>2</sup> SCHILLER, F.: Die Götter Griechenlands. In: Schiller, F.: *Sämtliche Schriften*. Hrsg. von G. Karpeles, Bd. 1. Leipzig, M. Hesse Verlag b. r., s. 68.

<sup>3</sup> HEGEL, G. W. F.: *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems*, s. 26.

<sup>4</sup> Tamže.

nečného progresu predovšetkým v koncepcii nekonečného zdokonaľovania ľudstva k morálnosti.<sup>1</sup>

Najväčší tribút Schellingovi, resp. skôr snaha zjednotiť obe stanoviská, je badateľný vo vete, že ide o to, prekonať rozdvojenie tým, že sa subjektívno a objektívno pochopia ako dianie identity. Ale súčasne hovorí Hegel o tom, že „v nekonečnej činnosti diania“ spojil rozum to, čo je rozdvojené. Potom sa Hegel zmieňuje o absolútnej identite, bez jej menovania, ako o noci, z ktorej vystupuje svetlo, t. j. „absolútna diferenciacia“<sup>2</sup>. „Noc je to prvé, z čoho vzišlo všetko bytie, všetka rozmanitosť konečného. Úloha filozofie spočíva v tom, klásť bytie do nebytia ako dianie, rozdvojenie do absolútna ako jav, konečné do nekonečna ako život.“<sup>3</sup>

Je však charakteristické, že pri odkazovaní na identitu Hegel neuvádza motív, ktorý zrejme rozhoduje v prospech Aristotelovho rozumu: je to motív dynamiky všetkého, ktorá smeruje k tomu, aby sa rozum sám spodobil, a tým sa vyjavil. Rozum, ktorý sa poháňa k tomu, aby sa sám vyjavil, je pojem ducha. Hegel zatiaľ tento pojem nepoužíva, ale do diania rozumu, ktorým sa rozum snaží dosiahnuť seba samého, zahrňa „potrebu filozofie“, ktorá sa prejavuje v spoločenských vzťahoch. „Keď mizne moc spojenia zo života ľudí, a keď protiklady stratili svoj žijúci vzťah a nadobudli samostatnosť, vzniká potreba filozofie“, a Hegel pokračuje: „Potiaľ je to náhodosť, ale za daného rozdvojenia nutný pokus prekonať protikladnosť strnulej subjektivity a pochopiť nestálosť (Gewordensein) intelektuálneho sveta (t. j. ľudského sveta – dopl. aut.) a reálneho sveta (príroda – dopl. aut.) ako dianie, ich bytie ako produkovanie“<sup>4</sup>. Tým je povedané, že nastala doba zjednotenia subjektu a objektu ako výtvorov diania, myslí sa tým dianie absolútnej identity. Hegel pokračuje vyjasňova-

---

<sup>1</sup> HEGEL, G. W. F.: *Wissenschaft der Logik*. Hrsg. G. Lasson, Hamburg: Meiner 1967, s. 121.

<sup>2</sup> HEGEL, G. W. F.: *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems*, s. 22.

<sup>3</sup> Tamže.

<sup>4</sup> Tamže.

ním vzťahu nutnosti a náhodnosti a menuje pritom najprv rozum a potom absolútne. „Kedy a kde a v akej forme takáto seba reprodukcia rozumu vystúpi ako filozofia, je náhodné. Táto náhodnosť musí byť pochopená z toho, ..., že objektivita absolútna je nazeraná ako pohyb v čase.“<sup>1</sup>

Pre Hegelov ďalší vývoj je charakteristické, že myšlienka „potreby filozofie“, ktorá by nevznikla, keby „moc spojenia nezmizla zo života ľudí“, táto zárodočná forma myšlienky ducha, ktorý kráča dejinami, potláča pôvodnú koncepciu vyjavovania bytia ako jedinečnej, aj keď opakujúcej sa udalosti vyjavovania bytia; vytvára sa koncepcia pozvoľného vývoja ducha, ktorý speje dejinami k svojmu seba pochopeniu ako trvalej prítomnosti ducha. Je mylné, keď Fukuyama predstavuje, že ľudstvo vstupuje do stavu uzavretia dejín, pretože v Nemecku, Anglicku a Francúzsku vznikli štáty, ktoré sú stelesnením rozumu.<sup>2</sup> Do bezdejinného stavu vstupuje ľudstvo tým, že dochádza k reštitúcii substancionálneho života idey či svetového rozumu.<sup>3</sup>

Toto stanovisko však znamená rozchod s vyjavovaním rozumu vo veľkých filozofiách, ako je známe zo spisu *O diferencii*. Vyjavovanie má teraz tri fázy: za prvú je reprezentatívna Platonova a predovšetkým Aristotelova filozofia, vrátane Descarta, ktorý je veľkým novovekým filozofom, ale ešte filozofom jednoty vedomia a bytia<sup>4</sup>; druhá fáza je už reflexiou ducha do seba samého, je ukončená Kantom; v tretej fáze dochádza k znovuustanoveniu substanciality života ducha v myšlienke. Charakteristické je, že i druhá fáza je poňatá ako súčasť vyjavovania bytia, pretože je podmienkou toho, aby duchovná substancia sveta bola v súčasnosti pozdvihnutá k vedomiu. Nastala

---

<sup>1</sup> Tamže.

<sup>2</sup> FUKUYAMA, F.: Konec dějin? In: *Střední Evropa*, roč. 6, č. 15, 1990, s. 10–11.

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

<sup>4</sup> HEGEL, G. W. F.: *Dějiny filosofie III.*, s. 233.

doba ducha vedomého si seba samého v prítomnosti<sup>1</sup>. Tým sa ruší vzorec jednorazového vyjavovania rozumu vo veľkých filozofiách.

### Aristoteles ako Hegelov osud

Aristoteles sa stal Hegelovým osudom. W. Kern s obdivuhodnou akribiou preštudoval stredný článok medzi Hegelovým mladickým prihlásením k rozumu, ktorý sa s túžbou upína k svojej sebareprodukcií v dielach veľkého filozofa a medzi Hegelovým vysvetlením Aristotela z *Dejín filozofie*<sup>2</sup>. Týmto stredným článkom je Hegelov preklad záveru 4. kapitoly a 5. kapitoly tretej knihy spisu *O duši* z r. 1804. Preložený úryvok obsahuje to najdôležitejšie z Aristotelovho spisu – tézu o rozume mysliacom seba samého a túžbu rozumu po svojom predmete.

Pre Hegela, rovnako ako neskôr pre Brentana, je toto ústredným motívom Aristotelovej filozofie, s ktorým sa Hegel stotožňuje už v spise *O diferencii*. Tomuto stotožneniu s tým, čo považuje za ústrednú Aristotelovu myšlienku, zostane Hegel verný, ako dokazuje záver *Encyklopédie filozofických vied*, v ktorom uvádza tri odseky z 12. knihy *Metafyziky* grécky<sup>3</sup>.

W. Kern konštatuje, že bez toho, aby to ďalej komentoval, že Hegel prekladá *chóristos*, „oddelený“ (*O duši* 430a 18, s. 265) ako „abstraktný“. Je to začiatok čítania, v ktorom je Aristoteles vnímaný ako filozof celkom imanentného všesvetového rozumu a nie ako filozof rozumu, ktorý je síce nehybným hýbateľom a všetkým hýbe (ako predmet túžby po najvyššom bytí), ale zároveň je od všetkého oddelený ako najvyššie jestvujúce a príčina všetkých vecí. Kern upozorňuje na Hegelove berlínske prednášky o dejinách filozofie, v ktorých Hegel interpretuje pasívny rozum ako *Ansich* všetkého a aktívny rozum ako *An und*

---

<sup>1</sup> HEGEL, G. W. F.: *Fenomenologie ducha*, s. 56.

<sup>2</sup> KERN, W.: *Die Übersetzung Hegels zu De anima*, s. 49 a n.

<sup>3</sup> HEGEL, G. W. F.: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830). Hrsg. F. Nicolin und O. Pöggeler. Hamburg: Meiner 1991, s. 463.

für sich. Tým robí z pasívneho a aktívneho rozumu vývojové stupne jedného nakoniec všetko zahrňujúceho celku a odchyľuje sa tým od svojho pôvodného prekladu časti Aristotelovho spisu *O duši*.<sup>1</sup>

Medzi Kernovým článkom a našim pojednaním boli vydané Hegelove *Prednášky z dejín filozofie* v autentickom znení. Kern pracoval s ešte nevydanými manuskriptami zápisov Hegelových prednášok. Na ich základe sa dajú vyzdvihnúť základné rysy Hegelovho čítania Aristotela, lepšie ako na *Dejinách filozofie* vydaných posmrtno Hegelovými žiakmi. Hegel zakladá vysvetľovanie Aristotela na *dynamis*. *Dynamis* je daná s Ansich veci. Je to idea (v Hegelovom zmysle duchovného princípu) v možnosti. Ale k idey patrí predovšetkým *energeia*, forma, to činné. Keď hovoríme Wesen, bytnosť, menujeme len možnosť, to objektívne bez nekonečnej formy. *Energeia* je nekonečná forma vo svojej pravde, myslená ako činná.

Hegel hovorí, že scholastici v *energeia* právom videli definíciu Boha ako actus purus. *Energeia* a presnejšie *entelecheia* (entelecheia je podľa Hegelových štandardných *Dejín filozofie* „slobodná činnosť, ktorá v sebe obsahuje účel a je uskutočnením tohto účelu“)<sup>2</sup>, je to *proteron*, to prvotné, prvá bytnosť, ktorá zostáva stále rovnaká, a kvôli ktorej sa všetko deje. Tento rozdiel sa taktiež dá nazvať rozdielom medzi pasívnym rozumom, bytím osebe, metaforicky povedané Otcom všetkého, „absolútnou ideou, uvažovanou ako bytie osebe“, a rozumom *nús*, ktorý je zároveň činný. „Preto je *nús* osebe všetkým, ale je skutočnosťou až činnosťou.“<sup>3</sup> Tu je namieste Kernova myšlienka, že Hegel vo vysvetľovaní *Metafyziky* premieňa pasívny rozum v „bytie osebe“ všetkého a aktívny rozum v jeho „bytie osebe a pre seba“.

Na rozdiel od Heideggera vychádza Hegel i v *Dejinách filozofie* z toho, že všetka dynamika skutočnosti je založená v *nús*. Akokoľvek,

---

<sup>1</sup> KERN, W.: *Die Übersetzung Hegels zu De anima*, s. 73.

<sup>2</sup> HEGEL, G. W. F.: *Dějiny filosofie II*. Přel. M. Sobotka, J. Tomin. Praha: Nakladatelství Československé akademie věd 1965, s. 208.

<sup>3</sup> HEGEL, G. W. F.: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. 3. Teil. Hrsg. von P. Garniron und W. Jaeschke. Hamburg: Meiner 1996, s. 73.

je tu posun spôsobený snahou pripodobniť Aristotela k jeho vlastnému mysleniu. Hegel hovorí: „... tým najvyšším nie je predmet myslenia, ale sama *energeia* myslenia“ (nús).<sup>1</sup> Hegel túto myšlienku vyvozuje z vety, podľa ktorej je mysliaci rozum činný tak, že má v sebe predmet myslenia (*Met.* 1072b 22). Kríž toto miesto prekladá: „... rozum, ktorý v sebe prijal mysliteľné (noéton, „to inteligibilné“ podľa Brentana) a podstatu, je skutočne činný, keď ich v sebe má.“<sup>2</sup> Hegelova téza, že „totalita myslenia“ (rozumu), ku ktorej patrí výkon aj predmet, „je viac božská ako obsah myslenia“, je síce oprávnená, ale nie záver, že *energeia* myslenia stojí vyššie ako jeho obsah. Ako zdôrazňuje A. Schwegler – veľká autorita –, aktualita aktívneho rozumu a aktualita mysleného si musia zodpovedať.<sup>3</sup> W. D. Ross k tomu poznamenáva: „... to, čo je v najúplnejšom zmysle *noésis*, musí byť myslením toho, čo je v najúplnejšom zmysle najlepšie, t. j. toho prvotne najlepšieho“, toho, čo je *próton orekton*.<sup>4</sup>

Hegelova myšlienka, že činný *nús* stojí vyššie ako jeho inteligibilný predmet, zodpovedá miestu logiky v Hegelovom systéme. Tá spodobuje božské myslenie, božský Logos, ktorý imanentne produkuje svoj obsah tým, že prekonáva pôvodnú jednostrannosť myšlienky bytia, ktorú poňal ako prvú. Domnievame sa, že Hegelovo vysvetlenie Aristotela v *Dejinách filozofie* sa líši od Hegelovho poňatia Aristotela v spise *O diferencii* i od jeho prekladu časti spisu *O duši*, v ktorom je zdôraznená jednota mysleného a mysliaceho: „Vedenie, ktoré je aktuálnym vedením, je totožné s vecou (t. j. ‘so svojím predmetom’ podľa Mrázovho prekladu – dopl. aut.)“.<sup>5</sup>

Aristoteles je podľa Brentana (a prirodzene podľa Heideggera) filozofom vyjavovania bytia. Je to najviac badateľné na jeho zdôraznení

---

<sup>1</sup> HEGEL, G. W. F.: *Dějiny filosofie III*, s. 215.

<sup>2</sup> ARISTOTELÉS: *Metafysika*, s. 311.

<sup>3</sup> SCHWEGLER, A.: *Die Metaphysik des Aristoteles*. Bd. 4, Tübingen: Fr. Fues 1847, unveränderter Abdruck 1968, s. 263.

<sup>4</sup> ROSS, W. D.: *Aristotle Metaphysics II*. Oxford: Clarendon Press 1997, s. 378.

<sup>5</sup> ARISTOTELÉS: *O duši*, s. 265.

pravdivosti rozpoznania toho, čo je vec a jej bytnosť a na náuke o pravdivosti logických zásad<sup>1</sup>, ktorá je rovnako bezprostredná, na kategóriách, ktoré nie sú len formami myslenia, ale aj formami bytia<sup>2</sup> a na súde a súdení ako sféry pravdy a nepravdy. Do tejto kategórie nepatrí len súd ako väzba myšlienok (*symploké noématón*<sup>3</sup>, resp. *synthesis*), ale aj pojem, o ktorého predmete afirmatívne vypovedáme, ďalej sem patrí vypovedanie o nejestvujúcom, vypovedanie o *sterésis*, ktorá je, ako Brentano poznamenáva, svojho druhu „*hexis*“, habitus.<sup>4</sup>

Pokiaľ ide o rozpoznanie toho, čo je vec (ti esti) a jej bytnosť (to ti én einai) na základe zmyslového vnemu (fantazmy), tam nie je miesto pre omyl.<sup>5</sup> Preto ich Aristoteles nezahrňa do diktu o myslení, ktoré je charakterizované pravdivosťou a nepravdivosťou. Tak či onak, to všetko sa týka vzťahu nášho ducha k skutočnosti, nie skutočnosti samej. O nej platí diktum zo 6. knihy *Metafyziky*: „Lebo mylné (*pseudos*) a pravdivé nie je vo veciach, ale ... v myslení (*dianoia* – dopl. aut.).“<sup>6</sup> Dôsledkom toho je téza, že pravda je zhoda poznania s vecou.

Ale akokoľvek Aristoteles robí na tomto a na iných miestach nášho ducha jediným nositeľom pravdy a omylu a akokoľvek odmieta, že by veci mohli byť pravdivé či nepravdivé, predsa na niektorých miestach vymenováva niektoré druhy klamov vecí. V tejto súvislosti uvádza tieňové maľby a sny, hovorí o klamlivom človeku. Klamné veci sú klamné, pretože predstierajú niečo skutočné a skutočné nie sú, lebo vyvolávajú klamlivú predstavu. Tak či onak, o tom platí Brentanova téza, že je potrebné rozlišovať medzi „pravdivým“ a „pravdivým“ a „klamným“ a „klamným“.<sup>7</sup> V zásadnom zmysle u Aristotela nená-

---

<sup>1</sup> ARISTOTELÉS: *Metafysika*. 1005b 19, s. 103.

<sup>2</sup> Tamže, 1017a 23, s. 138.

<sup>3</sup> ARISTOTELÉS: *O duši* 432a 11, s. 270; 430a 28, s. 265.

<sup>4</sup> BRENTANO, F.: *Von der mannigfaltigen Bedeutung des Seienden*, s. 25 a n.

<sup>5</sup> ARISTOTELÉS: *Metafysika* 1051b 17, s. 243; *O duši* 430a 27, s. 265

<sup>6</sup> ARISTOTELÉS: *Metafysika* 1027b 26, s. 172.

<sup>7</sup> Tamže, s. 25.

jdeme myšlienku, že veci ako také sú pravdivé alebo nepravdivé podľa toho, nakoľko vyjavujú bytie.

Naproti tomu Hegel rozvíja tézu o pravdivosti vecí. To znamená, že chápe nielen naše poznanie, ale i celú predmetnú skutočnosť ako vyjavovanie bytia a jeho pojmovej štruktúry. Myšlienka sa odvíja z potreby zdôvodniť, že „myšlienkové určenia“ (Denkbestimmungen)<sup>1</sup>, ktoré tvoria obsah *Logiky*, a ktoré sú základom všetkej skutočnosti, nie sú pravdivé len pri aplikácii na myšlienkový obsah, ale ako také. V tomto zmysle je to pokračovanie Aristotelovej tézy o kategóriách, ktoré nie sú len formami myslenia, ale vyjadrujú formy vecí samých.

„K pravde náleží, že pojem je, a že toto jestvujúcno mu zodpovedá.“<sup>2</sup> „Pravda je zhoda pojmu a jeho predmetnosti.“<sup>3</sup> „Všetky konečné veci v sebe obsahujú i nejakú nepravdu, majú pojem a existenciu, tá je ale svojmu pojmu neadekvátna. Musia preto zaniknúť, čím sa preukazuje, že ich existencia nie je primeraná svojmu pojmu.“<sup>4</sup> Posledný doklad je zaujímavý tým, že v ňom Hegel reaguje na kritiku svojej tézy zo *Základov filozofie práva*, podľa ktorej „Čo je rozumné, to je skutočné.“ Je skutočné v tom zmysle, že nemusí byť existujúce, ale razí si nezadržateľne cestu k existencii; podľa tej istej tézy to, čo existuje, nemusí byť už rozumné, a teda skutočné, môže to byť už len prázdna šupka reality, k odstráneniu ktorej stačí malý podnet.<sup>5</sup>

Nás však nezaujímajú spoločensko-kritické dôsledky Hegelovej známej tézy, ale okolnosť, že Hegel sa tu prejavuje ako Aristotelov žiak v užšom a širšom zmysle. V užšom zmysle potiaľ, že pracuje s Aristotelovým pojmom *dynamis*, ktorá, keď prijala pôsobenie od

---

<sup>1</sup> HEGEL, G. W. F.: *Malá logika*. Prel. J. Loužil. Praha: Svoboda 1992, s. 73.

<sup>2</sup> Tamže, s. 136.

<sup>3</sup> HEGEL, G. W. F.: *Nürnbergischer und Heidelberger Schriften. Theorie Werkausgabe*. Bd. 4. Frankfurt 1986, s. 79.

<sup>4</sup> HEGEL, G. W. F.: *Malá logika*, s. 78.

<sup>5</sup> HEGEL, G. W. F.: *Základy filozofie práva*. Prel. V. Špalek. Praha: Academia 1992, s. 30.

aktívneho činiteľa, speje k svojmu dovŕšeniu (*entelechia*). V širšom zmysle potiaľ, že Hegel domýšľa Aristotelovu náuku o vyjavovaní bytia, ktoré Aristoteles obmedzuje na ľudského ducha, vo vzťahu k predmetnému jestvujúcnu. Ale medzi Aristotelom a Hegelom stojí veľký mysliteľ aristotelovskej tradície, Tomáš Akvinský. Už Tomáš (ktorého Hegel poznal len z druhej ruky) je predstaviteľom tézy o pravde vecí.

Tomáš kladie zásadnú otázku: „Nachádza sa pravda najprv v poznávajúcom duchu alebo vo veciach?“, a odpovedá: „Pravda, ktorá sa vypovedá o veciach, v ich vzťahu k ľudskému rozumu (in comparatione ad intellectum humanum) je veciam do istej miery akcidentálna, pretože veci by zotrvali vo svojej esencii aj keby ľudský rozum nebol, ani nemohol byť. Avšak pravda, ktorá sa o nich vypovedá vo vzťahu k božskému rozumu, je nimi neodlúčiteľne zdieľaná (communicater), lebo nemôžu inak existovať ako cez božský rozum, ktorý ich vytvára, aby boli (per intellectum divinum eas in esse producentem). Pravda je teda vo veciach skôr vo vzťahu k božskému ako ľudskému rozumu, lebo vec je porovnávaná s božským rozumom (comparatur) ako s príčinou, s ľudským rozumom však v istom zmysle ako s účinkom, pokiaľ rozum prijíma svoje vedenie od vecí“. Tak je vec zásadnejšie (principalius) nazývaná s ohľadom na pravdu božského poznania než s ohľadom na pravdu ľudského poznania.“<sup>1</sup>

K tomu je potrebné povedať, že božské poznanie, božský rozum je ontologickým základom všetkého. Bytie je v zmysle božského rozumu zároveň pravdou, je vzorom všetkých vecí. Veci sú založené v božskom rozume a majú mu zodpovedať. „Pravda božského poznania zotráva, aj keď veci zanikajú, je jedna a nemenná; avšak pravda, ktorá je vo veciach alebo v duši, sa mení so striedaním vecí

---

<sup>1</sup> De AQUINO, Th.: *Quaestiones disputatae de veritate*. Vol. 1. Fasc. 2, qu. 1, a 4, s. 11, Roma (Aventinum) 1970. Des heiligen Thomas von Aquino Untersuchungen über die Wahrheit, übers. von E. Stein, Bd. 1, Breslau: Verlag von O. Borgmeyer 1931, s. 12.

(variatur ad varietatem rerum). Táto prvá pravda je to, podľa čoho duša o všetkom súdi ...“<sup>1</sup> „Existuje len jeden rozum, a síce božský, podľa zhody s ním sa všetko nazýva pravdivým.“<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Tamže, qu. 1a 4, s. 12, Untersuchungen s. 11.

<sup>2</sup> Tamže, qu. 1a in contr., s. 12, Untersuchungen s. 12.



## 5. 2. Aristotelova filozofia v Heideggerových reflexiách<sup>1</sup>

Radosław Kuliniak

Aristotelova filozofia sa v 19. a 20. storočí v Nemecku stala všeobecne známou vďaka najnovšej a najmodernejšej edícii jeho spisov z roku 1831.<sup>2</sup> Tá bola zrealizovaná z iniciatívy Berlínskej pruskej akadémie. Týmto výskumom sa venoval ako jeden z prvých August Immanuel x, berlínsky filológ a profesor filozofie, o ktorom Friedrich Ernest Daniel Schleiermacher vždy posmešne hovoril, že (Bekker – dopl. aut.) *dokáže mlčať až v siedmich jazykoch*. Predchádzala mu najprv dôkladná filologická príprava. Bekker klasickú filológiu študoval v Halle u Friedricha Augusta Wolfa. V roku 1810 bol Bekker menovaný profesorom klasickej filológie a filozofie na Berlínskej univerzite a od roku 1815 bol stálym členom Berlínskej pruskej akadémie.

### Bekker a Aristoteles

V rokoch 1810–1831 v rozličných európskych knižniciach Bekker vytrvalo skúmal rukopisy, staré tlače a iné dokumenty gréckych a latinských autorov. Výsledky svojich vlastných výskumov publikoval v *Anecdota graeca* v troch zväzkoch v rokoch 1814–1821.<sup>3</sup> Najväč-

---

<sup>1</sup> Podkapitolu z poľštiny do slovenčiny preložil Eugen Andreanský.

<sup>2</sup> Pozri *Aristoteles graece, ex recognitione Immanuelis Bekkeri*. Vol. 1-2. Berolini 1831; *Aristoteles latine interpretibus variis, edidit Academia Regia Borussica*. Vol. 3, Berolini 1831; *Scholia in Aristotelem*. Vollegit Christianus August Brandis. Ed. Academia Regia Borussica. Vol. 4. Berolini 1836; *Aristotelis qui ferebantur librorum fragmenta. Scholiorum in Aristotelem supplementum. Index Aristotelicus*. Ed. Academia Regia Borussica. Vol. 5. Berolini 1870.

<sup>3</sup> Pozri BEKKER. I.: *Anecdota graeca*. T. I: Lexica segeriana. Berolini 1814 (v spolupráci s Gottfriedom Carlom Lauckiom a Georgiom Anderasom Reime-rom), s. 476, T. II: Apollinii Alexandrini de coniunctionibus et de adverbis

nejším sa ukázal projekt a nová edícia Aristotelových diel, najmä jej prvé dva zväzky z roku 1831, t. j. *Aristoteles graece, ex recognitione Immanuelis Bekkeri, Vol. 1-2, Berolini 1831*.<sup>1</sup> Stali sa tak istotne jednou z najväznejších inšpirácií v oblasti nemeckého výskumu Aristotelovej filozofie. Bekkerova paginácia jeho spisov je záväznou pre všetky badania tejto filozofie až do dnešného dňa.<sup>2</sup> Stali sa tak inšpiráciou pre nové skúmania zo strany významných nemeckých mysliteľov. Svet

---

libri, Diongsii Thracis gramatica. Choerobosci, Diomedis, Melampodis, Porphyrii, Stephani in eam scholia, Berolini 1816, s. 972. T. III: Theodosii Cacones. Bernolini 1821, ss. 1466. Bekker bol tiež redaktorom edície Platonových spisov v rokoch 1816–1823 ako aj spolu redaktorom dvadsiatich piatich zväzkov *Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae*.

<sup>1</sup> Pozri *Aristoteles graece, ex recognitione Immanuelis Bekkeri*. Vol. 1-2. Berolini 1831; *Aristoteles latine interpretibus variis, edidit Academia Regia Borussica*. Vol. 3. Berolini 1831; *Scholia in Aristotelem*. Collegit Christianus August Brandis. Ed. Academia Regia Borussica. Vol. 4. Berolini 1836; *Aristotelis qui ferebantur librorum fragmenta. Scholiorum in Aristotelem supplementum. Index Aristotelicus*. Ed. Academia Regia Borussica. Vol. 5. Berolini 1870.

<sup>2</sup> *Corpus Aristotelicum* tvoria spisy z nasledovných oblastí: logika (*Kategórie, O vyjadrovaní, Prvé a Druhé analytiky, Topiky, O sofistických dôkazoch*); fyzika (*Fyzika, O nebi, O vzniku a zániku, Meteorologiky, O svete, O duši*), krátke psychologicko-biologické rozpravy (*O zmysloch a ich predmetoch, O pamäti a rozpomínaní sa, O snení a bdení, O snoch, O veštení zo sna, O dlhovekosti a krátkovekosti, O mladosti a starobe, O živote a smrti, O dýchaní, Zoológia, O častiach živočíchov, O pohybe zvierat, O pohybe zvierat v priestore, O rodení zvierat*), rôzne spisy (*O farbách, O hlasoch, Výklad fyziognomický, O rastlinách, Neuveriteľné príbehy, Mechanika, Prírodovedné problémy, O nedeliteľných častiach, Polohy a názvy vetrov, O Melissovi, Xenofanovi a Gorgiovi*), metafyzika (*Metafyzika*), etika a politika (*Etika Nikomachova, Magna Moralia, Etika Eudémova, O cnostiach a nedostatkoch, Politika, Ekonomika*), alebo napokon z oblasti rétoriky a poetiky (*Rétorika, Rétorika pre Alexandra, Poetika*). Diela z edície, ktorú pripravil Bekker sú vybavené zodpovedným opisom a príslušnou pagináciou. Je to špecifický systém, ktorý spočíva v uvedení čísla, ktorý zodpovedá číslu strany v Bekkerovej edícii. Následne sa mení písmeno „a“ alebo „b“, ktoré označuje a poukazuje na príslušný stĺpec. Okrem toho uvádza i číslo verša zo stĺpca.

vtedajšej a budúcej vedy získal v roku 1831 po jazykovej stránke precízne zhotovený a metodicky usporiadaný materiál, ktorý sa stal východiskovým bodom pre ďalšie skúmanie. Publikovanie tejto edície sa za krátky čas stalo základným zdrojom informácií o Aristotelovej filozofii a o jeho dielach pre početný zástup nemeckých mysliteľov, počnúc Friedrichom Adolfom Trendelenburgom a končiac Martinom Heideggerom. Objavil sa účinný filologický podnet pre návrat dobrej školskej filozofie, špeciálne k Aristotelovi a nepriamo aj k Platonovi a ďalším antickým filozofom.

Aké sú dejiny tohto bádania, ktoré postupovalo od Bekkerových čias cez Trendelenburga a zároveň jeho žiaka Franza Clemensa Brentana až do začiatku 20. storočia k ranej Heideggerovej filozofii? Svoje úvahy rozvinieme od vykreslenia skúmania, ktoré sa začalo v berlínskej Pruskej akadémii v roku 1810. Ďalším, nemenej významným dátumom bol rok 1831. Je to rok, v ktorom zomiera Georg Wilhelm Friedrich Hegel a začínajú sa vydávať jeho *Prednášky k dejinám filozofie*, a to len rok po zverejnení *Prednášok z filozofie náboženstva* vďaka *Spoločnosti pre vedeckú kritiku* („Sozietät für Wissenschaftliche Kritik“).<sup>1</sup> Je to tiež rok, v ktorom Bekker vydáva prvý a druhý diel novej edície Aristotelových prác. Prvé výsledky Bekkerovho bádateľského úsilia sa ukazujú u Trendelenburga a o niečo neskôr aj u jeho skvelého žiaka Brentana. V 70. a 80. rokoch 19. storočia sa dokonca odohral v tej dobe známy spor o Aristotela medzi Brentanom a Eduardom Zellerom. Brentanove úvahy mali tiež vplyv na ranú tvorbu Martina Heideggera. V Brentanových skúmaniach našiel inšpiráciu pre vlastné reflexie o

---

<sup>1</sup> Pozri HEGEL, G. W. F.: *Dějiny filosofie*. Prel. J. Cibulka, M. Sobotka. Praha: Nakladatelství Československé akademie věd Praha 1961, zvlášť zv. II, časti týkajúce sa – Aristotelovej filozofie, s. 193–274. Úvahy I. Fetschera v práci *Georg Wilhelm Friedrich Hegel. „Neue Deutsche Biographie“*. Bd. 8. Berlin 1969, s. 207–222. Pozri tiež úvahy Z. Kuderowicza v práci *Hegel a jeho žiaci* (Warszawa 1984), s. 48–52 ako aj „Predhovor prekladateľa“ Światosława Floriana Nowickiego do poľského jazyka *Prednášok z filozofie náboženstva*, prel. Ś. F. Nowicki (Warszawa 2006, s. IX).

gréckom veľikánovi zo Stageiry. Predstavené boli predovšetkým v jeho dizertačnej práci *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus*.<sup>1</sup> Nájsť ich možno aj v Heideggerovej habilitačnej práci *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*.<sup>2</sup>

### **Počiatky skúmania Aristotelovej filozofie v 19. storočí na pôde Pruskej akadémie v Berlíne**

Aristotelova filozofia vyvolala prvé emócie už u Alexandra Veľkého, ktorý sa naňho hneval, pretože neprizval svojho kráľa k diskusi o istých ezoterických objavoch z oblasti dlhé roky sa tvoriacej metafyziky, ktoré boli sprostredkované v podobe traktátu. Išlo o problémy obsiahnuté v spise *O duši*, o ktorých Aristoteles diskutoval počas svojich prednášok v Míeze s dobre vybranými súpermi, ale medzi ktorými sa Alexander Veľký nenachádzal<sup>3</sup>. Známe sú tiež stredoveké a renesančné spory o Aristotelovu metafyziku. Za zmienku stojí Boëthius, Averroes, Akvinský, Teodor z Gazy, Ján z Trapezuntu a Pietro Pomponazzi.<sup>4</sup> Následne v novoveku prežíva Aristoteles a jeho filozofia svoju najväčšiu krízu v dejinách. Všeobecne známe sú Kantove heroické pokusy zachrániť česť metafyziky. V *Predslove* ku *Kritike čistého rozumu* napísal, že metafyzika (hlavne tá Aristotelova) je „bojiskom nekonečných sporov“<sup>5</sup>. Na inom mieste ešte doplnil, že „bolo obdobie, keď sa o nej hovorilo, že je kráľovnou všetkých vied, a ak

---

<sup>1</sup> HEIDEGGER, M.: *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus*. In: Heidegger, M.: *Frühe Schriften*. GA. Bd. 1. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1978, s. 59–187.

<sup>2</sup> HEIDEGGER, M.: *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*. In: Heidegger, M.: *Frühe Schriften*, s. 189–399.

<sup>3</sup> Pozri GREEK, P.: *Aleksander Wielki (Biografia)*. Prel. A. Konarek. Warszawa 2010, s. 82.

<sup>4</sup> Pozri úvahy Hegela na tému iných komentátorov Aristotela v jeho *Dejinách filozofie*.

<sup>5</sup> KANT, I.: *Kritika čistého rozumu*. Prel. T. Műnz. Bratislava: Nakladateľstvo Pravda 1986, s. 31.

považujeme vôľu za čin, dozaista si toto čestné pomenovanie vzhľadom na mimoriadnu dôležitosť svojho predmetu zaslúžila”<sup>1</sup>.

V tomto tóne Kant pokračoval a s ľútosťou tvrdil, že „dnes sa stalo módou ňou opovrhovať a odvrhnutá a opustená matróna sa žaluje ako Hekaba: »*modo maxima rerum, tot generis natisque potens – nunc trahor exul, inops.* – Ovidius, *Metamorphoses* (Kedysi najmocnejšia som bola zo všetkých a vládkyňa skrz množstvo zaťov a detí – teraz som olúpená a vlečená preč (pozn. prekl.))”<sup>2</sup>. Po Kantovi došlo k istej dohode medzi filozofmi. Pristúpili čiastočne na to, aby Aristotelova filozofia upadla do ešte väčšej krízy. A nepochybne by aj došlo k znehodnoteniu dovtedajších výsledkov, keby nebolo Hegela. Pokúsil sa ochrániť Aristotelovu filozofiu pred zabudnutím. Ale urobil to zo zisťných dôvodov. Jeho cieľom bolo umiestniť celú Aristotelovu filozofiu na zodpovedajúce miesto vo vlastných dejinách filozofie. Takto ostalo Aristotelovi u Hegela čestné miesto po Platonovi a jeho filozofii. Tento krok spôsobil dosť nečakané ťažkosti samotnému Hegelovi.

V Hegelových *Dejinách filozofie* poľahky nájdeme jeho dobre známou sťažnosť, jednu z mnohých ktoré sa týkajú danej veci. Napísal, že už samotné označenie Aristotelova filozofia je veľmi mnohoznačné – že to, čo sa nazýva aristotelovskou filozofiou má rozdielne podoby, ba veľmi rozdielne podoby v rôznych dobách.<sup>3</sup> Toto Hegelovo konštatovanie je ďalej doplnené tvrdením, že po štúdiu Aristotela a toho, čo s ním urobil Cicero, alexandrijská filozofia a neskôr scholastika, nadišiel čas obrodenia Aristotelovej filozofie po reformácii. Toto štúdium však toho veľa nespôsobilo. A navyše zaviedlo do jestvujúceho stavu poznania iba opačné predstavy a urobilo samotné pochopenie nejasným a ezoterickým. V tejto súvislosti, ako ďalej uvádza Hegel, zásluhy veľkého Tennemanna sa vyznačujú veľmi malým filozofickým významom, aby mohol vysvetliť Aristotelovu filozofiu; v jeho prekladoch

---

<sup>1</sup> Tamže.

<sup>2</sup> Tamže, s. 32.

<sup>3</sup> Pozri HEGEL, G. W. F.: *Dějiny filosofie. II.*, s. 193 a n.

je zmysel textov často prekrútený, a to až do takej miery, že mu dodávajú opačný zmysel.

### **Aristoteles po Hegelovej smrti**

Hegelove bádania týkajúce sa Aristotela podstúpili zásadnú zmenu v momente jeho smrti v roku 1831. Keď tento veľký diktátor filozofie a jej posledný génius prekročil brehy rieky Styx, došlo k opätovnému oživeniu štúdia Aristotela. Nikto však nepredpokladal, že toto štúdium časom nadobudne taký veľký rozsah. Stalo sa tak pod vedením archeológov vedenia, historikov, klasických filológov a filozofov v berlínskej Pruskej akadémii. Medzi nich patrili Barthold August Niebuhr, August Boeckh, August Immanuel Bekker a Christian August Brandis. Neformálny dohľad nad nimi prebral Friedrich Daniel Schleiermacher. Vďaka ich úsiliu od roku 1810 pokračovala systematická práca okolo archeologického a filologického projektu skúmania starých dokumentov z oblasti gréckej filozofie a kultúry. V roku 1825 bol tento projekt zlegalizovaný ako *Corpus Inscriptionum Graecorum* (1825–1877) a Boeckh sa stal jeho hlavným koordinátorom.

Všetky zámery boli realizované na základe myšlienky najprv prístupniť grécke texty študentom a vedcom. Prácu v tejto oblasti započal Boeckh. Celkovo na to dozeral a podporoval Schleiermacher, u ktorého Boeckh v rámci jeho pedagogického seminára v roku 1806 napísal a obhájil svoju doktorskú rozpravu *Commentario in Platonis qui vulgo fertur Minoem*. Tento kurz sa konal v rámci Schleiermacherovho pedagogického seminára. Sám Schleiermacher sa podľa Boeckha ukázal byť nielen promotórom, ale aj jeho prvým stúpencom, ktorý horlivo zastával úlohu hlavného riešiteľa bádania v oblasti antickej kultúry a filozofie. Došlo k tomu, že Boeckh získal podporu Pruskej akadémie vied. Berlínski akademici podporili Boeckhovu komplexnú činnosť, ktorej cieľom bola realizácia záznamu prác slávnych antických filozofov. Prvý diel bol vydaný v roku 1825 a druhý v roku 1828. Editorom prvých dvoch dielov bol Boeckh. Po roku 1843 vyšli ďalšie diely, a to

tretí v roku 1853 a štvrtý v roku 1859 s editorstvom Johanesa Franza, Ernsta Curtiusa, Adolfa Kirchhoffa i Hermana Röhla.<sup>1</sup>

### **Bekker a nová edícia Aristotelových spisov**

Súbežne s vybranými projektmi došlo aj k začatiu bádania v oblasti novej edície Aristotelových diel. Do prípravných prác sa ako prvý zapojil Bekker.<sup>2</sup> Svojimi skúsenosťami ho podporili Schleiermacher i Boeckh. Pomoc poskytol aj Niebuhr. Počiatková fáza Bekkerových skúmaní bola spojená s jeho štipendijným pobytom v Paríži, ktorý získal v roku 1810 ešte vďaka podpore Wolfa, svojho protektora z Halle, apelujúceho na W. von Humboldta vo veci podpory predkladanej žiadosti. V Paríži, hlavne v Bibliothéque Impériale pracoval Bekker po dobu troch rokov na starých rukopisoch, ktoré boli privezené počas napoleónskych výprav.

Úvodné skúmania sa týkali osobitne Aristotelových rukopisov. Počiatková fáza Bekkerovho skúmania sa spájala s nevyhnutnosťou uskutočniť niekoľko úvodných knižničných výskumov na rôznych miestach Európy. Krátko po tom, ako bol Bekker v roku 1815 zvolený za stáleho člena Pruskej akadémie v Berlíne, a práve sa vrátil zo štipendijného pobytu v Paríži, začal pripravovať plány výskumu Aristotelovej filozofie. Dôkladne rozpracoval a zaznamenal svoje vedecké plány. Bol tiež berlínskymi akademikmi z oblasti filológie poverený výskumom a vyhotovovaním kópií zhromaždených pramenných materiálov v najvýznamnejších európskych knižniciach. Prvým Bekkerovým cieľom sa stal po roku 1815 Rím. Stretol sa tam hlavne s podporou zo strany Niebuhra. Niebuhr tam bol veľvyslancom a delegátom Pápežskej rady Najvyššieho súdu. Tento úrad zastával od roku

---

<sup>1</sup> Projekt bol zrealizovaný súbežne s *Corpus Inscriptionum Latinarum*, ktorý vznikol z iniciatívy Th. Mommsena v roku 1847.

<sup>2</sup> Pozri článok Bekkerovho syna Ernsta Immanuela Bekkera v *Presussische Jahrbücher*. Zur Erinnerung an Vater Meinen z roku 1870. Vol. XXIX, s. 553–585 a s. 641–668.

1816. To však evidentne neprerušilo jeho vedecké pôsobenie. V Katedrálnej knižnici vo Verone objavil Niebuhr stratený exemplár *Der Institutionen des Gaius*, a v Ríme našiel a vydal zlomky Cicerona a Tita Lívia. Bekker zároveň našiel v osobe Nieburha dokonalú podporu. Istý čas býval v jeho rímskej rezidencii. Zoznámil sa tam s Dorothou von Schlegel a vďaka nej aj s H. von Herz, cez ktorú neskôr získal početné kontakty v berlínskych salónoch.

Na jeseň roku 1819 Bekker opäť navštívil Paríž, kde pokračoval vo výskume Aristotelovej filozofie. Celý ten čas ho Schleiermacher, Boeckh a Niebuhr podporovali pri ďalšom pokračovaní výskumu. Schleiermacher a Boeckh v tom čase zastávali post tajomníkov berlínskej akadémie. K ich početným povinnostiam okrem iného patrilo dohľad nad výskumom a filologickými projektami v oblasti prác so starými latinskými a gréckymi dokumentmi. Výskum týkajúci sa Aristotela a Platona bol Schleiermacherovi<sup>1</sup> a Boeckhovi obzvlášť blízky. Veľakrát Bekkerovi pomohli vecnou radou, najmä v prípade práce okolo Aristotela. Z tej doby sa o tom zachovali početné listy, ktoré Schleiermacher adresoval Boeckhovi a Bekkerovi.<sup>2</sup> Bekker počas niekoľkých rokov od roku 1815 preštudoval dostupné Aristotelove rukopisy a ďalšie zachované dokumenty v knižniciach v Ríme, Paríži a Oxforde. Prvým výsledkom jeho práce bolo ohlásenie novej normovanej edície Aristotelových diel. Dňa 8. januára roku 1821 bola za účelom podpory ním rozbehnutého výskumu v Pruskej akadémii v Berlíne dokonca zvolaná *Aristotelova komisia*, do ktorej vstúpili Bekker aj Boeckh, ktorí

---

<sup>1</sup> Schleiermacher sa hlavne zaujímal o skúmanie a preklady Platona. Pozri jeho preklady Platonových diel: SCHLEIERMACHER, F.: *Platon. Werke I*, 1. Berlin 1804 (reedícia 1817), *Platon. Werke I*, 2. Berlin 1805 (reedícia 1818); *Platon. Werke II*, 1. Berlin 1805 (reedícia 1818); *Platon. Werke II*, 2. Berlin 1807 (reedícia 1824); *Platon. Werke II*, 3. Berlin 1809 (reedícia 1826); *Platon. Werke III*, 1. Berlin 1828.

<sup>2</sup> Pozri *Briefe Friedrich Schleiermachers mit August Boeckh und Immanuel Bekker (1806–1820)*. Hrsg. von Heinrich Meisner. Berlin: Literaturarchiv-Gesellschaft 1916, s. 126.

tak urobili za pomoci Schleiermachera a pod jeho celkovým vplyvom. Bekker získal po niekoľkých mesiacoch od komisie nevyhnutnú podporu, spolu s početnými návrhmi a odporúčaniami. Bola mu poskytnutá finančná pomoc na obdobie šiestich rokov. Po ich uplynutí bol Bekker povinný publikovať výsledky vlastnej bádateľskej práce.

## **Bekker, Hegel a Aristoteles**

Vydanie prvých dvoch dielov edície Aristotelových spisov sa časovo zhodovalo so smrťou Hegela v roku 1831. V Pruskej akadémii sa v tom čase odohrala veľká polemika. Bekkerova edícia Aristotelových spisov sa začala v tom istom čase ako vydanie Hegelových *Prednášok z dejín filozofie*, predovšetkým druhého dielu s jeho poznámkami vo vzťahu k Aristotelovi. Dodajme, že Hegel bol v Pruskej akadémii v Berlíne nesporným znalcom Aristotelovej filozofie a takmer poslednou inštanciou v týchto otázkach. V momente jeho smrti došlo k neočakávanému stretu.

Bekkerovo nové vydanie diel Aristotela začalo prekážať niektorým z najhorlivejších Hegelových prívržencov. Objavili sa hlasy, že veľký Hegel a jeho filozofia sú v ohrození. Už v júli 1826 bola v Hegelovom dome založená spoločnosť šíriaca jeho filozofiu, tzv. *Spoločnosť pre vedeckú kritiku*. Jej prvými zakladateľmi boli Leopold von Henning, Karl Friedrich Göschel, Karl Daub i Philipp Konrad Marheineke. Od januára v roku 1827 bola vydaná *Ročenka pre vedeckú kritiku* (*Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik*).

Od začiatku bola označovaná za časopis pre Hegelovo dedičstvo, a názory, ktoré obsahovala ešte pred zverejnením, boli skúmané najmenej dvoma členmi redakcie. Týmto spôsobom anonymity bojoval za možnosti aj iných výskumov, vrátane výskumu Aristotela. Hlavným zástancom cenzúry výskumov bol Eduard Gans, jednoznačne patriaci k Hegelovej filozofii. Za zmienku tiež stojí uviesť iných recenzentov a

stúpencov Hegela ako napr. Hufelanda, Wackernagela a Varnhagen von Enseho.<sup>1</sup>

Na strane prívržencov výskumu Aristotela naopak panovala pochybnosť, či vznikajúce recepcie Hegelovej filozofie nezatienia Bekkerove výsledky a výsledky iných autorov. Členovia Pruskej akadémie v Berlíne začali verejne požadovať, aby dovtedajšie úsilie bádateľov antickej filozofie nevyšlo navnivoč. Robili tak Boeck aj Bekker. Poukázovalo sa na zásadnú jednotu obidvoch historických fenoménov a dosiahnuté výsledky začali byť dokonca posudzované prostredníctvom jednoty prebiehajúceho historického procesu. Výskumné trendy, bezprostredne spojené s recepciou Hegela, ktoré vtedy prevažovali, smerovali k načrtnutiu ešte nerozpracovanej disciplíny udržania autenticity a úzko vymedzeného charakteru Hegelovho slova. V tomto kontexte sa objavilo veľa protestov.

Filológovia Pruskej akadémie nechceli, aby v dosť čulo prebiehajúcich skúmaníach Aristotela prevládol surový duch Hegelovej filozofie. Prvým dôsledkom týchto snáh malo byť vytvorenie nezávislého, verejného a vedeckého diskusného fóra venovaného Aristotelovej filozofii. Zrodila sa tak debata, jediná svojho druhu, v dôsledku ktorej vzniklo rovnoprávne spojenie filológie s filozofiou, smerujúce k prezentácii nových pohľadov na Aristotelovu filozofiu. Hľadala sa spoločná referenčná oblasť pre rodiaci sa a čoraz konkrétnejší výskum. Objavili sa dokonca názory, aby sa v budúcnosti tento výskum realizoval úplne mimo Hegela. Nad nimi však mali mať navrch idealizujúce skúmania v rámci prúdu obnovujúcej sa reflexie Kantovej filozofie. Napokon zvíťazili snahy filológov a výskum Aristotelovej filozofie ostal neutrálny. Zmena nastala až v momente, keď do skúmania ohľadom Aristotelovej filozofie prispel Trendelenburg. Bol to práve on, kto spôsobil, že ďalšie práce o aristotelovskom diele dostali cha-

---

<sup>1</sup> Širšie o tom píše Volker Gerhardt, Reinhard Mehring a Jana Rindert v *Berliner Geist: Eine Geschichte der Berliner Universitätsphilosophie bis 1946*. Berlin 1999, „Teil II: Formierung 5. Mittelpunkt des Denkens: Hegel in Berlin“, s. 53–74, 7. „Fortsetzung der Philosophie aus dem Geist einzelner Disziplinen“, s. 87–111.

rakter filozoficky stabilnej koncepcie, ktorá slúžila predovšetkým vzdelávacím potrebám.

## Tredenburg a Aristoteles

Tredenburgovo skúmanie Aristotelovej filozofie od samého počiatku predstavovalo zavedenie ďaleko idúcej nezávislosti, ktorá bola len zriedkakedy kontrolovaná a nevychádzala zo žiadneho základu v podobe filozofického skúmania. V tomto prípade bola samozrejme nevyhnutnosťou dokonalá znalosť gréčtiny a latinčiny. Spolu s Trendenburgom do skúmania Aristotelovej filozofie odvážne vstúpil vedecký univerzalizmus. Opieral sa o filologickú a filozofickú svedomitosť. Bez stopy po rôznych podobách novovekého eklekticizmu a synkretizmu, ktoré bolo možné pozorovať v rozmanitých reflexiách Hegelovej filozofie. Prvým výsledkom Trendenburgovej aktivity bola jeho dizertačná práca *Platonis de ideis et numeris doctrina ex Aristotele illustrata*, ktorú obhájil v Berlíne u Augusta Boeckha v roku 1826 a venoval ju svojmu predošlému učiteľovi Ludovicowi Koenigowi. Práca bola publikovaná ešte v tom istom roku v Lipsku.<sup>1</sup> Predstavovala pokus dospieť k podrobnejšiemu poznaniu Platonovej filozofie prostredníctvom Aristotelovej kritiky.

Ďalším výsledkom Trendenburgovho skúmania bolo kritické vydanie Aristotelovho diela *O duši* spolu s komentárom, ktoré po prvýkrát publikoval v roku 1833.<sup>2</sup> Súviselo to s jeho vymenovaním za riadneho profesora filozofie a pedagogiky v Pruskej akadémii v Berlíne ako aj so sériou jeho prednášok, ktoré realizoval v rokoch 1837 a 1838. Neskôr Trendenburg pravidelne prednášal o Aristotelovi na základe jeho diel, a to nepretržite až do roku 1871. Pripomeňme, že

---

<sup>1</sup> Pozri *Platonis de ideis et numeris doctrina ex Aristotele illustrata*. Scripsit Fridericus Adolphus Trendenburg, (Philos. Doct.). Lipsiae 1826, s. 100.

<sup>2</sup> Pozri *Aristotelis de anima libri tres: ad interpretum Graecorum Auctoritatem et codicum fidem recognovit, commentariis illustravit Frider Adolph Trendenburg*. Berolini 1833, 500 s. V roku 1877 Trendenburg vydáva znova svoju prácu.

vzdelávací charakter Trendelenburgových výskumov bol spojený od roku 1837 s jeho stálym pôsobením vo Vedeckej rade examinátorov pre vyššie školy, ktorej dokonca predsedal v rokoch 1837–1860. Trendelenburg sa usiloval propagovať Aristotelove filozofické idey a dokonca navrhoval ich štúdium na nižšom stupni vzdelávania, zvlášť na úrovni gymnázií. Bolo to previazané s jeho ďalšími prácami z oblasti aristotelovského výskumu. Okrem iného boli vydané *Elementa logices Aristoteleae*, doplnené o výber z fragmentov latinského prekladu *Organonu*.

Táto práca obsahovala komentár v podobe zhusteného logického základu, prezentujúceho najdôležitejšie elementy Aristotelovho učenia.<sup>1</sup> Takmer v tom istom čase, už v roku 1842, vzniklo dielo, ktoré bolo Trendelenburgom chápané ako jeho gymnaziálna učebnica, t. j. *Erläuterungen zu den Elementen der aristotelischen Logik*<sup>2</sup>. Navrhoval v ňom zavedenie nového programu vyučovania filozofie. Vyvolal tým v samotnom okruhu jeho najbližších žiakov a taktiež medzi ďalšími prívržencami ako aj oponentmi početné diskusie okolo smerovania ďalšieho rozvoja skúmania Aristotelovej filozofie. Išlo o vytvorenie jej novej štruktúry pre túto filozofiu. Záujem o Aristotela mal spôsobiť návrat ku školskému štúdiu diel antických mysliteľov. Bola to tiež alternatíva pre razantne sa rozvíjajúce hegelovské reflexie. Na jednej strane to malo znamenať podporu pre práve sa rodiacu autonómiu špeciálnych vied. Na strane druhej diskusia smerovala k zintenzívneniu ďalšieho výskumu. V roku 1846 Trendelenburg ešte vydal prácu *Geschichte der Kategorienlehre*. Touto prácou vzdal hold svojim predchodcom. Venoval ju Bekkerovi a Brandisovi, t. j. svojim učiteľom pokiaľ ide o filologicko-filozofické skúmanie Aristotela.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Pozri *Elementa logices Aristotelicae. In usum scholarum ex Aristotele excerptis convertit illustravit Frider. Adolph. Trendelenburg*. Berolini 1833, s. 145.

<sup>2</sup> Pozri *Erläuterungen zu den Elementen der aristotelischen Logik. Zunächst für Unterricht in Gymnasien. Von Friedrich Adolf Trendelenburg*. Berlin 1842, s. 128.

<sup>3</sup> Pozri *Geschichte der Kategorienlehre. Zwei Abhandlungen von Adolf Trendelenburg*, Berlin: Verlag v. G. Bethge, 1846, „I. Aristoteles Kategorienlehre“, s. 1–

## Brentano a Aristoteles

V dôsledku Trendelenburgovej činnosti venovanej rozsiahlemu dielu Aristotela bolo zavedené viacstupňové vyučovanie široko poňatého aristotelovského učiva s cieľom *otestovať študenta a vychovať z neho vedca*. Jeho skúmania boli prvým návrhom tohto druhu pre nedogmatický prístup k Aristotelovej filozofii. Tieto odporúčania zostrojili v prevej generácii Rudolf Eucken, Franz Brentano, Friedrich Paulsen, Georga S. Morris a Georg von Hertling.

Ako prvý, zatiaľ ešte súbežne s Trendelenburgom, začal podrobne študovať Aristotelovu filozofiu Eucken. Udialo sa tak okrem iného v jeho dizertácii *De Aristotelis docendi ratione*, ktorú obhájil u Trendelenburga v Berlíne v roku 1866. Problémami Aristotelovej filozofie sa tiež zaoberal v prácach *Über den Gebrauch der Präposition bei Aristoteles*, 1868, *Über die Methode und die Grundlagen der Aristotelischen Ethik*, 1870, *Über die Bedeutung der Aristotelischen Philosophie für die Gegenwart*, 1871, *Die Methode der Aristotelischen Forschung in ihrem Zusammenhang mit den philosophischen Grundprincipien des Aristoteles*, 1872 a taktiež v neskoršej práci *Geschichte der philosophischen Terminologie* z roku 1879.<sup>1</sup>

---

195; „II. Die Kategorienlehre in der Geschichte der Philosophie“, s. 196–384. O deväť rokov neskôr vzniklo dielo H. Bonitza *Über die Kategorien des Aristoteles*, In: *Sitzungsberichten der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften*. Vienne 1853. Bd. 10. Berlin 5, s. 591–645.

<sup>1</sup> Dodajme, že situácia vo výskume Aristotelovej filozofie po Trendelenburgovi prešla tiež v druhej polovici 19. storočia procesom určitej špecializácie. Neskôr sa tento typ výskumu snažili viesť Eduard Zeller, Paul Hämmelin, William David Ross i Werner Jaeger. Venovali sa genéze termínu metafyzika u Aristotela. Názorový spor sa týkal hlavne toho, kto prvý použil tento termín. Zhoda panovala napríklad v tom, že Andronikos z Rodu usporiadal 14 Aristotelových spisov a medzi nimi boli hlavne tie, ktoré pojednávali o najvšeobecnejších princípoch. Andronikos z Rodu bol prvý, kto usporiadal Aristotelove filozofické diela, pričom ich zaradil za spisy z oblasti fyziky. Ale už nepanovala zhoda v tom, či Andronikovo usporiadanie spisov je len

Štúdium Aristotelovej filozofie po Trendelenburgovi opäť nabralo správne tempo spolu so skúmaním, ktoré realizoval Franz Clemens Brentano.<sup>1</sup> Medzi jeho početnými prácami je potrebné upriamiť pozornosť najmä na tie, ktoré venoval Aristotelovej filozofii. Ide špeciálne o komentáre, ktoré sú veľmi príznačné pre prechodnú fázu skúmania v polovici 19. storočia. Svoje názory na Aristotelovu filozofiu Brentano vyjadril už v doktorskej práci *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, ktorú vydal v Herderovom vydavateľstve vo Freiburgu v roku 1862 a venoval svojmu učiteľovi z čias štúdia v Berlíne Adolfovi Trendelenburgovi za špeciálnu inšpiráciu a podporu v práci nad Aristotelom a jeho filozofickým dedičstvom.<sup>2</sup> Brentano sa zaoberal Aristotelovou filozofiou aj vo svojich ďalších prácach. Bola to v prvom rade práca *Die Psychologie des Aristoteles, insbesondere seine Lehre vom nous poietikos*. Brentano ju napísal ako súkromný docent na univerzite vo Würzburgu a publikoval u vydavateľa Franza Kirchheima v Meinzi päť rokov po doktoráte v roku 1867.<sup>3</sup> Brentanov záujem o Aristotela je badateľný aj v jeho neskorších štúdiách, ku ktorým patria jeho *Kategorienlehre a Aristoteles und seine Weltanschauung*.<sup>4</sup>

---

vonkajškové, či môže byť považované za niečo mimo skúmaný predmet, alebo či môže prekračovať Aristotelom pôvodne určenú oblasť metafyziky.

<sup>1</sup> Viac o živote a diele filozofie F. Brentana pojednáva KRAUS, O.: *Franz Brentano. Zur Kenntnis seines Lebens und seiner Lehre mit Beiträgen von Carl Stumpf und Edmund Husserl*. München 1919.

<sup>2</sup> BRENTANO, F.: *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*. Freiburg im Breisgau 1762, s. 220.

<sup>3</sup> BRENTANO, F.: *Die Psychologie des Aristoteles, insbesondere seine Lehre vom nous poietikos*. Mainz: Franz Kirchheim 1867, s. 252.

<sup>4</sup> Pozri BRENTANO, F.: *Kategorienlehre. Mit einer Einleitung und Anmerkungen herausgegeben von Alfred Kastil*. Hamburg: Felix Meiner Verlag 1985, s. 411; BRENTANO, F.: *Aristoteles und seine Weltanschauung*. Hamburg: Felix Meiner Verlag 1977, s. 165; BRENTANO, F.: *Aristoteles' Lehre vom Ursprung des menschlichen Geistes*. Lipsk 1911, s. 167.

Charakteristickým znakom Brentanovej interpretácie bolo odlišenie súdov od predstáv, celkovo zavedené do skúmania Aristotelovej metafyziky. Čiastočne odporuje klasickej koncepcii súdu, pochádzajúcej od Aristotela, podľa ktorej je každý súd zloženinou danej predstavy. Brentanova teória súdu je v tomto prípade idiogenetickou teóriou súdu, na rozdiel napríklad od Kantovej a alogenetickkej teórie súdu. Alogenetické teórie súdu vychádzajú z delenia javov zavedeného Johannom Nikolausom Tetensom a Mosesom Mendelssohnom, a rozpracovaného Kantom. Toto delenie obsahovalo tri položky: poznanie, pociťovanie a žiadostivosť, pričom súdy boli zaraďované do oblasti poznania. Naopak idiogenetické teórie súdu sa opierali o Descartovo rozlíšenie ideí, súdov a vnemov. Brentanova teória predstavuje rozvinutú idiogenetickú teóriu súdu. Poznanie u Kanta rozdelil na predstavy a súdy, ktoré sú fenoménmi odlišného druhu.<sup>1</sup> Podľa neho pravú formu súdu predstavujú jednoduché existenčné súdy, v ktorých sa hovorí o existencii alebo neexistencii predmetu daného v predstavách. Subjekt-predikátové súdy, ktoré boli od čias Aristotela považované za všeobecnú formu súdu, sú podľa Brentana špeciálnym prípadom dvojitého súdu, v ktorom je prisudzovaná alebo odopieraná zložená predstava. Všeobecná forma súdu tak obsahuje iba formu toho, čo je predstavované.<sup>2</sup>

V druhej polovici 19. storočia sa Brentano ešte venoval interpretácii niektorých teologických aspektov v Aristotelovej filozofii. Urobil tak vo svojej práci *Die Psychologie des Aristoteles, insbesondere seine Lehre*

---

<sup>1</sup> Pozri BRENTANO, F.: *Psychologia z empirycznego punktu widzenia*. Prel.Wł. Galewicz. Warszawa 1999, zv. II, „Oddiel VII, „Przedstawienie i sąd dwiema różnymi klasami podstawowymi”, s. 296–341. O tejto téme píše viac TWARDOWSKI, K.: O idio- i allogenetycznych teoriach sądów. In: *Wybrane pisma filozoficzne*. Warszawa 1965, s. 198 a ďalšie. Pozri tiež TWARDOWSKI, K.: Akt, treść i przedmiot sądu, In: Twardowski, K.: *Wybrane pisma filozoficzne*, s. 4–8.

<sup>2</sup> Pozri. BRENTANO, F.: *Psychologia z empirycznego punktu widzenia*, zv. II, „Oddiel VII „Przedstawienie i sąd dwiema różnymi klasami podstawowymi”, s. 296–341.

*vom Nous Poietikos. Nebst einer Beilage über das Wirken des aristotelischen Gottes*, ktorá bola publikovaná v Mainzi u vydavateľa Kirchheima v roku 1867. Niektoré dôležité teologické aspekty Brentano spomenul v recenzii na prácu J. Delitzscha *Die Gotteslehre des Thomas von Aquin*. Dostala názov *Thomas von Aquin Rezension* a vyšla v „*Theologisches Literaturblatt*“ v roku 1870. Obe Brentanove práce sa po určitom čase stali predmetom kritiky zo strany filozofa Zellera. Námietky voči Brentanovi sa objavili v treťom vydaní jeho monumentálneho diela *Der Geschichte der griechischen Philosophie* z roku 1878.

Kritika bola namierená hlavne voči teologickým motívom, zvlášť voči koncepcii „prvého hýbateľa“ u Aristotela. Zeller v roku 1882 spísal svoje kritické komentáre v práci *Franz Brentano. Über den Creatianismus des Aristoteles*. Brentano na pripomienky obsiahnuté v Zellerových úvahách odpovedal na stránkach „*Sitzungsberichte der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse*“ v jubilejnom stom čísle, ktoré vyšlo vo Viedni vo vydavateľstve C. Gerold a Sohn v roku 1882 (s. 95–126). v roku 1883 Zeller ešte stihol čiastočne odpovedať na Brentanovu repliku v niekoľkých komentároch v práci *Grundriss der Geschichte der griechischen Philosophie*. Brentano chcel v tomto momente ukončiť naťahujúcu sa diskusiu. K tejto téme napokon vyhotovil ešte dve publikácie, a to *Aristoteles und seine Weltanschauung* a *Aristoteles Lehre vom Ursprung des menschlichen Geistes*. Obe práce však vyšli až v roku 1911 v Lipsku.

## Počiatky skúmania Aristotelovej filozofie v Heideggerovej tvorbe

Heideggerov záujem o Aristotelovu filozofiu vyplýval predovšetkým z úsilia odpovedať na metafyzickú otázku o zmysle bytia.<sup>1</sup> Toto skú-

---

<sup>1</sup> Viac o vzťahoch medzi Aristotelom a Heideggerom pojednáva práca Heidegger und Aristoteles In: „*Heidegger-Jahrbuch*“. Bd. 3. Hrsg. v. A. Denker, G. Figal, F. Volpi u. Holger Zaborowski, Freiburg-München: Verlag Karl Alber 2007, 332 s. Pozri tiež JOLLIVET, S.: Heidegger, lecteur d'Aristote Du mouvement à la mobilité dans l'herméneutique facticielle (1919–1924), In: *Studia*

manie má svoje nie príliš známe dejiny, ktoré priamo odkazujú na významné reflexie 19. storočia a vzťahujú sa na Aristotelovu filozofiu, špeciálne na koncepciu spojenú s interpretáciou niektorých pojmov Aristotelovej metafyziky u Brentana. U mladého Heideggera tieto záujmy od samého počiatku smelo vykračujú na Brentanom široko vymedzené teritórium Aristotelovej metafyziky, ktoré bude podrobene tvorivej kritike z hľadiska psychologizmu, ktorý sa vtedy šíril, a to z hľadiska čoraz viac sa rozvíjajúcej fenomenológie. Nie sú to však rozборы, ktoré by v Heideggerovom prípade mali súvisieť iba so získavaním čoraz vyšších akademických stupňov. Pravdou je, že sa objavujú ako v dizertačnej práci *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus*<sup>1</sup>, tak aj v habilitačnej práci *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*<sup>2</sup>, (a pre obe práce sú dosť príznačné), ale ide o skúmania, ktoré je potrebné dešifrovať podľa zásady najbližších, či prvých asociácií a súvisia s odkazmi, ktoré boli vtedy známe, a ktoré si Heidegger cenil v jeho ranej mladosti.

Na danej úrovni sa tieto asociácie trvalo spájajú s vplyvom Brentana a ostávajú v oblasti Brentanovej činnosti a interpretácie, pokiaľ ide o niektoré metafyzické otázky u Aristotela. Sú, okrem psychologizmu a fenomenológie, najcharakteristickejšim referenčným bodom mladého Heideggera. Tento fakt je dokonale známy, hoci zriedka citovaný a uvádzaný.<sup>3</sup> Práve u Brentana totiž Heidegger, ešte ako mladý, takmer sedemnásťročný gymnazista našiel cestu k vlastnej interpretácii Aristotela. Prejavilo sa to až v neskoršom období, a to v podobe Hei-

---

*Phaenomenologica*. T. 4, 2004; „Issues on Brentano, Husserl and Heidegger“, s. 99–126.

<sup>1</sup> HEIDEGGER, M.: *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus*, In: Heidegger, M.: *Frühe Schriften* s. 59–187.

<sup>2</sup> HEIDEGGER, M.: *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, s. 189–399.

<sup>3</sup> Pozri DEL-NEGRO, W.: *Von Brentano über Husserl zu Heidegger. Eine vergleichende Betrachtung*. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung*. Bd. 7. Berlin 4, s. 571–585.

deggerových prác a prednášok.<sup>1</sup> Najdôležitejšou udalosťou však bolo vydanie Heideggerovej dizertačnej rozpravy *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus*, napísaná pod vedením Arthura Schneidera. Otto Pöggeler o nej správne poznamenal: „Vracala sa a výdatne prispela k vtedajšiemu sporu o fenomenológiu a psychologizmus.”<sup>2</sup> Ešte raz poznamenajme, že bola do veľkej miery ukotvená v Brentanovom myslení a v jeho interpretácii Aristotelovej filozofie.<sup>3</sup> Neskôr sa Heidegger usiloval opäť zrozumiteľne vysvetliť nejasné časti týchto úvah, hlavne tie, ktoré sa týkali Aristotelových myšlienok, a to v rámci niektorých akademických prednášok. Po prvýkrát sa tak stalo v podobe *Phänomenologische Aristoteles Interpretationen zu Einführung in die phänomenologische Forschung*, v zimnom semestri 1921–1922. V letnom semestri roku 1922 sa Heidegger zameril na prehlbenie úvah týkajúcich sa *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik*, a v roku 1924, opäť v letnom semestri, presedlal na problémy z oblasti rétoriky, ktoré obľuboval. Išlo o prednášky s názvom *Aristoteles: Rhetorik*.

Vráťme sa však ešte raz do roku 1862. Poďme sa pozrieť na to, čo pritiaхло špeciálnu Heideggerovu pozornosť. V roku 1862 bola vo Freiburgu vydaná doktorská práca vtedy ešte mladého a takmer neznámeho ašpiranta filozofických vied Franza Brentana. Ten najprv

---

<sup>1</sup> Bol to predovšetkým cyklus Heideggerových prednášok s názvom *Phänomenologische Aristoteles Interpretationen zu Einführung in die phänomenologische Forschung*. Niektoré referencie je možné postrehnúť aj v práci *Kant a problém metafyziky*, ktorá prvý krát vychádza v roku 1929.

<sup>2</sup> Pozri PÖGgeler, O.: *Droga myślowa Martina Heideggera*. Prel. B. Baran. Warszawa: PWN 2002, s. 16.

<sup>3</sup> Vo svojom pojednaní sa Heidegger venoval tretiu kapitolu Brentanovej koncepcii a dodatočne aj niektorým úvahám Antona Martyho. HEIDEGGER, M.: *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus*. In: *Frühe Schriften*. GA. Bd. 1., s. 115–121. Pozri DEL-NEGRO, W.: *Von Brentano über Husserl zu Heidegger. Eine vergleichende Betrachtung*, s. 571–585.

obhájil a potom publikoval už spomínanú prácu *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*.<sup>1</sup>

Brentano v tejto práci predovšetkým podrobil analýze Aristotelov spôsob uchopenia jestvujúcna. Zaujímal sa o štyri aspekty: jestvujúcno v zmysle jeho pravdivosti, možnosti, skutočnosti, t. j. kategórií.<sup>2</sup> V centre jeho úvah spočíval súd, ktorý hovoril o tom, že jestvujúcno musí obsahovať svoje sprítomnenie<sup>3</sup>. Išlo o takú výpoveď o obsahu jestvujúcna, vďaka ktorej by sa celé odvodzovanie odohrávalo prostredníctvom potvrdenia jeho jestvovania. Skutočným problémom sa však ukázalo to, že Brentano nedotiahol do konca aristotelovské rozlíšenie medzi jestvujúcnom a jeho prítomnosťou. Jestvujúcno u neho jestvovalo inak ako u Aristotela. Bolo predmetom bezprostredného vnímania, obsiahnutým v mysli. A tak to, čo bolo spoločné s Brentanovou ideou, bolo u Aristotela odhaľované samotnou prezentáciou tejto idey. Bolo by možné mať takéto prezentácie a skúmať rôzne spôsoby jestvovania jestvujúcna, ale v žiadnom prípade nebolo možné povedať, že ono samo už jestvuje.<sup>4</sup>

Táto brentanovská formulácia Aristotelovej otázky týkajúcej sa jestvujúcna čakala na svoju interpretáciu takmer pol storočia. A ako sa neskôr ukázalo, padla na tom istom mieste – vo Freiburgu – na veľmi úrodnú pôdu. Okolo roku 1907 si sedemnásfročný Heidegger po prečítaní diel Brentana a T. Lippsa položil otázku: „Ak jestvujúcno vo svojich spôsoboch určovania obsahuje mnohosť významov, aký je potom jeho hlavný význam?“<sup>5</sup> Táto otázka určila „stále ešte v sebe

---

<sup>1</sup> BRENTANO, F.: *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, s. 220.

<sup>2</sup> Pozri tamže najmä „V. Kapitel. *Von dem Seienden nach den Figuren der Kategorien*“, s. 72–178.

<sup>3</sup> Pozri tamže najmä „V. Kapitel. *Von dem Seienden nach den Figuren der Kategorien*. § 4, *Die Kategorien sind die höchsten Gattungen des Seienden*“, s. 98–102.

<sup>4</sup> Tamže, s. 82–85.

<sup>5</sup> HEIDEGGER, M.: *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus*, s. 115–121.

dozrievajúce“ myslenie celého radu súčasných filozofov.<sup>1</sup> U Heideggera to odvtedy udržiavalo celý jeho záujem o metafyziku, obzvlášť pokiaľ ide o Aristotela. *Problém jestvujúcna* sa od roku 1907 prejavil ako nepretržitá snaha o odpoveď na otázku po významovej náplni tohto problému.

Zo súčasného pohľadu sú dejiny týchto Heideggerových pokusov o dôsledné vymedzenie oblasti jestvujúcna najvýraznejším problémom pri skúmaní jeho filozofie. Prejavuje sa však už na úrovni jeho prvých dvoch prác. Mladý Heidegger, tak v doktorskej dizertácii *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus*, ako aj v habilitačnej práci *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, písanej u Heinricha Rickerta postavenej na prednáškach freiburgského dogmatika Carla Braiga a jeho *Vom Sein. Abriß der Ontologie*, bez toho, aby spomínal všetky vznešenosti a rekvizity, šikovne presúva svoju otázku k úvahám o sfére najuniverzálnejšieho pojmu filozofie vôbec, pojmu nedefinovateľného v kategóriách iných pojmov, najevidentnejšieho zo všetkých pojmov, a to konkrétne pojmu jestvujúcna. Táto prvotná, v súlade s Aristotelom citovaná otázka o zmysle bytia, nie je pre Heideggera iba metodicky postavenou otázkou, ale má určitý dôvod. Je otázkou *par excellence* starogréckeho filozofického velikána.<sup>2</sup>

Heidegger vysvetľuje podľa Aristotela dejiny jestvujúcna, ktoré nie sú fenomenologickým opisom konkrétnej každodennosti bytia alebo psychologickým skúmaním našej dočasnosti, ale v uchopení vlastnej historicosti nepretržitým opakovaním otázky o jestvujúcne Heideggerovo myslenie sa okolo Aristotela točí vždy určitým spôsobom a za

---

<sup>1</sup> Sú to otázky z *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus*, s. 148. Ich plné rozvinutie sa nachádza v práci *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*. In: HEIDEGGER, M.: *Frühe Schriften*. GA. Bd. 1., s. 133–354.

<sup>2</sup> Pozri ARISTOTELES: *Metafyzika*. Prel. J. Špaňár. In: *Antológia z diel filozofov*. Od Aristotela po Plotina. Zost. J. Martinka. Bratislava: Iris 2006, s. 265. Pozri tiež článok JOLLIVET, S.: Heidegger, lecteur d'Aristote Du mouvement à la mobilité dans l'herméneutique facticielle (1919–1924), In: *Studia Phaenomenologica*. T. 4, 2004, „Issues on Brentano, Husserl and Heidegger“, s. 99–126.

pomoci jazyka jeho metafyziky. Heidegger pritom zvýrazňuje kontinuitu Aristotelovho myslenia a obracia pozornosť na jeho prítomnosť počas významných zmien v dejinách filozofie. Ide o vedomé pokračovanie aristotelovskej otázky o zmysle bytia, ktorá bola ďalej rozvíjaná ako otvorená otázka, skúmajúca pravdu o samotnom bytí.

Heidegger sa odvoláva na situáciu, o ktorej Hegel ešte nemal ani poňatia, hoci už o tom písal vo svojich *Prednáškach o dejinách filozofie*, keď hľadal adekvátne miesto pre Aristotela a jeho metafyziku spolu s jej predmetom v dejinách nikdy sa nekončiaceho skúmania<sup>1</sup>. Ale až u Heideggera sa celkom naplnili dejiny aristotelovského jestvujúcna. Realitou sa stala otázka o zmysle bytia a jeho dejín, ako hovorí Heidegger, ukazuje bytie ako prvotný metafyzický termín, ktorý nadobúda svoj význam v predstavovaní vlastných dejín od Aristotela po Kanta. Tieto dejiny sú hľadaním porozumenia v spôsoboch ich umiestnenia ako významnej koncepcie bytia. Nepredstavuje koncepčné chápanie, ale poukazuje na rozdielnosti medzi konkrétnymi spôsobmi určenia samotného bytia. Pre Heideggera to má fundamentálny význam. V tomto momente sa už bytie neukazuje v priebehu dejín filozofie, ale je túžbou po zatratení a zabudnutí svojich podstatných rozlíšení. Hegelove dejiny bytia, podporené analýzou Aristotelových úvah, sú naozaj kľúčovým momentom v Heideggerovom myslení, ale sú tiež dejinami ontológie.

V neskorších Heideggerových dielach táto koncepcia prejde ďalšími detailnými transformáciami.<sup>2</sup> Ukáže sa v úvahách o *Seinsgeschichte*, ktorých počiatok pre mnohých bude znamenať návrat k filozofom ohlasujúcim súmrak celého filozofovania, čomu sa-

---

<sup>1</sup> Pozri HEGEL, G. W. F.: *Dějiny filosofie II.*, s. 207 a n.

<sup>2</sup> Uvádza to už v *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, s. 133–354. Neskôr odráža najlepšie túto myšlienku fundamentálnej ontológie u Heideggera práca *Kant a problém metafyziky*. Prel. J. Pechar et al. Praha: FILOSOPFIA-ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ 2004, s. 201–212.

motný Heidegger, podobne ako Aristoteles, v žiadnom prípade nepodľahol.<sup>1</sup>

Heidegger spôsobil to, že podnet k filozofickému skúmaniu, ktorý vyšiel od Aristotela, stále trvá a rotuje okolo pôvodnej skúsenosti jestvujúcna u tohto najväčšieho z prvých Grékov. Ním navrhnutý stupňovitý únik jestvujúcna zo zlých rozlíšení spôsobil, že jeho vlastné chápanie, obzvlášť v kategoriálnom význame, ostane pre mnohých súčasných filozofov už navždy nedostupné. To, čo bolo pre Aristotela nielen dôležité, ale samo osebe zrozumiteľné a jasné, ostáva pre súčasné filozofické myslenie problematické. A to, čo bude u Aristotela naďalej neadekvátne problematizované, vybledne na samom dne dejín reflexií metafyziky, ktorá v budúcnosti nepochybne upadne do zabudnutia. Ostáva nám už len spolu s Heideggerom povedať, že každá metafyzika po Aristotelovi si musí vytýčiť cieľ nájsť vlastné *fundamentum absolutum*. Bude tak hľadaním argumentov v neustálej odpovedi na otázku bytia.

---

<sup>1</sup> Pozri HEIDEGGER, M.: *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, s. 246–283.

### 5. 3. Λόγος ἀποφαντικός ako nástroj cesty k pravde – Heidegger a Brentanova analýza Aristotelovho ὄν ὡς ἀληθές

Martin Škára

Teoretický pohyb Heideggerovho myslenia možno geometricky vyjadriť ako *koncentrický*. Je to pohyb od obvodu kružnice k jej stredu. K stredu, z ktorého všetky možné mysliteľské cesty pramenia, a ku ktorému späť všetky mysliteľské cesty smerujú. Tým stredom je *Seinsfrage*. Nech už sa ocitneme kdekoľvek na obvode kružnice, ak pripustíme takýto popis, dostaneme sa do oblasti všeobecného perspektivizmu, ktorý naznačuje Leibniz v § 57 svojej *Monadologie*.<sup>1</sup> Každý polomer, súc jeden od druhého odlišný, je tak náhľadovým násobkom stredu. Každá cesta, ktorá takto začína, začína na obvode a končí v strede. Veď kruh je možné opísať len z jeho stredu. Nech už sa pozeráme (εἶδειν, ἰδεῖν) z akéhokoľvek pohľadu, to, čo sa nám zakaždým javí a ukazuje mnohorakým spôsobom je vo svojom základe (Grund) to isté (das Selbe), a to je otázka bytia (Seinsfrage).

#### Bytie, λόγος a neskorý Heidegger

Jednou z takýchto ciest je v neskoršom období Heideggerovej mysliteľskej dráhy prednáška z rokov 1955–1956 známa pod názvom *Veta o dôvode* (*Den Satz vom Grund*). Prednáška smeruje k niekoľkým zásadným tézám voči otázke bytia. Jedna z týchto téz je výsledkom premyslenia Leibnizovho princípu o (dostatočnom) dôvode. Heidegger sa v ňom usiluje prijať, premyslieť otázku dostatočného dôvodu a pretaviť ju do svojej podoby tak, aby ju mohol zodpovedať v podobe vety o

---

<sup>1</sup> Pozri LEIBNIZ, G. W.: *Monadológia*. In: *Antológia z diel filozofov*. Novoveká racionalistická filozofia. Zost. E. Városová. Bratislava: EPOCH 1970, s. 346.

dôvode–základe (Grund). Messkirchského filozofa pritom Leibniz zaujíma skutočne len okrajovo. Heideggera príliš nezaujíma miesto a funkcia tohto princípu v Leibnizovom myslení. Heidegger ho ale potrebuje. Potrebuje ho predovšetkým ako izolované *médium*, prostredníctvom ktorého vyjaví, po určitom počte myšlienkových krokov, konkrétne, ale v žiadnom prípade nie definitívne riešenie *Seinsfrage*. Heidegger spočiatku prepadá údivu nad záhadou, „s akou pomalosťou sa veta o dôvode objavuje“<sup>1</sup>, aby mohol vzápätí túto dobu *vynárania sa vety o dôvode* označiť ako „jej inkubačnú dobu“<sup>2</sup>.

Spôsob, akým Heidegger *spracuje* Leibnizov princíp o dôvode je prinajmenšom prekvapujúci. Vo výrokovej časti tohto na prvý pohľad záhadného princípu, ktorý znie *nilhil est sine ratione*, si Heidegger symptomaticky všimne prítomnosť onoho *est* a vzápätí i onoho *ratio*. Toto metodologické zdôraznenie dvoch konštituentov výrokovej časti Leibnizovho *najvznešenejšieho princípu* znamená pre Heideggera začiatok pohybu na novej ceste smerujúcej k otázke bytia. To, že pojem *est* je v tomto momente viac-menej nepriamou referenciou na nemecké *Sein*, nie je prekvapujúce. Prekvapujúco pôsobí v Heideggerovom zdôraznení práve pojem *ratio*. Z údivu nad záujmom o tento pojem v Leibnizovom princípe ale vzíde rozhodujúci moment. Nie pojem *est* je tým, ktorý Heideggera zaujíma viac. Je to pojem *ratio* myslené v *súčinnosti* s pojmom *est*. Svetlo do tohto uvažovania vnesie kladná formulácia pôvodne záporne vyjadreného princípu.

Pre tento účel je preto možné pôvodne zápornú vetu *nilhil est sine ratione* transformovať do kladnej vety v nasledovnom znení: *omnes ens habet rationem*. Takýmto jednoduchým *prekladom* sa do výrokovej časti princípu dostane pojem *ens*. Tomuto pojmu Heidegger rozumie obdobne, ako je to zvykom, a síce ako *jestvujúcnu*. Ako je to ale s pojmom *ratio*, keďže ostal v nezmenenej podobe? Máme mu rozumieť presne tak, ako je to myslené pôvodne? Zaiste nie. Spolu s Heidegge-

---

<sup>1</sup> HEIDEGGER, M.: *Der Satz vom Grund*. GA. Bd. 10. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1997, s. 5.

<sup>2</sup> Tamže.

rom mu musíme porozumieť ešte pôvodnejšie. Pojmu *ratio* je pre Heideggera v tomto konkrétnom prípade potrebné rozumieť predovšetkým na základe nemeckého pojmu *Grund*.

Nemecký pojem *Grund* je možné zmysluplne a v tomto kontexte pochopiť len ako slovenskému párovému pojmu dôvod–základ. V tomto okamihu sa už ocitáme na ceste, ktorou kráča aj Heidegger osobne. Z princípu o dostatočnom dôvode sa tak v jednom momente stáva veta o dôvode–základe (*Grund*). Tá už hovorí jasnou heideggerovskou rečou, pretože v nej znie kladná formulácia pôvodného princípu o dostatočnom dôvode: *všetky jestvujúcna majú svoj dôvod–základ (Grund)* a záporná formulácia princípu o dostatočnom dôvode: *nič nie je bez dôvodu–základu (Grund)*. Preto „veta o dôvode–základe (*Grund*) je výpoveďou o Bytí“<sup>1</sup>.

Takto stanovený výkladový rámec a porozumenie vete o dôvode–základe (*Grund*) si však vyžaduje mimoriadne dôležité spresnenie. Pojem dôvodu–základu (*Grund*) a pojem bytia sa dostávajú do vzťahu *prináležitosti* (*Zugehörigkeit*). No v žiadnom prípade nemožno podľahnúť pokušeniu chápať takto špecifikovanú prináležitosť dôvodu–základu (*Grund*) a bytia formou sémantickej ekvivalencie. To, že jeden pojem je vo vzťahu prináležitosti voči druhému ešte nezmenená, a ani nemôže znamenať, že je možné ich stotožniť. Totiž výsledkom takéhoto stotožnenia by bolo určenie, v ktorom by sme pri pojme bytia museli nájsť dôvod–základ (*Grund*). Preto Heidegger s veľkou opatrnosťou upozorňuje, že „bytiu prináleží niečo také, ako je dôvod–základ (*Grund*). Bytie má povahu dôvodu–základu (*Grund*), je základom dôvodu. Veta: Bytie je základom dôvodu hovorí jasnou rečou ako tvrdenie: Jestvujúcno má svoj dôvod. Bytie je základom dôvodu nehovorí v žiadnom prípade: Bytie má dôvod, ale: Bytie je osebe dôvodom, ktorý zakladá“<sup>2</sup>. Bytie, ktoré Heidegger myslí v prináležitosti s pojmom dôvodu–základu (*Grund*) má vďaka tomuto vzťahu zakladajúci charakter, ale samo založené nie je. A v takejto terminologickej

---

<sup>1</sup> Tamže, s. 73.

<sup>2</sup> Tamže.

konfigurácii existuje plnoprávny nárok na použitie ešte pôvodnejšieho termínu ako je pojem *Grund* a to *Abgrund*, čiže *bezдно*.

### Otázka Bytia a veta o dôvode—základe

Heideggerovo rozvíjanie riešenia *Seinsfrage* v kontexte transformácie princípu o dostatočnom dôvode na vetu o dôvode—základe (*Grund*), a najmä v takejto podobe, zjavne nie je na konci. Cesta, po ktorej sa Heidegger v plnom súlade s vyššie nastolenou prináležitosťou *ratio* (ako dôvod—základ) a Bytia uberá, je indikovaná cestou *dejín Bytia*. Hlavne z tohto dôvodu sa neskorý Heidegger postaví k riešeniu *Seinsfrage* ako k problému dejín Bytia. A v tomto duchu sa pred *koncom cesty* chce opäť vydať na počiatok západného myslenia. Paradoxne, až teraz sa začína naplňovať jeho myšlienka z roku 1922, že “cestou späť od Aristotela k jeho predchodcom bude možné pojednávať o Parmenidovom učení o bytí a porozumieť mu ako rozhodujúcemu kroku, ktorý určil zmysel a osud západnej ontológie a logiky”<sup>1</sup>.

Jedným z výsledkov sledovania cesty, ktorú Heidegger *ordinuje* pre porozumenie zmyslu a osudu západnej ontológie a logiky je videnie nevyhnutnej všadeprítomnosti starých Grékov a prejavov starogréckeho myslenia. A keďže správne videnie si vyžaduje najprv podmienky možnosti takéhoto videnia, je zrejmé, že úplne prvou z týchto podmienok je prítomnosť *svetla*. Svetlo je, ešte stále v kontexte vety o dôvode—základe (*Grund*), možné nastoliť až v momente, keď budeme schopní porozumieť pôvodnej prináležitosti Bytia a *ratio* ako toho istého. Ak sa nám podarí zodpovedať otázku, „ako bytie a *ratio* ‘sú’ to isté”<sup>2</sup>, zasiahne nás po prvýkrát „jas toho, čo ako údel Bytia, osvetľuje a zároveň zatemňuje, dejiny Západu, ktoré sa dnes stali v novej podobe svetovými, planetárnymi dejinami”<sup>3</sup>.

---

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

<sup>2</sup> HEIDEGGER, M.: *Der Satz vom Grund*, s. 156.

<sup>3</sup> Tamže, s. 156–157.

## Ratio a logos

Riešenie tejto prináležitosti (Zugehörigkeit) stojí viac-menej na správnom porozumení pojmu *ratio*. Je ale nevyhnutné rozumieť mu predovšetkým dejinne. Pretože, ak mu dnes nerozumieme dostatočne jasne, je to preto, lebo si celkom zreteľne neuvedomujeme, že smerovanie k jeho pôvodnému významu je určené krokmi jeho *deštrukcie*. Ak spoločne s tradíciou nie sme schopní pojmu *ratio* porozumieť v jeho plnom a *originárnom* rozsahu, je to určené predovšetkým povahou samotnej tradície. Tá totiž opätovne zakrýva to, čo sa snaží prenášať a bráni prístup k pôvodným zdrojom. Výsledkom takéhoto pôsobenia tradície je stav, v ktorom pod nohami nemáme istú a pevnú zem, podobne ako je to s pojmom *ratio*. Takto *stuhnutú tradíciu*<sup>1</sup> je potrebné podrobiť „úlohe *deštrukcie* korpusu antickej ontológie“<sup>2</sup>.

Zaviesť a nechať účinkovať *deštrukciu* v korpuse antickej ontológie znamená pre Heideggera jeden z veľmi odvážnych plánov, výsledkom ktorého máme získať predovšetkým „rodný list“<sup>3</sup> základných ontologických pojmov. Heidegger ale už v zásade presne vie, akými smermi sa bude niť *deštrukcie* vinúť: od Anaximandra<sup>4</sup> po Aristotela. Z vyššie uvedených dôvodov bude žiaduce opustiť dva tradičné významy pojmu *ratio* a síce dôvod a rozum (Vernunft) a deštruovať ho, to znamená, vystaviť mu jeho *rodný list*. Inak povedané, pojmu *ratio* je treba začať rozumieť v *plnom zmysle* gréckeho pojmu λόγος.

Vzájomnou substitúciou pojmov *ratio* a λόγος a s ohľadom na vyššie hľadanú odpoveď na otázku ako spolu prináležia Bytie a *ratio* sa veľmi jednoducho ocitneme na novej pôde, ktorá je dláždená vzťahom prináležitosti: Bytia a λόγος. Heideggera táto *pôvodná prináležitosť*

---

<sup>1</sup> Pozri HEIDEGGER, M.: *Bytie a čas*. Prel. I. Chvatík, P. Kouba, M. Petříček jr., J. Němec. Praha: Oikúmené 2008, s. 36–43.

<sup>2</sup> Tamže, s. 39.

<sup>3</sup> Tamže.

<sup>4</sup> Pozri HEIDEGGER, M.: *Anaximandrov výrok*. Prel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené 2012.

Bytia a λόγος privádza k formulácii fundamentálnej identifikácie, ktorú nachádza u Grékov, a ktorú *dopovie* pravdepodobne za Parmenida a ešte viac za Herakleita (hoci žiaden z nich to tak neurobil!): τὸ αὐτὸ (ἔστιν) εἶναι τε καὶ λόγος: „To Isté (je) εἶναι a λόγος“<sup>1</sup>. Pojmu Bytia tu musíme rozumieť tak, ako mu podľa Heideggera rozumeli Gréci: „Bytie, vysvetlené v zmysle gréckeho slova znamená: zjavovať sa v neskrýtosťi, približovať sa a svietiť, a pri takomto jase trvať a zotrvať“<sup>2</sup>. To, čo musíme mať na pamäti pri kladení *Seinsfrage* je teda *cesta* ku Grékom a v týchto *počiatkoch dejín Bytia*, ktoré sú zároveň jeho *údelom* (Geschick), zasa prináležitosť Bytia a λόγος ako *toho istého* (das Selbe).

Odteraz máme v rukách kľúč, jeden z možných kľúčov, k *Seinsfrage*, ktorú je možné myslieť v kontexte deštrukcie dejín ontológie. Bolo by ale mylné domnievať sa, že týmto kľúčom je len onen λόγος. V tomto prípade vstúpila do platnosti vyššie spomínaná *prináležitosť*. To znamená, že keď Heidegger myslí *Bytie*, má na mysli aj to, čo *mu osebe prináleží* a k nemu vedie, a to je λόγος (tento vzťah je síce mysliteľsky ekvivalentný, ale nie ekvipotentný, pretože λόγος nie je bytie). Ako je potrebné rozumieť pojmu Bytia v tomto vzťahu prináležitosťi, Heidegger jednoznačne naznačil vo vyššie uvedenej vete. Ako je ale potrebné rozumieť pojmu λόγος? Presnejšie, ako Heidegger rozumie pojmu λόγος? Na takto položenú otázku nie je možné podať vyčerpávajúcu odpoveď. Bez jej priblíženia by nebolo možné pokračovať v ďalších úvahách.

### Ako rozumieť logu?

Z doposiaľ získaných záverov je možné pod pojem λόγος subsumovať pojmy: *ratio*, *Grund* (*dôvod-základ*), *rozum* (*Vernunft*). Takýto taxatívny postup spomínané priblíženie odpovede na otázku, ako rozumieť (s Heideggerom) pojmu λόγος, neumožní. Skôr umožní vybu-

---

<sup>1</sup> HEIDEGGER, M.: *Der Satz vom Grund*, s. 158.

<sup>2</sup> Tamže, s. 159.

dovanie akéhosi terminologického osvetľujúceho horizontu. Pojmu λόγος bude potrebné venovať viac pozornosti a to, že mu začneme rozumieť grécky tak, ako mu rozumie Heidegger. *Seinsfrage* je možné zodpovedať prostredníctvom Grékov aj preto, lebo rodným menom *ratio* z vety o dôvode–základe (Grund) je λόγος, ktorý osebe prináleží Bytiu.

V takejto konfigurácii je najvyšší čas začať rozumieť pojmu λόγος práve takýmto spôsobom. S Heideggerovým špecifickým a svojským citom pre Grékov budeme musieť preto pojmu λόγος začať rozumieť v kontexte kohézie Bytie a λόγος, čiže v kontexte onej *prináležitosti*, dvojako. Na jednej strane je tu λόγος, ktorý umožňuje „nechať vec ležať pred nami, nechať ju vyrašiť, otvoriť sa: φύσις, Bytie *a*: nechať ležať pred, čiže nechať ležať *najprv*, utvoriť zem, založiť: vytvoriť základ. Teda λόγος je zároveň pomenovaním Bytia i dôvodu–základu (Grund)“<sup>1</sup>. Domnievame sa, že táto Heideggerova ambivalentná sémantika<sup>2</sup> pojmu λόγος platí v jeho myslení paradigmaticky (a v prípade Heideggerovho vysvetlenia Herakleita nehovoriac). V tomto momente je dôležité vzdať sa nároku rozumieť pojmu λόγος inštrumentálnym spôsobom. Λόγος nie je nástroj. Inštrumentálnu podobu na seba berie až v Aristotelovej modifikácii a tou je λόγος ἀποφαντικός (u Aristotela však nejde o žiaden generický derivát pojmu λόγος, ale skôr výsledok činnosti, ktorou je λέγειν).

Heidegger si tento moment všimne práve vďaka Brentanovej práci. A nie len to. Brentanova práca poznačí mladého Heideggera natoľko, že v Aristotelovi nájde spoľahlivú rukoväť, ale hlavne cestu k *svojej* fenomenológii, okrem iného aj preto, pretože sa „dozvedá, že Husserlov spôsob myslenia je určený Franzom Brentanom“<sup>3</sup>. Toto sú práve dôvody, pre ktoré sa budeme snažiť uviesť základné línie Brentanovej analýzy Aristotelovho ὄν ὡς ἀληθές, keďže λόγος ἀποφαντικός

---

<sup>1</sup> Tamže, s. 161.

<sup>2</sup> Na jednej strane λόγος ako φύσις a na strane druhej λόγος ako Grund.

<sup>3</sup> HEIDEGGER, M.: *Konec filosofie a úkol myšlení*. Prel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené 1993, s. 37.

nevyhnutne súvisí s pojmom ἀλήθεια tak v Aristotelovom ako aj Heideggerovom prístupe. Okrem iného pojem λόγος (a genericky aj pojem λόγος ἀποφαντικός) osciluje okolo *Seinsfrage* takmer nepretržite. U raného Heideggera možno o to viac, že práve prostredníctvom neho a kvôli nemu prejavoval tendencie k novému druhu logiky, pretože „filozofia je ako ontológia fakticity zároveň kategoriálnou interpretáciou pomenovania a vysvetľovania, to znamená *logikou*“<sup>1</sup>.

### **Brentanova analýza Aristotelovho τὸ ὄν ὡς ἀληθές**

Brentanova dizertácia z roku 1862 je jednou z rukovätí pre každého, kto sa dostane do úskalí spôsobených určitým druhom nejasnosti objavujúcej sa pri analýze niektorých pasáží z Aristotelovej *Metafyziky*. Takýchto *problematických* pasáží je ale v *Metafyzike* hneď niekoľko. Jedna z nich znie však na nerozoznanie heideggerovsky: „... v akom vzťahu je niečo k bytiu, v takom je aj k pravde“<sup>2</sup>. Dokonca ani dodatok k tejto vete z knihy Θ 10 nebudí dojem vety z Lykeia: „Ak je bytie toľko ako pravda a nebytie toľko ako nepravda, niečo je skutočne jedným, a teda pravdivým, ak tu jestvuje spojenie, iné, pri ktorom nejestvuje spojenie, je nepravdivé“<sup>3</sup>.

Dojmy tohto charakteru vznikajú s najväčšou pravdepodobnosťou z prílišnej dôvery a viery, ktorú do Heideggera vkladáme, resp. chceme vkladať. Ak budeme Aristotela a jeho reflexie chápať v umelom domnení a teda *a fortiori* heideggerovsky, vznikne viac nedorozumenia ako jasnosti a povedané Heideggerovými slovami, pôvodný Aristoteles sa nám začne rozplývať ako para nad hrncom. Vrátim sa ale späť k predchádzajúcej Aristotelovej vete. Stageirčan má v tomto kon-

---

<sup>1</sup> HEIDEGGER, M.: *Rozvrh fenomenologické interpretace Aristotela*, s. 26.

<sup>2</sup> ARISTOTELES: *Metafyzika*. Prel. J. Špaňár. In: *Antológia z diel filozofov*. Od Aristotela po Plotina. Zost. J. Martinka. Bratislava: Iris 2006, s. 245.

<sup>3</sup> Tamže, s. 358. ἢ ὥσπερ οὐδὲ τὸ ἀληθές ἐπὶ τούτων τὸ αὐτό, οὕτως οὐδὲ τὸ εἶναι, ἀλλ' ἔστι τὸ μὲν ἀληθές ἢ ψεῦδος, τὸ μὲν θιγεῖν καὶ φάναι ἀληθές (οὐ γὰρ ταῦτὸ κατάφασις καὶ φάσις)...

krétnom prípade na myslí pojem pravdy, ktorý je pojmom logiky. A nie tak, ako to chce myslieť Heidegger. Spojenie, o ktorom je tu reč, a pomocou ktorého je možné túto Aristotelovu vetu pochopiť, je spojením subjektu (ὕποκειμενον) a predikátu (κατηγορούμενον), ničoho iného. To, čo je, je tak a tak. Ono tak a tak je vyjadrené v subjekt-predikátovej štruktúre súdu. Pri správnom spojení subjektu a predikátu vzniká súd, ktorý prostredníctvom predikátu vypovedá niečo o subjekte. V momente takejto subjekt-predikátovej výpovede vzniká i nárok na to, či sa predikát o subjekte vypovedá pravdivo, alebo nepravdivo. To znamená, či predikátom vyjadrovaná kategória skutočne (podľa bytia) prináleží subjektu. Stručne povedané: pravda je možná len v súde. Je ale táto *lokalizácia* pravdy jedinou (možnou)?

Do hry vstupuje ešte jeden dôležitý fakt, a tým je diferenciácia *bytia* a *jestvujúcna*. Bonitzov *Index aristotelicus* totiž uvádza pojem εἶναι paralelne s pojmom τὸ ὄν a Aristotelovu formuláciu vety: τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς predchádza veta: „τὸ εἶναι λέγεται πολλαχῶς“<sup>1</sup>. Notoricky známa veta z druhej kapitoly knihy Γ Aristotelovej *Metafyziky*: „O jestvujúcne sa hovorí vo viacerých významoch...“<sup>2</sup>, stanovuje viacvýznamovosť pojmu *jestvujúcna*, nie pojmu *bytia*. A Aristotelov filozofický lexikón, ktorý bol do *Metafyziky* pravdepodobne vložený neskôr a je považovaný za nesystémovú knihu, a síce kniha Δ neuvádza pojem *bytia* (τὸ εἶναι) ako samostatný pojem. Naproti tomu je v nej pojem *jestvujúcna* (τὸ ὄν), ktorý predchádza pojem *jedného* (τὸ ἓν), a za ktorým nasleduje pojem *podstaty* (ἡ οὐσία).

Už len s ohľadom na túto skutočnosť vzniká nárok na niekoľko otázok: Ako si vysvetliť absenciu pojmu *bytia* v piatej knihe *Metafyziky*? Je potrebné odlišovať bytie od *jestvujúcna*? Absenciou pojmu *bytia* v piatej knihe *Metafyziky* tu ale myslíme jej explicitný a nie implicitný výskyt. Heidegger si v piatej knihe *Metafyziky* všimne pojem *bytia*,

---

<sup>1</sup> BONITZ, H.: *Index aristotelicus*. Berlin: Typis et impensis Georgi Reimeri 1870, s. 220 (heslo εἶναι).

<sup>2</sup> ARISTOTELES: *Metafyzika*, s. 265. (Γ, 2). τὸ δὲ ὄν λέγεται μὲν πολλαχῶς... Pozri tiež s. 310 (E, 2).

ktorý Aristoteles uvádza implicitne v 7. kapitole, v ktorej podáva výklad pojmu τὸ ὄν. Pojem bytia tu konkrétne *označuje* pojem jestvujúcna: „Ďalej výraz ‘byť’ a ‘je’ znamenajú v prípadoch, ktoré sme uviedli, jednak súcno v možnosti, jednak súcno v skutočnosti“<sup>1</sup>. V Rossovom vydaní Aristotelovej *Metafyziky* čítame: „ἔτι τὸ εἶναι σημαίνει καὶ τὸ ὄν τὸ μὲν δυνάμει [ῥητὸν] τὸ δ’ ἐντελεχεία τῶν εἰρημένων τούτων“<sup>2</sup>. Heidegger v tomto momente zbystrí pozornosť, pretože takýchto príležitostí u Aristotela nie je veľa. Pre Heideggera to znamená, že otázka týkajúca sa „τὸ ὄν ἢ ὄν: jestvujúcna ako jestvujúcna... teraz znamená: bytie. A otázka je kladená vždy po nejakom zo spôsobov bytia, ktoré sa štvornásobne člení...“<sup>3</sup>. Poľahky tak môžeme meskirchskému mysliteľovi uveriť. Ak by to chcel Aristoteles takto povedať, zrejme by to vyjadril explicitne. To, čo sa vypovedá štvorakým spôsobom, je ale výsostne pojem jestvujúcna – τὸ ὄν, nie pojem bytia – τὸ εἶναι. Heidegger dokonca stotožnenie pojmov bytia a jestvujúcna Aristotelovi i pripíše. „Ako môže Aristoteles zamieňať τὸ ὄν a τὸ εἶναι?“<sup>4</sup> Vráťme sa ale späť k predošlým úvahám. Z množstva otázok, ktoré počas takýchto úvah vznikajú sa však svojou povahou jedna otázka predsa len vymyká spomedzi všetky ostatné. Ide o vyššie uvedenú otázku týkajúcu sa *lokalizácie pravdy*.

### **Brentano a lokalizácia pravdy**

Brentanova dizertácia z roku 1862 je v rámci viacerých aristotelovských štúdií prínosná práve preto, že do sémantickej viacvýznamovosti jestvujúcna (bytia?) vnáša organizovaný prehľad k tejto téme. Povaha, štruktúra a systematickosť jednotlivých kníh Aristotelovej

---

<sup>1</sup> ARISTOTELES: *Metafyzika*, s. 289 (1017 a 35).

<sup>2</sup> *Aristotelis Metaphysica*. W. Jaeger (ed.). Oxford: Oxford University Press 1957 1975, s. 99 (1017 a 35).

<sup>3</sup> HEIDEGGER, M.: *Aristotelova Metafyzika IX, 1–3*. Prel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené 2001, s. 19.

<sup>4</sup> Tamže, s. 21.

*Metafyziky* sa tak stávajú bez vážnejších výhrad čitateľnejšie. Brentanova pracovná štruktúra analýzy vyššie uvedenej témy preberá *program*, ktorý nepredstavuje žiadne bádateľské *novum*. Aristoteles si ho určuje sám, presnejšie v 2. kapitole knihy E (VI. kniha): „Keď hovoríme o jestvujúcne vôbec, vypovedáme o ňom v rozličných významoch. Jedno je vo význame jestvujúcna náhodného, druhé vo význame jestvujúcna ako pravdivého, a nejestvujúcna ako nepravdivého; okrem toho však jestvujú jednotlivé spôsoby kategórií, napríklad ‘čo je to’, kvalita, kvantita, miesto, čas, a ak sa aj niečo iné označuje ako *jestvujúce*. Popri tom tu patrí aj jestvujúcno v možnosti a skutočnosti“<sup>1</sup>. Základná schéma Brentanovho skúmania je teda rozvrhnutá do niekoľkých vecných oddielov s ohľadom na konkrétny význam jestvujúcna, ktorý sa *štiepi* presne do štyroch línií:

1. Náhodné jestvujúcno – ens per accidens – τὸ ὄν κατὰ συμβεβηκός.
2. Jestvujúcno ako pravdivé a nejestvujúcno ako nepravdivé – τὸ ὄν ὡς ἀληθές, καὶ τὸ μὴ ὄν ὡς ψεῦδος.
3. Jestvujúcno podľa kategórií – τὰ σχήματα τῆς κατηγορίας.
4. Jestvujúcno v možnosti a skutočnosti – τὸ ὄν δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ.

Brentano si je vedomý skutočnosti, že klasifikácií jestvujúcna v *Metafyzike* je hneď niekoľko (IV 2, IV 10, VII 1). Svoju voľbu ale nijako osobitne nezodôvodňuje. No nenecháva ju len tak bez povšimnutia. Na konci úvodnej kapitoly stroho poznamenáva, že táto klasifikácia „je najvhodnejšou s ohľadom na zámer nášho pojednania, ktoré nemá v

---

<sup>1</sup> ARISTOTELES: *Metafyzika*, s. 310, 1026 a. Ἀλλ’ ἐπεὶ τὸ ὄν τὸ ἀπλῶς λεγόμενον λέγεται πολλαχῶς, ὡς ἐν μὲν ἦν τὸ κατὰ συμβεβηκός, ἕτερον δὲ τὸ ὡς ἀληθές, καὶ τὸ μὴ ὄν ὡς ψεῦδος, παρὰ ταῦτα δ’ ἐστὶ τὰ σχήματα τῆς κατηγορίας, (οἷον τὸ μὲν τί, τὸ δὲ ποιόν, τὸ δὲ ποσόν, τὸ δὲ πού, τὸ δὲ ποτέ, καὶ εἴ τι ἄλλο σημαίνει τὸν τρόπον τοῦτον) ἔτι παρὰ ταῦτα πάντα τὸ δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ.

úmysle nastoliť úplnú ontológiu...“<sup>1</sup>. S ohľadom na predmetný zámer predkladanej štúdie nebudem uvádzať vyčerpávajúci prehľad všetkých štyroch významových línií. Obmedzíme sa len na druhú z nich, pretože predmetne napĺňa cieľ, ktorý sme si stanovili.

### Aristoteles – jestvujúcno a pravda

Analýza druhej Aristotelovej významovej artikulácie jestvujúcna, čiže τὸ ὄν ὡς ἀληθές, je mimoriadne dôležitá. V tejto druhej významovej artikulácii jestvujúcna je toto jestvujúcno kladené do určitého vzťahu s pojmom pravdy, resp. s tým, čo je pravdivé. Analogicky, pojem nejstvujúcna je uvádzaný do vzťahu s pojmom nepravdy, resp. s tým, čo je nepravdivé, a zatiaľ, bez ohľadu na spôsob akým rozumieme pojmu pravdy a nepravdy. Pojem jestvujúcna – τὸ ὄν – je tu s pojmom pravdivého – ἀληθές – spojený adverbium ὡς. To znamená, že vzťah týchto dvoch pojmov je určený práve touto adverbálnou kopulou, a preto aj samotný význam tohto vzťahu bude daný významom tejto spony.

Brentano sa z tohto dôvodu obracia najprv na Bessarionov latinský preklad termínu τὸ ὄν ὡς ἀληθές, ktorý znie nasledovne: „...ens tanquam verum“<sup>2</sup>. Priamy preklad v bežne zaužívanom význame starogréckeho adverbia ὡς znie v slovenčine ako. V takomto prípade by τὸ ὄν ὡς ἀληθές znelo jednoducho *jestvujúcno ako pravdivé*. Bessarion ale ono starogrécke ὡς prekladá ako *tanquam* a nie ako povedzme *ens qua ens*, teda jestvujúcno ako jestvujúcno. V takomto prípade by sme mali termínu *tanquam* rozumieť vo význame *pokiaľ*. Brentano sa k takémuto významu zjavne neprikláňa a sám upozorňuje, že starogréckemu ὡς máme rozumieť „vo význame niečoho“<sup>3</sup>. Odpoveď na vznikajúcu

---

<sup>1</sup> BRENTANO, F.: *Von der Mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*. Freiburg im Breisgau: Derdersche Verlagshandlung 1862, s. 8.

<sup>2</sup> BRENTANO, F.: *Von der Mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*. s. 22.

<sup>3</sup> Tamže, s. 22. („in der Bedeutung von“).

otázku, a síce ako teda rozumieť slovu  $\acute{\omega}\varsigma$  (či podmiennečne, teda tak, ako ho do latinčiny prekladá Bessarion, alebo nepodmiennečne, teda tak, ako ho do nemčiny prekladá Brentano) bude možné uviesť až po niekoľkých ďalších analýzach.

Viac svetla do vyššie položenej otázky možno vniesť, v súlade s Brentanovou postupnosťou, úvahou nad tým, ako teda rozumieť samotnému pojmu pravdivého a nepravdivého. Pojem pravdy a nepravdy je na základe akademicky známeho explikátu Aristotela *viazaný* na pojem súdu, či rozumu. To zároveň znamená, že pojem pravdy a nepravdy nie je možné hľadať vo veciach ako ich bytostnú súčasť. Vyššie spomenuté väzby je potrebné hľadať nielen v *Metafyzike*, ale v spisoch *O duši*, *Kategóriách* a *O vyjadrovaní*. Z dôvodu väčšieho prehľadu uvedieme všetky štyri tvrdenia.

*Metafyzika E 4*: „Práve tak budeme neskoršie uvažovať o jestvujúcne, pokiaľ je pravdivé, aj o nejestvujúcne, pokiaľ je nepravdivé, pretože tu ide o spojenie a oddelenie, vôbec o rozhodnutie medzi dvoma navzájom protirečivými výpoveďami – lebo pravdivé je kladná výpoveď o tom, čo je v skutočnosti oddelené, nepravdivé však obsahuje to, čo odporuje tomuto rozlíšeniu.“<sup>1</sup>

*O duši III 6*: „Tam však, kde je omyl a pravda, je už akási väzba myšlienok akoby v jednote, ako povedal Empedokles...“<sup>2</sup>

*Kategórie 4*: „Nič z uvedeného, ak sa vysloví samo osebe, neobsahuje klad alebo zápor, iba ich vzájomným spojením vzniká klad alebo zápor. Lebo každý klad a zápor je alebo pravdivý, alebo nepravdivý.“

---

<sup>1</sup> ARISTOTELES: *Metafyzika*, s. 313, 1027 B. τὸ δὲ ὡς ἀληθὲς ὄν καὶ <τὸ> μὴ ὄν ὡς ψευδὸς ἐπειδὴ περὶ σύνθεσίν ἐστι καὶ διαίρεσιν, τὸ δὲ σύνολον περὶ μερισμὸν ἀντιφάσεως (τὸ μὲν γὰρ ἀληθὲς τὴν κατάφασιν ἐπὶ τῷ συγκειμένῳ ἔχει τὴν δ' ἀπόφασιν ἐπὶ τῷ διηρημένῳ, τὸ δὲ ψεῦδος τοῦτου τοῦ μερισμοῦ τὴν ἀντίφασιν.

<sup>2</sup> ARISTOTELÉS: *O duši*. Prel. A. Kříž. Praha: Rezek 1995, s. 97, 430 a 26.

Ale to, čo sa vypovedá bez spojenia, nie je ani pravdivé, ani nepravdivé, napríklad človek, biele, beží, víťazí.”<sup>1</sup>

O *vyjadrovaní* 4: „Teda každá reč má význam, ale nie ako prirodzený nástroj, ale, ako bolo povedané, podľa dohody. Nie každá reč je však súdom, ale len tá, v ktorej je skutočne pravda alebo nepravda.”<sup>2</sup>

Všetky štyri tvrdenia teda pojem pravdy a nepravdy určujú ako výsledok spájania (σύνθεσις), alebo rozdeľovania (διαίρεσις), čiže výsledok spojenia predikátu so subjektom, resp. rozdelenia predikátu od subjektu. Za takýchto podmienok je pravda a nepravda jasne lokalizovaná do súdu. Vráťme sa späť k vyššie položenej otázke. Je táto Aristotelova *lokalizácia* pravdy jedinou možnou? Aj napriek subtilnosti, ktorú Aristotelove úvahy vykazujú bude potrebné odpovedať záporne. Nech už to znie akokoľvek prekvapujúco, Aristoteles si dokonca v tomto ohľade, v ohľade lokalizácie pravdy protirečí, ale len dočasne. Toto dočasné protirečenie predstavuje rozhodujúci moment, ktorý Heideggerovi umožní odmietnuť pojem pravdy ako *adaequatio*, či *correspondentia*, pretože lokalizácií je niekoľko. Ak pravda neexistuje len v súde, musí teda existovať *miesto*, v ktorom je možné ju identifikovať. Brentano sa z tohto dôvodu snaží upriamiť pozornosť na 29. kapitolu *Metafyziky*, ktorá je venovaná analýze pojmu *nepravdy a omylu*.

Avšak tým rozhodujúcim spisom, ktorý je priamym svedectvom prípustnosti pravdy bez nadväznosti na súd je spis *O duši*. Brentano

---

<sup>1</sup> ARISTOTELES: Kategórie. In: *Antológia z diel filozofov*. Od Aristotela po Plotina. Zost. J. Martinka. Bratislava: IRIS 2006, s. 52, 2 A 5. ἕκαστον δὲ τῶν εἰρημένων αὐτὸ μὲν καθ' αὐτὸ ἐν οὐδεμίᾳ καταφάσει λέγεται, τῇ δὲ πρὸς ἄλληλα τούτων συμπλοκῇ κατάφασις γίνεται· ἅπαντα γὰρ δοκεῖ κατάφασις ἢ τοι ἀληθοῦς ἢ ψευδοῦς εἶναι, τῶν δὲ κατὰ μηδεμίαν συμπλοκὴν λεγομένων οὐδὲν οὔτε ψεῦδος ἐστίν, οἷον ἀνθρώπος, λευκόν, τρέχει, νικᾷ.

<sup>2</sup> ARISTOTELÉS: *O vyjadřování*. Prel. A. Kříž. Praha: ČSAV 1959, s. 27, 17 a n. ἔστι δὲ λόγος ἅπας μὲν σημαντικός, οὐχ ὡς ὄργανον δέ, ἀλλ' ὥσπερ εἰρηται κατὰ συνθήκην· ἀποφαντικός δὲ οὐ πᾶς, ἀλλ' ἐν ᾧ τὸ ἀληθεύειν ἢ ψεύδεσθαι ὑπαρχει·

upozorňuje najmä na dve tvrdenia z tretej knihy vyššie uvedeného spisu. Aristoteles v prvom prípade tvrdí: „Vnem vlastných predmetov je pravdivý alebo aspoň čo najmenej klamný.“<sup>1</sup> Tým najzjavnejším protirečením voči vyššie uvádzanej možnosti lokalizácie v súde je ale vyjadrenie, ktoré v spise *O duši* nachádzame aj vďaka Brentanovmu upozorneniu v kapitole venovanej *mysleniu*: „Súd je výpoveďou o niečom, ako napríklad klad, a je vždy buď pravdivý, alebo mylný. Ale s rozumom to takto nie je, avšak jeho poznanie podstatného pojmu je pravdivé, ale v žiadnom prípade nie súd o niečom; ako totiž videnie vlastného predmetu je pravdivé, pričom súd, či napríklad to biele tam je človek, alebo nie je, nie je vždy pravdivý, tak je to i s vecami predmetov nehmotných.“<sup>2</sup> Ako teda rozhodnúť? V prospech súdu, alebo v prospech vnemu, či vnímania.

Brentano sa v tejto súvislosti pýta a vzápätí ponúka aj definitívne riešenie: „Ako vyriešiť spor medzi poslednými tvrdeniami a predošlými tvrdeniami nášho filozofa? Jednoducho tak, že budeme rozlišovať medzi ‘pravdivým’ a ‘pravdivým’ a ‘nepravdivým’ a ‘nepravdivým’.“<sup>3</sup> Toto riešenie ale v tejto podobe ostáva nepodložené. Brentano ho, samozrejme, bez ďalšieho vysvetlenia neponecháva. Nápomocným sa mu pritom stáva mnohoznačnosť jestvujúcna, pretože: „Presne ako pojem ‘jestvujúcna’, o viacvýznamovosti ktorého sa práve v tomto spise dozvedáme, má aj pojem pravdivého’ viaceré významy...“<sup>4</sup> Situácia sa v prípade hľadania odpovede na lokalizáciu pravdy štiepi. Z

---

<sup>1</sup> ARISTOTELÉS: *O duši*. Prel. A. Kříž. Praha: Rezek 1995, s. 93, 428 b 18. ἡ αἰσθησις τῶν μὲν ἰδίων ἀληθῆς ἐστὶν ἢ ὅτι ὀλίγιστον ἔχουσα τὸ ψεῦδος.

<sup>2</sup> Tamže, s. 99, 430 b 26. ἔστι δ' ἢ μὲν φάσις τι κατὰ τινος, ὥσπερ καὶ ἡ ἀπόφασις, καὶ ἀληθῆς ἢ ψευδῆς πᾶσα· ὁ δὲ νοῦς οὐ πᾶς, ἀλλ' ὁ τοῦ τί ἐστι κατὰ τὸ τί ἦν εἶναι ἀληθῆς, καὶ οὐ τι κατὰ τινος· ἀλλ' ὥσπερ τὸ ὅπᾶν τοῦ ἰδίου ἀληθές, εἰ δ' ἄνθρωπος τὸ λευκὸν ἢ μὴ, οὐκ ἀληθές ἀεί, οὕτως ἔχει ὅσα ἄνευ ὕλης.

<sup>3</sup> BRENTANO, F.: *Von der Mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*. s. 25.

<sup>4</sup> Tamže.

tvrdenia *jestvujúcn*o sa vypovedá v mnohých významoch vzniká analogon v tvare *pravdivé* sa vypovedá v mnohých významoch.

Dôslednosť s akou Brentano pristupuje k hľadaniu riešenia pojmu pravdy, resp. pravdivého u Aristotela, vedie doteraz k IX. knihe *Metafyziky*, presnejšie k jej 10. kapitole. Aristoteles okrem iného s pojmom pravdy narába v *Metafyzike* na mnohých miestach. Nikdy však nie s definitívnou platnosťou. Takýto stav preto otvára ďalšie možnosti analýz a jedným z vyústení tohto stavu bude pochopiteľne aj Heideggerova cesta k  $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma \ \acute{\alpha}\pi\omicron\phi\alpha\nu\tau\iota\kappa\acute{o}\varsigma$  a k pojmu pravdy ako  $\acute{\alpha}\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ . Vyššie uvedená kapitola IX. knihy *Metafyziky* teda ponúka podľa Brentana dodatočné spresnenie týkajúce sa pravdy, resp. pravdivého. Do hry ale musí vstúpiť ešte jedna podmienka. Tou je rozlíšenie medzi zloženými a nezloženými *jestvujúc*mi. Aristoteles totiž touto dištinkciou dospieva k určitému spresneniu: „Čo je však bytie a nebytie, pravda a nepravda pri nezložených veciach? ... s pravdou a nepravdou je to tak, že pravdou je uchopenie a menovanie – pretože niečo menovať a niečo tvrdiť je to isté – neuchopenie však je nevedenie.“<sup>1</sup>

Nastal teda veľký posun, pretože proces, v ktorom dochádza k nadobudnutiu pravdy je uchopenie (kontakt) –  $\theta\iota\gamma\gamma\acute{\alpha}\nu\epsilon\iota\nu$  a menovanie. Tieto procesy teda *prebiehajú* v tom istom mieste, v ktorom musí jednoznačne sídliť pravda, ku kontaktu s ktorou v ňom dochádza. „Lebo nepravdivé a pravdivé nie je vo veciach samých, ako by azda dobré bolo pravdivé a zlé priamo nepravdivé, ale v myslení...“<sup>2</sup> Ku kontaktu ( $\theta\iota\gamma\gamma\acute{\alpha}\nu\epsilon\iota\nu$ ) s pravdou teda dochádza v myslení. No okrem kontaktu je tu ešte aj niečo iné, čo pravdu umožňuje a to je menovanie (vyslo-

---

<sup>1</sup> ARISTOTELES: *Metafyzika*, s. 358, 1051 b 17.  $\pi\epsilon\rho\iota \ \delta\epsilon \ \delta\eta \ \tau\grave{\alpha} \ \acute{\alpha}\sigma\acute{\upsilon}\nu\theta\epsilon\tau\alpha \ \tau\acute{\iota} \ \tau' \ \epsilon\iota\nu\alpha\iota \ \eta \ \mu\eta \ \epsilon\iota\nu\alpha\iota \ \kappa\alpha\iota \ \tau\acute{o} \ \acute{\alpha}\lambda\eta\theta\acute{\epsilon}\varsigma \ \kappa\alpha\iota \ \tau\acute{o} \ \psi\epsilon\upsilon\delta\omicron\varsigma; \ \dots\acute{\alpha}\lambda\lambda' \ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota \ \tau\acute{o} \ \mu\acute{\epsilon}\nu \ \acute{\alpha}\lambda\eta\theta\acute{\epsilon}\varsigma \ \eta \ \pi\psi\epsilon\upsilon\delta\omicron\varsigma, \ \tau\acute{o} \ \mu\acute{\epsilon}\nu \ \theta\iota\gamma\epsilon\iota\nu \ \kappa\alpha\iota \ \phi\acute{\alpha}\nu\alpha\iota \ \acute{\alpha}\lambda\eta\theta\acute{\epsilon}\varsigma \ (\omicron\upsilon \ \gamma\acute{\alpha}\rho \ \tau\alpha\upsilon\tau\acute{o} \ \kappa\alpha\tau\acute{\alpha}\phi\alpha\sigma\iota\varsigma \ \kappa\alpha\iota \ \phi\acute{\alpha}\sigma\iota\varsigma), \ \tau\acute{o} \ \delta' \ \acute{\alpha}\gamma\nu\omicron\epsilon\iota\nu \ \mu\eta \ \theta\iota\gamma\gamma\acute{\alpha}\nu\epsilon\iota\nu\dots$

<sup>2</sup> Tamže, s. 313, 1027 b 20.  $\omicron\upsilon \ \gamma\acute{\alpha}\rho \ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota \ \tau\acute{o} \ \psi\epsilon\upsilon\delta\omicron\varsigma \ \kappa\alpha\iota \ \tau\acute{o} \ \acute{\alpha}\lambda\eta\theta\acute{\epsilon}\varsigma \ \acute{\epsilon}\nu \ \tau\omicron\iota\varsigma \ \pi\rho\acute{\alpha}\gamma\mu\alpha\sigma\iota\nu, \ \omicron\iota\omicron\nu \ \tau\acute{o} \ \mu\acute{\epsilon}\nu \ \acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\acute{o}\nu \ \acute{\alpha}\lambda\eta\theta\acute{\epsilon}\varsigma \ \tau\acute{o} \ \delta\epsilon \ \kappa\alpha\kappa\acute{o}\nu \ \acute{\epsilon}\upsilon\theta\upsilon\varsigma \ \psi\epsilon\upsilon\delta\omicron\varsigma, \ \acute{\alpha}\lambda\lambda' \ \acute{\epsilon}\nu \ \delta\iota\alpha\nu\omicron\iota\acute{\alpha}\dots$

venie). Preto k vyššie uvedenému tvrdeniu Aristotela Brentano dodáva, že „duch poznáva pravdu len v *súdení*“<sup>1</sup>.

To však neznamená, že pojem *pravdy* a *pravdivého* sa nemôže analogicky vzťahovať na ostatné oblasti ako je povedzme vnímanie. Mnohoznačnosť pravdy má rovnakú legitimitu ako mnohoznačnosť jestvujúcna. Prvým a najvlastnejším miestom *pravdy* je napokon predsa len *súd*. V konečnom dôsledku je teda podľa Brentana pojem pravdy v termíne τὸ ὄν ὡς ἀληθές „tým, čoho súčasťou je každá vec, to znamená všetko v takej miere, v akej je schopné stať sa objektívne existujúcim v našom duchu a subjektom kladného tvrdenia“<sup>2</sup>. Τὸ ὄν ὡς ἀληθές je fundamentálne späté s činnosťou rozumu a uvažovania, je ἐν διανοίᾳ, a z toho dôvodu aj „celá logika nemá do činenia so žiadnym iným predmetom, keď pojednáva o rode, druhu a špecifickom rozdiely, definícii, súde a sylogizme. K tomuto všetkému nepri náleží prinajmenšom žiadne jestvujúcno mimo ducha“<sup>3</sup>. A toto je teda podľa Brentana najvlastnejším určením τὸ ὄν ὡς ἀληθές.

### Λόγος ἀποφαντικός a Heidegger

V Heideggerovom myslení, ale aj vo všeobecnosti, nie je možné pojem λόγος ľubovoľne zamieňať s pojmom λόγος ἀποφαντικός. Každý λόγος ἀποφαντικός je λόγος. Táto veta ale neplatí naopak. V akom vzťahu sú teda tieto dva pojmy v Heideggerovom myslení, a to, aké je špecifické miesto λόγος ἀποφαντικός, to je problém, ktorému sa budeme venovať teraz. Heidegger sa už vo svojich redakčných prvotných, v prvej dekáde 20. storočia, venuje problému bytnosti logiky, resp. toho, čo je logické. Cieľ, ktorý týmto sleduje, je s najväčšou pravdepodobnosťou rozvinutie *logiky zmyslu*. Proces rozvíjania logiky

---

<sup>1</sup> BRENTANO, F.: *Von der Mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*. s. 30.

<sup>2</sup> Tamže, s. 37.

<sup>3</sup> Tamže, s. 39.

zmyslu prebieha u mladého Heideggera paralelne s utváraním novej fenomenológie ako *fenomenológie*.

To, že λόγος ἀποφαντικός je špecifickým variantom λόγος do-svedčuje i fakt, že ak je λόγος ἀποφαντικός termínom z oblasti logiky, pojem λόγος je u Heideggera pôvodnejší ako logika. Deštrukcia tradičnej logiky implikuje redukciu λόγος ἀποφαντικός, to znamená jeho prekročenie v základe, ktorý ho umožňuje. Zdá sa, že Heidegger takto postupuje v druhej dekáde 20. rokov minulého storočia, keď ukazuje, že to, čo tvorí bytnosť a základ reči nie je predikatívna štruktúra súdu, ale niečo pôvodnejšie. Tým pôvodnejším je predlogická otvorenosť voči jestvujúcnu, to znamená také konanie *Dasein*, ktoré je buď odhaľujúce (ἀλήθευειν), alebo zahaľujúce (ψεύδουσαί).

V takejto teoretickej konfigurácii sa vzťah λόγος a λόγος ἀποφαντικός ukazuje ako vzťah zakladajúceho a inštrumentálneho. Heideggerov *program* novej logiky znamená, stručne povedané, deštrukciu tradičnej logiky a založenie novej *filozofickej* logiky. Zakladanie novej logiky znamená hľadanie λόγος v novej filozofickej logike a to je predsa cesta k Herakleitovi a Parmenidovi.

Je viac než isté, že Herakleitos je tým mysliteľom, ktorý otázku týkajúcu sa *logu* u Heideggera nielen otvára, ale zároveň z nej robí integrálnu časť *Seinsfrage*. Jeden zo spoľahlivých krokov pri hľadaní odpovede na otázku, ako rozumieť s Heideggerom pojmu λόγος, je teda začať tam, kde Heidegger sústreďuje svoju pozornosť na výklad Herakleita. Ak platí, že sa pri hľadaní osudu západnej ontológie a logiky máme uberať cestou od Aristotela k Parmenidovi, pozastaviť sa u Herakleita bude rovnako dôležité ako vykročiť k týmto dvom veliánom.

Vyjadrené z iného uhla pohľadu, dopracovať sa k Aristotelovmu pojmu λόγος ἀποφαντικός a k pojmu ἀλήθεια, znamená začať najprv tým, čím je λόγος ἀποφαντικός bytostne umožnený. Je ním λόγος. Λόγος, to je predovšetkým λέγειν v zmysle zbierania, zhromažďovania, ukladania. Tradovaný význam tohto slovesa je ale posunutý do roviny hovorenia. Oprávnené preto vzniká otázka: „Do akej miery sa vlastný zmysel λέγειν, ukladať, dostáva k významu

rozprávania a hovorenia?“<sup>1</sup> V takomto prípade nie je možné pracovať s variantom *λέγειν* je *hovorenie*, ale s jeho obrátenou verziou, a síce *hovorenie* je *λέγειν*. A hovorenie a rozprávanie ako *λέγειν* „jestvujú ako nechávanie-vyskytovať sa-spolu všetkého toho, čo je prítomné ako položené v neskrytosti“<sup>2</sup>.

Objavil sa tak prístup k jednému z rozhodujúcich momentov určenia bytnosti hovorenia ako *λέγειν*. Situácia sa ale vo vzťahu k zdrojom, z ktorých Heidegger svoje úvahy čerpá, musí zmeniť. V tomto prípade nemôže ostať pri Herakleitovi. Určiteľ bytnosť *λέγειν* znamená vykročiť do inštrumentálnej sféry a v nej odhaliť to, čo umožňuje ono *nechávanie-vyskytovať sa spolu všetkého toho, čo je prítomné ako položené v neskrytosti*. Ešte predtým krátke, ale mimoriadne dôležité zastavenie u Platóna. Z Platónovho *Sofistu* si Heidegger okrem iného odnáša poznatok, ktorý prisudzuje pojmu *λόγος*, takzvanú delotickú funkciu (*δηλοῦν*). Platónov *λόγος* je v Heideggerovom ponímaní *nástrojom* odhaľovania. „*Λόγος* ako reč je zbierajúce odhaľovanie, ktoré sa odohráva, keď niečo hovoríme, je to odkrývajúca výpoveď o niečom ako ničom“<sup>3</sup>. Z pojmu *λόγος* sa tak pomaly ale isto stáva nástroj, ktorý v sebe nesie už od Platóna určitý stupeň (delotickej) intencionality, ktorá sa však ako intencionalita prejaví až u Aristotelu. „*Λόγος* sám musí byť poňatý vo svojom špecifickom *intencionálnom* charaktere: *Λόγος* je *ἀποφανσις*, mienenie, ktoré vychádza z predmetu a z neho (*ἀπο*) čerpá spôsoby ako ho pomenovať a ako o ňom hovoriť.“<sup>4</sup>

Do hry nemôže preto vstúpiť nič iné ako Aristotelov súd, čiže *λόγος ἀποφαντικός*. Delotická funkcia, ktorá je charakteristická pre *λόγος* z Platónovho *Sofistu* je superponovaná jeho ďalšou inherentnou

---

<sup>1</sup> HEIDEGGER, M.: *Vorträge und Aufsätze*. GA. Bd. 7. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 2000, s. 217. („... Inwiefern gelangt der eigentliche Sinn von *λέγειν*, das Legen, zur Bedeutung von sagen und reden?“)

<sup>2</sup> Tamže. („Sagen und Reden wesen als das beisammen-vor-liegen-Lassen alles dessen, was, in der Unverbor genheit gelegen, anwest.“)

<sup>3</sup> HEIDEGGER, M.: *Aristotelova Metafyzika IX*, 1–3. s. 11.

<sup>4</sup> HEIDEGGER, M.: *Rozvrh fenomenologické interpretace Aristotela*, s. 41.

funkciou, funkciou apofantickou. Bytostným rysom λόγος je to, že má teda delotickú i apofantickú povahu. To znamená, že necháva „vidieť jestvujúcno, ako sa samo ukazuje“<sup>1</sup>. Jestvujúcno, ktorému je prostredníctvom λόγος ἀποφαντικός umožnené byť videným tak, ako sa samo ukazuje badateľne zodpovedá jednému zo štyroch určení jestvujúcna v Aristotelovej *Metafyzike*. A práve ono nie je ničím iným ako τὸ ὄν ὡς ἀληθές.

Jestvujúcno, ktoré sa samo ukazuje (ἀποφαινεσθαι) cez λόγος ἀποφαντικός je ἀληθές – pravdivé. Pravda súdu sa tak teda v Heideggerovom podaní mení na odkrývanie jestvujúcna, ktoré prebýva vo svojej skrytosti. Keďže odkrývanie veci tak, ako sa sama ukazuje, tak ako je, sa deje vždy v reči, čiže v λόγος ἀποφαντικός, miestom pravdy sa tak nevyhnutne môže stať len také jestvujúcno, ktoré má schopnosť reč použiť a takýmto jestvujúcnom je práve *Dasein*. Spomedzi všetkých jestvujúcien je *Dasein* tým jestvujúcnom, ktorého *modus essendi* spočíva v predporozumení tomuto *esse*, a tým pádom sa stáva aj jediným *capax veritatis*.<sup>2</sup> *Dasein* sa tak stáva podmienkou pravdy. Tento stav je ale podmienený dispozíciou, ktorá sa javí ako nevyhnutná a tou je λόγος ἀποφαντικός. Ten totiž odkrývanie jestvujúcna umožňuje, jestvujúcno činí zjavným. Franco Volpi upozorňuje v tejto súvislosti na jeden veľmi dôležitý fakt: „λόγος ἀποφαντικός...α λόγος..., sú zakorenené v pôvodnejšom základe, ktorý je podmienkou ich možnosti. Inak povedané, schopnosť λόγος ἀποφαντικός byť pravdivým alebo nepravdivým je zakorenená v základnej štruktúre, ktorá ju umožňuje“<sup>3</sup>.

V tomto momente je pre pochopenie tohto tvrdenia potrebné presne uchopiť to, čo naznačuje Aristoteles po celý čas, keď hovoríme o

---

<sup>1</sup> HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*, s. 182.

<sup>2</sup> Pozri KOYRÉ, A.: *Études d'histoire de la pensée philosophique*. Paris: Gallimard 1995, s. 275.

<sup>3</sup> VOLPI, F.: La question du LOGOS chez le jeune Heidegger. In: *Heidegger 1919–1929. De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*. Ed. J.-F. Courtine. Paris: Vrin 1996, s. 47.

súde a súdení. To, čo umožňuje pravdivosť alebo nepravdivosť súdu a zároveň i to, čo sme identifikovali na základe Brentanovho vodidla na štyroch rôznych miestach u Aristotela, je spájanie (σύνθεσις) a rozdeľovanie (διαίρεσις). Heidegger procesu spájania a rozdeľovania, ktoré predstavujú *originárnu* štruktúru λόγος ἀποφαντικός, to znamená umožňujú ho, rozumie v zmysle λέγειν τι κατὰ τίνοσ, čo sa v konečnom dôsledku prejaví ako heideggerovské *apofantické Als*. Tomuto *apofantickému Als* však chýba pôvodca. Preto všade tam, kde je reč o *apofantickom Als* musí byť zákonite reč aj o *hermeneutickom Als*, ktoré je určené ontologickou otvorenosťou, a ktoré poznáme pod menom *Dasein*<sup>1</sup>. To však platí pre Heideggerovu tvorbu pred *Kehre*. Po nej sa to výrazne mení, pretože 'vplyv' *Dasein* sa úplne vytráca. Hermeneutické *als* ako ontologická otvorenosť je však zároveň určené štruktúrou *rozumenia*. Mohli by sme však sklznúť do pasce omylu, ak by sme pripúšťali, že rozumenie a predikácia sú to isté. Rozumenie (*Verstehen*, čiže aristotelovská φρονήσις) má totiž u Heideggera *predpredikatívny* charakter, a tým pádom λόγος ἀποφαντικός predikáciu umožňuje. Na prvý pohľad veľmi komplexná heideggerovská štruktúra nie je v zásade ničím iným, než osobitým *prekladom* Aristotelovho bádania. To je jedným z vplyvných výsledkov Heideggerovho čítania Brentanovej dizertácie. Tá Heideggerovi Aristotela sprístupňuje a na pevnom základe mu umožňuje budovať štruktúrne prvky jednotlivých analýz.

Heideggerovo myslenie dostalo zrejme jasné obrysy vďaka *gréckej terminológii* (predsokratovskej, platonskej, aristotelovskej), a zároveň jej *osobitým a v mnohých prípadoch tendenčným prekladaním, spracovaním, explikovaním a implikovaním*. Zrejme si budeme musieť pri každom pokuse o jeho prienik do myslenia starých Grékov uvedomiť, že pedantnosť a precíznosť, ktorou disponuje, vytvára presah a zvnútra sa javí násilne. Zvnútra, to znamená z povahy pojmov samých, pretože ich zovňajšok pôsobí tak, ako by sme počuli v texte *prehovárať* Anaximandra, Herakleita, Parmenida, Platona, či Aristotela tak, ako ich

---

<sup>1</sup> Pozri tamže, s. 48.

možno počuť len a len po Heideggerovom sprostredkovaní. Mediácia v tomto prípade nesie stopu mediátora. Táto metodologická stránka ale nie je žiadnym novým odhalením. *To, čo Heidegger chcel v Grékoch nájsť, zrejme aj našiel.* V tomto prípade mu Brentano otvoril cestu k Aristotelovi dokorán. A domnievame sa, že Heidegger ňou prechádza tak v momente nastolenia *Seinsfrage*, ako aj v momente jej partikulárnych riešení v podobe odkazov na *svojich* Grékov.

## 5. 4. Heidegger a Aristotelova *fysis*

*Pavol Tholt*

V roku 1939 napísal Heidegger rozsiahlu štúdiu k Aristotelovej filozofii, k jeho práci *Fyzika*, a štúdiu nazval *O bytnosti a pojme fysis. Aristoteles, Fyzika B, 1 (Vom Wesen und Begriff der Φύσις. Aristoteles, Physik B, 1)*.<sup>1</sup> Je to jedna z viacerých Heideggerových prednášok, ktoré venoval antickej filozofii, osobitne Aristotelovi, a vôbec nebola prvou, kde sa zásadným spôsobom vrátil k jeho práci *Fyzika*. Naopak, štúdia je akoby oneskoreným završením programu skúmaní gréckeho filozofického myslenia načrtnutého mladým Heideggerom začiatkom 20. rokov minulého storočia, ale aj naznačením nových myšlienkových výbojov po *obrate (Kehre)*.

Vzťah k Aristotelovi sa u Heideggera sformoval nielen kvôli habilitačnej práci o Duns Scotovi, ale už skôr, keď najmä pod vplyvom čítania prác Husserla (*Logické skúmania*) čítal aj F. Brentana (*O rozmanitom význame jestvujúcna podľa Aristotela*) a Aristotelovu *Metafyziku*, a bol to možno Brentano, kto v ňom ako prvý naplno prebudil záujem o Aristotelov kategoriálny systém. Günter Figal oprávnené v *Úvode ku Heideggerovi* (1992) napísal: „Každý pokus pochopiť Heideggera bez ohľadu na klasickú grécku filozofiu zostáva beznádejný.“<sup>2</sup>

Vzťah k antike, najmä k Aristotelovi, vyjadril Heidegger opakovane, v mladosti, ale aj v zrelom veku, keď sa v retrospektíve vyjadril k zápasom, ktoré zvädzal nielen s Aristotelom, ale aj (a najmä) o Aristotela. V autobiografickej črte z roku 1963, ktorú nazval *Moja cesta k fenomenológii*<sup>3</sup>, spomína na filozofov, ktorí najviac ovplyvnili jeho záu-

---

<sup>1</sup> HEIDEGGER, M.: Vom Wesen und Begriff der Φύσις. Aristoteles, Physik B, 1. In: Heidegger, M.: *Wegmarken*. GA. Bd. 9. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2004, s. 239–301.

<sup>2</sup> FIGAL, G.: *Úvod do Heideggera*. Prel. V. Zátka. Praha: Academia 2007, s. 9.

<sup>3</sup> HEIDEGGER, M.: *Moje cesta k fenomenológii*. In: Heidegger, M.: *Konec filosofie a úkol myšlení*. Prel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené 2006, s. 41–56.

jem o filozofiu a utvárali aj jeho vzťah k fenomenológii. Popri Franzovi Brentanovi a najmä Edmundovi Husserlovi, uvádza Heidegger aj ďalších filozofov a teoretikov, ktorí ovplyvnili jeho ponímanie filozofie – profesora teológie a etika Carla Braiga, novokantovca Heinricha Rickerta, a aj svoje neustále návraty k antickej (v podstate ku gréckej) filozofii a osobitne k Aristotelovi. V práci *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus* (1915), je Aristoteles najcitovanejším autorom.

Už v tomto období však Heidegger nepristupoval k interpretáciám Aristotela len z tradičných pozícií vtedajšej filozofie. H.-G. Gadamer v jednom z návratov k Heideggerovmu filozofickému vyzrievaniu poznamenal, že Heidegger sa už ako študent teológie (1909–1911) nevyhnutne musel zoznámiť s Aristotelom v jeho novoscholastickej interpretácii, ale zároveň platilo: „Aristoteles, na akého sa odvolávalo novoscholastické hnutie, nemohol uspokojiť Heideggerovo vlastné náboženské pýtanie sa už v rokoch jeho teologického štúdia... V roku 1921, medzitým silne ovplyvnený Husserlovou fenomenológiou, sa vrátil k vlastným aristotelovským štúdiám a objavil teraz celkom iného Aristotela, než bol ten, ktorého poznal v priebehu svojich študentských rokov.“<sup>1</sup> Pritom však aj v neskoršom období, keď sa častejšie vracia k Platonovi (najmä však po roku 1931), keď prednáša o Parmenidovi, Herakleitovi, či Anaximandrovi, a v neposlednom rade aj o Aristotelovej *Fyzike*, mu Aristoteles ešte ostáva medzi antickými filozofmi stálicou, ktorá ho motivovala a inšpirovala.

Tu zákonite vznikajú otázky: Čím bol Heidegger ovplyvnený pri štúdiu Aristotela už ako študent teológie a neskôr filozofie, duchovných a prírodných vied vo Freiburgu? Aké nové postoje Heidegger zaujal v prístupoch (nielen) k historicko-filozofickým skúmaniam Aristotelovej náuky? Aký bol *nový* obraz samotného Aristotela, a v tomto prípade aj aký bol *nový* obraz Aristotelovej *fysis*?

---

<sup>1</sup> GADAMER, H.-G.: Heideggerův „theologický spis“ z mládí. Prel. J. Pešek. In: Heidegger, M.: *Rozvrh fenomenologické interpretace Aristotela*. Prel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené 2008, s. 65.

## Aristoteles a Husserl

Je v istom zmysle paradoxom, že nová vlna Heideggerovho záujmu o Aristotela úzko súvisela s jeho priamymi kontaktmi s Husserlom, ktorého vplyv a aj vplyv jeho fenomenológie na myslenie Heideggera narástol po roku 1919, keď začal vyučovať vo Freiburgu a, ako sám píše, v uvedenom roku sa stal „vyučujúci a učiaci sa v Husserlovej blízkosti“<sup>1</sup>. Uvádza, že napriek obdivu, ktorý pociťoval k Husserlovi, predsa mu robila problémy požiadavka, aby jeho žiaci a spolupracovníci nevyužívali v diskusiách ako podporný argument autoritu slávnych predchodcov. Táto Husserlova požiadavka spôsobovala Heideggerovi problémy najmä v jeho vzťahu k Aristotelovi a ku gréckej filozofii všeobecne, a to – navonok prekvapujúco – tým viac, čím hlbšie prenikal do fenomenológie. Heidegger poznamenáva: „... tým menej som sa mohol odlúčiť od Aristotela a ostaných gréckych mysliteľov, čím zreteľnejšie mi narastajúca zbehosť vo fenomenologickom videní oplodňovala výklad Aristotelových spisov.“<sup>2</sup>

Dilema pre Heideggera ešte narástla po roku 1922, po opätovnom štúdiu v roku 1913 Husserlom „dôkladne prepracovaných“ *Logických skúmaní*. Počas tohto štúdia, ako aj pri príprave na vyučovanie, Heidegger dospel k preň podstatnému záveru, aj keď k záveru sformulovanému už z pozícií zrelého, 74 ročného filozofa: „Čo sa z hľadiska fenomenológie aktov vedomia deje tak, že fenomény vyjavujú samé seba, je ešte pôvodnejšie myslené u Aristotela a v celom gréckom myslení a gréckej existencii ako ἀλήθεια, ako neskrytosť toho, čo je tu, jeho odkrytie, jeho seba-ukazovanie. To, čo fenomenologické skúmania našli opäť ako základný postoj myslenia, ukázalo sa ako základná črta gréckeho myslenia, ak nie dokonca filozofie ako takej... Tak som bol uvedený na cestu otázky po bytí, osvietený fenomenologickým postojom ...“<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> HEIDEGGER, M.: *Moje cesta k fenomenologii*, s. 49.

<sup>2</sup> Tamže, 51.

<sup>3</sup> Tamže, s. 45, 47.

Ukazuje sa, že rozchod Heideggera s Husserlom, s jeho *formou* transcendentálnej fenomenológie sa nezačal ani po roku 1934, ktorý sa často uvádza ako rok tzv. *Kehre* v jeho myslení a ani v roku 1929, keď Husserl chladne prijal Heideggerovo dielo *Bytie a čas*. Rozchod sa začína už v roku 1919 a urýchlil sa po roku 1923, keď Heidegger opúšťa Freiburg a začína pôsobiť na univerzite v Marburgu (1923–1928). Výsledkom bola nielen spomenutá práca *Bytie a čas* (1927), ktorú síce dedikoval Husserlovi, ale zároveň ňou vzbudil u Husserla značnú nevôľu. Husserl práci vyčítal príklon k psychologizmu, a ten bol pre neho takmer *nočnou morou* už od čias, keď G. Frege z rovnakého dôvodu podrobil tvrdej kritike jeho prvú vážnu filozofickú prácu *Filozofia aritmetiky* (1891).

Heidegger po roku 1923 (a vlastne už pred ním) opúšťal nielen pozície transcendentálnej fenomenológie, ale začínal, aj keď vždy v rámci fenomenológie, ale fenomenológie ním postupne revidovanej, otvárať priestor pre *hermeneutiku* pochopenú ako novú cestu budovania vlastnej filozofie – ako *filozofie bytia*, resp. *fundamentálnej ontológie*. O tomto procese, už omnoho neskôr (v roku 1957) a azda aj v retrospektíve na rozchod s Husserlom, v stati *Princíp identity*, píše: „Keď sa myslenie vydá za vecou, ktorá ho oslovila, môže sa mu stať, že sa cestou zmení. Preto je vhodné dávať si nabudúce pozor na cestu, menej na obsah.“<sup>1</sup>

V období okolo roku 1923 uskutočnil teda Heidegger jedno z prvých *salto mortale* vo vývoji svojej filozofie – odklon vlastnej filozofie *od logicizmu* transcendentálnej fenomenológie *k antropologizmu* a *psychologizmu*, ktoré, ako sa ukazuje, po prvý raz kulminovali v práci *Bytie a čas*. Pohyb Heideggerovho myslenia v rokoch 1919–1923 zároveň potvrdil smerovanie jeho filozoficko-historických skúmaní k antike, v tomto období najmä k Aristotelovi. Aj keď sa neskôr Heidegger podrobne vyjadruje aj k Nietzsche, resp. k Leibnizovi a k niekto-

---

<sup>1</sup> HEIDEGGER, M.: *Der Satz der Identität*. GA. Bd. 11. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 2006, s. 33.

rým ďalším novším resp. moderným filozofom, grécka filozofia ostáva *doménou* jeho dejinných skúmaní filozofie.

### Aristoteles a hermeneutické inšpirácie

Pohyb Heideggerovho myslenia v rokoch 1919–1923 výrazne (aj keď možno trochu vynútené) potvrdil smerovanie jeho filozofie, vrátane vzťahu k antike a k Aristotelovi. V rozmedzí rokov 1922 až 1923, v čase, keď sa usiloval získať uvoľnené miesto profesora na univerzitách v Marburgu alebo v Göttingene, napísal na žiadosť P. Natorpa, profesora filozofie v Marburgu, „programový text“, resp. „náčrt“ plánovanej knihy o Aristotelovi – *Rozvrh fenomenologickej interpretácie Aristotela*<sup>1</sup>, ktorý Figal hodnotí ako určitý „rekurz“ k uvedenému filozofovi.<sup>2</sup> Heideggerovi však nešlo len o návrat. Je to návrat cielený a výrazne prekračujúci len tradične chápané dejiny filozofie, pretože ide o *novú* interpretáciu problémov Aristotelovej filozofie a dejín filozofie, a to zjavne viac z pozícií *filozofie dejín filozofie*, než dejín filozofie.<sup>3</sup> Heidegger síce najprv takmer neutrálne konštatuje: „Nasledujúce skúmania sú zamerané k dejinám ontológie a logiky“. Ale vzápätí dopĺňa: „Pretože sa jedná o interpretácie, podliehajú určitým podmienkam výkladu a porozumenia.“<sup>4</sup>

---

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

<sup>2</sup> FIGAL, G.: *Úvod do Heideggera*, s. 22.

<sup>3</sup> Pozri LEŠKO, V.: *Filozofia dejín filozofie*. Prešov: v. n. 2004, s. 158–197. Na sympóziu *Heidegger a grécka filozofia*, ktoré sa uskutočnilo 30. – 31. októbra 2012 na Katedre filozofie a dejín filozofie na FF UPJŠ v Košiciach, v diskusii sformuloval prof. Cz. Głombik otázku, či Heidegger vôbec má skutočné dejiny filozofie, či nejde o výklad aj dejín gréckej filozofie len na báze a v zhode s princípmi jeho filozofie, teda z pozícií *filozofie dejín filozofie*? Vzhľadom na obsah *Rozvrhu fenomenologickej interpretácie Aristotela* možno akceptovať nielen otázku, ale v podstate aj pozitívnu odpoveď na ňu v tom zmysle, že Heideggerove „dejiny filozofie“ sú naozaj skôr „filozofiou dejín filozofie“ a možno ich zaradiť medzi tzv. „silné modely“ (V. Leško).

<sup>4</sup> HEIDEGGER, M.: *Rozvrh fenomenologickej interpretácie Aristotela*, s. 9.

V súvislosti s Heideggerovým *Rozvrhom* skúmaní Aristotelovej filozofie sa prvou stáva nevyhnutnosť načrtnúť tzv. *hermeneutickú situáciu*, teda podmienky, z ktorých on sám pristupuje ku skúmaniam Aristotela, a čo zdôraznil v prvej časti pôvodného strojopisu, ktorú nazval *Náčrt hermeneutickej situácie*.<sup>1</sup> Gadamer, ktorý sa s touto časťou rukopisu oboznámil už v roku 1922 (túto časť textu mu poskytol P. Natorp), spomína, že pre neho sa *Náčrt* stal „skutočnou inšpiráciou“ a zároveň – naznačujúc mnohé – poznamenal, že v tomto období Heidegger „ešte naozaj hľadal“<sup>2</sup>. To, čo Heidegger hľadal, bola adekvátna „interpretácia a antropologické pochopenie kresťanského vedomia“<sup>3</sup>; išlo o pochopenie z hľadiska doby, či – v terminológii Heideggera – z hľadiska konkrétnej hermeneutickej situácie.

Čo vlastne vypovedá termín *hermeneutická situácia*? Dejiny, tvrdí Heidegger, sú minulosťou, ktorá je však ľuďmi vždy vnímaná a porozumená z tej konkrétnej situácie, v ktorej sa práve ocitajú, t. j. z konkrétnej *hermeneutickej situácie*. Povedané krátko a zjednodušene: predporozumenie ľudského bytia resp. *tu-bytia* (pobytu, *Dasein*) je to *tu* a *teraz*. Z tejto hermeneutickej situácie sa odvodzuje aj *filozofické bádanie* a *filozofická interpretácia*, v ktorej filozofické skúmanie udržuje samo seba a svoje úlohy. To rozhoduje aj o základnom stanovisku k dejinám filozofie. Práve na tomto základe mohol Heidegger vo svojom *Rozvrhu* zdôrazniť: „Všetky vysvetlenia – a to tak na poli dejín filozofie, ako aj v ostatných oblastiach –, ktoré trvajú na tom, že oproti problémovo zameraným »konštrukciám« dejín nič do textu nekladajú, je celkom isto možné pristihnúť pri tom, že to robia tiež, len s tým rozdielom, že im pritom chýba orientácia a používajú prostriedky celkom disparátneho a nekontrolovateľného pôvodu.“<sup>4</sup>

Heidegger upozorňuje, že od problémovo zameraných »konštrukcií« dejín, vrátane dejín filozofie, je už len krok *k zdaniu* (ale naozaj len

---

<sup>1</sup> GADAMER, H.-G.: *Heideggerův „theologický spis“ z mládí*, s. 9–37.

<sup>2</sup> Tamže, s. 65.

<sup>3</sup> Tamže, s. 64.

<sup>4</sup> HEIDEGGER, M.: *Rozvrh fenomenologické interpretace Aristotela*, s. 10.

k zdaniu!), že vo filozofickej práci a vo filozofickom myslení sa podarilo vyradiť každú subjektivitu. Dejiny, tvrdí Heidegger, sú síce minulosťou a zdanlivo sú niečím, čo možno skúmať rovnako *objektívne*, ako predmety prírodných vied. V skutočnosti sa dejiny, vrátane dejín filozofie, vždy priamo dotýkajú prítomnosti a prostredníctvom prítomnosti presahujú aj do budúcnosti. V istom zmysle sa ich interpretácia stáva *víziou* budúcnosti, teda vyjadrením *potrieb* a *záujmov* ľudí.

Posledné slová rozhodujú o základnom stanovisku Heideggera k dejinám filozofie. Aj mnohým historikom filozofie sa zdá, že od problémovo zameraných »konštrukcií« dejín, vrátane dejín filozofie, je už len krok k dosiahnutiu toho, že vo filozofickej práci a vo filozofickom myslení sa podarilo vyradiť každú subjektivitu. Heidegger – do značnej miery oprávnené – naopak tvrdí, že najskrytejším predmetom každého filozofického bádania, vrátane bádania v dejinách filozofie, je *ľudská existencia* a tejto sa filozofické bádanie pýta na jej charakter bytia. Ľudské prežívanie sveta je vždy *vnútorné*, je jeho vnútorným *bremenom*, je *nesené a prežívané subjektívne*. Na to musia sebe vlastným spôsobom reagovať aj dejiny filozofie. „Dejiny filozofie sú teda pre filozofické bádanie vtedy a len vtedy predmetne *tu*, keď prinášajú nie rozmanité pozoruhodnosti, ale to, čo je vo svojej radikálnej jednoduchosti *vnucujúce sa na zamyslenie...*“<sup>1</sup> Týmto „vnucujúcim sa“ je *faktická ľudská existencia ako taká*, teda, ako sa vyjadruje Heidegger, „*hermeneutická situácia*“ ako „*faktický život*“<sup>2</sup>. Preto v dejinách filozofie nejde o nejakú „faktografiu“ minulosti, ale vždy o *interpretáciu minulosti z pozícií súčasnosti*.

## Aristotelova ontológia a Heidegger

V predchádzajúcich úvahách Heidegger určil pôdu, na ktorej sa majú uskutočniť historicko-filozofické skúmania, vrátane skúmaní antickej filozofie. Je to pôda *fenomenologickej hermeneutiky*, na ktorej je potrebné

---

<sup>1</sup> Tamže, s. 11.

<sup>2</sup> Tamže, s. 13.

uskutočniť skúmania zaoberajúce sa *dejinami ontológie a logiky*. Má to byť *fenomenologická hermeneutika fakticity* a jej „úlohou je (preskúmať – dopl. aut.) *formálnu a materiálnu náuku o predmete a logiku, vedoslovie, »logiku filozofie«, »logiku srdca«, »logiku osudu«, logiku »predteoretického a praktického« myslenia* (kurz. aut.)“<sup>1</sup>. Interpretácia sa má dotýkať vlastne všetkých oblastí filozofie a ich dejín, Heideggerovi však v tomto prípade (ale nielen v ňom) ide osobitne o skúmania Aristotelovej filozofie.

Na tomto mieste sa pred Heideggerom špecificky vynorili dve otázky:

1) Prečo má byť témou (nielen najbližších) historicko-filozofických skúmaní práve Aristoteles?

2) Ako skúmania Aristotela (a celej gréckej filozofie) uskutočniť?

Heidegger hľadá odpoveď najprv na druhú otázku, a to pripomenutím už povedaného. Interpretácia dejín filozofie sa má, na jednej strane, dotýkať všetkých oblastí filozofie. Zároveň však Heideggerovi v tomto prípade, ale nielen v ňom, osobitne ide o skúmania Aristotela, pričom jeho filozofiu chce skúmať celostne, ako jeden kus kryštálu – ako *ontológiu*, a preto aj ako jednotu metafyziky, fyziky a etiky a spojitom má byť Aristotelovo pojmoslovie. t. j. *logika*: „V idey fakticity tkvie, že vždy len *autentická* fakticita – rozumej doslovne: *vlastná* –, fakticita našej vlastnej doby a vlastnej generácie, je pravým predmetom bádania... Aj *filozofia*, pretože je len explicitným výkladom filozofického života, sa nachádza, pokiaľ ide o spôsob, akým kladie otázky a akým na ne vidí odpovede, v ... pohnutosti fakticity.“<sup>2</sup> Gadamer k tomu poznamenal, že Heidegger tu neprístupuje k Aristotelovi ako k síce *historicky dôležitému*, ale len ako k *predmetu*. Naopak, „rozvíja svoje radikálne pýtanie sa, vychádzajúc zo súčasných otázok filozofie... Problematika sebavýkladu života, ktorú vtedy Heidegger nazýval »fakticitou existencie« (Faktizität des Dasein), sa tu stáva vodid-

---

<sup>1</sup> Tamže, s. 28.

<sup>2</sup> Tamže, s. 28–29.

lom odvážnej skice, ktorá z Aristotela rozvíja základy filozofickej a fenomenologickej antropológie“<sup>1</sup>.

Z nášho hľadiska je však v tejto chvíli zaujímavejšia odpoveď na prvú otázku: prečo rekurz (a rekurzy) ku gréckej filozofii? A prečo k Aristotelovi? Ale najmä: ako tieto rekurzy metodicky a metodologicky uskutočniť?

Gadamer upozornil, že Heideggerovým úmyslom bolo nanovo priviesť k životu Aristotelovu *ontológiu*, teda aj logiku, metafyziku a fyziku, ale najmä a predovšetkým jeho „antropológiu čerpanú z fakticky žitého života, ako je k nájdeniu predovšetkým v Aristotelovej *Rétorike* a *Etike*“<sup>2</sup>. Keď sa dôkladne začítame hoci aj do Heideggerových analýz Aristotelovej *Fyziky*, tak zistíme, že mu na prvom mieste ani tak nejde o nejaký *fyzikálny* aspekt pojmov, ako sú *fysis* a *kinesis*, *hypokeimenon* a *úsia*, *hylé* a *morfé*..., ale najmä o tie ich aspekty, ktoré sa nejakým spôsobom viažu k *vytváraniu* ľudského sveta, ako k *techné*, a to nielen ako k spôsobu vyrábania, ale obzvlášť k spôsobu konania, ako ku *frónésis*, a to v prepojení s pojmami *telos*, *energeia*, *entelecheia*, atď. Možno vysloviť názor, že Aristotelova *Fyzika* zaujíma Heideggera najmä z dôvodu, ako je možné tieto, pre neho koniec-koncov len druhorado fyzikálne pojmy, vzťahovať k rôznym aspektom ľudských aktivít, kde sa má naplno prejavíť ich pôvodný *grécky* obsah a zmysel. Aj preto v *Rozvrhu* chce postupovať od *Náčrtu hermeneutickej situácie* k *etickým* a až následne k *metafyzickým* a *fyzickým* skúmaniam.

Prečo ale návrat až ku gréckej filozofii a špecificky k Aristotelovi? Na jednej strane je nesporné, že aj dnes vnímame svet, vrátane vlastných duchovných dejín, teda aj dejín filozofie, cez prizmu, resp. okulár, ktorý nám nastavila už antická filozofia a iste aj ešte staršie kultúrne útvary Grékov. V zhode s Husserlom aj Heidegger hovorí o Európe nielen ako o geografickom celku, ale v prvom rade ako o *duchovnom útvare*, ktorý sa utváral mimo iného aj pod vplyvom gréckeho pojmoslovía a logiky gréckeho filozofického jazyka.

---

<sup>1</sup> GADAMER, H.-G.: *Heideggerův „theologický spis“ z mládeži*, s. 66.

<sup>2</sup> Tamže.

Heidegger to formuluje celkom jednoznačne aj vo svojom spise o *fysis* u Aristotela: Hovoríme o „prirodzenosti“ (*fysis*) človeka a jeho duše, o prirodzenosti (*fysis*) vecí a hovoríme o nich aj kategoriálne, a to v prvom rade zásluhou Grékov, pretože „prírodu“ (*fysis*) vidíme určitým spôsobom, ktorý má svoje pramene a motívy v dejinách ducha inšpirovaných Grékmi.<sup>1</sup> Už v *Náčrte* však, Heidegger upozornil – a vzhľadom na bežne tradovanú interpretáciu jeho postojov ku Grékom a k jazyku ich filozofie, pre niekoho možno prekvapujúco, na preň dôležitú skutočnosť: „Filozofia sa v dnešnej situácii pohybuje z veľkej časti neautenticky v *gréckych* pojmových určeníach, a to v takých, ktoré prešli celou reťazou rozmanitých interpretácií. Základné pojmy stratili svoje pôvodné výrazové funkcie, ktoré boli prispôsobené [pristrihnuté] na mieru predmetným regiónom určitým spôsobom prežívaným. Ale pri všetkom analogizovaní a formalizovaní, ktorými tieto pojmy prešli udržiavajúc si určitý charakter, za ktorý vďaka svojmu pôvodu, ešte stále v sebe nesú kus pravej tradície svojho pôvodného zmyslu...“<sup>2</sup>

Heidegger teda, na jednej strane, zdôrazňuje, že ani grécke pojmy (a tým menej pojmy latinské, ktoré sú spravidla len derivátom pojmov gréckych) nie je možné preberať mechanicky v ich dnešnej štruktúre a obsahu. Píše, že filozofia „v dnešnej situácii sa pri tematizovaní idey človeka, životných ideálov, predstáv o bytí ľudského života pohybuje v oblasti *výhonkov* (kurz. aut.) základných skúseností, ktoré vyrástli na pôde gréckej etiky“, a gréckej filozofie všeobecne.<sup>3</sup> Z dnešného hľadiska ide však naozaj len o *výhonky*, a pri nich nie vždy vieme presne rozoznať a určiť, čo z nich mohlo vyrásť, a porovnať to s tým, čo z nich vyrástlo. Vo výhonku ešte mnohé ostáva nielen skryté, *zasunuté do úzadia*, a fenomenologická hermeneutika fakticity musí tieto zasunuté, resp. nerozvinuté možnosti gréckych pojmov uvoľniť a zároveň *odbú-*

---

<sup>1</sup> Pozri HEIDEGGER, M.: *Vom Wesen und Begriff der Φύσις. Aristoteles, Physik B, 1*, s. 239–240.

<sup>2</sup> HEIDEGGER, M.: *Rozvrh fenomenologické interpretácie Aristotela*, s. 30.

<sup>3</sup> Tamže.

rať tie ich explikácie, ktoré sa ukázali byť buď bludnou cestou, alebo už nezodpovedajú existenciálnej situácii dneška. V tomto zmysle potom mohol napísať: „*Hermeneutika uskutočňuje svoju úlohu jedine cestou deštrukcie.*“<sup>1</sup>

Filozofické bádanie, podľa Heideggera, je vzhľadom k *facticite života* nielen poznaním *deštruktívnym*, ale práve takto je v radikálnom zmysle poznaním *historickým*. Toto poznanie smeruje k určitému bodu, ktorý môžeme označiť ako *bod obratu*, a ktorého nájdenie umožní bádateľovi v dejinách filozofie nanovo dospieť až k určitej odpovedi na otázku, *čo je alebo čím má byť filozofia*. Povedané inak, filozofické bádanie, vrátane *historického*, má dôjsť tam, kde sa stretne s filozofiou: „Deštrukcia je ... tou vlastnou cestou, na ktorej sa prítomnosť vo svojich základných pohnútkach musí stretnúť sama so sebou, a to tak, že jej pritom z dejín neustále vyvstáva otázka, ako ďaleko sa sama stará o osvojovanie radikálnych možností základných skúseností a ich výkladu. Tendencie k radikálnej logike pôvodu a smerovanie k ontológiám tým získavajú principiálne kritické ujasnenie.“<sup>2</sup>

Prostredníctvom odkazu na Kanta a celú nemeckú klasickú filozofiu, cez pripomenutie myslenia stredovekých mysliteľov a Augustína, Heidegger *in medias res* zdôraznil, že riešenie ich vlastných filozofických problémov bolo vždy návratom k onomu *bodu obratu* a že riešenie ich problémových okruhov „*má svoj základ v aristotelovskej »fyzike«, »psychológii«, »etike« a »ontológii«*“<sup>3</sup>.

Ukazuje sa, že súčasná filozofia so všetkými svojimi motívmi, pohnútkami a tendenciami sa musí stretnúť sama so sebou, a to tak, že jej pritom z dejín neustále vychádza oproti základná otázka: ako ďaleko sa sama filozofia stará o osvojovanie si radikálnych možností základných skúseností a o ich výklad. Heidegger píše: „Tendencie

---

<sup>1</sup> Tamže.

<sup>2</sup> Tamže, s. 31.

<sup>3</sup> Tamže, s. 32.

k radikálnej logike pôvodu a smerovanie k ontológiám tým získavajú principiálne kritické ujasnenie.“<sup>1</sup>.

Záver, ktorý Heidegger robí, pokiaľ ide o metodologické, najmä však metodické pokyny *ako* a najmä, *čo* skúmať v rámci dejín filozofie, je v roku 1922/1923 pre neho jednoznačný: „... je potrebné na rozhodujúcich miestach, kde dochádza v dejinách západoeurópskej antropológie k nejakému obratu, zvýrazniť metódou návratu k pôvodným prameňom ústredné ontologické a logické štruktúry. Túto úlohu je možné uskutočniť jedine vtedy, ak bude podaná konkrétna interpretácia aristotelovskej filozofie vychádzajúca z problému fakticity, to znamená z *radikálnej fenomenologickej antropológie*. Vo svetle problému fakticity je *Aristoteles* len zavŕšením a konkrétnym sformovaním predchádzajúcej filozofie; zároveň však dospieva vo svojej *Fyzike* k principiálne novému základnému východisku, z ktorého vyrastá jeho ontológia a logika.“<sup>2</sup>.

Aby metodické východiská boli ešte jednoznačnejšie, a aby sa stali aj metodologickým východiskom pri skúmaní *Fyziky*, ktorú sa Heidegger odhodlal uskutočniť v rámci fenomenologickej interpretácie Aristotela, ponúka, ako platformu týchto skúmaní, *resumé* svojho dovedajšieho poznania tohto diela, a to konštatovanie zásadného významu: „Ústredným fenoménom, ktorého explikácia je témou *Fyziky*, sa stáva jestvujúcno, pokiaľ ide o to, ako je uvádzané do pohybu.“<sup>3</sup> V dobe, keď Heidegger písal *Rozvrh, Fyzika* mu bola knihou o prvotnom pohybe jestvujúcna, o *ἀρχαί κινήσεως*, nie knihou o bytí. V roku 1939 v stati o *fysis* však Heidegger už *opravuje sám seba* pokiaľ ide o vzťah jestvujúcna a bytia predovšetkým v tom zmysle, že kupolu tvorí *tu-bytie* (pobyť, *Dasein*) a vo vymedzení *tu-bytia* aj *fysis* nadobúda nové určenie: stáva sa *bytím*, ktorému už *vždy* a *vopred* nejako rozumieme: „»Natura« sa stáva pomenovaním toho, čo stojí vyššie ako bohovia a je »staršia (je skôr) od všetkých čias«, v ktorých sa to či oné

---

<sup>1</sup> Tamže, s. 31.

<sup>2</sup> Tamže, s. 33.

<sup>3</sup> Tamže.

jestvujúcno stáva jestvujúcim. »Natura« sa stáva slovom označujúcim »bytie« (das *Sein*), pretože je skôr ako čokoľvek jestvujúce, ktoré ako lénne právo získava od neho (t. j. od bytia – dopl. aut.) to, že toto existujúce je; a *pod* »bytie« patria ešte aj všetci bohovia, nech sú už akokoľvek skoro a akokoľvek oni sú“.<sup>1</sup>

Heidegger ďalej pokračuje: „... »príroda« (natura) jednoducho nevystupuje len ako protikladná stránka; podstatným spôsobom je ona »určujúcou«, pretože rozlíšenie sa uskutočňuje vždy a v prvom rade v protiklade *k nej* a takýmto spôsobom sa *ono* rôzne určuje, vymedzuje, ohraničuje sa vo vzťahu *k nej*. (Keď je, napríklad, »natura« jednostranne a povrchné pokladaná len za »látku«, »matériu«, element, ako niečo neštruktúrované – vtedy »duch« (*Geist*) je v súlade s tým niečím, čo je »nehmotné«, »spirituálne«, »tvoriace«, niečo, čo riadi celok.)“<sup>2</sup> (kurz. aut.). Ale to vedie k narušeniu jednoty, a preto ešte raz, opäť v zátvorke: „(Ale hľadiskom pre samotné rozlíšenie je: »Bytie«).“<sup>3</sup>

Ak v *Rozvrhu* Heidegger ešte pripúšťal, že jestvujúcno je „rebríkom“ (Wittgenstein) *k bytiu*, a preto pre Aristotela je *Fyzika* principiálne novým východiskom, z ktorého „vyrastá jeho ontológia a logika“<sup>4</sup>, tak v stati o *fysis* z roku 1939 už predpokladal, že len bytie môže byť tým priestorom, kde sa rodí základná orientácia vo sfére jestvujúcna a z „výšin“ bytia zostupujeme *k jestvujúcnam*.

Pokiaľ ide o Aristotelovu filozofiu v Heideggerovom ponímaní podstatný je ešte jeden moment, a to najmä kryštalizácia jeho vzťahu *k filozofom pred Sokratom a Aristotelom*. Je zjavné, že Aristotelova filozofia, a v jej rámci aj spis pomenovaný peripatetikmi ako *Fyzika*, sa pre Heideggera stáva v dobe, keď písal *Rozvrh*, oným „*bodom obratu*“, od ktorého sa mu, na jednej strane, otvárala cesta *k súčasnej filozofii*, ale, na druhej, aj cesta späť – od Aristotela *k jeho predchodcom*, vrá-

---

<sup>1</sup> HEIDEGGER, M.: *Vom Wesen und Begriff der Φύσις. Aristoteles, Physik B, 1*, s. 240.

<sup>2</sup> Tamže, s. 240–241.

<sup>3</sup> Tamže, s. 241.

<sup>4</sup> HEIDEGGER, M.: *Rozvrh fenomenologické interpretace Aristotela*, s. 33.

tane Herakleita a najmä Parmenida, ktorého učenie o bytí už vtedy označil ako rozhodujúci krok, ktorý „určil zmysel a osud západnej ontológie a logiky“<sup>1</sup>. Môžeme potom konštatovať: Celkove sa Heideggerova štúdia *O bytnosti a pojme Φύσις. Aristoteles, Fyzika B, 1* napokon stáva laboratóriom, v ktorom je nanovo podrobený skúške pojmový aparát a myšlienkový potenciál európskej filozofie z dedičstva po Aristotelovi a o Heideggerovej štúdii je z tohto hľadiska nevyhnutné uvažovať ako o *lexikóne Aristotelovho pojmoslovía* v interpretácii Heideggera.<sup>2</sup>

V štúdii *Vom Wesen und Begriff der Φύσις. Aristoteles, Physik B, 1* ide o naplnenie toho, čo Heidegger určil ako jednu z podstatných úloh pri písaní *Rozvrhu* plánovaného diela o Aristotelovi. Píše, že je potrebné preskúmať najmä, ale nielen, prvé (tri) kapitoly druhej knihy *Fyziky*, na ktoré upozornil špecificky, ako na rozhodujúce pri budovaní kategoriálneho aparátu *Fyziky* pri skúmaní prírody (φύσις), a tým aj *ontológie* ako prieniku tu-bytia a prírody. Je potrebné preskúmať aj kapitoly 4. až 6., pretože majú rozhodujúci význam pre pochopenie toho, ako Aristoteles dosiahol, že: „... ontologicky explikuje »historickú« pohnutosť toho, »čo sa tak človeku za deň prihodí a môže stať«. Tieto ontologické analýzy“, píše Heidegger vzápätí, „nielenže nie sú dodnes prekonané, ale nie sú ako také ani pochopené a vyfažené“<sup>3</sup>.

### Fyzika a metafyzika

Z názvu Heideggerovej state vyplýva, že z Aristotelovej *Fyziky* sa chcel prednostne venovať princípom a pojmom, ktoré Aristoteles zahrnul do prvej kapitoly druhej knihy (knihy *B*). Nesmieme tomu rozumieť tak, že zvyšok *Fyziky* ostal mimo Heideggerových skúmaní. Naopak, prvá kapitola knihy *B*, jej pojmy a princípy sa mu stali „mies-

---

<sup>1</sup> Tamže.

<sup>2</sup> Pozri VASILJEVA, T. V.: *Filosofskij leksikon Aristotelja v interpretácii M. Chajdeggera*. In: Vasiljeva, T. V.: *Sem vstreč s M. Chajdeggerom*. Moskva: Izdatel Savin S. A. 2004, s. 185–202.

<sup>3</sup> HEIDEGGER, M.: *Rozvrh fenomenologické interpretace Aristotela*, s. 59.

tom“, z ktorého jeho myšlienkové výboje smerovali nielen k iným knihám a kapitolám *Fyziky*, ale aj do sféry *etiky* a *metafyziky*. Len krátko chceme prezentovať, že Heidegger si zreteľne uvedomoval previazanosť všetkých súčastí Aristotelovej filozofie a vyjadril ju aj v analyzovanej štúdii. Osobitne tu zdôraznil spätosť *fyziky* a *metafyziky*, a to aj napriek tomu, že si zároveň uvedomoval ich odlišnosť.

O *Fyzike* Heidegger poznamenal: „*Aristotelovská »Fyzika«* je tajomná, a preto ešte vždy v dostatočnej miere nepremyslená kniha západnej filozofie.“<sup>1</sup> Možno sa domnievať, poznamenáva ďalej, že *Fyzika* nebola myslená ako jednotný celok skladajúci sa z ôsmich kníh a nevznikala v jednom a tom istom čase a zrejme mnohé otázky boli akoby súbežne riešené z pozícií *fyziky* i *metafyziky*; preto sú v Aristotelovej *Fyzike* a *Metafyzike* mnohé otázky riešené súbežne a ako ekvivalentné. Medzi Aristotelovou *fyzikou* a *metafyzikou* nie je nejaká nepreklenuteľná priepasť. Naopak, blízkosť oboch najvýznamnejších kníh Aristotela o bytí a jestvujúcne je z tematického hľadiska evidentná: „... všeobecne má len malý zmysel hovoriť, že »Fyzika« predchádza »Metafyzike«, pretože metafyzika je v takej miere »fyzika«, ako je fyzika »metafyzika«.“<sup>2</sup>

Čím je pre Heideggera metafyzika aspoň v Aristotelovom ponímaní? Pre Heideggera je už Aristotelova metafyzika určitým predobrazom budúcej *objektívizovanej* vedy, ktorá najprv buduje *lešenie* okolo jestvujúcna, o ktoré sa zaujíma a následne odosobnene ho chce skúmať: „Skelet ktorejkoľvek skutočnosti, ktorá hľadá jestvujúcno v jeho celostnosti, je »metafyzika«... Metafyzika je tým poznaním, v ktorom západné historické ľudstvo ochraňuje skutočné vzťahy k jestvujúcemu ako celku, a to práve tak, ako aj pravdu o tom, čo je za týmto jestvujúcim ako celkom. Metafyzika je v podstatnom zmysle »fyzika«, t. j. určité poznanie *φύσις (ἐπιστήμη φυσική)*“<sup>3</sup>. Nárok na celosť a objektivitu poznania reality je podľa Heideggera *nadmernou* ambí-

---

<sup>1</sup> HEIDEGGER, M.: *Vom Wesen und Begriff der Φύσις. Aristoteles, Physik B, 1*, s. 242.

<sup>2</sup> Tamže.

<sup>3</sup> Tamže, s. 241.

ciou metafyziky, čo vyjadril už v *Rozvrhu fenomenologickej interpretácie Aristotela*.

Heidegger, na jednej strane, nepochybuje, že každé poznanie a najmä každá interpretácia musí určitým spôsobom *nasvietiť*, resp. *presvetliť* svoj tematický predmet. Tu jasne píše: „Tento predmet je možné primerane určiť až vtedy, keď sa podarí uvidieť ho nie ľubovoľne, ale uvidieť ho na základe prístupných obsahových určení tak nesmierne ostro, že stlmením presvetlenia sa podarí vrátiť k vymedzeniu, ktoré je mu pokiaľ možno najprimeranejšie“, pretože: „Predmet vidенý stále len v polotieni je až po priechode presvetlením uchopiteľný v danosti *svojho* polotieňa.“<sup>1</sup> A Heidegger, akoby paradoxne, píše, že práve videnie a poznanie predmetov poznania v *polotieni* je z hľadiska perspektív rozvoja poznania oveľa produktívnejšie, ako ponechať ich v plnom *nasvietení*: „Ako presvetľujúca však nesmie ísť interpretácia vo svojom kladení otázok príliš ďaleko, a nesmie si robiť nárok – ktorý je v zmysle historického poznania celkom fantastický – na objektivitu, akoby postihovala niečo »samo o sebe«.“<sup>2</sup> Práve to sa vo viacerých prípadoch stalo už antickej filozofii ako určitej forme *protovedy* (Heidegger menovite uvádza najmä Demokrita<sup>3</sup>) a stalo sa to v mnohých prípadoch aj exaktnej vede, ktorá do svojich epistemologických základov zakomponovala takýto nárok.

Pri analýze *Fyziky* Heidegger začína konštatovaním, že prvé dve knihy *Fyziky* sú venované problematike ἀρχή (počiatkov) z hľadiska toho, ako nám vo vzťahu k φύσις pojem ἀρχή odкрýva základy bytia jestvujúcna ako »bytia« v pohybe – raz ako možná *prvá* príčina, druhý raz prostredníctvom *súboru* »štyroch príčin«. V tretej knihe Aristoteles začína detailnú analýzu pojmu *pohyb*. Z uvádzaného diela však Heideggera v štúdiu zaujala predovšetkým druhá kniha (kniha B) a z nej najmä prvá kapitola, teda – prísne vzaté – tri strany textu (to vyjadril

---

<sup>1</sup> HEIDEGGER, M.: *Rozvrh fenomenologickej interpretácie Aristotela*, s. 34.

<sup>2</sup> Tamže.

<sup>3</sup> HEIDEGGER, M.: *Vom Wesen und Begriff der φύσις. Aristoteles, Physik B, 1*, s. 268.

aj v názve štúdie), aj keď pochopiteľné a samozrejme sú aj odbočenia k iným kapitolám alebo knihám tejto práce. Napriek tomu, že Heidegger správne upozorňuje na prepojenosť *fysis* a *kinesis* v Aristotelovej *Fyzike*, predsa však sa v predmetnej štúdii stáva ústredným bodom pojem *fysis*, od ktorého sa odvíjajú ostatné úvahy.

Určenie pojmu *fysis* v Aristotelovej *Fyzike* Heidegger vôbec nevnímal ako jednorozmerné vymedzenie nejakého pojmu. Naopak, odkryva viacero dimenzií, v ktorých Aristoteles o pojme *fysis* uvažoval:

Po (1), *fysis* vystupuje ako *príroda*, resp. ako to, čo je *prírodnosť* a v oboch prípadoch ide o určenia veľmi podstatné. Heidegger k tomu píše; „Φύσις Rimania preložili ako natura; natura – od slovesa nasei – rodiť sa, pochádzať, grécke γεν –; natura – to je to, čo umožňuje vznikáť (pochádzať) zo seba“. A pokračuje: „Toto pomenovanie »natura« od tých čias vystupuje ako určujúce slovo, ktoré pomenováva podstatné vzťahy západného dejinného človeka k tomu existujúcemu, ktoré nie je s ním totožné, ale s ktorým sa stotožňuje on sám. Jednoduchý výpočet antitéz, ktoré sa rozšírili (v európskom myslení – dopl. aut.), to robí zjavným: príroda a dobro (*Über-natur*; nad-príroda; transcendentno), príroda a umenie, príroda a dejiny, príroda a duch. Ale zároveň hovoríme o »prírodnosti« duše (*Natur« des Geistes*) o »povahe« dejín (*Natur« der Geschichte*) a o »povahe« (»prírodnosti«) človeka (*Natur« des Menschen*) a myslí sa pritom ani nie tak na život alebo na pohlavie, ale na jeho celostnú »bytnosť« (resp. určenie – dopl. aut.). Ide o to, že hovoríme o povahe a podstate (prírodnosti – dopl. aut.) vecí (*Natur der Dinge*), a teda o to, čím oni sú vo svojich »možnostiach« a ako sú a práve tak, ako a do akej miery aj 'skutočne' sú.“<sup>1</sup>

Po (2), *fysis* je *hypokeimenon*, *subiectum*, t. j. nositeľ najrôznejších vlastností a určení<sup>2</sup>.

Po (3), *fysis* sa presadzuje ako *úsia*, ako podstata alebo bytnosť: „... φύσις je οὐσία, bytie jestvujúcna, a konkrétne, niektorého jestvu-

---

<sup>1</sup> Tamže, s. 239.

<sup>2</sup> Tamže, s. 241, 259.

júcna, v ktorom bola uvidená v počiatkovej podobe, ktoré má charakter *κινούμενα* – ako jestvujúcna (Seienden) v pohybe. A ešte jasnejšie: *φύσις* je vnútornou dispozíciou (*ἀρχή*) nad pohybom pohyblivého samého osebe.“<sup>1</sup>

Po (4), *fysis* je *morfé*, tvar, forma, ktorú Aristoteles pokladal za druhé najpodstatnejšie určenie *fysis*.<sup>2</sup>

Napokon, po (5), Heidegger sa ešte raz vracia k pojmu *fysis* u Aristotela ako ku *kinesis* (ako k pohybu, k jeho počiatku a dispozícii k pohybu, t. j. ako k hybnosti): „*Φύσις* je *ἀρχή κινήσεως*“<sup>3</sup>, aby v závere práce napísal: „Ak zoberieme do úvahy celok (*Ganze*), tak teraz máme dve podstatné určenia pojmu *φύσις*. Prvé určenie vyjadruje *φύσις* ako *ἀρχή κινήσεως τοῦ κινουμένου καθ' αὐτό*, ako východiskovú dispozíciu k hybnosti seba samého. Druhé z určení vníma toto *φύσις* ako *μορφή*, a to znamená ako *γένεσις*, a to znamená – ako *κίνησις*.“<sup>4</sup>

Teda aj *morfé* je napokon z hľadiska *vznikania* (*γένεσις*) vecí *σύčasτου* či určitým *prejavom*, *stránkou* pohybu (*κίνησις*), resp. jeho *príčinou* (*αἰτίον*). To najpodstatnejšie v Aristotelovom ponímaní *fysis* však Heidegger vyjadruje v poslednej vete celej štúdie slovami, že *fysis* je *neskrytosť bytia*; je to „*ἀλήθεια* – pravda; táto je podľa zmyslu prvotná, a to znamená: nevyjadruje povahu ľudského poznania a výpovede, pravda popravde nie je len hodnota alebo nejaká »idea«, o uskutočnenie ktorej – ani nevedno prečo – sa človek musí usilovať, ale pravda, ako sebaodkrytie, patrí k samotnému bytiu: *φύσις* je *ἀλήθεια*, odkrytie a preto aj *κρύπτεσθαι φιλεῖ* [skrytosť všetkého]“<sup>5</sup>. *Alétheia*, odkrytosť a zároveň skrytosť pravdy bytia, je ten pojem, ku ktorému smerujú Heideggerove analýzy pojmu *fysis*.

---

<sup>1</sup> Tamže, s. 266.

<sup>2</sup> Tamže, s. 298.

<sup>3</sup> Tamže, s. 250.

<sup>4</sup> Tamže, s. 298.

<sup>5</sup> Tamže, s. 301.

V stati *Vom Wesen und Begriff der Φύσις. Aristoteles, Physik B, 1* nejde Heideggerovi len o ploché načrtnutie toho, čo je spravidla v dejinách filozofie s dielom *Fyzika* spájané, že totiž ide o Aristotelove ponímanie *viditeľného* sveta, teda jestvujúcna. V skutočnosti ide o to, čo si Heidegger určil ako jednu z podstatných úloh pri písaní *Rozvrhu* plánovaného diela o Aristotelovi: je potrebné preskúmať najmä (ale nielen) prvé (tri) kapitoly druhej knihy *Fyziky*, na ktoré upozornil špecificky, ako na rozhodujúce pri budovaní kategoriálneho aparátu *Fyziky* pri skúmaní prírody (*φύσις*), ale v *Rozvrhu* zároveň položil dôraz aj na potrebu preskúmať kapitoly 4. až 6., pretože majú rozhodujúci význam pre pochopenie toho, ako Aristoteles dosiahol, že „ontologicky explikuje »historickú« pohnutosť toho, »čo sa tak človeku za deň prihodí a môže stať«. Tieto ontologické analýzy“, píše vzápätí, „nielenže nie sú dodnes prekonané, ale nie sú ako také ani pochopené a vyťažené“<sup>1</sup>.

Zdá sa, že práve odtiaľto viedla Heideggerova cesta od tradičnej ontológie a logiky k ontológii fundamentálnej (o nej v *Rozvrhu* ešte uvažuje ako o *principiálnej ontológii*<sup>2</sup>) a k *hermeneutike fakticity*, ktoré považoval za najhlbšie, čo možno z Aristotelovej filozofie vyťažiť. Heidegger tu začína pracovať s pojmami ako *τύχη* (náhoda) a *αὐτόματον* (samočinnosť), o ktorých mnohí tvrdia, že ako pojmy, ktoré predpokladajú autenticitu života jednotlivca, do filozofie (a do exaktnej vedy, azda s výnimkou psychológie) ani nepatria a sú len „nepohodlný a nezužiteľný príviesok Aristotelovej *Fyziky* k určeniu individuálnych osudov jednotlivcov ako »príčin vo vlastnom zmysle«“<sup>3</sup>.

Stáva sa evidentným, že k hermeneutickým a fenomenologickým prístupom v Heideggerovom bádani pribúdajú aj motívy *existenciálne*, ktoré boli rozvinuté už 12 rokov pred napísaním štúdie o Aristotelovej *Fyzike*, konkrétne v práci *Bytie a čas*. Ontologický as-

---

<sup>1</sup> HEIDEGGER, M.: *Rozvrh fenomenologické interpretace Aristotela*, s. 59.

<sup>2</sup> Tamže, s. 26.

<sup>3</sup> Tamže, s. 59.

pekt a ontologický prístup aj k filozofickým bádaniam o prírode je zdôraznený už v *Rozvrhu* a ostal a je aplikovaný aj v Heideggerovej štúdií o Aristotelovej *Fyzike*, len sa k nemu výraznejšie priradil existenciálny rozmer v nazeraní na *fysis*. Kto od prvých riadkov pozorne číta *Vom Wesen und Begriff der Φύσις. Aristoteles Physik B, 1*, ľahko si všimne, že vo *Fyzike* sa síce hovorí o povahe a prirodzenosti vecí («Natur der Dinge»), ale aj – a vôbec nie len okrajovo – aj o *povahe* a *prírodzenosti* človeka («Natur» des Menschen) a „myslí sa pritom ani nie tak na život alebo na pohlavie, ale na jeho celostnú »bytnosť«“<sup>1</sup>.

Heidegger upozorňuje, že pojem „príroda“ („Natur“) nesie v sebe vo vzťahu k človeku viacero dimenzií a ako na ne prihliadal Aristoteles, je potrebné prihliadať aj dnes. Na jednej strane je to *prírodné*, resp. *prírodzené* v človeku, so všetkým tým, čo mu je všeobecne „zmyslovo daným“, (Aristoteles by povedal: aj s jeho „elementmi“ oheň, voda, zem, vzduch), s jeho vášňami a pudmi a so všetkým tým, čo je nimi podmienené; tento človek vstupuje do nejakého nového vzťahu všeobecného súhlasu, v dôsledku čoho preberá moc nad „elementárnym“ a sám sa touto mocou ustanovuje ako schopný osvojiť si svet v zmysle nejakej plánovitej vlády nad ním (Na túto dimenziu v antickom chápaní človeka upozornil už F. Nietzsche).

Zároveň sa však pojem „príroda“ (*fysis*) stáva aj slovom na označenie toho, čo je nadradené vo vzťahu k „elementárnemu“, ale aj k všetkému ľudskému, ba – ako som už odcitoval – vyššie ako bohovia. Čo je však naozaj podstatné, u Aristotela, a Heidegger na to upozornil, existujúce tu ako celok nenadobúda ani pochybnú „naturfilozofickú“ interpretáciu a neredukuje sa na „prírodu“ v zmysle obmedzení vyplývajúcich z jeho materiálnej formy, ale ani sa nijako nerozplýva v nejakom opare, nie je »mystický« zahmlený a ani neurčitý. Pochopiť túto dvojakosť v Aristotelovom určení pojmu *fysis*, a tým aj obsah a zameranie analyzovanej štúdie, znamená pochopiť ontologický rozmer týchto skúmaní, a teda mať jasno, čím je pre Heideggera

---

<sup>1</sup> HEIDEGGER, M.: *Vom Wesen und Begriff der Φύσις . Aristoteles Physik B, 1*, s. 239.

ontológia a v jej rámci aj človek. Koniec koncov *zmysel* každej existencie je hľadaním odpovede na už Kantom jasne vyslovenú otázku: *Čo je človek?* a Heidegger prítakáva už v roku 1922: „*Aká je predmetnosť s akým charakterom bytia je zakúšané a vykladané ono »byť človekom«, »byť v živote«?*“<sup>1</sup>

V samotnej štúdií niet priamo o ontológii takmer ani zmienky. A predsa sú tu ontológia a ontologické skúmania na prvom mieste. Heidegger im dáva prednosť pred skúmaním *čo je metafyzika*, ale aj pred otázkou, ako sa uskutočňuje proces *poznania* prírody, t. j. pred otázkami epistemologickými. Zdá sa, že v dobe, keď štúdiu písal, mal otázku *čo je ontológia* zodpovedanú: Na otázku, čím je, alebo čím by mala byť ontológia, si odpovedal už viacero rokov predtým v *Bytí a čase*, pričom počiatok ontologických skúmaní opäť previedol až do antiky, k Platonovej a Aristotelovej filozofii.

Ontológia je bežne chápaná ako *náuka o bytí*. Je to vymedzenie nie nesprávne, ale – podľa Heideggera – príliš všeobecné a neúplné, preto aj nedostatočné. Pre Heideggera to nie je „otázka nijako ľubovoľná“ a bola dominantná pre Platonovo a Aristotelovo bádanie, ale „od tej doby ... ako tematická otázka skutočného skúmania umlúka“<sup>2</sup>. Ale nielen to. „Na pôde gréckych rozbehov k interpretácii bytia sa vytvorila dogma, ktorá nielenže otázku o zmysle bytia vyhlasuje za zbytočnú, ale jej zabúdanie ešte ospravedľuje.“<sup>3</sup> Z akých dôvodov?

Predovšetkým sa pojmu bytie vyčíta, že je to (po prvé) pojem nielen *najvšeobecnejší*, ale *až príliš všeobecný*; (po druhé) je to pojem, ktorý *nie je možné definovať*; (po tretie) je to pojem *samozrejмый*. Tieto námietky Heidegger odmieta ako neodôvodnené.

Otázka o *bytí* bola vo vede, ale špecifickým spôsobom aj vo filozofii, podľa Heideggera, *zabudnutá* a nahradená otázkou o *jestvujúcne*, resp. o *bytí jestvujúcna*. Podľa Heideggera to bol Kant, kto zavŕšil fak-

---

<sup>1</sup> HEIDEGGER, M.: *Rozvrh fenomenologické interpretace Aristotela*, s. 34.

<sup>2</sup> HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*. Prel. I. Chvatík, P. Kouba, M. Petříček jr., J. Němec. Praha: Oikúmené 1996, s. 17.

<sup>3</sup> Tamže, s. 17 a n.

tické vylúčenie nielen *otázky* o bytí z filozofie, ale aj bytie samé sa malo stať niečím, čím sa myslenie vôbec nemá zaoberať. Podľa Kanta ide o otázku „temnú“ a „neurčitú“ a „podnikom filozofov“ sa má stať „samozrejmosť“, t. j. to, čo „má byť a zostať výslovnou témou analyticky“<sup>1</sup>. To malo ďalekosiahle dôsledky aj pre jeho filozofiu. Dochádza k výraznej redukcii jej skutočného predmetu. Heidegger píše: „Poziatívny prínos Kantovej *Kritiky čistého rozumu* ... spočíva v prvom rozpracovaní toho, čo patrí k prírode vôbec, a nie v nejakej »teórii« poznania. Jeho transcendentálna logika je apriórna vecná logika bytostnej oblasti zvanej príroda.“<sup>2</sup> Je to, *de facto*, usudzovanie o logike nášho poznania, nie o človeku, ktorého pritom samotný Kant pokladal za najvyššiu otázku filozofie.

V nasledujúcom uvažovaní Heidegger oddeľuje filozofické *ontologické* pýtanie sa od vedeckého, *ontického* pýtania sa, ale nestavia ich proti sebe. Hovorí, že ontologické pýtanie sa je síce prvotnejšie, pôvodnejšie než ontické, ale aj ono zostáva „naivným“ a „nepriehľadným“, pokiaľ pri svojom pátraní po bytí „nechá nepreskúmaný zmysel bytia vôbec“<sup>3</sup>. V ontologickom skúmaní ide teda o odkrytie *zmyslu* bytia všeobecne, ale aj vo vzťahu k vedám, presnejšie, ako tvrdí Heidegger, k tým čiastkovým (regionálnym) ontológiám, ktoré predstavujú apriórnu podmienku existencie vied, ktoré skúmajú jestvujúcno. Aj tu je problém zmyslu bytia na prvom mieste.

Na tomto mieste je už možné sformulovať otázku: Čím je pre Heideggera ontológia všeobecne? Aká je jej štruktúra a aké problémy chce riešiť? Heidegger v *Bytí a čase* odpovedá konzistentne: „Každá ontológia, aj keby disponovala tým najbohatším a najpevnejším sklbeným systémom kategórií, zostáva od základu slepá a odvrátená od svojho najolastnejšieho zámeru, ak si vopred dostatočne neujasnila zmysel bytia a nezahrnula toto ujasnenie ako svoju fundamentálnu úlohu“<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Tamže, s. 20.

<sup>2</sup> Tamže, s. 26.

<sup>3</sup> Tamže, s. 27.

<sup>4</sup> Tamže.

Pred Heideggerom sa však vzápätí vynára azda najdôležitejší problém jeho ontológie vôbec: Vo vzťahu *k čomu* sa má premietnuť ontologicky poňatý zmysel bytia? K bytiu samému? Alebo azda k niečomu, čo je nad bytím a jestvujúcno? Alebo ešte k niečomu inému? Aká odpoveď je odpoveďou správnoú? Práve tu jednoznačne vstupuje do kategoriálneho aparátu Heideggerovej ontológie kategória *pobyt*, resp. *tu-bytie* (Dasein), ktorá pre Heideggera zjavne predstavuje most medzi ontickým a ontologickým. Pobyt ako *jestvujúcno* si odomyká *bytie samo*: „Porozumenie bytiu je samo bytostným určením bytu. Ontická význačnosť pobytu spočíva v tom, že pobyt je ontologicky.“<sup>1</sup>

Pobyt, *tu-bytie*, je teda ontologicky a v tomto zmysle sme o pobyte napísali, že predstavuje *kupolu* medzi bytím a jestvujúcno. Zároveň však Heidegger píše, že to ešte neznamená, že pobyt *vytvára* ontológiu. Označenie *ontológia* je potrebné ponechať pre explicitné teoretické pýtanie sa na bytie jestvujúcna a *ontologickosť* pobytu navrhuje označiť ako *predontologickú*. Pobyt znamená to isté, ako „byť onticky“; jeho podstatou je „byť spôsobilý istého porozumenia bytiu“<sup>2</sup>, t. j. vnímať bytie ontologicky. Pobyt je potom prienikom s bytím samotným a ich prienik vytvára to, čo Heidegger označuje pojmom *existencia*. Odtiaľ je už len krok k vymedzeniu *fundamentálnej ontológie*: „*Fundamentálnu ontológiu*, z ktorej až všetky ostatné môžu vzniknúť, je ... potrebné hľadať v *existenciálnej analytike pobytu*.“<sup>3</sup>

Pobyt (*tu-bytie*) ako *existencia* je jestvujúcno (*bytím-tu*) a Heidegger pobytu prisudzuje viacero predností pred všetkým ostatným jestvujúcno. Konkrétne argumentuje: Prvá prednosť je *ontická*: pobyt ako jestvujúcno je vo svojom bytí určený existenciou. Druhá prednosť je *ontologická*: na základe toho, že je pobyt určený existenciou (ako prienik bytia a jestvujúcna), je sám osebe *ontologický*. Tretia prednosť spočíva v tom, čo pobyt konštituuje ako existenciu: „...porozumenie

---

<sup>1</sup> Tamže, s. 28.

<sup>2</sup> Tamže.

<sup>3</sup> Tamže, s. 29.

bytia všetkého jestvujúcna, ktoré nemá charakter pobytu“ a ako taký „je *onticko-ontologickou* podmienkou možnosti všetkých ontológií.“<sup>1</sup>

Heidegger sa k problému fundamentálnej fenomenológie v práci *Bytie a čas* vracia ešte viac ráz, keď v ďalšom výklade spája ontológiu s fenomenológiou a píše: „Obsahovo vzaté je fenomenológia vedou o bytí jestvujúcna – ontológia. Pri ... objasnení úloh ontológie vyvstala nutnosť fundamentálnej ontológie, ktorej témou je ontologicko-onticky význačné jestvujúcno, pobyť, aby sa tak totiž ontológia dostala k svojmu kardinálnemu problému, k otázke o zmysle bytia vôbec... Fenomenológia pobytu je *hermeneutika*... Pokiaľ sa však týmto odkrývaním zmyslu bytia a základných štruktúr pobytu vypracováva horizont pre každé ďalšie ontologické prebádanie aj jestvujúcna nepobytového vôbec, stáva sa táto hermeneutika zároveň »hermeneutikou« v zmysle rozpracovania podmienok možnosti každého ontologického skúmania.“<sup>2</sup> Tu sa, podľa všetkého, Heidegger vrátil k idey hermeneutiky fakticity, ktorú tak zdôraznil v *Rozvrhu fenomenologickej interpretácie Aristotela* a v ktorej upozornil, že každá analýza filozofických otázok, vrátane otázok dejín filozofie, je a musí byť posudzovaná cez prizmu konkrétnej hermeneutickej situácie, prostredníctvom konkrétneho človeka, resp., povedané v terminológii Heideggera, cez *pobyť* ako *tu-bytie*.

### **Fyzika a jej tajomstvá**

Heidegger nepochyboval o mimoriadne významnom postavení textov zahrnutých do Aristotelovej *Fyziky* v celkových kontextoch jeho tvorby. Zároveň však ani on nedokázal sňať z práce *Fyzika* rúško tajomnosti, ktoré zahaluje toto dielo aj pre súčasnosť. Aj dnes platia jeho slová o nedostatočnom preskúmaní tohto diela, ktoré vyslovil na úvodných stranách svojej štúdie. Porozumenie tohto diela Heidegger v neposlednom rade spojil s osudom ontológie, najmä s otázkou

---

<sup>1</sup> Tamže.

<sup>2</sup> Tamže, s. 54.

o *zmysle* bytia, resp. jestvujúcna a s ich rozlíšením, ale aj s pojmom pohyb. Tieto v ďalšom skúmaní, vrátane skúmaní *fysis* (φύσις), ktoré – prostredníctvom mnohých ďalších kategórií – predstavujú jednotiaci prvok (sponu) medzi bytím, jestvujúcnom (*bytujúcim-tu*) a pohybom. Tak sa vytvára sieť pojmov v architektúre *Fyziky*; a tým aj základ Aristotelom načrtnutej ontológie a logiky. Heidegger to formuluje jednoznačne: „Možný prístup k vlastnému zdroju motívov aristotelovskej ontológie musí ... byť sprostredkovaný bádáním, ktorého predmet je zakúšaný a mienený ako niečo, čo má charakter hybnosti (die *Bewegtheit*), ako niečo, pri čom na otázku »čo to je?« už vopred spoluzaznieva niečo také ako pohyb. Takéto bádanie máme pred sebou v Aristotelovej *Fyzike*.“<sup>1</sup>

Otvorenou však aj v tejto chvíli ostáva otázka, čím je vo svojom základe „zakúšaný a mienený predmet“, aká je jeho „základná skúsenosť“, ako sa stáva „východiskom bádania“ atď. Už tu je možné postrehnúť (zatiaľ skôr vytušiť), že pod spojením slov „základná skúsenosť“ rozumie Heidegger niečo, čo bolo Aristotelom označené ako „počiatok“ (ἀρχή). Evidentne tu však vstupuje pohyb v jeho rôznych formách ako mimoriadne dôležitá súčasť skúmania. „Tak sa ukáže, aký je charakter bytia pohybovaného jestvujúcna (*bytujúceho-tu*) a aké sú kategoriálne štruktúry jeho pohybu, a tým sa zviditeľní ontologická štruktúra zmyslu archonského bytia“<sup>2</sup>. Heidegger nezabudol poznamenať, že *jedným* zo spôsobov porozumenia bytiu je síce *nazerajúce zaobchádzanie* (ἐπιστήμη), ale je to len jeden spôsob, ako je jestvujúcno (*bytujúce-tu*) poznávané a ako sa ho zmocňujeme, alebo ako s ním zaobchádzame: iné je jestvujúcno, ktoré nevyhnutne a prirodzene je tým, čím je (*fyseis*), a iné je jestvujúcno, ktoré sa takým, akým je, stáva prostredníctvom zhotovovania, vytvárania, resp. prostredníctvom τέχνη.

Keď v *Rozvrhu fenomenologickej interpretácie Aristotela* prechádza Heidegger k časti *Fyzika*, v ktorej predpokladal čiastočnú analýzu

---

<sup>1</sup> HEIDEGGER, M.: *Rozvrh fenomenologickej interpretácie Aristotela*, s. 36.

<sup>2</sup> Tamže.

prvých troch kníh tohto diela, prvé dva odseky začína príznačnými tézami: „Ontologická kategoriálna explikácia fenoménu pohybu je uskutočnená v bádani, ktoré sa zachovalo pod názvom »Fyzika«“ „Toto bádanie je možné charakterizovať ako bádanie o ἀρχή;<sup>1</sup> má priviesť do zorného poľa oné »odkiaľ« (ἀρχαί), z ktorých je vidieť τὸ κινούμενον. Tieto ἀρχαί samé, ak sa majú môcť dostať k výkonu, ktorý zodpovedá ich zmyslu, musia však byť čerpané z fenomenálneho vecného obsahu predmetu samého.“<sup>2</sup>

Je nevyhnutné ešte raz upozorniť: *Fyzika* ako kniha je pokusom o „ontologickú kategoriálnu explikáciu fenoménu pohybu“ a zároveň, ako skúmanie ἀρχαί musí byť jeho obsah čerpaný „z fenomenálneho vecného obsahu predmetu samého“. Dvakrát tu zaznieva slovo *fenomén*, *fenomenálny*, a to v spojení s pojmi, ktoré prinajmenšom v období napísania *Rozvrhu* pokladal Heidegger za veľmi podstatné pre celý obsah Aristotelovej *Fyziky*. Pritom, ako sám píše, bádanie o ἀρχή má „priviesť do zorného poľa oblastí predmetov, ktoré sú našou témou, pokiaľ ide o to, aký je základný charakter jeho vecného obsahu“<sup>3</sup>. To, čo je v našom „zornom poli“ fenomenálne prítomné, je ako *fenomén* a zároveň aj ako *facticita*, *nejako viditeľné*, a – povedané krátko – *fyzika*, ako náuka o *fysis* sa zaoberá *viditeľným*, teda nielen tým, čo je len *mysliteľné*. Heidegger už na adresu predsokratovcov napísal: „Vo vlastnej *facticite* je akože pôsobiace pomenovávané a pertraktované ono »ako«, v ktorom videli, pomenovávali a pertraktovali »prírodu« už »starí fyzici.“<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> Ako upozornil G. Neumann v druhom vydaní *Rozvrhu* (v roku 2002) v poznámke, v stratenom a opäť nájdenom strojopise bolo namiesto slova ἀρχή slovo κίνησις, ktoré tam, zrejme dodatočne, Heidegger dopísal rukou. Pozri NEUMANN, G.: *Doslov k 2. vydání v nakladatelství Reclam z roku 2002*. Prel. M. Ritter. In: *Tamže*, s. 79–92.

<sup>2</sup> *Tamže*, s. 54.

<sup>3</sup> *Tamže*.

<sup>4</sup> *Tamže*, s. 55; pozri aj s. 50.

## Dvojaká bytnosť fyziky

Záverečná časť práce *Vom Wesen und Begriff der Φύσις. Aristoteles, Physik B, 1* je venovaná problému dvojakého ponímania *podstaty φύσις – φύσις* ako trpnej (pasívnej) látky, to na jednej strane, a zároveň, na druhej strane, ako činnej (aktívnej) formy. Heidegger sa usiluje pochopiť túto dvojakosť v ich počiatkovej a podstatnej jednote. Predchádzajúce interpretácie aristotelovských termínov už vlastne pripravili definitívny záver: ani látka nie je neutrálny (nediferencovaný) materiál, ani forma nie je ustrnutý (stuhnutý) výsledok, ale aj materiál je látka vhodná k utváraniu tej či onej veci, a aj definitívne sformovanie veci je cesta od „ešte nie“ k „viac nie“, o čom Heidegger píše na takmer 10 stranách už takmer v závere svojho textu, a píše o tom najmä na báze jednoduchých, niekedy až triviálnych príkladov a konštatovaní.<sup>1</sup> „Všetko živé vo chvíli zrodu začína umierať, a naopak: umieranie je tiež život, lebo len živé je schopné umierať; umieranie môže byť najvyšším »aktom« života.“<sup>2</sup> Keď kvietok *klíči* odpadávajú jednotlivé lístky púčika. Postupne sa objavuje plod a kvet prirodzene vädnú. „Vypestovanie druhu umožňuje byť prítomný tak, že zároveň v prítomnosti je neustále prítomné neprítomné (στέρησις).“<sup>3</sup>

Kvet akoby sa odstavoval cez plod, ale ako plod sa rastlina opäť stáva semenom a takto uskutočňuje svoj výstup k svojmu vlastnému druhu. *Φύσις* sa odlišuje od *τέχνη* tým, že toto prvé *εἶδος* samo osebe a ako také privádza sa k *prítomnosti* a nepotrebuje, ako sa to uskutočňuje v *τέχνη*, dodatočné *ποίησις*. Niečo, čo je obvykle príručne existujúce, napr. drevo, sa stáva základom pre výrobu stola, ale tak, že najprv sa vytvorí obraz, idea „stola“, ale takto vytvorené nikdy nie je samé osebe „na ceste“ a nemôže byť „na ceste“ k stolu bez zásahu

---

<sup>1</sup> Pozri HEIDEGGER, M.: *Vom Wesen und Begriff der Φύσις. Aristoteles, Physik B, 1*, s. 288–297.

<sup>2</sup> Tamže, 297–298.

<sup>3</sup> Tamže, s. 297.

človeka, bez naplnenia jeho *entelecheia*.<sup>1</sup> Naproti tomu *φύσις* je zo seba samej a sama k sebe smerujúca *prítomnosť ne-prítomnosti* jej samotnej. *Φύσις* je jeden z druhov bytia, konkrétne ten, ktorý sám v sebe má počiatok svojho nekonečného pohybu na ceste k tomu, čím je on sám, alebo pri návrate k sebe (*In-sich-zurück-Gehen*).<sup>2</sup>

Posledné vety v tejto stati sa vzťahujú k *φύσις* a *ἀλήθεια*, a to Heideggerom obľúbeným spôsobom, ako „neskrytosti“ samo sa odkrývajúceho bytia. Spočiatku, myslí si Heidegger, filozofia nechápala bytnosť ako druh (spôsob) bytia, ale bytie ako *počiatok* (ako *arché*), a preto toto slovo sa nachádza v centre pozornosti tzv. predsokratovskej prírodnej filozofie; v aristotelovskej koncepcii prírodného jestvujúcna sú prítomné dozvuky tohto prvopočiatočného splývania *počiatku, pravdy a bytia*.

Spis *Vom Wesen und Begriff der Φύσις. Aristoteles, Physik B, 1* bol zrejme samotným Heideggerom mienený ako určitý *úvod* do čítania Aristotela, po ktorom, podľa zámeru interpreta, samotný grécky text k nám musí *prehovoriť* svojim gréckym hlasom, bez sprostredkujúcej neskorej antickej a scholastickej tradície práve tak, ako aj bez novovekej filozofickej vedy, v systéme ktorej predložený preklad nemá ani precedens, ani odôvodnenie. Je však zároveň jasným dôkazom, že vlastné Heideggerove filozofické inšpirácie k *novému čítaniu* Aristotela sú definitívne *zavŕšené* a nové podnety vo svojej neskorej filozofickej tvorbe už bude stále viac hľadať najmä u Anaximandra, Herakleita a Parmenida.

---

<sup>1</sup> Tamže, s. 299.

<sup>2</sup> Tamže, s. 297.

**6. HEIDEGGEROVO GRÉCKE DEDIČSTVO  
– NASLEDOVNÍCI A KRITICI**



## 6. 1. Pravda ako *alétheia* z pohľadu Ortegu a Heideggera<sup>1</sup>

Dorota Leszczyna

V roku 1951 sa v nemeckom meste Darmstade konala konferencia s názvom *Človek a priestor*. Bolo to druhé stretnutie v rámci cyklu sympózií známych ako *Darmstädter Gespräche*, ktoré boli pravidelne organizované v rokoch 1950–1975.<sup>2</sup> Na tomto stretnutí, ktorého cieľom boli reflexie o technike a problémoch architektonickej povahy, sa zúčastnilo veľa známych osobností z nemeckého intelektuálneho prostredia. Spomedzi účastníkov je možné, okrem iných, vymenovať hlavného organizátora sympózia – architekta Otta Bartniga, publicistu Hansa Ecksteina, politika zo strany SPD Gustava Feicka, germanistu, spisovateľa a esejistu Bruna E. Wenera, právnika a politika Geoga Augusta Zinna a tiež architektov Paula Bonatza, Egona Eiermanna, Petera Grunda, či Hermanna Mäcklera. Okrem vyššie spomínaných postáv sa sympózia zúčastnili tiež dvaja významní filozofi: Martin Heidegger a José Ortega y Gasset. Prvý z nich tam prezentoval svoj

---

<sup>1</sup> Podkapitolu z polštiny do slovenčiny preložili Eugen Andreanský a Katarína Mayerová.

<sup>2</sup> Medzi rokmi 1950 až 1975 bolo zorganizovaných celkom jedenásť stretnutí cyklu „Darmstädter Gespräche“. Boli to nasledovné stretnutia: 1. „Das Menschenbild unserer Zeit“ (1950); 2. „Mensch und Raum“ (1951); 3. „Mensch und Technik“ (1952); 4. „Individuum und Organisation“ (1953) – zúčastnil sa ho aj Ortega; 5. „Theater“ (1955); 6. „Ist der Mensch messbar?“ (1958); 7. „Der Mensch und Seine Meinung“ (1960); 8. „Angst und Hoffnung in dieser Zeit“ v roku 1963; 9. „Der Mensch und seine Zukunft“ (1966); 10. „Mensch und Menschenbilder“ (1968); 11. „Realismus und Realität“ (1975). Od roku 1995 bol obnovený cyklus týchto stretnutí a v súčasnosti sa odohrávajú pod názvom „Neue Darmstädter Gespräche“.

slávny príspevok s názvom *Budovať, bývať, myslieť*.<sup>1</sup> A druhý z nich predniesol referát s názvom *Der Mythos des Menschen hinter der Technik*.<sup>2</sup>

## Heidegger a intelektualizácia techniky

Počas Heideggerovho vystúpenia došlo k zaujímavej diskusii a polemike medzi ním a Paulom Bonatzom, do ktorej sa zapojil aj Ortega. Bonatz vyčítal Heideggerovi prílišnú intelektualizáciu ním spomínaných problémov. Odvolal sa pritom na prácu *Eupalinos ou l'Architecte* od Paula Valéryho venovanú otázke vzťahu medzi myslením a skutočnosťou.<sup>3</sup> Tento text má povahu dialógu, ktorý sa odohráva v Háde, kde diskutujú Sokrates s Faidrom. V jednom z fragmentov Sokrates tvrdí, aby bolo možné niečo vytvoriť, napr. v prípade architekta, je potrebné mať schopnosť v určitom konkrétnom bode zastaviť proces myslenia, a jemu – Sokratovi – tento talent chýba, čo má za následok, že nie je schopný nič vytvoriť, pretože svojim neustálym myslením ruší, nivočí a dekonštruuje to, čo je myslené.<sup>4</sup> Na takto formulovanú námietku voči Heideggerovi však zareagoval Ortega, keď zdôraznil nevyhnutnosť dôkladnej teoretickej reflexie o skúmanom probléme. Upozornil totiž, že k súčasnému svetu sa neodvratne blíži istá „filozofická vlna“<sup>5</sup>, ktorá spočíva v tom, že všetci špecialisti, teda

---

<sup>1</sup> HEIDEGGER, M.: *Budovať, bývať, myslieť*. Prel. M. Zervan. In: *Filozofia*, roč. 57, 2002, č. 5, s. 361–371.

<sup>2</sup> ORTEGA Y GASSET, J.: *Der Mythos des Menschen hinter der Technik*. In: Barnig, O. (ed.) *Mensch und Raum*. Darmstadt 1951, s. 111–117.

<sup>3</sup> VALÉRY, P.: *Eupalinos ou l'Architecte*. Paris 1921.

<sup>4</sup> Porovnaj dialóg Sokrata s Faidrom u Valéryho s dialógom medzi tými istými postavami: PLATON: *Dialógy* (°). Prel. J. Špaňár. Bratislava: Tatran, s. 803–856.

<sup>5</sup> ORTEGA Y GASSET, J.: *Pleamar filosófica*. In: Ortega y Gasset, J.: *Obras completas III. (1917–1925)*. Madrid 2005, s. 807. V tomto texte využívame najnovšiu edíciu Ortegových zbraných diel – *Obras completas, I-X.*, ed. Fundación José Ortega y Gasset/Centro de Estudios Ortegüianos. Madrid: Funda-

aj architekti, „cítia potrebu uchopovať filozofické problémy a riešiť ich s použitím filozofických metód“<sup>1</sup>.

K spomínanej intervencii španielskeho filozofa sa po rokoch vo svojich spomienkach vrátil aj sám Heidegger, ktorý opísal diskusiu v samotnom Darmstadte nasledovne: „Moja spomienka na Ortegu sa spája s augustom 1951. Vtedy sme sa stretli v nemeckom meste Darmstadt, kde sa každoročne na vynikajúcej úrovni organizovala konferencia na určitú tému. V tom roku sme sa zaoberali témou *Človek a priestor*. Medzi ľuďmi vedy a náročnými architektmi sme prehovorili aj my – Ortega a ja. Po mojom vystúpení s názvom *Budovať, bývať, myslieť* jeden z predrečníkov začal na mňa prudko útočiť a tvrdil, že moje vystúpenie nerieši základné problémy, že ich skôr prílišne premýšľam, inak povedané, že ich prostredníctvom myslenia vôbec neriešim. V tej chvíli sa prihlásil o slovo Ortega, zobral si od predrečníka mikrofón a verejne vyhlásil: «Dobrý Boh potrebuje takých premýšľavcov (despensadores – dopl. aut.), aby iné zvieratá nespali». Tento dômyselný ťah okamžite zmenil situáciu. Nebolo to len šikovné, ale predovšetkým rytierske správanie. Vždy som oceňoval a obdivoval tohto Ortegovho rytierskeho ducha, ktorý sa prejavoval aj pri iných príležitostiach spätých s mojimi spismi a vyjadreniami a bolo mi jasné, že kritizoval a cítil sa rozpačito pri určitej časti mojej tvorby, ktorá zdanlivo ohrozovala jeho originalitu.”<sup>2</sup>

Vo svojich spomienkach Heidegger tiež vykreslil osobný profil španielskeho filozofa, keď na jednej strane zvýraznil jeho erudíciu, a na druhej strane zase jeho plnú angažovanosť ako v národnostných problémoch Španielska, tak aj celej Európy. Heidegger tiež upozornil na Ortegovu melanchóliu, ktorá vyplynula zo spoločenskej a politickej krízy, v akej sa vtedy nachádzal náš kontinent, ako aj jeho intelektuál-

---

ción José Ortega y Gasset & Taurus, 2004–2010 (I. a II. (2004), III. a IV. (2005), V. a VI. (2006), VII. (2007), VIII. (2008), IX. (2009) a X. (2010).

<sup>1</sup> Tamže.

<sup>2</sup> HEIDEGGER, M.: Encuentros con Ortega y Gasset. Heidegger en Castellaoi. In: „*Revista de Filosofía de Universidad de Chile*“. Nr. 21–22, 1983, s. 141–144.

ne odcudzenie a osamelosť jeho filozofických skúmaní: „Počas jedného z nasledujúcich večerov“, napísal Heidegger, „sme sa stretli v dome istého architekta. Neskoro v noci som sa vydal na prechádzku po záhrade a vtedy som natrafil na osamelého Ortegu ako s klobúkom na hlave sedí na trávniku, s pohárom vína v ruke. Zdalo sa, že je skľúčenný. Kývol na mňa, nech si k nemu prisadnem. Spravil som tak nielen zo zdvorilosti, ale aj preto, že ma očaril smútok, ktorý vyžaroval z jeho tváre. O chvíľu sa ukázala príčina tohto smútku. Ortega bol rozrušený neplodnosťou myslenia vo vzťahu k vládcom súčasného sveta. Naša diskusia sa rýchlo zamerala na otázky vzťahov medzi myslením a materinským jazykom. Ortegová povaha sa náhle prejavila, bol vo svojom živle a prostredníctvom jazykových príkladov, ktoré ponúkal, som mal možnosť vidieť ako hlboko myslel z pohľadu svojho vlastného jazyka. Keď o ňom premýšľam, vracia sa mi v mojej pamäti taký, akého som ho videl v ten večer – rozprávajúci, mlčiaci, vo svojich gestách noblesy, osamelosti, naivity, smútku, obrovského poznania a pútavej irónie.“<sup>1</sup>

### Ortega o Heideggerovi

Ortega si taktiež spomínal na svoj pobyt v Darmstadte a na stretnutie s Heideggerom. Na jednej strane hlboko obdivoval Heideggera, na druhej strane sa nebál kritizovať jeho filozofickú koncepciu. Dôkazom toho môžu byť Ortegové krátke eseje venované problematike spomínaného sympózia a Heideggerovho vystúpenia ako aj iné práce, ktoré sa priamo či nepriamo vzťahujú k Heideggerovi. Tie prvé boli publikované pod súhrnným názvom *En torno al Coloquio de Darmstadt, 1951* (*O Kolokviu v Darmstadte*) v populárnych španielskych novinách *España* ako aj v argentínskom periodiku *La Nación*.<sup>2</sup> Jeden z týchto textov,

---

<sup>1</sup> Tamže, s. 144.

<sup>2</sup> Pozri ORTEGA Y GASSET, J.: En torno al «Coloquio de Darmstadt, 1951». „España“, I., *Sobre el stilo en arquitectura*, 7. január 1952, II., *El especialista y el filósofo*, 14 január 1952, III., *Sobre el stilo filosófico*, 21 január 1952. Pozri tiež

*Sobre el estilo filosófico (O filozofickom štýle)*, vyšiel tiež v Nemecku v roku 1952 v 9. čísle časopisu *Universitas* v Stuttgarte s nemeckým názvom *Martin Heidegger und die Sprache der Philosophen*.<sup>1</sup> V týchto textoch Ortega upozornil predovšetkým na význam a hodnotu Heideggerovho zápasu s jazykom, na jeho odhaľovanie zabudnutej etymológie pojmov, ktoré sú veľmi plodné pre filozofické skúmanie. Spomenul tiež Heideggerove úvahy o probléme techniky, hoci sa s ním celkom nestotožňoval, keďže v tejto otázke prezentoval oveľa viac nadšenia a optimizmu. Spomedzi ďalších prác a prednášok, ktoré boli celkom alebo čiastočne venované Heideggerovej filozofii môžeme spomenúť *Filosofía pura. Anejo a mi folleto «Kant»*<sup>2</sup> z roku 1929, *Qué es la ciencia, qué la filosofía?*<sup>3</sup> taktiež z roku 1929, *Prólogo para alemanes*<sup>4</sup> napísanú v roku 1934 a vydanú posmrtno, ako aj *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*<sup>5</sup> pripravenú v roku 1947 a publikovanú až po Ortegeovej smrti.

Stretnutie v Darmstade v roku 1951, ako aj práce a spomienky s ním spojené, sú však už poslednou etapou týchto, síce zaujímavých, ale nie príliš známych dejín vzťahov Ortegu s Heideggerom, ktoré

---

ORTEGA Y GASSET, J.: En torno al «Coloquio de Darmstadt, 1951». In: Ortega y Gasset, J.: *Obras completas*. T. VI (1941–1955). Obra póstuma. Madrid 2006, s. 797–810.

<sup>1</sup> ORTEGA Y GASSET, J.: Martin Heidegger und die Sprache der Philosophie. In: *Universitas*, Nr. 9. Stuttgart 1952, s. 897–903.

<sup>2</sup> ORTEGA Y GASSET, J.: *Filosofía pura. Anejo a mi folleto «Kant»*. In: Ortega y Gasset: *Obras completas*. T. IV (1926–1931). Obra póstuma. Madrid 2005, s. 276–286.

<sup>3</sup> ORTEGA Y GASSET, J.: *Qué es la ciencia, qué la filosofía?* In: Ortega y Gasset: *Obras completas*. T. VIII (1926–1932). Obra póstuma. Madrid 2008, s. 117–171.

<sup>4</sup> ORTEGA Y GASSET, J.: *Prólogo para alemanes*. In: Ortega y Gasset: *Obras completas*. T. IX (1933–1948), s. 125–165.

<sup>5</sup> ORTEGA Y GASSET, J.: *La idea del principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*. In: Ortega y Gasset: *Obras completas*. T. IX (1933–1948), s. 929–1174.

mali svoj počiatok niekoľko desaťročí predtým, hoci obidvaja filozofi o sebe takmer nevedeli a neboli si vedomí toho, že v nasledujúcich rokoch budú medzi sebou viesť boj o filozofické prvenstvo a originalitu. A všetko sa to začalo vtedy, keď sa mladý španielsky filozof vrátil do svojej vlasti po dlhom putovaní.

## 2. Konceptia pravdy ako gréckej *alétheii* v Ortegovom chápaní

V roku 1911 sa Ortega vrátil zo štúdií v Nemecku do Madridu. Realizoval ich s prestávkami od roku 1905. Študoval na univerzitách v Lipsku u Wilhelma Wundta, v Berlíne u Georga Simmela a Aloisa Riehla a taktiež v Marburgu u Hermanna Cohena a Paula Natorpa. Špeciálny vplyv mal na neho práve posledný spomínaný študijný pobyt, ako aj hodiny a diskusie s novokantovskými majstrami. Výsledkom boli početné Ortegove práce z oblasti Kantovej filozofie a filozofie tých mysliteľov, ktorí podľa Marburčanov mali vplyv na rozvoj transcendentálnej filozofie. Ortega si vážil najmä rozhovory s Cohenom, ktoré mnohokrát zašli mimo kánon problémov príznačných pre Marburskú školu. Jeden z týchto rozhovorov sa týkal problému literárnych žánrov, najmä románov s osobitým dôrazom na slávny román Miguela de Cervantesa *Don Quijote de la Mancha*.

Ortega sa už v Marburgu netajil zámerom napísať svoju prvú knihu, ktorú chcel venovať práve spomínanému Cervantesovmu dielu. Na druhej strane Cohen bol v tom čase v procese písania svojej monumentálnej práce *Aesthetik der reinen Gefüls*<sup>1</sup> a jeho úvahy, ktoré sa týkali estetiky a teórie literatúry, sa Ortegovi zdali nanajvýš dôležité a zaujímavé. V roku 1915 v *Meditaciones del Escorial* Ortega opísal stretnutie a diskusiu s Cohenom nasledovne: Pamätám si, ako som pred štyrmi rokmi strávil leto v malom gotickom mestečku pri rieke Lahn. Bol tam Hermann Cohen, jeden z vtedajších najvýznamnejších žijúcich filozofov, ktorý v tom čase pracoval na svojej *Estetyke*. Ako všetci veľkí tvorcovia, aj Cohen bol skromným človekom a obetoval svoj čas,

---

<sup>1</sup> COHEN, H.: *Aesthetik der Reiner Gefüls*. Berlin: 1912.

aby spolu so mnou diskutoval o krásne a umení. Problém druhového vymedzenia románu sa stal príčinou našich veľkých sporov. Hovoril som o Cervantesovi. Cohen vtedy prerušil prácu na svojom diele, aby sa ešte raz vrátil čítaniu Dona Quijota. Nikdy nezabudnem na tie noci, počas ktorých sa les vysokého, čierneho neba zaplnil jasnými a chvejúcimi sa hviezdami. Viackrát som sa vybral k domu svojho majstra a nachádzal som ho pohrúženého do našej knihy, preloženej do nemčiny romantikom Tieckom. Takmer vždy, keď nadvihol svoju vznešenú tvár, pozdravil ma tento ctihodný filozofov nasledovnými slovami: «Ale človeče!, ten Sancho stále používa to isté slovo, z ktorého Fichte robí základ celej svojej filozofie» Zaiste – Sancho často opakoval jedno slovo: «čin», ktoré Tieck preložil ako *Tathandlung*, akt vôle, rozhodnutia.”<sup>1</sup>

Ortega napokon svoju prvú knihu vydal až v roku 1914 pod názvom *Meditaciones del Quijote (Meditácie o Quijotovi)*. Venoval ju hlavne pokusu o rekonštrukciu Quijotovej myšlienky a myšlienky systému celého Cervantesovho diela. Nastolil v nej tiež iné, viac či menej dôležité otázky akými sú koncepcia filozofie ako všeobjímajúcej integrácie a univerzálnej lásky, dekadencia Španielska, literárne žánre, ako aj základy týkajúce sa španielskej kultúry a folklóru. Neboli to však tieto problémy, ktoré vzbudili najväčší záujem a vyvolali diskusie medzi komentátormi ortegovskej filozofie, ale tým hlavným problémom bolo chápanie pravdy, ktoré sa do veľkej miery prekrýva s Heideggerovým a jednoznačne ho predchádza.

Ortega už v roku 1914, teda trinásť rokov pred vydaním diela *Bytie a čas* použil starogrécky termín *alétheia*, ktorý mu slúžil na predstavenie pravdy ako procesu smerujúceho k objaveniu a odhaleniu toho, čo je skryté. Tento problém systematicky rozvíjal v nasledujúcich prácach, určil mu oveľa širší rozmer a čoraz celistvejší charakter.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> ORTEGA Y GASSET, J.: *Meditacion del Escorial. Obras Completas*. T. II (1916), s. 663.

<sup>2</sup> Pozri napr. Ortegové práce: *Qué es el conocimiento? Trozos de un curso*. In: ORTEGA Y GASSET, J.: *Obras completas*. T. IV (1926–1931), s. 571–593; Pi-

## Ortegovo chápanie *alétheia* a *veritas*

Podľa Ortegu pojmy *alétheia* i *veritas*, ktoré sa v našom jazyku zvyknú charakterizovať jedným termínom *pravda*, v skutočnosti majú celkom iný sémantický význam. Grécky termín *alétheia* znamená *odkrytosť*, človekom odhaľovanú pravdu veci. Pod termínom *veritas* sa však chápe zhoda mysle a vecí. *Alétheia* je slovo, ktoré Gréci používali vo vzťahu k tomu, čo sa samo ukazuje. Predstavuje to, čo je neskryté, neutajené. Je to jestvujúco vo svojej neskrytosti, alebo inak povedané, je to vydolovanie jestvujúcna zo skrytosti. V *Meditaciones del Quijote* Ortega píše: „Táto čistá iluminácia, náhla a nečakaná, ktorá charakterizuje pravdu, spočíva v odkrývaní. Preto jej grécky názov *alétheia* – znamenala najprv to isté, čo neskôr latinský termín *apocalipsis* – znamená odkrývanie, prejavenie sa, pravé odhaľovanie, zhadzovanie opony. A preto ten, kto sa usiluje naučiť nás nejakú pravdu, musí tak spraviť takým spôsobom, aby sme ju odhalili my sami.“<sup>1</sup>

Podľa Ortegu sa termín *alétheia* neobjavil náhodne práve v antickom Grécku. Je výsledkom mentality starých Grékov a jej predfilozofickej anatómie, ktorej podstatu tvorí existencia ukotvená v presvedčení o celostnej skutočnosti jestvujúcna. Ortega píše: „Grék okamžite, bez stopy nedôvery, vyráža na lov skutočnosti. stavia sa s pocitom dôvery voči svetu, ktorý je zo svojej povahy pre neho kozmosom, poriadkom.“<sup>2</sup> Pre Gréka poznanie – v plnom význame tohto slova – znamená „konečné vedenie“<sup>3</sup>, „vyvstávanie samotného jestvu-

---

diendo un Goethe desde dentro. In: ORTEGA Y GASSET, J.: *Obras completas*. T. V (1932–1940), s. 120–142; Apuntes sobre el pensamiento, su teurgia y su demiurgia. In: ORTEGA Y GASSET, J.: *Obras completas*. T. VI (1941–1955), s. 3–29; atď.

<sup>1</sup> ORTEGA Y GASSET, J.: *Meditaciones del Quijote*. In: Ortega y Gasset, J.: *Obras completas*. T. I (1902–1915), s. 769.

<sup>2</sup> ORTEGA Y GASSET, J.: Kant: Reflexiones del centenario. In: Ortega y Gasset, J.: *Obras completas*. T. IV (1926–1931), s. 258.

<sup>3</sup> ORTEGA Y GASSET, J.: Apuntes sobre el pensamiento, su teurgia y su demiurgia. In: Ortega y Gasset.: *Obras completas*. T. VI (1941–1955), s. 18.

júcna“<sup>1</sup>. A preto by tiež novoveká prírodoveda, založená na skúsenosti a ostávajúca na úrovni javov, nebola pre neho pravdivým poznáním. To totiž nespočíva na hraní sa a rozumových operáciách, v rámci ktorých sa tvorí nejaká vykonštruovaná a subjektívna forma alebo zdanie skutočnosti, ale je vedou o tom, čo je nemenné, je „odhalením skutočnosti, *Alétheia*“<sup>2</sup>. Práve preto, aby sme mohli porozumieť a dobre zachytiť význam tohto pojmu, je potrebné sa lepšie prizrieť a dôkladne preskúmať predreflexívne základy vitality, charakteristické pre antických Grékov a potom aj tie presvedčenia, ktoré „ticho pôsobili za ich chrbtom“<sup>3</sup>.

Pre Gréka v období počiatkov filozofie bola skutočnosť tým, čo bolo reálne *fysis* – príroda, ktorá jestvovala odjakživa. Neodvažuje sa predstaviť si ničotu, pretože pre neho je všetko večné a nemenné a nazýva to jestvujúcnom. Táto stálosť, večnosť a nemennosť jestvujúcna spôsobuje, že jedinou formou, ako k nemu dôjsť, môže byť jeho neprestajné odkrývanie. Podľa Ortegu „z tohto dôvodu «pravdu» v Grécku reprezentuje termín *a-létheia* – odkrývanie, odhaľovanie závoja a ďalších prekážok, ktoré komplikujú čistú kontempláciu jestvujúcna“<sup>4</sup>.

Abý Ortega zvýraznil grécky pôvod pojmu *alétheia* a jeho spojenie s predreflexívnymi presvedčeniami vtedajšieho človeka, podrobuje komparatívnej analýze mentalitu Grékov a Židov. Pre Židov jediná pravdivú skutočnosť predstavuje Boh. Nie je však jestvujúcnom, večnou nemennou štruktúrou, ale neobmedzenou, absolútnou a dokonalou vôľou. Ten, kto pravdivo verí v Boha, neuznáva jestvovanie ničoho mimo neho. Preto podľa Ortegu Hebreji neboli filozofmi, neboli bádateľmi, ale „nástrojmi v božích rukách“<sup>5</sup>. Nemali vlastné idey, ale iba sprostredkúvali božiu vôľu. Podľa Ortegu „(Hebrejov – dopl. aut.)

---

<sup>1</sup> Tamže.

<sup>2</sup> Tamže, s. 18–19.

<sup>3</sup> Tamže, s. 18.

<sup>4</sup> Tamže, s. 19

<sup>5</sup> Tamže, s. 20.

jazyk v ničom neprípomína *logos* gréckeho mysliteľa, nie je odhaľovaním skrytého, jestvujúceho tu odjakživa a naveky, nie je *alétheia*, ale prorocťvom<sup>1</sup>. Jazyk veriaceho sa nevzťahuje ku skutočnosti prítomného času, teda do *je* tak, ako je to u antických Grékov, ale k budúce-  
mu času, teda do *bude*, ktoré celkom závisí od božej náklonnosti. Preto pre Hebreja „pravda“ nie je *alétheia*, ale *Amen emunah*, čo znamená „dôvera“.<sup>2</sup>

Ortega tiež porovnáva grécku mentalitu, jej vieru skutočnosť jestvujúca s novovekou mentalitou, ktorá podľa neho „vyrastá ako zo semena zo strachu pred omylom, pred klamstvom“<sup>3</sup>. Toto predreflexívne vzťahovanie sa ku skutočnosti sa porovnáva aj s novovekým spôsobom pestovania filozofie. Táto filozofia sa začína od postoja nedôvery a podozrievavosti voči svetu, ktorý je pre ňu chaosom a zmätkom. Týmto odstraňuje zo svojho obzoru otázku ontologickej povahy, prestáva byť teóriou jestvujúca a sústreďuje sa výlučne na problém poznania. Ostáva pri idealistickom stanovisku, pri ktorom jedinou pravdivou a istou skutočnosťou je subjektívna a subjektová skutočnosť – *sebauvedomenie*.<sup>4</sup> Obáva sa stretnutia s tým, čo je bezprostredné a očividné, uzatvára sa dovnútra, čím vytvára svet vnútri seba samého. Potrebuje úkryt a pancier. Z tohto dôvodu Ortega porovnáva novovekú mentalitu s mentalitou Brunhildy z Hebelových *Nibelungov*, ktorá sa usiluje skryť pred svetlom jasnej krajiny Burgundska.<sup>5</sup>

Úplne odlišná je naopak situácia súčasnej filozofie. Okrem toho, že vyrastá z novovekého myslenia, má už iné ciele a priority. Treba ich vidieť predovšetkým vo víťazstve idealizmu ako aj s ním zviazaných pojmov „vedomia“ a „sebauvedomenia“. Ide o odvážny pokus dospieť k pravde veci, o revitalizáciu ontologických problémov, reštitú-

---

<sup>1</sup> Tamže.

<sup>2</sup> Tamže.

<sup>3</sup> ORTEGA Y GASSET, J.: Kant: Reflexiones del centenario. In: Ortega y Gasset, J.: *Obras completas*. T. IV (1926–1931), s. 257.

<sup>4</sup> Pozri úvahy k tejto téme tamže, s. 257–259.

<sup>5</sup> Tamže, s. 271.

ciu otázky jestvujúcna a prostredníctvom toho významu a úlohy termínu *alétheia*.<sup>1</sup>

Podľa Ortegu súčasný Európan chápe, že autentický vzťah človeka a pravdy sa konštituuje prostredníctvom odkrývania a odhaľovania pravdy vecí, ktoré sa nám prejavujú vo svojej skrytosti. Pravda v sebe obsahuje to, že nielen odkrýva, ale aj zakrýva. Je svetlinou, ktorá tým, že osvetľuje jedno miesto, necháva iné zaniknúť v tme. Každé poznanie vecí a poznanie sveta tak zároveň predstavuje výdobytok usku-točnený v prostredí iracionálnosti symbolizovanej temnotou. Pravda ako *alétheia* je tu stotožnená s ideou *svetla*, pravda je *slnkom* z Platonovho *mýtu o jaskyni* a z tohto dôvodu sa v Ortegovej koncepcii objavuje porovnanie procesu poznania s ilumináciou, teda svetlom, osvetľovaním temnoty nevedomosti. V tom tiež Ortega vidí základnú funkciu filozofie, pričom provokatívne píše: „Filozofia teda nie je vedou, ale obsécnnosťou, je obnažovaním vecí a seba samého, čistým *mäsom* — len tým, čím sme – ničím viac.“<sup>2</sup> Ortega je presvedčený, že iba skrz *nahotu* človeka sa stáva možným vzťah s pravdou.

### ***Alétheia* a jej dejinný charakter**

Chápanie pravdy ako *alétheii* vedie Ortegu jednoznačne k presvedčeni-u o jej dejinnom charaktere. *Alétheia* znamená odkrývanie, odhaľo-vanie, a to zasa poukazuje na to, že dosiahnutie pravdy nie je jedno-duchou, jednorázovou a konečnou úlohou. Opačná téza, ktorá hovorí, že pravda by mohla ostať rovnakou, by znamenala *samovraždu mysle-nia*.<sup>3</sup> Pedro Domínguez píše: „Situovanie pravdy v minulosti je nego-vaním možnosti akéhokoľvek nového objavu a odkrytia skutočnosti. Ak pravda bola už raz človekom poznaná v minulosť, nie je tu už

---

<sup>1</sup> Pozri tamže, s. 261.

<sup>2</sup> ORTEGA Y GASSET, J.: El hombre y la gente. In: Ortega y Gasset, J.: *Obras completas*. T. X (1949–1955), s. 202–203.

<sup>3</sup> CHAMIZO DOMÍNGUEZ, P. J.: *Ortega y la cultura española*. Madrid 1985, s. 85.

žiadna úloha pre budúcnosť. Vôbec to však neznamená, že v minulosti nebola odhalená žiadna pravda, práve naopak, znamená to, že poznanie dosiahnuté a nadobudnuté v minulosti predstavuje podklad, intelektuálny základ, na ktorom človek môže v budúcnosti usilovať o vzťah k pravde oveľa adekvátnejším spôsobom, ako to robil predtým<sup>1</sup>. Z tohto dôvodu Ortega tvrdí, že pod označením *pravda* sa skrýva v skutočnosti veľmi dramatický problém. Dráma spočíva na jednej strane vo fakte dejinnosti pravdy, na druhej strane vo vnútornom imperatívne univerzálnosti a nemennosti, ktorý pravdu vystihuje.

Pravda tradične chápaná ako zhoda myslenia so skutočnosťou, ako adekvátne poznávanie a odzrkadľovanie aké veci sú, by mala byť naddejinná a absolútna. Ludské myslenie, o ktorého pravdu tu ide, zároveň predstavuje najplynulejšiu časť v človeku, ktorá veľmi ľahko podlieha nevelkým zmenám životnej citlivosti. To následne smeruje k tvrdeniu, že existujú len pravdy relatívne a podmienené, pričom univerzálna pravda je ilúziou a výmyslom filozofov. Ortegov názor sa v tomto svetle javí ako pokus o prekonanie tak racionalizmu, ako aj relativizmu v ich čistej forme a podobe. Racionalizmus totiž tým, že bráni jednotu a nemennosť pravdy, rezignuje na život, relativizmus na rozdiel od neho život potvrdzuje, ale stráca pravdu.<sup>2</sup>

Ortega vo svojom úsilí o prekonanie tejto zvláštnej *kvadratúry kruhu* hovorí, že základnou rovinou stretnutia človeka a sveta je skutočnosť života, kde pravda predstavuje bezpodmienečnú potrebu. „Život sa bez pravdy nedá žiť. Pravda tým jestvuje iba vo vzájomnom vzťahu k človeku. Bez človeka nie je pravda, ale aj naopak, bez pravdy nie je človek. Môže byť definovaný ako jestvujúcno, ktoré absolútne potrebuje pravdu... Všetko ostatné, vrátane stravovania, predstavuje potrebu len pod podmienkou pravdy, ktorá spôsobuje, že život má zmysel. Preto by bolo zo zoológického hľadiska lepšie charakterizovať

---

<sup>1</sup> Tamže.

<sup>2</sup> Pozri Ortegove úvahy *El tema de nuestro tiempo*. In: ORTEGA Y GASSET, J.: *Obras completas*. T. III (1917–1925), s. 572–577.

človeka skôr ako pravdožravého (*Wahrheitsfresser*) a nie ako mäsožravého”.<sup>1</sup>

### **Pravda a perspektivizmus**

Ortegová filozofia, ktorej cieľom je dospieť k objektívnej pravde pri súčasnom zachovaní rozmeru ľudskej vitality, smeruje ku koncepcii *perspektivizmu*.<sup>2</sup> Vo svojej vecnej podstate *perspektivizmus* spočíva v potvrdzovaní rozmanitosti skutočnosti a sveta, ktorá sa každému človeku javí v určitej perspektíve. Každá perspektíva, každá vízia skutočnosti v sebe obsahuje časť pravdy o svete, je preto nesmierne cenná, ba priam nenahraditeľná. Špeciálne vízie skutočnosti sa vďaka tomu stávajú komplementárne a vzájomne sa dopĺňajú. Ortegov perspektivizmus je koncepciou, ktorá je paralelná s teóriou svetonázorov Wilhelma Diltheya.<sup>3</sup> Podobne ako Ortega, aj Dilthey prijímal jestvovanie mnohosti svetonázorov – v Ortegov terminológii perspektív. Túto mnohosť je možné interpretovať dvoma spôsobmi. Po prvé, na úrovni rozmanitosti toho, čo je ľudské, zdôvodňujúc prežívanie a pociťovanie skutočnosti, ktoré je odlišné u každého človeka. V tom prípade však ide o jednostranné zdôvodnenie, ktoré nás privádza na cestu relativizmu. Dilthey evidentne neobišiel túto interpretáciu, ale nepokladal ju tiež za jedinú a dostatočnú.

Mnohosť svetonázorov – perspektív – nemôže ostať založená a vyjadrená len na subjektívnej úrovni, teda prostredníctvom presvedčenia o heterogénosti toho, čo je ľudské, ale tiež na objektívnej

---

<sup>1</sup> ORTEGA Y GASSET, J.: Prólogo para alemanes. In: Ortega y Gasset, J.: *Obras completas*. T. IX (1933–1948), s. 148.

<sup>2</sup> Pozri Ortegové úvahy El tema de nuestro tiempo. In: ORTEGA Y GASSET, J.: *Obras completas*. T. III (1917–1925), s. 572–577.

<sup>3</sup> Pozri DILTHEY, W.: Weltanschauungslehre. Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie. Bd. II. In: Dilthey, W.: *Gesammelte Schriften*, Bände I–XXVI, Ab Band XV besorgt von Karlfried Gründer, ab Band XVIII zus. mit Frithjof Rodi, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2006.

úrovni, ktorá ako jediná môže predstavovať zdôvodnenie objektívneho a nesubjektívneho charakteru. Ortega píše, „nepravdivá perspektíva je tá, ktorá si nárokuje byť jedinou... Nepravda je utópiou pravdy nelokalizovanej, nenazeranej z nejakého uhla pohľadu“.<sup>1</sup> Týmto, v paradoxnej situácii akou je snaha o záchranu jednoty a nemennosti pravdy so súčasným potvrdzovaním mnohosti a individuálnosti perspektív videnia sveta, Ortegoví ostáva za pomoci pojmu života objektívna rozmanitosť a inštancia historického rozumu. To posledné, ktoré vedie heterogénnosť perspektív k tvorivému základu života, likviduje relativizmus v prospech postulátu o komplementárnosti a vzájomnom dopĺňaní sa zdanlivo nesúhlasných názorov.<sup>2</sup>

*Perspektivizmus* taktiež Ortegu uisťuje v tom, že „absolútny omyl nie je možný“.<sup>3</sup> Vzťah a spojenie s pravdou nám znemožňuje úsilie byť nezávislým a oslobodeným od vlastného uhla pohľadu, snaha nachádzať sa mimo čas a priestor, aby sme z tohto v istom zmysle *archimedovského* stanoviska mohli vyslovovať súdy o skutočnosti. To, čo nás privádza k nepravde, je podľa Ortegu prázdnota a nedostatok historického filozofovania.

Podľa Ortegu je pravda daná v myšlienkach aké človek vytvára o skutočnosti, vo vnútri ktorej prebýva. Idey a skutočnosť si však nie vždy zodpovedajú. Týmto spôsobom otázka pravdy a nepravdy predstavuje „vnútornú politiku samotných ideí“, teda záleží od ich kontrastu, podobnosti a využiteľnosti. „Určitá idea je pravdivá na základe jej korešpondencie s inou ideou, ktorú máme o skutočnosti. Naša idea o skutočnosti však nie je našou skutočnosťou“.<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> Pozri Ortegové úvahy *El tema de nuestro tiempo*. In: ORTEGA Y GASSET, J.: *Obras completas*. T. III (1917–1925), s. 614.

<sup>2</sup> Pozri ORTEGA Y GASSET, J.: *Verdad y perspectiva*, w: *El Espectador I*. In: Ortega y Gasset, J.: *Obras completas*. T. II (1916), s. 163.

<sup>3</sup> ORTEGA Y GASSET, J.: *Epílogo de la filosofía*. In: Ortega y Gasset, J.: *Obras completas*. T. IX (1933–1948), s. 591.

<sup>4</sup> ORTEGA Y GASSET, J.: *Ideas y creencias*. In: Ortega y Gasset, J.: *Obras completas*. T. V (1932–1940), s. 665.

Uvedená Ortegová téza jasne poukazuje na existenciu hlbokej priepasti medzi našimi zobrazeniami skutočnosti a skutočnosťou samou osebe. Implikuje to nevyhnutnosť modifikácie klasickej definície pravdy chápanej ako zhody mysle so skutočnosťou. Jej dôsledkom je presvedčenie, že omyl je výsledkom nedostatku zhody nášho myslenia so skutočnosťou. Navyše myseľ v tomto chápaní nemá individuálny charakter, teda nie je považovaná za myseľ konkrétneho jednotlivého človeka, ale predstavuje abstrakciu.

Tvrdenie Ortegu, že pravda a nepravda sú dané vo svete našich ideí, kde sa navyše objavuje mnohosť a rôznorodosť záväzných perspektív, zhoda v ktorej je obsiahnutá pravda, musí ostať zachovaná, ale vyžaduje si určité úpravy. *Adequatio* tu skôr predstavuje zhodu skutočnosti so skutočnosťou možných perspektív ako aj vnútornú zhodu medzi samotnými ideami. Podľa toho tiež descartovské kritérium jasnosti podľa Ortegu predstavuje ideu, podľa ktorej každá myšlienková konštrukcia musí byť zhodná so všetkými ostatnými.<sup>1</sup>

Perspektivizmus, t. j. presvedčenie o historickom rozmere pravdy a téza o existencii priepasti medzi ideami o skutočnosti a samotnou skutočnosťou, tým všetkým musí smerovať k uskutočneniu revízie klasickej definície pravdy ako zhody a v konečnom dôsledku k pokusu o poskytnutie inej definície, ktorá by lepšie zodpovedala tvorivému rozmeru života. Tieto podmienky podľa Ortegu spĺňa iba chápanie pravdy ako odkrývania a odhaľovania, ktoré dokonale ponúka grécky termín *alétheia*.

## Problém pravdy u Martina Heideggera

Problém pravdy je jedným z hlavných elementov Heideggerovho projektu fundamentálnej ontológie.<sup>2</sup> V diele *Bytie a čas* (1927) predstavil svoje chápanie prvotného spojenia pravdy a bytia na príklade chá-

---

<sup>1</sup> Tamže, s. 666–668.

<sup>2</sup> HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*. Prel. I. Chvatík, P. Kouba, M. Petříček jr., J. Němec. Praha: Oikúmené 2008, s. 248.

pajúceho bytia pobytu. Východiskom svojich analýz urobil tradičné chápanie pravdy, ktoré zredukoval do troch základných bodov: 1) Miestom pravdy je výpoveď; 2) Bytnosť pravdy spočíva v zhode súdu s jeho predmetom; 3) Ten, kto zaviedol do obehu definíciu pravdy ako zhody, bol Aristoteles. Z tohto tradičného chápania pravdy sa Heidegger pokúsil sa získať ontologické základy, odkrytie ktorých umožní ukázať *odvodený* charakter tradičného chápania tohto pojmu a zvýrazniť *pôvodný* charakter fenoménu pravdy.<sup>1</sup> Tento fenomén a hľadanie jeho podstaty nás nevyhnutne privádzajú k otázke „o spôsobe bytia pravdy“<sup>2</sup> a smeruje k „objasneniu ontologického zmyslu tvrdenia, že «pravda jestvuje» a k druhu nevyhnutnosti, ktorá «nás núti predpokladať», že pravda «jestvuje».“<sup>3</sup>

V tradičnej definícii sa podstata pravdy hľadá v zhode súdu s jeho predmetom. Toto chápanie však podľa Heideggera spôsobuje veľa ťažkostí a v súvislosti s tým Heidegger hovorí, že „charakteristika pravdy prostredníctvom zhody, *adequatio* je príliš všeobecná a prázdna“<sup>4</sup>. Je potrebné skôr siahnuť po oveľa elementárnejšom chápaní pravdy, kde zhoda je chápaná tak, že bytie odkrýva, odhaľuje, vymaňuje zo skrytosti. Heidegger píše: „Že výpoveď je *pravdivá*, znamená: odkrýva jestvujúcno samo osebe. Vypovedá, ukazuje, «necháva vidieť» ... jestvujúcno v jeho odkrytosti. Že výpoveď je *pravdivá* (*pravdu výpovede*), je potrebné chápať tak, že je *odkrývajúca*.“<sup>5</sup> Ontologickou podmienkou bytia-pravdivým v chápaní bytia-odkrývajúcim je zároveň otvorenosť a bytie vo svete. To tiež predstavuje „základnú štruktúru pobytu“<sup>6</sup>. To naopak ukazuje na primárne a radikálne spojenie pravdy s pobytom, ktorý musí predpokladať pravdu, a tým, že je

---

<sup>1</sup> Pozri tamže, s. 249.

<sup>2</sup> Tamže.

<sup>3</sup> Tamže.

<sup>4</sup> Tamže, s. 251.

<sup>5</sup> Tamže, s. 254.

<sup>6</sup> Tamže.

otvorené vo svojom „tu-práve“ je zároveň prvotné v pravde ako aj v nepravde<sup>1</sup>.

Bytie-pravdivým, ktoré znamená bytie-odkrývajúcim, Heidegger privádza k novému, prvotnému a predfilozofickému chápaniu pravdy. Týmto spôsobom sa odvoláva na termín *alétheia*, pod ktorým Gréci rozumeli niečo zřejmé. Podľa Heideggera: „Pravdivosť logu ako *ἀποφανσις* je *ἀληθεύειν* na spôsob *ἀποφαίνεσθαι*: nechať jestvujúcno vidieť – tým, že ho vynímame zo skrytosti – v jeho neskrýtošti (odkrytosti)“<sup>2</sup>. *Alétheia* teda znamená *veci samé*, to, čo sa samo ukazuje.<sup>3</sup> Pre Heideggera je takto chápaná pravda v hlbokom vzťahu s pobytom, a predstavuje práve určitý spôsob bytia pobytu, ktoré je pôvodne *pravdivé*, t. j. odkrývajúce.<sup>4</sup> Takto sa dostávame k dvojakému zmyslu pravdy, ktorá najprv znamená bytie-odkrývajúcim (odkrývanie) a následne zase bytie-odkrytým (odkrytosť).<sup>5</sup>

Podľa Heideggera prvotný fenomén pravdy ukazujú až „*existenciálno-ontologické základy samotného odkrývania*“.<sup>6</sup> Tie naznačujú, že pobyt, ktorý vo svojej podstate predstavuje otvorenosť a odkrytosť je vždy „*v pravde*“, je pravdivý v ontologickom zmysle.<sup>7</sup> Neznamená to však, že „že pobyt je onticky stále alebo trebárs len v jednotlivom prípade zasvätený «do celej pravdy», ale že k jeho existenciálnej skladbe patrí odomknutosť jeho vlastného bytia“.<sup>8</sup>

Heideggerova existenciálna téza o tom, že „pobyt je v pravde“ sa stáva zrozumiteľnou až po zvýraznení všetkých jej charakteristík. Sú nimi postupne: *otvorenosť* pobytu, ktorá sa prejavuje na spôsob fen-

---

<sup>1</sup> Tamže, s. 257–258. Pozri tiež úvahy o tejto téme O. PÖGGELER: *Droga myślowa Martina Heideggera*, s. 102–103.

<sup>2</sup> HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*, s. 255.

<sup>3</sup> Tamže.

<sup>4</sup> Tamže, s. 256.

<sup>5</sup> Tamže.

<sup>6</sup> Tamže.

<sup>7</sup> Tamže.

<sup>8</sup> Tamže.

ménu starosti a bytia-vo-svete, *vrhnutosť*, ukazujúca, že otvorenosť je vo svojej bytostnosti faktická, *projekt* znamenajúci otvorenie k možnosti bytia ako aj *upadania* smerujúce do *stratenia sa v ono-sa*<sup>1</sup>, t. j. do *vlády verejného výkladu*.<sup>2</sup> Táto posledná charakteristika poukazuje tiež na to, že jestvujúcno sa okrem svojej odkrytosti ukazuje v „móde zdania“<sup>3</sup> ponárajúc sa v skrytosti. A preto podľa Heideggera k faktickosti pobytu patria ako otvorenosť, tak aj skrytosť. To tiež znamená, že prvotný pobyt je ako v pravde, tak aj v nepravde, a k jej bytostnosti patrí neustále osvojovanie si toho, čo je odkryté a uisťovanie sa, pokiaľ ide o odkrytosť.<sup>4</sup> Heidegger píše: „Pravda (odkrytosť) musí byť na jestvujúcne vždy opäť vydobytá. Jestvujúcno je vytrhávané zo skrytosti. Faktická odkrytosť je vždy nejakou *lúpežou*. Je azda náhoda, že sa Gréci vyslovovali o bytnosti pravdy *privatívnym výrazom (a-létheia)*? Neohlasuje sa v takom sebvyslovení pobytu pôvodné porozumenie vlastnému bytiu, teda porozumenie – hoci aj len predontologické – tomu, že byť v nepravde je jedno z bytostných určení ‚bytia vo svete‘.“<sup>5</sup>

### **Pravda a pobyt**

Pokiaľ ide o existenciálno-ontologickú interpretáciu fenoménu pravdy, Heidegger upozorňuje po prvé, že pravda v prvotnom zmysle znamená otvorenosť pobytu, po druhé zasa, že pobyt je vo svojom základe v pravde, tak aj v nepravde. Z toho je jasné, že fenomén pravdy ako zhody má druhotný charakter a vzniká z otvorenosti ako výsledok modifikácie. V ontologickom poriadku je teda tradičné chápanie pravdy odvodené, ale samotný spôsob bytia otvorenosti pobytu

---

<sup>1</sup> Tamže, s. 257.

<sup>2</sup> Tamže.

<sup>3</sup> Tamže, s. 258.

<sup>4</sup> Tamže.

<sup>5</sup> Tamže.

predsa len spôsobuje, že v onticko-faktickom poriadku predstavuje niečo prvé, že sa nám najprv vnucuje jeho odvodená modifikácia.<sup>1</sup>

Tradičná definícia pravdy ako zhody tiež poukazuje na to, že prirodzeným a prvotným miestom pravdy je súd alebo výpoveď. Podľa Heideggera však prvotný fenomén pravdy ukazuje na niečo úplne odlišné. Nie je to výpoveď, ktorá by mala byť ontologickou podmienkou možnosti pravdy, ale pravda predstavuje podmienku možnosti pravdivosti alebo nepravdivosti výpovede, Heidegger zdôrazňuje: „Výpoveď nie je primárnym 'miestom' pravdy, práve *naopak*, výpoveď ako modus osvojovania odkrytosti a ako spôsob ‚bytia vo svete‘ je zakotvená v odkrývaní, resp. v *odomknutosti* pobytu... Pravda pochopeaná v najpôvodnejšom zmysle patrí k základnej štruktúre pobytu.“<sup>2</sup>

Pobyt, ktorého bytostný spôsob bytia predstavuje otvorenosť, musí tak podľa Heideggera nevyhnutne ustanoviť pravdu. Pobyt a pravda, podobne ako pravda a bytie, „*patria pôvodne do spojitosti*“, „*spolu-vystupujú*“ a sú „*rovnako prvotné*“<sup>3</sup>. Nie je možné ich od seba oddeliť. Bez pobytu by nebola pravda, ale aj bez pravdy by nebol pobyt. Pobyt je otvorenosť a pravda, aby bola odkrytá, musí byť súčasne otváraná. Odkrývanie prostredníctvom otvorenosti je tak prvotným spôsobom bytia pravdy uchopenej ako *alétheia*, teda ako ne-skrytosť vytrhnutá zo skrytosti. Heidegger uvádza: „Newtonove zákony, veta o spore, každá pravda vôbec je pravdivá len potiaľ, pokiaľ je pobyt. Pokiaľ pobyt vôbec nebol, nebola pravda a nebude ani vtedy, ak už pobyt vôbec nebude, pretože pravda ako *odomknutosť*, odkrývanie a odkrytosť v takom prípade vôbec byť *nemôže*.“<sup>4</sup>

Heideggerovo tvrdenie, že pravda ako *alétheia*, odkrývanie, odhaľovanie je najvlastnejším a najpôvodnejším spôsobom bytia jestvujúc-

---

<sup>1</sup> Tamže.

<sup>2</sup> Tamže, s. 261–262.

<sup>3</sup> Tamže, s. 249, 265. Pozri tiež úvahy o tejto téme O. PÖGGELER: *Droga myślowa Martina Heideggera*, s. 101–102.

<sup>4</sup> HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*, s. 262.

na, taktiež garantuje „všeobecnú platnosť pravdy“<sup>1</sup>, vytrhávajúc ju z hrozby nesprávne pochopeného subjektivismu. Zároveň však zne- možňuje dokázať pravdu, ktorá musí byť pobytom ustanovená. Bytie pravdy sa nedá nijako dokázať alebo inak povedané „pobyt si nemôže seba samého dokazovať“<sup>2</sup>. Pobyt je najprv v pravde a bytie pravdy, ku ktorého povahe patrí odkrývanie, si nevyhnutne vyžaduje pobyt. Heidegger tvrdí: „Bytie pravdy je v pôvodnom spojení s pobytom. A iba preto, že pobyt je ako konštituovaný odomknutosťou, t. j. rozuméním, je vôbec možné rozumieť niečomu takému ako bytiu.“<sup>3</sup>

Pravda je podľa Heideggera najpôvodnejší a najdôležitejší spôsob bytia jestvujúcna. Charakterizuje ju ako odkrytosť, tak aj skrytosť, otvorenosť aj zamaskovanie. Tento spôsob bytia pravdy opäť najlepšie udáva grécky termín *alétheia*, ktorý ukazuje, že pravda je vždy výdo- bytkom, lúpežou v oblasti skrytosti a zdania. Aj preto je pobyt opísaný vždy pravdou, ktorú pobyt chápe ako základ vlastného bytia, a prostredníctvom ktorej môže pobyt nevyhnutne ustanovovať ako niečo, vzhľadom na čo *je*. Heidegger teda hovorí: „Nie sme to my, kto predpokladá «pravdu», ale je to *pravda*, čo nám ontologicky vôbec umožňuje *byť* tak, že niečo 'predpokladáme'. Až pravda umožňuje niečo také ako predpoklad.“<sup>4</sup>

Heidegger svoje úvahy týkajúce sa pravdy a jej vzťahu k bytiu postupne rozvíja v prácach *Vom Wesen der Wahrheit (O bytnosti pravdy)*<sup>5</sup> a *Platons Lehre von der Wahrheit (Platonovo učenie o pravde)*.<sup>6</sup> V prvej z nich začína – podobne ako v *Bytí a čase* – chápaním pravdy ako zho-

---

<sup>1</sup> Tamže, s. 263.

<sup>2</sup> Tamže, s. 264.

<sup>3</sup> Tamže, s. 265.

<sup>4</sup> Tamže, s. 263.

<sup>5</sup> HEIDEGGER, M.: *Vom Wesen der Wahrheit*. Frankfurt am Main 1954.

<sup>6</sup> HEIDEGGER, M.: *Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den „Humanismus“*. Bern: Francke 1954.

dy súdu s vecou. Pravda je pre neho „správnosť zhody“<sup>1</sup>. Správnosť tu znamená „prechádzanie otvorenosti toho, čo je náprotivné“<sup>2</sup>. Otvorenosť nás zároveň odkazuje k problému slobody: Podľa Otta Pöggelera „sa musí otvorenosť oslobodiť k záväznému meradlu, musí byť slobodná k zjavnosti niečoho otvoreného“<sup>3</sup>. Takto sa ukazuje, že podstatou pravdy je sloboda chápaná ako „umožnenie jestvujúcnu byť“<sup>4</sup>, ako „oslobodenie sa k zjavnosti toho, čo je otvorené“<sup>5</sup>. Sloboda je pre Heideggera základom a podmienkou možnosti pravdy chápanej ako spomínaná „správna zhoda“. Zároveň sa však ukazuje, že základom samotnej slobody je prvotná pravda neskrytosti, t. j. *alétheia*.

Otázka pravdy ako ne-skrytosti smeruje neodvratne k otázke o pravde bytia. Táto otázka podľa Heideggera ostala mnohými filozofmi zavrhnutá a zabudnutá, keďže pozornosť bola venovaná problému pravdy jestvujúcna v celku, čo malo za následok nesprávne zovšeobecnenia a abstrakcie. V otázke pravdy bytia ide o temporálne uchopenie bytujúceho bytia.

V práci *Platonovo učenie o pravde* sa Heidegger usiluje ukázať, akým spôsobom sa pravda ako neskrytosť pretvára do pravdy chápanej ako *správna zhoda*. Takýmto spôsobom podrobuje interpretácii *metaforu jaskyne* z Platonovho *Štátu*, aby v nej zvýraznil tie elementy, ktoré sa stali základom európskeho spôsobu myslenia. Heideggerovi ide predovšetkým o miesto, v ktorom sa podstata pravdy pretvára z pravdy chápanej ako neskrytosť do „správnosti nazerania“. A tá u Platana vzniká na ceste formovania. „Formovanie ako snaženie sa o správnosť prispôsobenia sa nadobúda odlišný význam: spolu s filozofiou a metafyzikou vzniká «humanizmus», boj o človeka“<sup>6</sup>. Práve takto

---

<sup>1</sup> HEIDEGGER, M.: *O istocie prawdy*. Prel. J. Filek. In: Heidegger, M.: *Znaki drogi*. Warszawa: Spacja 1995, s. 165.

<sup>2</sup> Tamže, s. 164.

<sup>3</sup> PÖGGELER, O.: *Droga myślowa Martina Heideggera*, s. 109.

<sup>4</sup> HEIDEGGER, M.: *O istocie prawdy*, s. 166.

<sup>5</sup> Tamže.

<sup>6</sup> PÖGGELER, O.: *Droga myślowa Martina Heideggera*, s. 116–117.

bolo popreté prvotné chápanie pravdy a na vážnosti získalo jej druhotné chápanie – *adequatio*, ktoré sa zvyklo vymedzovať menom *zhody*. Prispelo to postupne k metafyzickej a humanistickej dezinerpretácii problému pravdy, ktorú sa Heidegger snaží prekonať, aby mohol nájsť cestu smerujúcu k pravde samotného bytia.

Vyššie uvedené nápadné podobnosti medzi Ortegovým a Heideggerovým chápaním pravdy nemajú smerovať k téze, podľa ktorej Heidegger iba prevzal myšlienky, ktoré už predtým prezentoval Ortega. Je totiž vylúčené, že by Heidegger pred rokom 1927 čítal akúkoľvek Ortegovu prácu. Ako sám po rokoch uviedol, poznal len nevelikú časť z jeho bohatej intelektuálnej tvorby a aj to z prekladov, ktoré – ako je známe – neuznával.<sup>1</sup> Táto podobnosť vyplýva skôr z paralelnej línie filozofického rozvoja oboch filozofov, ktorá vychádza z novokantovstva – ako Ortega, tak aj Heidegger študovali v novokantovských školách, jeden v marburskej a druhý v bádenskej – a vedie cez fenomenológiu, ktorej vplyvu obaja podľahli a napokon sa netajili ani fascináciou Hegelom a Diltheyom.<sup>2</sup>

U Ortegu by táto intelektuálna príbuznosť s Heideggerovým myslením bola pravdepodobne interpretovaná ako prejav príslušnosti k tej istej generácii. Pojem *generácie* je jedným z hlavných základov Ortegovej filozofie a hrá podstatnú úlohu v skúmaní dejín.<sup>3</sup>

Podľa Ortegu sa premeny životnej vnímavosti, ktoré majú zásadný význam pre dejiny, prejavujú práve v podobe generácií. Generáciou nazýva celistvý spoločenský útvar, ktorý pozostáva ako z vynikajúcich indivíduí, a teda z elitnej menšiny, ako aj priemerných osôb, kto-

---

<sup>1</sup> HEIDEGGER, M.: Encuentros con Ortega y Gasset. Heidegger en Castellaoi. In: „*Revista de Filosofía de Universidad de Chile*“. Nr. 21–22, 1983, s. 143.

<sup>2</sup> REGALDO GARCÍA, A.: *El laberinto de la razón: Ortega y Heidegger*. Madrid: Alianza 1990

<sup>3</sup> Pozri ORTEGA Y GASSET, J.: En torno a Galileo. In: Ortega y Gasset, J.: *Obras completas*. T. VI (1941–1955), s. 371–506.

ré predstavujú pasívnych príjemcov nových myšlienok<sup>1</sup>. Do zloženia generácie vchádzajú rozdielne ľudské subjekty, obdarené istými charakteristickými črtami osobnosti. Svedčia o ich podobnosti, čím sa zároveň odlišujú od iných generácií, hlavne od tej, ktorá ich bezprostredne predchádza. V skupine predstavujúcej danú generáciu sa nachádzajú jednotlivci s rôznymi charaktermi, zvláštnosťami, túžbami, ale všetkých ich spája podobná štruktúra životnej vnímavosti, ktorá spôsobuje, že pod zdanlivou maskou antagonistických postojov môžeme vypátrať jednotnú životnú väzbu. Pred každou generáciou sa tak rysuje určitý vymedzený a špecifický horizont údelu, ktorý musí naplniť, aby jednotlivci, ktorí ju tvoria, prežívali autentickú existenciu.<sup>2</sup>

Je tiež potrebné podotknúť, že koncepcia pravdy ako *alétheii*, t. j. odkrývania a odhaľovania toho, čo je skryté, mala ako v prípade Heideggera, tak aj v Ortegovom prípade hlbší zdroj a ďalekosiahle dôsledky. Predstavovala konkrétne jednu časť z ich projektu prekonania mentalistickej paradigmy novovekej filozofie a vytvorenia novej ontologicky orientovanej filozofie, ktorá by sa radikálnym spôsobom a do hĺbky zaoberala otázkou bytia, so špeciálnym dôrazom na bytie jestvujúcna človeka. Tento projekt realizovali odlišným spôsobom a často krát si adresovali ostrú kritiku. Dotýkalo sa to najmä Ortegu, ktorý po tom, ako zistil, že jeho filozofická originalita je ohrozená, uštedril Heideggerovi neľútostný úder v podobe početných námietok.

Zvlášť silno zaútočil na Heideggera vo svojom neskoršom diele *Leibnizovo chápanie princípu a evolúcia deduktívnej teórie*, v ktorom okrem iného podrobil kritike jeho koncepciu bytia, pričom Heideggerovi

---

<sup>1</sup> Pozri ORTEGA Y GASSET, J.: La rebelión de las masas. In: Ortega y Gasset, J.: *Obras completas*. T. IV (1926–1931), s. 349–452.

<sup>2</sup> ORTEGA Y GASSET, J.: En torno a Galileo. In: Ortega y Gasset: *Obras completas*. T. VI (1941–1955), s. 394.

vyčítal, že príliš „rozotieral tento pojem“<sup>1</sup> ako aj to, že v konečnom dôsledku vôbec nehovoril o bytí, ale sústreďoval sa len na rôzne významy pojmu jestvujúcna.<sup>2</sup> Podľa Ortegu je „ťažké pochopiť, že v knihe s názvom *Bytie a čas*, v ktorej sa autor usiluje deštruovať dejiny filozofie»; v knihe napísanej vyholeným a nahnevaným Samsonom, absenteje hoc aj krátkučké vysvetlenie toho, čo znamená bytie“<sup>3</sup>.

Spochybnil tiež jeho tvrdenie, že človek si už odjakživa kládol otázku bytia. Hovoril, že je to „skôr naopak: na bytie sa začali pýtať až od roku 480 pred Kristom a robili tak len niekoľkí konkrétni ľudia na niekoľkých konkrétnych miestach“<sup>4</sup>.

Ortega adresoval Heideggerovi kritiku v tom zmysle, že vo svojom úsilí položiť otázku bytia začal od „skostnatenej scholastickej ontológie a od rozlíšenia medzi podstatou a existenciou, ktoré formuloval sv. Tomáš Akvinský a ktoré nikto celkom nepochopil“<sup>5</sup>. Zvýraznil zároveň svoj vlastný vklad do identifikácie problému bytia, pričom poukázal na jeho kantovské korene. Ortega v roku 1929 vo svojej krátkej eseji *Filosofia pura. Anejo a mi folleto «Kant»* predstavil novú ontologickú interpretáciu Kantovej filozofie a v súvislosti s tým apeloval na podstatné preštudovanie otázky bytia.<sup>6</sup> V ortegovskom chápaní nemalo ísť o „hľadanie nových významov jestvujúcna, ale o odhalenie významu bytia, keď toto slovo používame v otázke «Čo je

---

<sup>1</sup> ORTEGA Y GASSET, J.: La idea del principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva. In: Ortega y Gasset, J.: *Obras completas*. T. IX (1933–1948), s. 929–1174.

<sup>2</sup> Podľa Ortegu Heidegger vyčlenil tri druhy *bytia jestvujúcna*: 1. Bytie ako služba niečomu – spôsob bytia prístrojov a náčinia (*Zuhanden-sein*); 2. Bytie ako bytie zovšeobecnené a jestvujúce – spôsob bytia toho, čo nachádzame ako prítomné (*Vorhanden-sein*); 3. Bytie ako bytie *teraz a tu* – spôsob bytia človeka (*Da-sein*). Pozri tamže, s. 1117.

<sup>3</sup> Tamže.

<sup>4</sup> Tamže.

<sup>5</sup> Tamže, s. 1124.

<sup>6</sup> Tamže, s. 1118–1119.

to?», a až potom budeme vidieť, akú triedu jestvujúcna alebo niečoho máme pred sebou“<sup>1</sup>.

Ďalšou oblasťou Heideggerovej filozofie, ktorá sa stretla s Ortegovým kritickým hodnotením je problém „dramatickej stránky filozofie“<sup>2</sup>. Spočíva na neprestajnom ukazovaní, že Život je Ničota.<sup>3</sup> Ide o zdôraznenie faktu, že človek žije vo všeobjímajúcej pochybnosti, úzkosti a strachu pred klamom. Podľa Ortegu by sa naopak filozofia mala zaoberať životom ako zdrojom nevyčerpatelnej energie, pôžitku a potešenia. Život nie je – ako by to chcel Heidegger – Ničotou a filozofia nemusí byť pesimistická. Má okrem dramatickej stránky aj tú veselšiu, ktorá spočíva v „realizácii veľkej hry teórie a predovšetkým v realizácii filozofie“<sup>4</sup>, čím v človeku uvoľňuje „nekonečnú športovú radosť“<sup>5</sup>.

Ortega však neostal voči Heideggerovi len v kritickej pozícii. Upozornil tiež na určité, aj keď málo početné podobnosti medzi ním a Heideggerom, do ktorých okrem iného zahrnul *postup do živej ľudskej skutočnosti*. Poznamenal tiež – a na základe vyššie uvedených úvah sa tomu ani nemôžeme čudovať, – že vysoko oceňuje Heideggerovo chápanie otázky pravdy, v rámci ktorého sa *dostal k jadru veci a zostúpil až k jej samotným koreňom*.

---

<sup>1</sup> Tamže.

<sup>2</sup> Tamže, s. 1137–1147.

<sup>3</sup> Tamže, s. 1139.

<sup>4</sup> Tamže, s. 1140.

<sup>5</sup> Tamže.



## 6. 2. Patočka a Heidegger – problém sokratovsko-platonskej cesty filozofovania

Róbert Stojka

Vplyv Heideggerovej filozofie na Patočkovu filozofickú tvorbu je veľmi významný. Heidegger sa pre Patočku stáva, od čias jeho štúdií, veľmi významnou a inšpiratívnou filozofickou postavou, pochopiteľne, popri iných veľkých filozofoch (Sokrates, Platon, Aristoteles, Descartes, Kant, Hegel, Husserl). V prvom rade je tu však (pokiaľ sa chceme zaoberať spomenutými dvoma mysliteľmi) potrebné určiť to, či existuje niečo, čo by sme mohli nazvať *sokratovskou* a *platonskou cestou* filozofovania – ak áno, potom do akej miery na seba tieto dve cesty nadväzujú, prípadne v ktorých zásadných momentoch sú naopak rozdielne, kde sa *rozchádzajú* – a následne sa tak pokúsiť *vymedziť* obidva spôsoby filozofovania.

### Heidegger, Patočka a cesty filozofovania

Prvým problémom je, ako vôbec môžeme *odlíšiť* na jednej strane *sokratovskú* a na druhej strane *platonskú* cestu filozofovania. Je vôbec možné tieto dve cesty od seba odlíšiť? Ak áno, na základe čoho? Je predsa známy a v dejinách filozofie uznávaný fakt, že Platonova filozofia by nemohla existovať bez svojho učiteľa – *Sokrata*. Samotný Patočka pokladá Sokratov osud, jeho *konflikt* ako filozofa s *polis* za niečo, čo zásadným spôsobom určilo aj filozofický osud Platona. V súvislosti s postavou Sokrata (a sofistami) sa hovorí aj o tzv. prvom *antropologickom obrate* v dejinách filozofie – teda zameraní pozornosti najmä na *človeka* a na všetky problémy, ktoré s tým súvisia. Pre Sokrata je centrom a východiskom úvah práve človek, na rozdiel od jeho predchodcov. Tento moment sa ukáže predovšetkým vo vzťahu k Heideggerovej filozofii ako veľmi dôležitý. Sokrates sa stane pre Patočku tak výz-

namnou postavou, že sa dokonca pokúsi, ako to ukazuje Cajthaml, predovšetkým vo svojej neskorej interpretácii Platona o *resokratizáciu Platona*.<sup>1</sup>

Naopak pre Heideggera nie je Sokrates žiadnou dôležitou postavou, nevenuje mu nijakú významnejšiu filozofickú pozornosť a ak predsa, tak len cez *prizmu* Platonovej filozofie. Heidegger – predovšetkým po obrate (*Kehre*) – sa programovo dostáva k filozofii pred-sokratovcov, a to cez *znovupoloženie* otázky o bytí, pričom ho zaujímajú hlavne Anaximandros, Parmenides a Herakleitos. Dostáva sa teda aj *pred* spomenutý antropologický obrat, kedy sa centrom úvah filozofov stáva človek – čo naznačuje, že tento problém sa mu postupne *vytráca* zo zorného poľa, resp. dostáva inú podobu a to podobu *rozdielneho vzťahu človek – bytie*.

Na druhej strane sú tu mnohé interpretácie (k ním môžeme zaradiť aj Heideggera a Patočku), ktoré vidia práve v Platónovi, ako *zakladateľovi metafyziky* filozofa, ktorý „určil tiež osudy filozofie na dve tisícročia...“, na druhej strane ale je „problematické, či tým filozofiu zaviedol na jej pravú, definitívnu cestu“<sup>2</sup>.

Na základe čoho je teda možné *odlíšiť* filozofickú cestu Sokrata a Platóna? Pri odpovedi na túto otázku si zoberieme na pomoc práve Patočkovo odlišenie, ktorému venuje vo svojej filozofii pomerne veľký priestor a ktoré sa nám zdá byť správnym a výstižným. Tieto dve určujúce cesty filozofie nazýva *dejinnosťou* a oproti nej stojacou *večnosťou*. V prvom období Patočkovej filozofickej tvorby ešte Patočka medzi týmito dvoma cestami nerozlišuje, Jíra dokonca píše, že v tomto období by bolo možné označiť Patočku jednoducho za *platonika*<sup>3</sup>. Pla-

---

<sup>1</sup> Tento problém najnovšie významným spôsobom analyzujú M. Cajthaml a taktiež P. Jíra. Bližšie pozri CAJTHAML, M.: *Evropa a péče o duši*. Praha: Oikúmené 2010, s. 66–70, 80–87; JÍRA, P.: Patočkovo rozlíšení mezi Sókratem a Platónem. In.: *Filosofický časopis*, roč. 58, 2010, č. 4, s. 485–499.

<sup>2</sup> PATOČKA, J.: Negativní platonismus. In: Patočka, J.: *Péče o duši I*. Sebrané spisy. Sv. 1. Praha: Oikúmené 1996, s. 324.

<sup>3</sup> Pozri JÍRA, P.: *Patočkovo rozlíšení mezi Sókratem a Platónem*, s. 487.

ton tu pre Patočku vystupuje ako *pokračovateľ* Sokratovej filozofie. Zlom v tomto nazeraní však nastáva približne v polovici 30. rokov minulého storočia (je zaujímavou analógiou, že podobný zlom sa v tomto období udeje aj u Heideggera, ktorý presúva centrum svojho záujmu od Platona a Aristotela – *filozofov* – k predsokratovcom Anaximandrovi, Parmenidovi a Herakleitovi, ktorí sú pre neho niečím väčším – sú *mysliteľmi*<sup>1</sup>) a stane sa určujúcim predovšetkým v Patočkovej filozofickej tvorbe 50. rokov. V pomerne ucelenej podobe už jednoznačné odlišenie Sokratovej a Platonovej cesty nájdeme v textoch *Večnosť a dejinnosť* a *Negatívny platonizmus*.

### Sokrates a starostlivosť o dušu

Filozofia ako *starostlivosť o dušu* je podľa Patočku „Sokratova odpoveď na Sokratovu otázku“<sup>2</sup>. Sokrates je tu zásadnou filozofickou postavou dejín filozofie, je tým, ktorý objavil „ľudskú bytosť ako pôvodne nehotovú, ale danú do ruky seba samej, aby pochopila svoju podstatnú vôľu, aby svojmu životu dala zmysel ... bytosť, pre ktorú má dianie význam, je však historickou bytosťou. Sokrates je objaviteľ *ľudskej dejinnosti* (kurz. aut.)“<sup>3</sup>. Sokratova *otázka* ako podstatná časť jeho filozofie nesie v sebe trvalý moment, ktorý je v podstate *negáciou, neprítomnosťou a ne-danosťou*. Tento moment *negativity* v Sokratovom myslení je Patočkovi veľmi blízky a tu sa, na rozdiel od Heideggera, ukazuje aj vplyv Hegelovej filozofie dejín, ktorou sa Patočka po celý svoj filozofický život intenzívne zaoberal a prijímal z nej viaceré podnety.

Platon je naopak pre Patočku tým filozofom, ktorý „podal prvý nárys kladnej (racionalistickej) metafyziky“<sup>4</sup>. Ovplyvnil tak vývoj metafyziky v celom západoeurópskom myslení. Patočkovi je preto bližší

---

<sup>1</sup> Pozri LEŠKO, V.: Heidegger a grécki *myslitelia*. In: *Filozofia*, roč. 68, 2013, č. 3, s. 194 a n.

<sup>2</sup> PATOČKA, J.: *Večnosť a dejinnosť*. Praha: Oikúmené 2007, s. 23.

<sup>3</sup> Tamže, s. 24.

<sup>4</sup> PATOČKA, J.: *Negatívny platonizmus*, s. 324.

Sokrates. Ide mu o to, že Sokrates pristupoval k metafyzike cez myšlienku *nevediaceho vedenia*, ale do samotnej metafyziky, v platonskom zmysle sám *nevkročil*. V tomto momente je však dôležité to, že Sokrates, podľa Patočku, svojím spôsobom odhalil „jeden zo základných rozporov človeka, totiž rozpor medzi jeho vzťahom k celku“, ktorý nemôžeme človeku jednoducho odňať a „neschopnosťou, nemožnosťou vyjadriť tento vzťah vo forme bežného konečného vedenia“<sup>1</sup>. Práve tu je pre Patočku otvorená u Sokrata nová úroveň, na ktorej sú formulované otázky. Je to, povedané s Patočkom, „negácia všetkých konečných téz“<sup>2</sup>.

Platon pristúpil k riešeniu predmetných problémov z podstatne iných pozícií. Oproti nášmu *nedokonalému* svetu stavia *svet ideí*. Svet, v ktorom sa *filozofujúci človek* ocitá, tak vo filozofii stráca charakter *celistvosti*, akoby prestával byť svetom v celku. Pre Patočku (v tomto období) je práve preto – a s tým by Heidegger zrejme súhlasil – Platónova metafyzika akýmsi *bodom zlomu* v dejinách filozofie. Tu sa začínajú, ba v istom zmysle doslova *korenia* problémy metafyziky, ktoré vyvrcholili v modernej filozofii v podstate *zánikom tradičnej metafyziky*. Človek akoby prestal uznávať svoju nedokonalosť, uznávať to, že celok sveta ho transcenduje, snaží sa dať všetkému ráz *predmetnosti*, aby to mohol uchopiť, a tak sa za *živú silu* (*sokratovskej*) *transcendencie*, ktorá nie je podložená ničím predmetným, podsúva svet síce na jednej strane harmonický, duchovný, ale na druhej strane strnulý, teda „za historickosť sokratovského boja proti životnému úpadku nastupuje napodobenina večného ideového sveta...“<sup>3</sup>.

Tu je u Patočku ešte zjavný vplyv Heideggerovho pochopenia časovosti a z nej plynúcej dejinnosti ľudského pobytu z obdobia napísania práce *Bytie a čas* – teda obdobia *pred obratom*. Patočka v zásade prijíma od Heideggera motívy časovosti a dejinnosti, ale postupne ich

---

<sup>1</sup> Tamže, s. 309.

<sup>2</sup> Tamže.

<sup>3</sup> Tamže, s. 310.

prepracováva vo vlastnej koncepcii. Obidve koncepcie sa tak postupom času začínajú od seba vzdďaľovať.

Platon teda v tomto význame „dal Sokratovej starostlivosti o dušu, Sokratovmu mravnému obratu, ktorý je pôvodne odvrátením, má teda základne záporný (negatívny – dopl. aut.) zmysel, znova pozitívny smer ...“<sup>1</sup>. Svojou dokonalosťou a *pozitívnosťou* však platonský svet ideí stráca pre Patočku *živosť, neukončenosť* a zároveň prichádza aj o *slobodu* a – čo je podstatné – aj o *dejinnosť*. Patočka odmieta tento ideálny svet, odmieta čokoľvek *absolutizovať* v zmysle dokonalosti, *ukončenosti*.

## Dve cesty filozofie

Čo je ale pre nás v tomto momente podstatné je to, že tu, v tomto filozofickom pohľade, dochádza k rozhodujúcemu *odlíšeniu* dvoch *ciest* filozofie – na jednej strane *platonskej* cesty, ktorú Patočka nazýva aj *ontológiou večnosti*, alebo *eternizmom* a na strane druhej *sokratovskej* cesty, zastúpenej princípom *dejinnosti*, alebo aj *nedokonalosti, nenaplnenosti* a *neukončenosti* (Patočka ju nazýva pomerne nepresne aj *historickou esenciou*) – charakteristickej práve pre *pôvodne* sokratovskú podobu starostlivosti o dušu.

Vo svojich neskorých prácach potom Patočka, opúšťa toto radikálne odlíšenie oboch veľkých gréckych filozofov a pokúša sa o *resokratizáciu Platona* – teda o interpretáciu Platona ako *pokračovateľa* sokratovskej starostlivosti o dušu. To je cena, ktorú musí, podľa Cajthamla, Patočka zaplatiť za znovunájdenie *kontinuity* Sokratovej a Platonickej filozofie. Platon je tu pochopený a predstavený „ako filozof starostlivosti o dušu, pričom táto starostlivosť je vo svojich základných kontúrach popisovaná v kategóriách *sokratovskej* (kurz. aut.) starostlivosti o dušu“<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> PATOČKA, J.: *Věčnost a dějinnost*, s. 30.

<sup>2</sup> CAJTHAML, M.: *Evropa a péče o duši*, s. 101.

Ide nepochybné o jedno z problémových miest Patočkovej filozofickej reflexie Sokrata a Platona. Čo je však veľmi dôležité, idea starostlivosti o dušu, *vyjadrujúca* základnú Patočkovu myšlienku *ľudskej dejinnosti*, sa od tohto obdobia stane pre neho atributívnou aj v jeho neskorej filozofii. K spojeniu dejinnosti a starostlivosti o dušu sa preto takmer neustále vracia aj vo vrcholných dielach svojej filozofie v priebehu 70. rokov. Sokrates tu pre neho stále vystupuje ako ten, ktorý prostredníctvom *problematizovania* odhaľuje „zaslepenie tých, ktorí sa domnievajú, že môžu v dobe prebúdajúcej sa otázky a reflexie zotrvať v naivite, ale toto odkrývanie klamu nikdy nerobí z pozície vedenia“<sup>1</sup>. Tento sokratovský postoj *vediaceho nevedenia* charakterizuje aj princíp dejinnosti ako východisko vo vzťahu k dejinám a samotnú starostlivosť o dušu ako ochotu „kedykoľvek nechať svoje stanovisko sproblematizovať; v ochote ku skúmaniu je spolu obsiahnutá istota, že *neexistuje žiaden záver* (kurz. aut.)“<sup>2</sup>.

Patočka sa tak stavia v tomto rozlíšení, ktoré sme prijali za svoje hľadisko, jednoznačne na stranu sokratovskej dejinnosti, vyjadrenej v starostlivosti o dušu. Ako je to však s Heideggerom? Ku ktorej zo spomínaných dvoch ciest filozofie by sme mohli skôr zaradiť jeho filozofiu, prezentovanú predovšetkým cez *fundamentálnu ontológiu*? Kde môžeme nájsť podobné, resp. odlišné motívy u Heideggera a Patočku?

### Heideggerov obrat a problém človeka

Na tomto mieste sa musíme pristiaviť pri Heideggerovom filozofickom obrate (*Kehre*). Jeho koncepcia *časovosti*, a s tým súvisiacej *dejinnosti* ľudského pobytu – *Dasein* – z obdobia práce *Bytie a čas* je dostatočne známa. Heidegger sa tu pokúša o programovú *deštrukciu dejín ontoló-*

---

<sup>1</sup> PATOČKA, J.: Evropa a doba poevropská. In: Patočka, J.: *Péče o duši II*. Sebrané spisy. Sv. 2. Praha: Oikúmené 1999, s. 124.

<sup>2</sup> Tamže, s. 127.

gie, presnejšie „tradovaného korpusu antickej ontológie...“<sup>1</sup>, ktorý je podľa neho nesprávne položenou otázkou *bytia* a vládne vo filozofii ako tradícia od čias antiky. To, čo nás tu zaujíma je otázka, v čom spočíva podstata onoho obratu vo vzťahu k človeku – pobytu? Aké miesto zaujíma pobyt vo vzťahu k jestvujúcnu a, čo je ešte dôležitejšie, vo vzťahu k *bytiu*?

V období *pred obratom* zastupuje Heideggerov pojem *pobyt* vo vzťahu k *človeku* predovšetkým jeho postavenie *konečnosti*, určenej časovo obmedzeným ľudským životom. Tento konečný pobyt – čo je tu Heideggerov filozofický zámer – nestojí, na rozdiel od veľkých metafyzických či teologických koncepcií, oproti nejakej *nekonečnej*, teda *večnej* entite. Porozumenie vlastnému konečnému bytiu patrí k určujúcim a podstatným stránkam človeka (pobytu) a odlišuje ho ako *jestvujúcno* od ostatných *jestvujúcien* vo svete. Pobyt je jestvujúcnom, „... o ktorom nemožno povedať, že sa medzi inými jestvujúcna-ami len vyskytuje. Toto jestvujúcno sa onticky vyznačuje skôr tým, že mu v jeho bytí ide o toto bytie samé“<sup>2</sup>.

Ľudský pobyt je zásadným spôsobom určený práve svojou konečnosťou, teda časovosťou, čo mu umožňuje porozumieť sebe samému aj ako bytosti *dejinnej*. Toto porozumenie svojmu *pobytu* mu však v tejto schopnosti vlastnej reflexie prináša aj poznanie svojej *smrteľnosti*. Heidegger tento moment v bytí pobytu nazýva aj *bytím k smrti*. K tejto situácii sa potom môže pobyt postaviť podľa Heideggera dvoma spôsobmi: v pôvodnom, väčšinovom *neautentickom* (*nevlastnom*) móde bytia, v ktorom sa človek už rodí a v ktorom žije drvivá väčšina ľudí po celý svoj život *vyhýbajúc* sa tejto situácii rôznymi cestami, alebo v získanom *autentickom* (*vlastnom*) móde bytia, ktorý je tu ako možnosť práve na základe *vzťahovania sa* pobytu k sebe samému ako jestvujúcnu a zároveň k bytiu. Toto reflektované a *neuhýbajúce* bytie pobytu Heidegger nazýva aj *predbiehajúcim* bytím pobytu.

---

<sup>1</sup> HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*. Prel. I. Chvatík, P. Kouba, M. Petříček jr., J. Němec. Praha: Oikúmené 2008, s. 39.

<sup>2</sup> Tamže, s. 28.

K tejto Heideggerovej pozícii pred obratom patrí aj *ontologická diferenciacia*, na ktorej sa zakladá aj jeho neskoršia ontologická koncepcia v už takmer nezmieriteľnom oddelení bytia od jestvujúcna. Túto diferenciaciu približuje on sám v azda najslávnejšej prednáške z obdobia pred obratom – *Čo je metafyzika?*<sup>1</sup> Aj tu Heidegger jasne argumentuje, že táto diferenciacia sa nevyhnutne viaže k *Dasein*: „Vykročenie za jestvujúcno (teda smerom k bytiu – dopl. aut.) sa odohráva v bytovaní pobytu“<sup>2</sup>.

Zaujímavé ale v kontexte nášho problému je, že Heidegger ešte celkom neodmieta metafyziku ako takú, dokonca ju v konečnom dôsledku stotožňuje s filozofiou a stavia ju do protikladu k *vede*, ktorá sa vzdala skúmania otázky bytia a uprela celú svoju pozornosť *len* na oblasť jestvujúcna. Týmto krokom sa veda odtrhla a izolovala od filozofie. Veda je tak podľa neho na nesprávnej ceste, pretože len pokiaľ veda „... existuje z metafyziky, je schopná plniť stále znova svoju bytostnú úlohu ...“<sup>3</sup>. Čo je ale pre nás nemenej dôležité, v spomínanom období ešte Heidegger tvrdí v súvislosti s metafyzikou: „Metafyzika je základným daniím v ľudskom pobyte. Metafyzika je *tento pobyt sám* (kurz. aut.)“<sup>4</sup>.

Prostriedkom pre vzťah pobytu k jestvujúcnu v celku a teda aj k bytiu je *transcendencia*. Práve v tejto transcencencii, ktorá je ale *výkonom Dasein* sa „odohráva uvedené metafyzické prekročenie jestvujúcna v celku“<sup>5</sup> – uvádza k tomu J. Kuneš a dodáva veľmi podstatnú vec, že totiž *aktérom* spomínanej transcencencie je „*Dasein* ako jej *subjekt*“<sup>6</sup>.

---

<sup>1</sup> HEIDEGGER, M.: *Co je metafyzika?* Prel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené 2006.

<sup>2</sup> Tamže, s. 73.

<sup>3</sup> Tamže.

<sup>4</sup> Tamže.

<sup>5</sup> KUNEŠ, J.: K dvojímu pojmu metafyziky u Heideggera a Patočky. In: Leško, V. – Tholt, P. (eds.): *Hegel v kontextoch Heideggerovej a Patočkovej filozofie*. Košice: Vydavateľstvo UPJŠ 2010, s. 92.

<sup>6</sup> Tamže.

Kuneš v tejto súvislosti rozlišuje u Heideggera *dvojaký* pojem metafyziky – oddelený v zásade práve *Kehre*.

V podobnom duchu sa vo vzťahu k Heideggerovi vyjadruje aj F. Karfík, ktorý si všíma podobný problém – *dvojaký* pojem slobody v myslení nemeckého filozofa. Karfík k obdobiu *pred obratom* v súvislosti s postavením človeka ako *poznávajúceho pravdu* píše: „Pôvodným miestom pravdy podľa Heideggera ... (je – dopl. aut.) bytie pobytu ako *odkrywajúceho*“<sup>1</sup>. To, na čo by sme sa mali zamerať v tomto momente, je *miesto človeka* ako pobytu vo *vzťahu človek – bytie*. Slovanami samého Heideggera má človek ako *jestvujúcno*, ktoré má charakter pobytu „k otázke po bytí istú – a snáď dokonca význačnú – väzbu“<sup>2</sup>. V akom zmysle je táto jeho väzba k bytiu význačná? Na to Heidegger odpovedá charakteristikou: „Pobyt nie je nejakým prípadom *jestvujúcna*, ktorý by slúžil pre predstavovú abstrakciu bytia, ale *miestom porozumenia bytia* (kurz. – aut.)“<sup>3</sup>.

Človek je – v tomto prvom období u Heideggera – prvkom jednoznačne *aktívnym*, je tým, ktorý *rozumie bytiu* (a *jestvujúcnu*, teda aj seba samému) v možnosti transcencie, a tým ho vlastne *spoluurčuje*. Človek tu je prvotne v neautentickom móde bytia, v ktorom sa zrodí, teda vo vzťahu k poznaniu v *nepravde* a ak má byť pobytom autentickým, musí „... svoj *vlastný* spôsob bytia ... vždy na tejto nepravde až (následne – dopl. aut.) *dobývať*“<sup>4</sup>. Pravda ako *ne-skrytosť* (ἀλήθεια – pojem, ktorý bude bytostne dôležitý pre Heideggera aj po obrate) „v najpôvodnejšom slova zmysle je vždy *výdobytkom* pobytu, 'korisťou' získanou na jeho prvotnej a bežnej nepravdivosti“<sup>5</sup>. Aj na tomto postoji Heideggera k pravde je možné postrehnúť *postavenie človeka*, ktoré je založené na jeho aktívnom vzťahu k pravde, a tým aj

---

<sup>1</sup> KARFÍK, F.: Dvojí pojem svobody u M. Heideggera. In: *Reflexe* 1993, č. 9, s. 20.

<sup>2</sup> HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*, s. 24.

<sup>3</sup> Tamže.

<sup>4</sup> KARFÍK, F.: *Dvojí pojem svobody u M. Heideggera*, s. 21.

<sup>5</sup> Tamže.

k bytiu cez možnosť jej *odkrytia* a následného *vyrovnania sa* s touto pravdou v autentickom móde svojho bytia.

### **Patočkovo chápanie človeka a heideggerovské motívy**

V Patočkovej filozofii je možné nájsť viaceré paralely s Heideggerovou koncepciou pred *obratom*. Aj v otázke postavenia človeka vo vzťahu k jeho autentickosti a dejinnosti nachádzame v Patočkových vyjadreniach viaceré *heideggerovské* motívy. Pod vplyvom Heideggerovej filozofie sa Patočka už v 40. rokoch minulého storočia dostáva cez obnovené položenie otázky o bytí, *odlíšenom* od jestvujúcna k filozofickému skúmaniu *človeka*. Ak sa máme dostať k samému bytiu, podľa Patočku jednoznačne „musí byť najsamprv rozanalyzovaný človek vo svojom bytostnom zložení“<sup>1</sup>, ako bytosť, ktorá má možnosť odkryť, *odhaliť* bytie jestvujúcna, teda nájsť pravdu, čo veľmi výstižne zdôvodňuje, keď hovorí: „Ak ide o prístup k jestvujúcnu, kto, ktorá bytosť k nej (pravde – dopl. aut.) má mať prístup? Nie kameň, alebo Boh, nie bytosť ľahostajná k tomu, čo je mimo nej, ani bytosť, ktorej pohľadom veci vznikajú, ale človek – bytosť, ktorá je medzi vecami, a ktorej sa veci dotýkajú, ktorá, ako hovoríme, je na svete“<sup>2</sup>. Preto je potrebné, podľa Patočku, zamerať našu pozornosť na človeka, ktorý tu zohráva veľmi podstatnú úlohu. Čo je však ešte dôležitejšie, Patočka si (na rozdiel od Heideggera) tento zásadný pohľad na človeka uchováva po celý svoj filozofický život.

Človek je aj v Patočkovej neskorej filozofii tým, ktorý „svoje bytie prijal a teraz zaň zodpovedá, a zodpovedá zaň tak, že zo svojich základných možností istú volí ... Človek je ten, ktorý nesie a koná svoje bytie a toto je jeho *dejinnosť*“<sup>3</sup>. Na tomto základe je postavený aj jeho

---

<sup>1</sup> PATOČKA, J.: *Věčnost a dějinnost*, s. 70.

<sup>2</sup> Tamže, s. 69.

<sup>3</sup> PATOČKA, J.: Problém počátku a místa dějin. In: Patočka, J.: *Péče o duši III*. Sebrané spisy. Sv. 3. Praha: Oikúmené 2002, s. 286–287.

projekt starostlivosti o dušu, ktorý je určujúcim predovšetkým vo vzťahu k jeho filozofii dejín.

Ako je to však s *Kehre* u Heideggera? Aký dosah má tento obrat na otázku vzťahu človeka a bytia? Človek je, hoci má isté výsadné postavenie medzi inými jestvujúcimi, predsa len sám jestvujúcim, ktoré sa vzťahuje k bytiu. V slávnom spise *Bytie a čas* sa ešte Heidegger vyjadruje vo vzťahu bytie – jestvujúcno jednoznačne: „Bytie je *vždy* (kurz. aut.) bytím nejakého jestvujúcna“.<sup>1</sup> Bytie teda pre neho *nikdy* nie je niečím, čo je mimo jestvujúcna, tieto dve kategórie sú tu ešte *nerozlučne* spojené.

Heidegger však práve po *Kehre* túto pozíciu opúšťa. Jadro tohto obratu charakterizuje Karfík veľmi jednoznačne ako taký prístup, v ktorom „... bytie už nie je myslené z hľadiska človeka, ale človek z hľadiska bytia“<sup>2</sup>. Vzájomný vzťah človeka a bytia dostáva novú – v podstate *obrátenu* – podobu. V podobnom duchu sa k tomuto problému vyjadruje z pohľadu zmeny ontologického pohľadu Heideggera aj Kuneš, keď tvrdí: „Zatiaľ čo v predchádzajúcej fáze sa Heidegger zaoberal otázkou, ako je bytie založené v *Dasein*, zaoberá sa po *Kehre* otázkou, ako je *Dasein* ... naopak založené v bytí“<sup>3</sup>. Vo vzájomnom vzťahu človek – bytie však pripája charakteristiku, na základe ktorej ide o vzťah „dvoch na seba neredukovateľných strán vzájomného vzťahu či sprostredkovania“<sup>4</sup>.

Iný je však v tomto momente pohľad Karfíka. Táto zásadná zmena sa podľa neho odráža aj na spôsobe odhaľovania *pravdy* (ako odkrytosti) prostredníctvom vzťahu *skrytosti a neskrýtosti*, ktorý potom „leží mimo dosah ľudskej vôle (kurz. aut.)“<sup>5</sup>. Na základe toho následne pre Heideggera stráca dôležitosť aj podstatné (v období pred obratom) odlišenie autentického a neautentického bytia pobytu a spolu s tým aj

---

<sup>1</sup> HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*, s. 25.

<sup>2</sup> KARFÍK, F.: *Dvoji pojem svobody u M. Heideggera*, s. 19.

<sup>3</sup> KUNEŠ, J.: *K dvojímú pojmu metafyziky u Heideggera a Patočky*, s. 104.

<sup>4</sup> Tamže, s. 105.

<sup>5</sup> KARFÍK, F.: *Dvoji pojem svobody u M. Heideggera*, s. 23.

pôvodne zásadná myšlienka, „že by analýzou bytia pobytu bolo možné odhaliť základ porozumenia bytia vôbec“<sup>1</sup>. Čo je však ešte dôležitejšie vzhľadom k postaveniu človeka vo vzťahu k bytiu, ktoré sa odkrýva je to, že „vzťah odkrytosti a skrytosti, ktorý patrí k bytostnému jadrú pravdy, človek žiadnym spôsobom neurčuje, *ale je mu vo svojom bytí naopak vystavený*, (že) je len 'miestom' tohto vzťahu, nie však jeho vládcom...“<sup>2</sup>. Inak povedané pobyt už neurčuje prostredníctvom svojho spôsobu bytia svoj vzťah k bytiu, tým však taktiež stráca *dosah* na toto bytie.

Bytie sa stáva pre Heideggera po *Kehre* tým prvotným a nadradeným, tým, ktorému sa pobyt *podáva* a dochádza tým k obratu *poradia v prioritách* medzi človekom a bytím, čo si všíma aj Patočka v jednej z diskusií k obratu v Heideggerovej filozofii, keď k tomuto problému hovorí, že „bytie nám vládne, (že) my nie sme jeho pánmi, ale ono je naším“<sup>3</sup>. S týmto momentom vo filozofii nemeckého mysliteľa sa však Patočka nemôže stotožniť, keďže je pre neho prioritou predovšetkým človek a starostlivosť o dušu, ktorá je len a len *ľudskou* záležitosťou.

Čo sa ale následne deje s Heideggerovou filozofiou po obrate? Podarilo sa Heideggerovi naplniť jeho zámer – prekonať tradičnú metafyziku a dostať sa k (podľa neho) *pôvodnejšiemu mysleniu* – teda *mysleniu Bytia*? Heidegger po obrate prechádza z existenciálnej analytiky *Dasein* k *mysleniu Bytia* a následne *dejín Bytia*<sup>4</sup>, pričom ústrednou otázkou pre neho zostáva stále *otázka bytia (Seinsfrage)*, je však položená odlišne, už nie z pohľadu *Dasein*. Oproti prvému obdobiu, kedy sa

---

<sup>1</sup> Tamže.

<sup>2</sup> Tamže.

<sup>3</sup> PATOČKA, J.: Diskuse ke Heideggerovi. In: *Filosofický časopis*, roč. 43, 1995, č. 2, s. 211.

<sup>4</sup> Pre *odlíšenie* bytia, mysleného len z bytia samého používa (pri písanom texte) Heidegger od istého času pojem *das Seyn*, namiesto predtým používaného *das Sein* – chápaného ako bytie, viazané k nejakému jestvujúcnu. Budem sa preto držať v našich podmienkach zaužívaného spôsobu rozlišovania – *Bytie* namiesto *bytie*.

pokúšal vypracovať otázku o zmysle bytia, ktorý by sa nejakým spôsobom zakladal v porozumení tomuto bytiu v pobyte, dochádza Heidegger k názoru, že to nie je možné – že Bytie samé sa podobným pokusom zo strany *Dasein* (človeka) vymyká, že k nemu neodlučiteľne patrí aj *skrytosť*.

Novú podobu v jeho filozofii dostáva aj jeho pochopenie *dejinnosti*, ktoré je tu pre nás dôležité. Vo vzťahu k dejinám filozofie (či myslenia) sa pokúša v tejto *druhej pozícii* ukázať, že sú vlastne len obmenou *jedinej* a najpodstatnejšej otázky – otázky o *pravde Bytia*, ktorá prechádza rôznymi metamorfózami u jednotlivých mysliteľov od Anaximandra až po Nietzscheho. Sám to v zhutnenej podobe vyjadruje v prednáške *Európa a nemecká filozofia* z roku 1936: „Filozofia hovorí tak, že o tom istom hovorí stále to isté ... vlastné dejiny filozofie sú dejinami *len niekoľkých jednoduchých otázok* (kurz. aut.)“<sup>1</sup>. To, že sa tu striedajú rôzne systémy, či jednotlivé rôznorodé stanoviská je dané len „výhradnosťou tohto jedného jediného, tak ako je ho schopný pochopiť práve ten a nie iný mysliteľ“<sup>2</sup>. Každý pokus o novú filozofiu tak podľa Heideggera *musí smerovať k tomu počiatočnému, k počiatku*, založenému v základnej otázke filozofie o pravde Bytia, pričom „každý nový počiatok filozofie *je, a môže byť, len opakovaním počiatku prvého* – v opätovnom položení otázky čo je jestvujúcno – a výpoveďou o pravde Bytia“<sup>3</sup>.

Myšlienka o jedinej skutočne podstatnej otázke, na ktorej je založená *každá* filozofia sa stáva pre Heideggera určujúcou v období po obrate predovšetkým vo vzťahu k celej filozofickej tradícii a pripomína ju aj neskôr na mnohých iných miestach. V podobnom duchu sa napríklad vyjadruje aj v prednáške o Herakleitovi z roku 1943 vo vzťahu ku klasickej metafyzike, ktorá podľa neho *redukuje* otázku o bytí *na* otázku o jestvujúcne: „Filozofia, alebo ako by sme mohli tiež

---

<sup>1</sup> HEIDEGGER, M.: Evropa a německá filosofie. Prel. J. Šindelář, I. Šnebergová. In: *Filosofický časopis*, roč. 44, 1996, č. 1, s. 77.

<sup>2</sup> Tamže.

<sup>3</sup> Tamže, s. 78.

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“<sup>1</sup>. Z tejto deformácie potom vychádza aj novoveká veda, ktorá sa v súčasnosti prejavuje ako moderná technika, ako výlučne *technické* pristupovanie k svetu. Ale otázkou techniky sa tu nechceme zaoberať – ide len o to, že 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.

Tým, čo nás tu zaujíma, je práve onen *počiatok*, ktorý sa podľa Heideggera v západnom myslení v jeho premenách postupne *vytratil*. Počiatok je spomínaný aj v jeho skôr negatívnom zmysle preslávanej nástupnej prednášky *Seburčenie nemeckej univerzity*. Tu je práve počiatok tým, čo nie je „za nami ako niečo, čo dávno pominulo, ale stojí *pred* nami. Počiatok, ako to najväčšie, predbehol už vopred všetko prichádzajúce, teda aj nás. Počiatok ... (ako – dopl. aut.) príkaz pre nás, aby sme znova vyvolali jeho veľkosť“<sup>2</sup>.

Pre nás je v kontexte problému sokratovskej a platonskej cesty filozofovania zaujímavé to, či onen *počiatok* je možné ešte vnímať z pozície sokratovsky určenej dejinnosti, alebo či je tomuto pohľadu bližší skôr platonský spôsob filozofovania, založený na nejakej dokonalej, nečasovo pochopenej, večnej esencii.

Heidegger vidí počiatok 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.<sup>3</sup> Tak sa v centre jeho záujmu v tomto obdo-

---

<sup>1</sup> HEIDEGGER, M.: *Heraklit*. GA. Bd. 55. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1994, s. 77. Za poskytnutie prekladu do slovenského jazyka ďakujeme Z. Bocanovej.

<sup>2</sup> HEIDEGGER, M.: Seburčení německé university. Prel. I. Šnebergová. In: *Filosofický časopis*, roč. 44, 1996, č. 1, s. 48.

<sup>3</sup> K tomu pozri HEIDEGGER, M.: Co je to – filosofie? In: Heidegger, M.: *Básnický bydlí člověk*. Prel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené 2006, s. 127.

bí ocitá myslenie, resp. to, čo sa nám zachovalo z myslenia „mysliteľa Parmenida, ktorý spolu s Herakleitom *myslí počiatok* (kurz. – aut.)“<sup>1</sup>. Myslenie predsokratovcov, predovšetkým Parmenida a Herakleita je teda pre Heideggera pôvodnejším a iným myslením, takým, ktoré ešte nie je metafyzikou: „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“<sup>2</sup>.

Ako teda nemecký mysliteľ definuje onen počiatok? Aby sme problému správne porozumeli, vyžaduje to podľa neho *úplnú zmenu myslenia* a to tak, aby sme pochopili, že je „počiatok niečím takým, čo nie je za nami ako niečo, čo pominulo, ale ako to, čo už vopred priťahuje do seba všetko jestvujúce, (čo – dopl. aut.) nás už predišlo...“<sup>3</sup>. Heidegger teda chce, aby sme prenikli do tohto počiatočného myslenia a pochopili, že „uvažovanie o bytnosti pravdy je bytostným myslením *počiatku bytia samého a len ním* (kurz. aut.)“<sup>4</sup>. Keď teda máme myslieť onen počiatok, máme myslieť bytie samé, resp. jeho počiatok, ktorý tu *už je a vždy bol*. Povedané inak, jeho vlastnými slovami: „*V bytí sa už každý údel jestvujúcná prvotne naplnil* (kurz. aut.)“<sup>5</sup>. V prednáškach k Aristotelovej *Metafyzike* v roku 1931 je pre neho dokonca onen počiatok „tým najväčším a jeho veľkosť *nemôže byť nikdy v budúcnosti dosiahnutá* (kurz. aut.) ...“<sup>6</sup>.

Podobným spôsobom sa vyjadruje aj v prednáške k Parmenidovi, kde je počiatok už nerozlučne spojený s bytnosťou *ne-skrytosti* (Αλήθεια), ktorá je tu pochopená ako prvotná *otvorenosť* – ako odkryvanie, označované aj známejším pojmom *svetlina Bytia*. U predsokra-

---

<sup>1</sup> HEIDEGGER, M.: *Heraklit*, s. 132.

<sup>2</sup> Tamže, s. 57.

<sup>3</sup> Tamže, s. 175.

<sup>4</sup> Tamže, s. 176.

<sup>5</sup> HEIDEGGER, M.: *Co je metafyzika?*, s. 93.

<sup>6</sup> HEIDEGGER, M.: *Aristotelova Metafyzika IX, 1-3*. Prel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené 2002, s. 26.

tovských mysliteľov sa ešte vyskytuje „počiatočné vládnutie bytnosti ἀλήθεια, v ktorom jestvuje niečo také ako svetlina, osvetlené a otvorené“<sup>1</sup>. Čo je však dôležité, je *správne myslenie*, pretože podľa Heideggera „sa bytnosť otvoreného odhaľuje len myslieniu, ktoré sa snaží *myslieť bytie samo, tak ako to máme vo svojom osude západných dejín vopred určené* (kurz. aut.)“<sup>2</sup>. Toto myslenie bytia je na jednej strane tým *najjednoduchším*, na druhej strane je však zároveň tým *najťažším*, pretože vyžaduje to, čo Heidegger nazýva *skokom do bytia*.

Tak sa potrebujeme vrátiť späť k *počiatku* – k *pôvodnejšiemu myslieniu Bytia* aké nachádza Heidegger u predsokratovcov, ktorí ešte neboli na *slepej ceste metafyziky*, ktorá *zabudla* na Bytie a stále viac sústreďovala svoju pozornosť na jestvujúcno. Parmenidovo a Herakleitovo myslenie zostáva, v Heideggerovom pohľade, stále ešte niečím *nepremyselným*. 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“<sup>3</sup>.

*Tým istým* je tu potom otázka pravdy Bytia, ktoré prechádza rôznymi metamorfózami v dejinách filozofie. Ide o „to isté (jenes Selbe), ktoré sa Grékov aj nás rozdielnym spôsobom týka ako údel“<sup>4</sup>. Tu sa však musíme opýtať: Je tu ešte miesto pre *dejinnosť*, na ktorej Heideggerovi tak záležalo v období pred obratom? A kde je *miesto človeka* ako dejinnej bytnosti (zásadne určenej časovosťou a dejinnosťou) vo vzťahu k Bytiu? A sú ešte dejiny *ľudskými dejinami*?

V prednáške o Herakleitovi určuje Heidegger postupne grécky pôvodný pojem *fysis* (podľa neho pôvodne ako jedno z určení bytia

---

<sup>1</sup> HEIDEGGER, M.: *Parmenides*. GA. Bd. 54. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1992, s. 220. Za poskytnutie prekladu do slovenského jazyka ďakujeme Z. Bocanovej.

<sup>2</sup> Tamže, s. 222.

<sup>3</sup> HEIDEGGER, M.: *O humanizmu*, s. 26.

<sup>4</sup> HEIDEGGER, M.: *Anaximandrov výrok*. Prel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené 2012, s. 27.

u gréckych mysliteľov) ako *totožný* s Herakleitovým pojmom *oheň* (τὸ πῦρ) a ten následne ako hovoriaci *to isté* ako fundamentálny pojem *kosmos*.<sup>1</sup> Tento *kosmos* v myslení gréckych *počiatočných mysliteľov* podľa Heideggera *nie je ničím časovým, ale večným*. Presnejšie, hovorí o spôsobe, ktorým *kosmos* jestvuje: „Jestvuje v každom čase. Neustále trvá“<sup>2</sup>. Avšak v jeho pohľade je večnosť (klasickou metafyzikou) mylne „ponímaná stále z času. Označenie večnosti ako nadčasovosti vedie k mylnej domnienke, že v bytnosti večnosti je vylúčený čas...“<sup>3</sup>. Podľa Heideggera to tak nie je, a *kosmos*, ak sa už nechceme vyhnúť časovej charakteristike, nazýva „*predčasové* (kurz. aut.), a tým naznačujeme, že Λόγος je *pôvodnejší ako všetko časové a nedá sa pochopiť a vyložiť z oblasti doterajšej západnej predstavy času* (kurz. aut.)“<sup>4</sup>.

Vyhýba sa teda použitiu tradičného *metafyzického* pojmu *večnosti* a určuje grécky *kosmos* ako jednu z podôb *pravdy Bytia*, ktorá má – a to je v tomto momente zaujímavé – atribút *predčasovosti*, teda predchádza času. Tým, čo je teda pre Heideggera *predčasové* (mimo času, aspoň v klasicky-metafyzickom chápaní) je práve Bytie. Na inom mieste spomínanej prednášky charakterizuje Bytie ako to, čo „je nepominuteľné a zároveň na ceste k svojej pravde; lebo toto smerovanie bytia k pravde je *Bytie (das Seyn) samé vo svojej počiatočnosti* (kurz. aut.)“<sup>5</sup>.

Heidegger v tejto súvislosti formuluje dokonca niečo ako *zákon počiatku*, ktorý je podľa neho možné nájsť v dejinách myslenia. Na základe tohto zákona môže „... *naplnenie dejín prvého počiatku* byť dejiným znakom blízkosti počiatku, ktorý *zahŕňa budúce*

---

<sup>1</sup> HEIDEGGER, M.: *Heraklit*, s. 160–164. Ide o jedno z kľúčových miest tejto prednášky. Podobným spôsobom sa vyjadruje v prednáške k Anaximandrovovi približne z toho istého obdobia (1942). Pozri HEIDEGGER, M.: *Anaximandrov výrok*, s. 82–83.

<sup>2</sup> HEIDEGGER, M.: *Heraklit*, s. 167.

<sup>3</sup> Tamže.

<sup>4</sup> Tamže, s. 168.

<sup>5</sup> Tamže, s. 345.

*dejiny* (kurz. aut.) do svojej blízkosti“<sup>1</sup>. To najbližšie z bytnosti gréckej ἀλήθεια, teda pre Heideggera Bytia, „už vopred (kurz. aut.) jestvuje vo všetkom blízkom...“<sup>2</sup>. Cieľom myslenia je potom dostať sa „bližšie k tomu počiatočnému *prichádzajúceho počiatku*“<sup>3</sup>, čo od nás vyžaduje myslenie, „... ktoré bude premýšľať o bytnosti *otvoreného*“<sup>4</sup>. Táto bytnosť otvoreného sa však odhaľuje len takému mysleniu, ktoré chce myslieť *Bytie samé*, teda *Bytie bez jestvujúcna* – teda aj *bez človeka*.

## Heidegger a dejiny

Heidegger formuluje aj vlastnú *definíciu dejín*, ktoré „keďže ostávajú dejinami bytia a bytie sa len mimovoľne osvetľuje, sa neustále deje v tom *neporušenom počiatku počiatkov* (kurz. aut.). 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“<sup>5</sup>. Alebo na inom mieste a v inej formulácii: „Dejiny sú v sebe samými predpovedajúcim rozhovorom bytostného so sebou samým“<sup>6</sup>. V tomto momente pripomína Heideggerovo chápanie dejín *ako dejín Bytia* – neustáleho návratu k počiatku, teda k Bytiu, ktoré sa *pôvodne* odkrýva aj skrýva zároveň – niečo ako *cyklické pochopenie dejín*, avšak (zatiaľ) len s jedným, aj to *nevydareným* cyklom – ak sa pokúsime na celý problém pozrieť z pohľadu filozofie dejín a rôznych modelov dejín tak, ako ich táto filozofia rozoznáva<sup>7</sup>.

---

<sup>1</sup> HEIDEGGER, M.: *Parmenides*, s. 202.

<sup>2</sup> Tamže.

<sup>3</sup> Tamže, s. 207.

<sup>4</sup> Tamže, s. 220.

<sup>5</sup> Tamže, s. 242–243.

<sup>6</sup> HEIDEGGER, M.: *Heraklit*, s. 279.

<sup>7</sup> Filozofia dejín nebola, na rozdiel od Patočku, jedným z hlavných bodov Heideggerovho záujmu. Napriek tomu sa Heidegger často dostáva k filozofickému *problému dejín*, keďže ho k nemu nevyhnutne vedú jeho pokusy

Nasvedčovala by tomu aj ďalšia Heideggerova formulácia vo vzťahu k dejinám: „Dejiny vo svojom skrytom chode *nie sú napredovaním od počiatku ku koncu, ale sú návratom toho budúceho do počiatku* (kurz. aut.)“<sup>1</sup>. To *bytostné* dejín, čo v nich máme hľadať – a patria sem v prvom rade *dejiny myslenia* ako to určujúce – sa tak nachádza už na počiatku, čo znamená, že je skutočne z nášho pohľadu *mimo času* – či, (ako to chce skôr pomenovať samotný Heidegger) pred-časové, alebo nad-časové<sup>2</sup>. Dejiny sa tak majú *navrátiť späť k počiatku*, odkiaľ vyšli nesprávnym smerom. Heidegger sám hovorí o *eschatológii bytia* o ktoré podľa neho v dejinách ide: „Bytie ako charakterizované údelom je *samo v sebe eschatologické* (kurz. aut.)“<sup>3</sup>. Ponúkajú sa tu ale viaceré ďalšie otázky: Ide tu o koniec dejín? Či skôr o *nový začiatok*? A ak áno, *kam* by mali smerovať takéto dejiny? Nie je to teda akási forma *večnosti*, ktorá vlastne zakladá každú odpoveď na potenciálne otázky človeka a jeho dejín?

Navyše Bytie je vo vzťahu k človeku tým, čo mu *umožňuje stáť* vo svojom *svetle*, avšak samo stojí *nad* ním. Človek sa môže nejakým spôsobom vzťahovať k jestvujúcnu len vo *svetle Bytia*. Toto svetlo Bytia „nie je ničím, čo by človek sám zo seba vykonával; len stojí v tomto svetle“<sup>4</sup>. Heidegger tu jednoznačne uvádza, že svetlo Bytia „nie je ľudského pôvodu (kurz. aut.)“<sup>5</sup>. Možno preto súhlasí so stanoviskom, ktoré hodnotí túto jeho pozíciu ako takú, v ktorej pôvodné pochopenie konečnej ľudskej slobody Heidegger „opustil v mene požiadavky myslieť bytie...“<sup>6</sup>, čo vo vzťahu človeka a Bytia znamená, že „spolu

---

o vysvetľovanie človeka z jeho časovosti a dejinnosti (pred obratom) a z Bytia (po obrate).

<sup>1</sup> HEIDEGGER, M.: *Heraklit*, s. 288.

<sup>2</sup> Tento problém v neskorých prácach Heideggera interpretuje podobným spôsobom aj Olafson. Pozri OLAFSON, F. A.: *Heidegger and the Philosophy of Mind*. New Heaven– London: Yale University Press 1987, s. 181–182.

<sup>3</sup> HEIDEGGER, M.: *Anaximandriuv výrok*, s. 15.

<sup>4</sup> HEIDEGGER, M.: *Heraklit*, s. 351.

<sup>5</sup> Tamže.

<sup>6</sup> KARFÍK, F.: *Dvoji pojem svobody u M. Heideggera*, s. 30.

s myšlienkou fundamentálnej analytiky pobytu ako odhalenia horizontu porozumenia bytiu opustil Heidegger aj myšlienku ľudskej autonómie vo vzťahu k bytiu (kurz. aut.)...“<sup>1</sup>.

Vo vzťahu človeka k Bytiu je prvotný krok – ne-skrýtosť – na strane Bytia: „bytie samo oslovuje človeka a požaduje jeho bytnosť pre vzťah k bytiu“<sup>2</sup>. Heideggerova interpretácia Herakleitovho (a celého pred-sokratovského) 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 časť: byť tým strážiacim pravdy Bytia* (kurz. aut.)“<sup>3</sup> Na inom známom mieste dostáva človek od Heideggera ešte ďalšie prívlastky vo vzťahu k Bytiu: „Človek nie je pánom jestvujúcna ... Človek je vo svojej dejinnej bytnosti jestvujúcnom, ktorého bytie ako ek-sistencia spočíva v bývaní v blízkosti bytia. Človek je *sused bytia* (kurz. aut.)“<sup>4</sup>

Úlohou človeka je potom *starat' sa o pravdu Bytia*, presnejšie *pripripravať sa* na možnosť, že sa mu Bytie *znova* ukáže – udelí sa mu ako *udalosť osvojenia (Ereignis)*<sup>5</sup> – ako možnosť príchodu *druhého*, či *nového* počiatku. Túto *udalosť* si človek podľa Heideggera nemôže vynútiť, či akýmkoľvek spôsobom privolať, žiada sa od neho len „*Bereitung einer Bereitschaft für das Ereignis*, pripravenosť pohotovosti pre udalosť osvojenia si toho, čo sa nám z Bytia udelí (dejinne)“<sup>6</sup>. Táto pripravenosť má prostredníctvom nového *myslenia a básnenia* umožniť Bytiu, aby sa človeku ukázalo v *druhom počiatku*. Myslenie, ktoré priviedla

---

<sup>1</sup> Tamže, s. 31.

<sup>2</sup> HEIDEGGER, M.: *Parmenides*, s. 217.

<sup>3</sup> HEIDEGGER, M.: *Heraklit*, s. 387.

<sup>4</sup> HEIDEGGER, M.: *O humanismu*, s. 33.

<sup>5</sup> Na tomto mieste používame Micháلكov preklad pojmu *Ereignis*. Pozri MI-CHÁLEK, J.: Pobyť po obratu. In: Tomašovičová J. (ed.): *Cestami Heideggerovho myslenia*. Pusté Úľany: Schola Philosophica, s. 259.

<sup>6</sup> Tamže, s. 261.

metafyzika postupne až k *technickému* pochopeniu sveta – cez jestvujúcno a v zabudnutosti Bytia – má byť „vystriedané myslením, ktoré bude uvlastnené bytím samým, a bude teda *poslušné bytiu* (kurz. aut.)“<sup>1</sup>.

Heideggerovo myslenie po obrate chce, podľa jeho vlastných slov, *opustiť antropológiu všetkého druhu*<sup>2</sup> v záujme pravdy Bytia. Podobne aj každý *humanizmus*, vychádzajúci z tradičnej metafyziky. Ide podľa neho o *protiklad* takéhoto (tradičného) chápania humanizmu, ktorý ale „nezahŕňa v žiadnom prípade obranu in-humánnosti, ale otvára nové výhľady“<sup>3</sup>. Je to *Heideggerov humanizmus*, ktorý má *myslieť proti doterajším hodnotám* a v ktorom „*nie je v hre človek, ale dejinná bytnosť človeka v jeho pôvode z pravdy bytia* (kurz. aut.)“<sup>4</sup>. Človek tu už teda nie je východiskovým bodom myslenia, ale ide predovšetkým o to, aby „*humanitas slúžila pravde bytia* (kurz. aut.), avšak bez humanizmu v metafyzickom zmysle“<sup>5</sup>. Úlohou človeka je teda *starať sa o bytie* a na druhej strane je pravda Bytia v tomto momente *ochranou, právom* pre všetko konanie človeka.<sup>6</sup>

Patočka, ktorý má tú výhodu oproti Heideggerovi, že pozná (aspoň z väčšej časti) jeho myslenie, si tieto skutočnosti uvedomuje

---

<sup>1</sup> HEIDEGGER, M.: *Co je metafyzika?*, s. 19.

<sup>2</sup> Pozri HEIDEGGER, M.: *O pravde a bytí*. Prel. J. Němec. Praha: Mladá fronta 1993, s. 77.

<sup>3</sup> HEIDEGGER, M.: *O humanismu*, s. 38.

<sup>4</sup> Tamže, s. 33.

<sup>5</sup> Tamže, s. 41.

<sup>6</sup> Ak prijmeme túto tézu, prijmeme zároveň nebezpečenstvo, súvisiace s rôznymi formami totality myslenia. Otázkou totiž je, *kto* spozná pravdu Bytia a následne *ako* ju bude chcieť *uplatniť* v jednaní? Podľa nášho názoru aj tu je možné nájsť istú podobnosť Heideggera s Platonovým myslením – v otázke *práva* na uplatnenie *pravdy* filozofov–mysliteľov voči ostatným *obyčajným* ľuďom. Je známa Platonova myšlienka *vlády filozofov* a ani Heideggerovi zrejme nebola príliš vzdialená – predovšetkým v období jeho pôsobenia vo funkcii rektora vo Freiburgu. Táto otázka však nie je predmetom nášho skúmania.

a reflektuje ich zo svojho hľadiska. Vo vzťahu k miestu človeka v Heideggerovej filozofii po obrate hovorí, že Bytie síce má stále vzťah k človeku cez jeho porozumenie, napriek tomu ale „nie je toto rozumenie koncipované ako základ bytia, dokonca ani ako jeho čiastočný základ, ale naopak: *pôvodná pravda, otvorenosť, je pochopená ako pôda pre porozumenie bytiu* (kurz. aut.)“<sup>1</sup>. Aj preto môže zo svojho pohľadu, ktorý kladie dôraz predovšetkým na človeka a jeho dejiny zhodnotiť nemeckého filozofa nasledovne: „Heideggerova filozofia znova objavila ontologickú sféru, *nenachádza však cestu späť k antropológii* (kurz. aut.)“<sup>2</sup>. Inými slovami, Heideggerova práca v ontologickej oblasti je veľmi významným filozofickým výkonom, ale on sám nakoniec – predovšetkým po *Kehre* – akoby stratil zo zorného poľa človeka samého a nedokázal ho adekvátnym spôsobom zaradiť do svojej koncepcie. S týmto pohľadom sa Patočka, pochopiteľne, nemôže stotožniť.

### **Patočkov koncept filozofie dejín**

Patočka vychádza do určitej miery z Heideggerovej koncepcie z obdobia pred obratom, aj keď sa nakoniec voči nej vymedzuje.<sup>3</sup> Heideggerovo myslenie po obrate však (okrem otázky *nebezpečenstva technizácie*, ktorú v podstate akceptuje a rozvíja) zďaleka nepôsobí na Patočku tak inšpiratívne. Heidegger vo svojej *druhej filozofii*, ako ju Patočka nazýva, podľa neho tento koncept nikde neopakuje –

---

<sup>1</sup> PATOČKA, J.: Heidegger. In: Patočka, J.: *Fenomenologické spisy II*. Sebrané spisy. Sv. 7. Praha: Oikúmené 2009, s. 609.

<sup>2</sup> Tamže, s. 610.

<sup>3</sup> Patočka charakterizuje Heideggerovo odlišenie autentického a neautentického pobytu ako *dva pohyby* ľudskej existencie, ktoré však podľa neho nie sú postačujúce na celkové charakterizovanie dejín. Oproti tejto koncepcii tak stavia svoju vlastnú koncepciu *troch pohybov* ľudskej existencie ako určité doplnenie a rozvinutie Heideggerovej ontológie *Dasein*, ktorá je síce podľa neho vhodným, ale *nedostačujúcim* východiskom reflexie dejín. K tomu pozri: PATOČKA, J.: Před-dějinné úvahy. In: Patočka, J.: *Péče o duši III.*, s. 308–317.

v podstate ho opúšťa a sústreďuje pozornosť len na otázku Bytia a jeho dejín. Už tu nie je reč o tom, že „človek ... je vlastným svetlom, ktoré ukazuje dejiny v tom, čím sú, ktoré je schopné nám povedať, čo vlastne sa v dejinách deje (kurz. aut.)“<sup>1</sup>.

Aj na tomto prístupe Patočku k Heideggerovi vidíme základný rozdiel medzi oboma filozofmi. Kým Patočka sústreďuje svoju pozornosť v podstate po celý svoj filozofický život na otázky, spojené s človekom, Heidegger (po obrate) postupne presúva ťažisko svojho záujmu smerom *od* človeka *k* Bytiu. Patočkova filozofická pozícia zostáva – ak to máme klasifikovať z pohľadu sokratovsko-platonskej cesty – *sokratovská*, čo v tomto prípade značí zameraná predovšetkým na ľudskú dejinnosť, ktorej nenahraditeľnou súčasťou je aj *mravná* dimenzia. Patočkovo *sokratovské* chápanie ľudskej dejinnosti je pomerne jednoznačne vyjadrené aj v jeho neskorých prácach ako idea starostlivosti o dušu: „Starostlivosť o dušu je to, čo robí Sokrates, *neustále skúmanie našich názorov* o tom, čo je dobré (kurz. aut.)“<sup>2</sup>

*Starostlivosť o dušu* tvorí pre Patočku *centrum* filozofie a ako taká nám „otvára pojem duše a tento pojem primerane objasnený dáva prístup ku všetkým ostatným dimenziám filozofického myslenia a pýtania sa“<sup>3</sup>. Práve starostlivosť o dušu ako základný východiskový bod pre každé filozofické skúmanie súvisí *nevyhnutne* s človekom a odohráva sa prostredníctvom neustálych sokratovských otázok – *neustálou ochotou problematizovať* zdanlivo konečné, večné pravdy. V tejto ochote a pripravenosti problematizovať je obsiahnuté vedomie toho, že „neexistuje žiaden koniec, žiadne uzatvorenie, pretože ide o skúsenosť, že aj to, čo sa zdá na prvý pohľad samozrejmé, je možné urobiť predmetom pýtania sa, problematizovania a stáva sa požiadavkou, že sa to musí robiť“<sup>4</sup>. Toto je podstata Patočkovho chápania ľudskej (pôvodne sokratovskej) dejinnosti.

---

<sup>1</sup> Tamže, s. 308.

<sup>2</sup> PATOČKA, J.: Platón a Evropa, s. 255.

<sup>3</sup> Tamže, s. 229.

<sup>4</sup> Tamže.

Na základe tejto dejinnosti potom podáva aj vlastnú definíciu dejín. Práve pre túto definíciu dejín ako ich chápe Patočka je rozhodujúci sokratovský *antropologický obrat*, to, čo pre predsokratovských mysliteľov nebolo tým určujúcim: „Dejiny, to je *vedomé utváranie života človekom samým* (kurz. aut.)“<sup>1</sup>. Tu nachádzame jeden zo zásadných rozdielov v Patočkovom a Heideggerovom (po *Kehre*) prístupe k dejinám. Miesto človeka v dejinách – otázka jeho autonómie – je v oboch prípadoch chápaná *inak*.

Pre Patočku sú *dejiny* – tak ako ich vo svojej koncepcii chápe a ako ich odlišuje od *pred-dejinnosti* – neodmysliteľne spojené s prijatím *problematickosti zmyslu* dejín ako *ľudskej cesty, ktorá nikdy nekončí*. Preto definuje dejiny aj v jednom zo svojich posledných diel – *Kacířských esejach* – svojím vlastným, *kacířským* spôsobom: „Dejiny nie sú ničím iným ako otrasenou istotou daného zmyslu. Nemajú iný zmysel a cieľ“<sup>2</sup>. Táto definícia je veľmi *originálna* a nepodobá sa žiadnej inej (vrátane Heideggerovej) filozofickej koncepcii dejín. Práve objavením problematickosti vzniká vo filozofii – a tu sa u Patočku začínajú aj samotné dejiny – „*perspektíva na absolútny, a predsa nie ľudsky excentrický zmysel za predpokladu, že je človek pripravený ... osvojovať si zmysel ako cestu* (kurz. aut.)“<sup>3</sup>. Tak vznikajú v problematicky pochopenom zmysle „*nové možnosti* (neustáleho – dopl. aut.) ozmyslovania života: nech už by sa tieto možnosti tvárili akokoľvek definitívne, ako plné a celé, predsa nemôžu zaprieť, že pochádzajú z problematickosti, ktorá ľpie aj na najväčších rozvrhoch – ako to najjasnejšie dokladá vzťah Sokrates – Platon“<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> PATOČKA, J.: Poznámky posluchačů z přednášky *Vznik a konec Evropy*. In: Patočka, J.: *Péče o duši III.*, s. 427.

<sup>2</sup> PATOČKA, J.: Kacířské eseje o filosofii dějin. In: Patočka, J.: *Péče o duši III.*, s. 115.

<sup>3</sup> Tamže, s. 82–83.

<sup>4</sup> Tamže, s. 70.

Platonská cesta filozofovania (ako pokus o odpovede na otázku), je založená – pre Patočku – na *pôvodnejšej* sokratovskej ceste *neustáleho problematizovania*, ktorá je tu podstatou ľudskej dejinnosti a z nej pochopených ľudských dejín. Z tohto pohľadu možno súhlasiť aj s kritickým postojom V. Leška vo vzťahu k Heideggerovmu pochopeniu dejín ako dejín Bytia: „Človek je človekom len natoľko, nakoľko je *dejinnou bytosťou*. Dejiny sú teda sférou *bytia človeka*, a nie *dejín Bytia*... Heidegger nám ponúka namiesto filozofie dejín *dejiny Bytia*“<sup>1</sup>. Ťažisko Heideggerovho myslenia sa po obrate postupne presúva smerom od človeka k Bytiu. Bytie sa stáva niečím, čo má *svoju vlastnú, od človeka nezávislú, ne-časovú, či pred-časovú pravdu* a *svoje vlastné dejiny*, a to napriek tomu, že pravda Bytia sa podľa neho vždy ukazuje dejinne – prostredníctvom času ako *umožňujúceho horizont porozumenia Bytiu*.<sup>2</sup>

Zdá sa teda, že Heidegger práve po *Kehre* opustil svoje pôvodné stanovisko zásadnej *ľudskej dejinnosti* – na ktoré svojim spôsobom nadväzuje aj Patočka – tak významné pre prvé obdobie jeho filozofickej tvorby. Preto je z tohto pohľadu Heideggerovi *bližší* Platon ako Sokrates –, a to potom znamená, že v tejto klasifikácii a odlíšení je mu bližšia platonská cesta filozofovania, na rozdiel od Patočku, ktorý v podstate po celý čas stojí na strane sokratovskej cesty.

---

<sup>1</sup> LEŠKO, V.: Heidegger a dejiny filozofie. In: *Filozofia*, roč. 65, 2010, č. 2, s. 116–117.

<sup>2</sup> Pozri HEIDEGGER, M.: *Co je metafyzika?*, s. 29.



## 6. 3. Rorty, Heidegger a Platon

*Katarína Mayerová*

Rorty vo svojej krátkej, avšak obsažnej úvahe *Relativizmus: Nachádzať a vytvárať nás* delí na „takzvaných relativistov“ a „takzvaných antiplatonikov“<sup>1</sup>. Na skupinu, ktorá zahŕňa tradíciu ponietzscheovskej európskej filozofie a na skupinu podarvinovskej americkej filozofie, ktorá reprezentuje tradíciu pragmatizmu. Do prvej radí na prvom mieste Heideggera, do druhej Jamesa, Deweyho, Davidsona a iných. O sebe (zrejme zo skromnosti) nehovorí, no práve on patrí výrazne do oboch skupín.

Vo svojej kritike metafyziky bol veľmi ovplyvnený Nietzsche, hoci si ho zrejme osvojil až pod vplyvom pragmatizmu. Dôležitým článkom jeho kritiky antických filozofov bol Platon, ako to bolo aj u Nietzscheho. Platon bol aj hlavným a, povedali by sme, že aj jediným antickým filozofom, ktorému Rorty venoval väčšiu pozornosť. Je potrebné podotknúť, že výrazne kritickú, lebo v jeho prácach by sme ťažko našli niečo, čo z neho prijal. Teda opäť, ako aj Nietzsche. Rortyho kritika Platona bola však už nietzscheovsko-pragmatistická, a následne potom aj jeho kritika Heideggera. Hoci Rorty bol na Nietzsche istým spôsobom závislý a považoval ho aj za jedného zo svojich učiteľov – popri Deweym – zachoval si od neho v niektorých súvislostiach aj veľký, miestami až priepastný odstup.

### **Platon, Nietzsche a metafyzika**

Na rozdiel od Nietzscheho mal však Rorty k Platonovi spočiatku pozitívny vzťah. Ako sám píše, už ako pätnásťročný čítal Platona, chcel sa

---

<sup>1</sup> RORTY, R.: *Filozofické orchidey*. Prel. L. Hábová. Bratislava: Kalligram 2006, s. 62.

stať „v nejakej podobe platonikom“<sup>1</sup> a bol presvedčený, „že Sokrates mal pravdu: cnosť je poznanie“<sup>2</sup>. Toto poznanie mu znelo ako rajska hudba, keďže pochyboval o svojom morálnom charaktere a myslel si, že má len rozumové schopnosti. Časom sa však jeho morálne dispozície značne prejavili a dá sa povedať, že aj prehĺbili. Ozval sa v ňom hlboký súcit s chudobnými a poníženými, ktorý ho už neopustil a votkával ho do všetkých svojich politických a ideových plánov, aj do svojej ideálnej – azda len v budúcnosti uskutočniteľnej – liberálnej demokracie. Aj tým sa veľmi líšil od Nietzscheho, ktorý bol priam za fyzickú likvidáciu sociálne slabých a ponížených, ako sa s tým stretávame hneď v prvých vetách jeho Antikrista. Rorty – taktiež proti Nietzschemu – prijímal aj kresťanskú etiku, ale s tým rozdielom, že ju nevysvetľoval ako prichádzajúcu od Boha, ale vyvierajúcu z človeka, z jeho evolúcie.

Platon bol skrz-naskrz *metafyzikom*. Skutočný, pravý svet umiestnil kamsi do transcendentna v podobe večných, nemenných a *ideálnych podstát* všetkých duchovných a materiálnych vecí. Materiálne veci boli vytvorené nižšími bohmi, ktorých zasa stvoril boh najvyšší – Demiurgos. Menili sa, vznikali a zanikali, boli teda časovo a priestorovo podmienené. Prv než sa ľudská duša dostala do tela, sídlila medzi ideami, ale aj keď už bola v tele, zachovala si spomienku na ne, a teda duch, rozum, jej časť, vytváral pojmy podľa nich a nimi sa zmocňoval vecí, ba vnášal ich aj do nich. Navyše duša sa ťahala späť do transcendentna, ktoré za určitých podmienok po smrti tela aj dosahovala.

Platon týmito názormi podstatne ovplyvnil kresťanskú teológiu a filozofiu, ktorá sa ťahá od jeho až do našich čias. Nietzsche bol jedným z jej kritikov a možno nekompromisným kritikom, ktorý sa obrátil nielen proti kresťanskej viere v Boha, ale aj proti kresťanskej morálke. Teda začal od prameňa, kritikou Platona, snahou zničiť celú jeho metafyziku, ktorá bola aj základom kresťanskej morálky a zničiť tak celé kresťanstvo, ba aj ním ovplyvnenú našu civilizáciu a kultúru.

---

<sup>1</sup> Tamže, s. 62.

<sup>2</sup> Tamže, s. 61.

Rorty Nietzscheho kritiku tejto morálky neprijímal, ale v kritike ostatnej časti tejto metafyziky bol od neho závislý. V čom teda spočíva kritika Platona? V spomenutej úvahe Rorty píše, že je proti istému špecifickému súboru rozlíšení, osobitne proti platonským rozlíšeniam. Tieto rozlíšenia sa stali súčasťou západného zdravého rozumu, ale to pre neho nie je dostatočným argumentom pre to, aby ich ľudia západného sveta zachovávali. Pýtame sa teda ďalej: aké sú tieto rozlíšenia?

Pokúsme sa vychádzať z toho, ako sa tu charakterizuje sám Rorty. Nazýva sa *antidualistom*, *antifundacionalistom*, inde *antiesencialistom*, *antisubstancialistom* a aj ďalším iným *anti-metafyzikom*. Tieto pojmy sa navzájom prelínajú a nemožno ich od seba oddeliť. *Antidualizmus* znamená, že Rorty neprijíma platonské delenie sveta na nemateriálne idey a materiálne veci. Predovšetkým preto, že idey majú byť nemenné, stále a večné. A ako Rorty tvrdí, niektorí „filozofi... sa musia vzdať tradičného filozofického projektu, hľadania čohosi nemenného...“<sup>1</sup>. Rorty prijímal herakleitovsko-nietzscheovskú myšlienku, že všetko je v pohybe. Prijímal ju síce aj Platon, ale spájal ju s parmenidovským nemenným bytím, ktoré prenášal do transcendentna. Zmysly teda klamú, ich svet je fiktívny, ako sa dozvedáme predovšetkým od Zenona. Podľa Rortyho je fikciou práve svet ideí. Existuje len pozemský svet, v ktorom je všetko v pohybe. Rorty je teda monista, avšak nazýva sa antidualistom, zrejme aby tak predišiel nebezpečenstvu opätovného sklznutia do metafyziky.

Ak je však všetko v pohybe, to ďalej znamená, že niet ani pevných, nemenných podstát vecí, ba že vecí, a ani živé bytosti nemajú vôbec žiadnu podstatu, teda nič spoločné, čo by ich spájalo. To spoločné, rovnaké a nemenné vnášajú do nich len pojmy, teda len my, ktorí ich tvoríme rozumom, ktorý však tiež nepochádza od Boha, v ktorého Rorty neveril, ale ktorý vznikol dejinne, v našej kultúrnej evolúcii. Ale pojmy nie sú ani v rozume a zakladajú sa len na našom jazyku, na slovách, bez ktorých by neboli. Pokiaľ teda ide o starý spor medzi

---

<sup>1</sup> RORTY, R.: Relativizmus: nachádzať a vytvárať. In: *Filozofia*, roč. 52, 1997, č. 6, s. 394.

realizmom a nominalizmom, Rorty sa prehlasuje za *nominalistu*. V tomto zmysle je Rorty *antifundacionalista*, *antiesencialista*, *antisubstantialista*.

### Rortyho vzťah k slovám a k jazyku

Tu sa dotýkame jadra Rortyho filozofie – *filozofie jazyka*. Aj v tom ho podporil Nietzsche, ktorý častejšie hovoril o metafyzike jazyka, o rozume ako jej zakladateľovi, pretože bol tvorcom pojmov, vysmieval sa *albinom pojmu*, teda klasickým metafyzikom operujúcim s pojmami. Rozum v podstate nemal rád, ba dokonca ho zatracoval a považoval ho za starého klamára a podvodníka. Nietzsche sa však nezastavil len pri jazyku, ale išiel ešte ďalej. Rorty vystúpil na scénu o polstoročie neskôr, zažil tzv. lingvistický obrat, pripravovaný Nietzsche a po ňom Wittgensteinom, ba dá sa povedať, že sa mu stal akýmsi východiskovým bodom v premýšľaní. Jazyk tvorí podľa neho nielen pojmy a s nimi metafyziku, ale jedinú oblasť poznávania, v ktorej sa bezprostredne a suverénne pohybujeme, kontaktujeme sa s druhými ľuďmi a s celým svetom okolo nás, pomocou ktorého všetko vytvárame, prekladáme si do neho minulosť, predpokladáme budúcnosť a nemôžeme z neho vystúpiť. Môžeme však konštatovať, že Rorty chápal metafyziku jazyka oveľa širšie a vážnejšie než Nietzsche.

Čo Nietzsche iba naznačil, alebo si to dokonca ani nevšimol, to Rorty precízne rozviedol, a keď v tom videl metafyziku zastavujúcu pohyb, predovšetkým nehybnú substanciu, nemilosrdne to z jazyka vypúšťal. Rorty napríklad, preferoval len jazykový opis vecí, udalostí, ľudí a vôbec všetkého. Zamietal snahu ísť do akejsi hĺbky a tak veci definovať. Definícia hovorí totiž o podstate, charakterizuje veci špecifickými spoločnými znakmi, ktoré sa nemenia. Podobne tak aj teória, podľa Rortyho vlastne filozofia. Teória chce „uchopiť skutočnú podstatu“<sup>1</sup>, byť pohľadom z diaľky a z výšky „v nádeji, že sa z tejto výšky

---

<sup>1</sup> RORTY, R.: *Nahodilosť, ironie, solidarita*. Prel. S. Jelínková. Praha: Pedagogická fakulta UK 1996, s. 99.

zjaví neočakávaná jednota, príznak toho, že (metafyzici – dopl. aut.) zahliadli niečo skutočné, niečo, čo stojí za fenoménmi a vytvára ich“<sup>1</sup>. Opäť teda ide o nemennú podstatu, Platonovu tzv. skutočnosť, hoci aj nie celú, ale aspoň skúmanej veci. Naproti tomu opisy čohokoľvek žiadnu metafyziku nevytvárajú. Rorty hovorí v skratke o slovníkoch, ktoré si ľudia vytvárajú a týka sa to nielen filozofov, ale aj vedcov a všetkých poznávajúcich vôbec.

Čo to všetko však znamená pre Rortyho z epistemologického hľadiska? O existencii vonkajšej reality Rorty nepochyboval, lebo na nás kauzálne pôsobí, je príčinou našich mienení, ale prehlasoval ju za nepoznateľnú. Nejde totiž len o jazyk, ale aj o poznávacie orgány vôbec, ktoré nám ju sprostredkujú tiež len určitým spôsobom. Jazyk je iba pomocným nástrojom na jej poznávanie, teda to, čo sa ním vyslovuje, nie je totožné s tým, čo je v nej, hoci bežne sa to tak chápe, čo práve predstavuje ním odsudzovanú metafyziku. Vieme to preto, lebo *vidíme*, že podstatu, nehybnosť a iné metafyzické entity tvoríme my, v jazyku. S tým súvisí aj pojem pravdy. Pravda ako pojem, ku ktorému sa Rorty často vracal, a ktorý sa pre neho stal v istom zmysle nočnou morou.<sup>2</sup> Ide o pravdu ako korešpondenciu, teda zhodu subjektu s objektom.

O takejto pravde nevieme nič a keby aj existovala, a my by sme ju niekedy aj dosiahli, nikdy by sme sa o tom nemohli presvedčiť, lebo by sme sa museli aspoň na chvíľu zbaviť svojej subjektívnej osobitosti. Rorty pravdu prijíma, nie však ako korešpondenciu, ale ako koherenciu, súhlas vedcov, alebo aj iných ľudí navzájom, teda bez vystúpenia k samej vonkajšej realite. Ide o tzv. konsenzus, pri ktorom je potrebná dohoda o tom, ktorý z možných poznatkov, získaných skúmaním, je pre nich najpriateľnejší, povedané pragmatisticky: najužitočnejší, a ten sa stáva ich pravdou. Pravda je jazykovou záležitosťou, nachádza sa vo vetách a vo vonkajšej realite takéto vety, vlastne vety vôbec,

---

<sup>1</sup> Tamže, s. 106.

<sup>2</sup> Bližšie pozri aj MÜNZ, T.: *Hľadanie skutočnosti*. Bratislava: Kalligram 2008, s. 8 a n.

nie sú. Aj koherentná pravda je však historicky, časovo a priestorovo podmienená.

Rorty totiž veril v intelektuálny a morálny pokrok, ktorý, ako sám hovorí, sa zakladá na tom, že, „my sa dokážeme pozrieť na minulosť a vysvetliť počínanie svojich predchodcov tak, ako by oni naše počínanie vysvetliť nedokázali“<sup>1</sup>. O vývoji však Rorty nehovorí. Predpokladáme, že je to najmä preto, lebo vývoj znamená (v tejto súvislosti napr. aj podľa Hegela) smerovanie k určitému cieľu, zatiaľ čo podľa darvinizmu evolúcia žiaden cieľ nemá. Pravda podľa Rortyho nie je (a nemala by byť) cieľom nášho poznávania, pričom od tohto presvedčenia sa ani dnes ešte neupúšťa. Základným cieľom – určeným len nami a nie teda prírodou – je náš úžitok a šťastie. Evolúcia nevytvárala poznávanie kvôli pravdivému poznávaniu vonkajšej reality, ale kvôli tomu, aby sme v nej vyžili a prežili, teda, aby nám bola na úžitok.

Keď teda vonkajšiu realitu ako takú nepoznávame, nemá zmysel hovoriť o nejakom nachádzaní a vytváraní, ako je to obsiahnuté v názve Rortyho úvahy o relativizme. Nachádzať totiž znamená stretávať sa v poznávaní s vecami takými, aké sú osebe, kým vytvárať znamená spracovávať ich podľa svojho uspošobenia. Je samozrejmé, že všetko poznávané v tomto zmysle len vytvárame. Rovnako nemá zmysel hovoriť o subjekte a objekte, lebo aj objekt by sme museli poznať aký je osebe. Taktiež nemožno hovoriť o niečom vnútornom a vonkajšom, čo je len synonymom subjektívneho a objektívneho. Rorty neguje aj ďalšie epistemologické protiklady ako sú napr. podstata a jav, všeobecné a jednotlivé, skutočné a zdanlivé, jednoducho všetko, čo má vyjadrovať od nás nezávislé, metafyzické a od nás závislé, nemetafyzické. Prvá časť protikladu je metafyzická, druhá však nie.

Rorty neuznával ani existenciu objektívnych, prírodných zákonov, lebo by mali zase vyjadrovať niečo podstatné, pevné, nemenné vo veciach samých, čo by teda bolo opäť metafyzické. Pre upozornenie ako pravý opak tvrdil, že všetko vzniká len náhodou. Svet, príroda, život, človek, kultúra, politické spoločenské formy, aj demokracia

---

<sup>1</sup> RORTY, R.: *Filozofické orchidey*, s. 13.

vznikli náhodou a ďalšou náhodou vznikajú iné útvary všetkého ostatného. Aj toto stanovisko hovorí proti smerovaniu k nejakému cieľu v našom živote. Existenciu týchto zákonov uznávala predovšetkým veda, ktorá sa snažila a dodnes sa ich snaží aj poznávať. Veda vôbec verila a verí, že môže poznávať vonkajšiu skutočnosť takú, aká je osebe, čo jej Nietzsche a po ňom aj Rorty veľmi vytýkali, lebo bola podľa nich metafyzicky orientovaná, a to je pre vedu neprípustné. Rorty proti tomu dokonca využíva aj Nietzscheho argument. Nietzsche totiž videl vo veci osebe zástupcu filozofického Boha, ktorý bol u niektorých filozofov, ako napr. u Spinozu, v podobe jeho substancie, neznámy. Preto Rorty o vedcoch často píše, že zastupujú kňazov, ktorí sa, ako si sami myslia, dostávajú k neznámemu Bohu a poznávajú ho, ako vedci k neznámej veci osebe. „Bolo by chybou“, tvrdí Rorty, „urobiť z prírodného vedca akúsi novú podobu kňaza, spájajúceho článku medzi človekom a svetom mimo neho.“<sup>1</sup> Rorty uznával vedu ako poznávajúcu aktivitu len v tej podobe, ktorú sám navrhoval vo svojej epistemológii.

Rortyho kritika metafyziky prestupuje celé jeho dielo a v analýze jej kritiky by sme mohli ešte pokračovať ďalej. Prejdeme však ku kritike samotného Heideggera, pričom aj v tejto súvislosti zotrváme naďalej aj pri Platónovi a Nietzsche.

## **Platonizmus – Rorty verzus Heidegger**

Rorty si začiatkom 90. rokov minulého storočia pozorne všimol, že jednou z najzvláštnejších črt Heideggerovho neskorého myslenia je tvrdenie, že pokiaľ začneme s Platonovými motívmi a domnienkami, tak môžeme skončiť v nejakom druhu pragmatizmu. Rorty s týmto názorom súhlasí, ale len za predpokladu, že toto tvrdenie musí byť správne interpretované, ak má byť vôbec pravdivé. Ale, na rozdiel od Heideggera, myslí si, že pragmatizmus je dobré miesto, kde môžeme

---

<sup>1</sup> RORTY, R.: *Budoucnosť náboženstvá*. Prel. L. Johnová. Praha: Nakladatelství Karolinum 2007, s. 27.

skončiť pri filozofovaní. Pochopiteľne, je to dobré miesto len pre Rortyho, ale určite nie pre Heideggera. Preto sa Rorty chce pokúsiť naznačiť do akej miery sa môže hrať pragmatik spolu s Heideggerom, a potom sa pokúsiť „určiť bod, v ktorom on alebo ona musí skončiť“<sup>1</sup>.

Celá Rortyho recepcia Heideggera má svoj východiskový bod. Tým nie je nič iné ako chápanie a určenie miesta a významu Platóna a platonizmu v dejinách západného filozofického myslenia. Vyžaduje si, uvádza Rorty, „definovanie platonizmu ako tvrdenia, že cieľom skúmania je dostať sa do styku s niečím ako Bytie, alebo Boh, alebo Pravda, či Realita – s niečím veľkým a mocným, čo sme povinní vnímať korektné. Naopak, pragmatizmus musí byť definovaný ako tvrdenie, že funkciou skúmania je, vyjadrené Baconovými slovami, ‘pomôcť a priniesť úžitok človeku’ – urobiť nás šťastnejšími umožňujúc nám úspešnejšie sa vysporiadať s fyzikálnym prostredím a medzi sebou navzájom“<sup>2</sup>.

Heidegger spája vznik filozofie s Platonovou i Aristotelovou filozofiou a zároveň túto filozofiu stotožňuje s metafyzikou. V tomto bode sa Rorty zhoduje s Heideggerom. Aj on je presvedčený, že filozofia „sa zrodila ako pokus o únik do sveta, kde sa nič nemení“<sup>3</sup>. Napriek všetkému, zároveň presne v tomto bode dochádza k obrovskému rozdielu v chápaní Platóna u Rortyho a Heideggera. Tento rozdiel sa dá vyjadriť veľmi stručne, ale zároveň veľmi presne. Podľa Heideggera je Platon zakladateľom metafyziky ako učenia o jestvujúcne ako jestvujúcne. K dokonalosti tento variant po ňom dopracuje Aristoteles.<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> RORTY, R.: Heidegger, Contingency, and Pragmatism. In: RORTY, R.: *Essays on Heidegger and others*. Philosophical papers. Volume 2. Cambridge: Cambridge University Press 1991, s. 27.

<sup>2</sup> Tamže.

<sup>3</sup> RORTY, R.: *Filozofické orchidey*, s. 42.

<sup>4</sup> HEIDEGGER, M.: *Konec filozofie a úkol myšlení*. Prel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené 2006, s. 7, 9 a n.

Platon je pre Rortyho predmetom celoživotného, nie však vždy len pozitívneho záujmu. Raz je to v jasnejšej forme, inokedy skryto. To však nie je predmetom nášho skúmania.<sup>1</sup> Sústredíme sa až na Rortyho neskorú tvorbu po vydaní práce *Filozofia a zrkadlo prírody*. Táto práca v istom zmysle predstavuje aj definitívne vytriezvenie z Platona, pomerenie sa s Deweym, oboznámenie sa Nietzschem a programovo sa začína hlásiť k historickému antiplatonizmu. Ako sám Rorty uvádza, prehodnocuje väčšinu filozofov, ktorých dovtedy čítal. Snažil sa zistiť, kde sa stala chyba a postupne si uvedomuje, „že mylná bola celá predstava skĺbenia ‘skutočnosti so spravodlivosťou’, a že práve jej nasledovanie zviedlo Platona na scestie“<sup>2</sup>.

Rorty si uvedomuje, že to, čo chcel urobiť Platon, vo svojej podstate, môže urobiť iba náboženstvo, t. j. „rozumom nespochybniteľná viera v náhradného Otca, ktorý na rozdiel od vlastného otca stelesňuje v rovnakej miere lásku, silu i spravodlivosť“<sup>3</sup>. Sokratovo a Platonovo presvedčenie, že pokiaľ sa ľudia budú dostatočne usilovať, mohli by sa nakoniec dopracovať k akýmisi istotám, v rámci ktorých by mali mať ústredné postavenie práve morálne presvedčenia, „ktoré, ak ich správne pochopíme, urobia z nás cnostných a príjemných ľudí“<sup>4</sup>, je mu blízke aj v neskorom období. Napriek tomu Rorty sebakriticky priznáva, že celé roky takéhoto čítania a argumentovania ho priviedli aj k tomu, aby presnejšie vyjadril svoje sklamanie z Platona – „presvedčenie, že filozofia nám pri konfrontácii s nacistami a inými grázlami nepomôže“<sup>5</sup>. A v tom sa Rorty určite nemýli. Nemýli sa ani v tom, že za vnútorné jadro Platonovho filozofického hľadania považuje pokus preniknúť za jav, k vnútornej povahe skutočnosti. Je to

---

<sup>1</sup> Podrobnejšie pozri napr. ŠÍP, R.: *Richard Rorty: Pragmatismus medzi jazykem a zkušeností*. Brno: Paido 2008, s. 30 a n.

<sup>2</sup> RORTY, R.: *Filozofické orchidey*, s. 65.

<sup>3</sup> Tamže, s. 65–66.

<sup>4</sup> Tamže, s. 69.

<sup>5</sup> Tamže, s. 70.

však pokus, ako to správne hodnotí Rorty, beznádejný.<sup>1</sup> Preto podobne beznádejný sa ukáže aj Heideggerov pokus o pochopenie *bytia ako bytia*.<sup>2</sup>

## Rortyovské čítanie Heideggera

Pre správne pochopenie teoretickej recepcie Heideggerovho učenia v Rortyho diele je potrebné uvedomiť si, že ide o veľmi svojrázne, presnejšie vyjadrené rortyovsky svojrázne čítanie Heideggera. Rorty to však sám zámerne zdôrazní na konci svojej štúdie, keď vyjadrí toto svoje vlastné čítanie Heideggera ako čítanie deweyovským spôsobom. Prvýkrát sa tento záujem a zámer objavil už v jeho štúdiu *Návrat k tradícii: Heidegger a Dewey* z roku 1976, ale svoje završenie nachádza až tu. Rorty to komentuje takto: „... čítať Heideggera takto, je len spôsobiť mu to isté, čo on spôsobil všetkým ostatným, urobiť to, čo žiadny čitateľ nemôže urobiť. Nemá zmysel cítiť sa vinným alebo nevďačným. Heidegger s radosťou ignoruje alebo násilne reinterpretuje veľa z Platóna a z Nietzscheho, kým seba prezentuje ako s rešpektom nadväzujúceho hlas bytia, ktorý je počuteľný v ich slovách.“<sup>3</sup>

Rorty veľmi presne odhaľuje základný mechanizmus Heideggerovho čítania diel svojich predchodcov a v istom zmysle mu to vracia so všetkým, čo k tomu patrí. *Násilnosť* v Heideggerovom čítaní jeho predchodcov je tak veľa, že sa nedajú ničím zastrieť ani ospravedlniť. Heidegger to sám nakoniec musel otvorene priznať. V predhovore k druhému vydaniu svojej práce *Kant a problém metafyziky* v roku 1950 to zdôvodnil takto: „Protesty vyvoláva ustavičná násilnosť mojich interpretácií. Výčitka násilnosti môže byť na tomto spise dobre doložená. Filozoficko-historické bádanie je dokonca s touto výčitkou vždy v práve, keď sa zameriava proti pokusom, ktoré by chceli uviesť do chodu mysliaci rozhovor medzi mysliacimi. Na rozdiel od metód

---

<sup>1</sup> Tamže, s. 79.

<sup>2</sup> HEIDEGGER, M.: *Konec filozofie a úkol myšlení*, s. 33 a n.

<sup>3</sup> RORTY, R.: *Heidegger, Contingency, and Pragmatism*, s. 49.

historickej filológie, ktorá má svoju vlastnú úlohu, podlieha mysliaci dialóg iným zákonom. V dialógu je hrozivejšie, keď sa niečo prepasie, ako to, že v ňom niečo chýba, je častejšie.<sup>1</sup>

Skutočnosť, že Rorty si veľmi dobre uvedomuje násilnosť Heideggerových interpretácií, je veľmi dôležitá. Bez toho by pokus o kritické vnímanie jeho filozofie nebol vôbec možný. Obzvlášť si treba všimnúť, ako Rorty ironicky naznačuje, že *hlas bytia počuje len Heidegger sám*. Ak by sme to mali dopovedať do konca, zrejme my všetci ostatní by sme mali veľmi rýchlo navštíviť ušného lekára, lebo tento *hlas* nepočujeme. Rorty sa teda pokúsi, prostredníctvom čítania Heideggera, domýšľať svoje filozofické chápanie skutočnosti tak, ako by ho určite Heidegger nedomýšľal.

## Dejiny Bytia a americké presvedčenie

Rorty si v Heideggerovom učení veľmi podrobne všíma, že Heidegger po *obrate* v druhom zväzku diela Nietzsche ponúka náčrt dejín bytia<sup>2</sup> od prvých počiatkov v gréckej filozofii až po Nietzscheho učenie. Dejiny západnej filozofie majú aj podľa Rortyho svoje korene v gréckom myslení. Pre tieto dejiny filozofie, ako ich chápe, je však charakteristické, že smerujú, na rozdiel od Heideggera, k *americkému presvedčeniu*, t. j. predmetom skúmania je technický zámer, ktorým nie je nič iné ako známe americké videnie skutočnosti – *dostať veci pod kontrolu*.<sup>3</sup>

Heidegger, ako to vysvetľuje Rorty, vidí dejinný sled filozofického pochopenia bytia (od *fysis*, *idey*, *energei* až k *vôli k moci*) ako svojrázny eskalátor. Keď naň teda nastúpime, ako si to už predstavuje Rorty a začneme s Platonom, skončíme pri Nietzsche a nakoniec pri Deweym. Heidegger nám však odporúča, že ak máme porozumieť tomu,

---

<sup>1</sup> HEIDEGGER, M.: *Kant a problém metafyziky*. Prel. J. Pechar et al. Praha: FILOSOFIA-ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ 2004, s. 21.

<sup>2</sup> HEIDEGGER, M.: *Nietzsche*. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910–1976. Band 6. 2. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1997, 478–480.

<sup>3</sup> RORTY, R.: *Heidegger, Contingency, and Pragmatism*, s. 29.

čo sa deje vo filozofii 20. storočia, musíme sa oslobodiť od technickej interpretácie myslenia. Na začiatku tejto interpretácie, uvádza Rorty, mal Heidegger skôr povedať, aby sme sa vrátili späť k Platonovi a Aristotelovi. Rorty si myslí, že uvedené Heideggerovo stanovisko „je rovnaké ako Deweyho, a že Platon a Aristoteles postavili to, čo Dewey nazval ‘hľadanie istoty’ v našom chápaní toho, na čo je myslenie“<sup>1</sup>.

Tu je však potrebné Rortyho poopraviť. Od začiatku svojej tvorby Heidegger veľmi dôrazne naznačuje, že východisko filozofovania – počiatok myslenia – bude celoživotne spájať s Parmenidom. V istom momente si to Rorty uvedomí, ale zásadnejšie mu tento problém, žiaľ, uniká. Rorty pripomína Heideggerovu myšlienku z práce *Koniec filozofie a úloha myslenia*, že celá metafyzika, vrátane svojho súpera, pozitivizmu, hovorí Platonovou rečou<sup>2</sup>, avšak celá táto myšlienka je Rortym nepochopená najmä preto, že neodlišuje dostatočne presne v Heideggerovom učení chápanie metafyziky a určenie myslenia. Metafyzike ide o pochopenie jestvujúcna ako jestvujúcna, a to Heidegger podrobuje kritike, kým myslenie sa vzťahuje k bytiu, a to je aktuálne najmä na konci filozofie či metafyziky.

Rortyho deweyovské čítanie Heideggera má aj ďalšiu podobu: „... od čias Platona kladieme sami sebe otázku: akí musíme my a svet byť, ak chceme získať práve tú istotu, jasnosť a dôkaz, o ktorých Platon hovoril, že by sme ich mali mať? Každý stupeň v dejinách metafyziky – a predovšetkým karteziánsky obrat k subjektivite, od vonkajších k vnútorným predmetom skúmania – bol pokusom znovu opísať veci tak, aby táto istota bola umožnená. Ale po mnohých prispôbeniach a začiatkoch vysvitlo, že jedinou vecou, v ktorej si môžeme byť istí je to, čo chceme. Jediné veci, ktoré sú nám naozaj zjavné sú naše túžby. To znamená, že jediným spôsobom ako môžeme pohnúť s Platonovou iniciatívou je, že sa staneme pragmatikmi – identifikovať zmysel života tak, že dostaneme to, čo chceme a použiť našu vôľu. Jediná kozmológia, ktorú môžeme afirmovať s istotou, ktorú Platon navrhoval, je

---

<sup>1</sup> Tamže.

<sup>2</sup> HEIDEGGER, M.: *Koniec filozofie a úkol myšlení*, s. 25.

náš vlastný (spoločný alebo individuálny) obraz sveta, náš vlastný spôsob narábania s vecami, spôsob vedený našimi túžbami.“<sup>1</sup>

Takto by sme mohli v tomto deweyovskom a treba povedať, že aj nietzscheovskom čítaní pokračovať neskôr aj pokiaľ ide o novovekú filozofiu, najmä o Spinozu a Leibniza až smerom ku Kantovi a Nietzschemu. V tomto bode sa Rorty pokúša predstaviť názor, že keď „prijmeme Kantov príbeh, začneme sa presúvať k Nietzscheho názoru, že ‘kategórie rozumu’ sú iba prostriedky na prispôbenie sveta utilitaristickým zámerom“<sup>2</sup>. To je podľa Rortyho jasný dôkaz príťažlivosti deweyovských (fakticky deweyovsko-nietzscheovských) redefinícií termínov, ako sú pravda a racionalita vo význame, ktorý pragmatizmus sleduje ako hlavný cieľ, t. j. prispievanie k spokojnosti a úžitku. Posledný krok, ku ktorému nás Rorty vyzýva, súvisí s tým, že niektoré ľudské túžby sú uložené v kritériu pravdy, a potom „posledné zvyšky platonskej idey poznania sa tak ako spojenie so základným nie-ľudským miestom stratia. Stávame sa pragmatikmi. Vydali sme sa na cestu, ktorá vedie len k pragmatizmu, pretože nám Platon povedal, že musíme vziať do úvahy dôkaz a istotu, a tak môžeme prirodzene pochybovať“<sup>3</sup>.

Rortyho tvrdenie, že sme sa mohli stať pragmatikmi, lebo už Platon a Aristoteles nám predstavili technický, inštrumentálny spôsob poznávania však plne neobstojí. Rozhodujúci spôsob, ktorý nám títo veľikáni gréckeho filozofického myslenia ponúkli, bol presne opačný, než aký žiadal Rorty, t. j. kontemplatívno-nazerajúci spôsob myslenia. Filozofické poznanie tu nie je pre účinok, ale pre seba samo, pre kontempláciu. Rortyho hodnotenie Heideggera je potom až príliš deweyovské, pokiaľ si myslí, že nemecký filozof našiel trasu pre pochopenie Platona ako počiatok cesty k pragmatizmu. V tomto kontexte však musíme vyjadriť nesúhlasné stanovisko, ktoré plne nekorešponduje nielen s Heideggerovým názorom na význam Platona v dejinách filo-

---

<sup>1</sup> RORTY, R.: *Heidegger, Contingency, and Pragmatism*, s. 29.

<sup>2</sup> Tamže, s. 513.

<sup>3</sup> Tamže.

zofie, ale ani (a to hlavne) s reálnym vývojom dejinno-filozofického myslenia. Preto Rortyho tvrdenie, že ak by bola „jediná voľba medzi platonizmom a pragmatizmom, tak by sa Heidegger ironicky rozhodol pre pragmatizmus“<sup>1</sup>, z veľkej časti neobstojí. Heidegger by rigorózne odmietol aj jednu aj druhú možnosť v prospech tretej – v prospech *myslenia*.

### ***Bytie a čas ako situácia transcendentálneho Nemca***

Nie je pritom nezaujímavé, že Rorty hľadá pre svoje tvrdenie argumenty v recepcii Heideggerovej práce *Bytie a čas*, ktorú Dewey nazval *hlasným opisom 'situácie' transcendentálneho Nemca*. Rorty nie je sám, kto sa pokúša čítať na americkej pôde uvedené Heideggerovo dielo ako pragmatistický traktát. Veľmi zaujímavý pokus v tomto kontexte zrealizoval M. Okrent<sup>2</sup> a Rorty v mnohom súhlasí s viacerými hodnoteniami svojho kolegu. Preto napríklad konštatuje, že spolu s Okrentom čítajú *Bytie a čas* „ako zhrnutie štandardných pragmatických argumentov proti Platonovi a Descartovi“<sup>3</sup>.

Žiaľ, viaceré Okrentove a Rortyho argumenty úplne neobstoja. Ako príklad uvedieme aspoň jednu z najdôležitejších pragmatistických výpovedí Rortyho, ktorá sa vzťahuje k Heideggerovej myšlienke z práce *Bytie a čas*. Heidegger píše: „Bytie – nie jestvujúcno – 'je' len potiaľ, pokiaľ je pravda. A tá je len potiaľ, pokiaľ a dokiaľ je pobyt. Bytie a pravda 'sú' rovnako pôvodné.“<sup>4</sup> Rorty na to priamo reaguje takto: „... bytie, ktoré Platon myslel ako niečo väčšie a silnejšie než sme my, je tu len tak dlho, pokiaľ sme tu my. Vzťahy medzi ním a nami nie sú silnými vzťahmi. Skôr sú to vzťahy krehké a neisté, ktoré spolu súvisia. Vzťah medzi bytím a pobytom je ako vzťah medzi

---

<sup>1</sup> Tamže, s. 515.

<sup>2</sup> OKRENT, M.: *Heidegger's Pragmatism*. Ithaca: Cornell University Press 1988.

<sup>3</sup> RORTY, R.: *Heidegger, Contingency, and Pragmatism*, s. 515.

<sup>4</sup> HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*. Prel. I. Chvatík, P. Kouba, M. Petříček jr., J. Němec. Praha: Oikúmené 2008, s. 265.

nerozhodnými milencami; otázka o vzťahu silného a slabého tu nemá svoje miesto"<sup>1</sup>.

Rorty predovšetkým zabúda na známe Heideggerovo tvrdenie, že Platonova a Aristotelova filozofia zabudla na bytie a myslí len na jestvujúcno. Takže Rortyho zámena bytia za jestvujúcno nie je najšťastnejšia. Ale nielen to. Celá Heideggerova citovaná myšlienka sa vôbec nedotýka Platona, ale len a len Heideggera samého. Posun u Rortyho sa udial nie najkorektnejšie a v neprospech Heideggera. Čo však naopak môžem hodnotiť veľmi pozitívne je skutočnosť, že Rorty si pozorne všíma Heideggerovo tvrdenie, že „vo filozofii ide nakoniec o to, strážiť pôsobnosť najelementárnejších slov, ktorými sa vyslovuje pobyt, aby ho prostý ľudský rozum nesplošťoval do nezrozumiteľnosti, ktorá sa potom stáva prameňom pseudoprotblémov“<sup>2</sup>. To skutočne vedie v Heideggerovom neskoršom diele k tomu, že bráni básnikov pred filozofmi. A to bude aj prípad Rortyho samého.

## Filozofi a básnici

Čím je Rorty starší, tým viac inklinuje k poézii. Potrebujeme počuť slová básnikov tak, ako ich počujú oni sami. Pokiaľ ich tak budeme počuť, budeme chrániť to, čo Heidegger nazval ich pôsobnosťou. „Keď je slovo používané často a ľahko, keď je familiárne, je pripravené stať sa nástrojom pre dosiahnutie nášho cieľa, nemôžeme to dlhšie nepočuť. Heidegger hovorí, že musíme byť schopní počúvať 'podstatnejšie slová', ktoré používame – dajme tomu v typoch slov, ktoré vytvárajú malý 'náčrt dejín Bytia' – skôr než použijeme tieto slová ako náčinie. Potrebujeme ich počuť spôsobmi, v ktorých ich básnik počuje, keď sa rozhoduje dať jeden z nich na určité miesto v určitej básni. Ak ich budeme tak počúvať, budeme chrániť to, čo Hei-

---

<sup>1</sup> RORTY, R.: *Heidegger, Contingency, and Pragmatism*, s. 33.

<sup>2</sup> HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*, s. 255.

degger nazýva ich 'pôsobnosťou'. Budeme ich schopní počuť spôsobom, akým počujeme metafory po prvýkrát"<sup>1</sup>.

Je nutné poznamenať, že na všetkých týchto Rortyho tvrdeniach je až zarážajúce, že sa ani raz neodvoláva na svoj nominalizmus, anti-substancializmus, antifundamentalizmus. Takýto postoj býval Rorty-mu vlastný a bol výrazne ovplyvnený Nietzsche. Nietzsche bol sám vynikajúci básnik v próze a vo veršoch, preferoval estetický, čiže nie racionálno-vedecký pohľad na svet, bol veľmi sčítaný a k umeniu, i básnickému, sa rád obracal aj preto, lebo umeniu nešlo o pojmy a ich definície, ale o opis konkrétnych udalostí, kde mali pojmy len vedľajšiu funkciu. Rorty, veľký priateľ nietzscheovských metafor a tiež veľmi literárne sčítaný autor, si na básnikoch vážil aj to, že vytvárajú nový jazyk, že vidia veci inak, než ne-básnici.

Heidegger nám podľa Rortyho hovorí, že slová sú skutočné, že sme to len my ľudia, ktorí predovšetkým používajú tieto slová. Preto súhlasí s Heideggerovým tvrdením, že "len pokiaľ je jestvujúco, ktorého spôsob bytia je pobyť, je porozumenie bytia možné ako jestvujúce"<sup>2</sup>. Rorty v tejto súvislosti naznačuje, že pokiaľ by sme mohli vedieť, čo si Heidegger skutočne myslí, možno by sme sa zbavili vôle k moci, ktorá podľa neho pramení už od Platóna a kresťanstva. No aj vôľa k moci je nietzscheovský názor. Rorty si (s dôrazom) kladie otázku: pokiaľ bytie nie je len skrytou choreografiou, alebo pôvodom nejakého splnomocnenia, tak potom čím vlastne je? Zatiaľ sa Rorty s bytím len akoby pohrával Heideggerovou terminológiou. Až teraz nastupuje to, ako sa čo najkompetentnejšie vyjadriť k vzťahu Heideggera a pragmatizmu. Aby to mohol Rorty dosiahnuť, musí sa vysloviť k tomu, prečo Heidegger používa termín bytie a pokúsiť sa o jeho definovanie. To je nepochybné najhodnotnejšia časť jeho recepcie Heideggera, s ktorou možno takmer plne súhlasiť.

---

<sup>1</sup> RORTY, R.: *Heidegger, Contingency, and Pragmatism*, s. 35.

<sup>2</sup> HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*, s. 248.

## Heidegger a otázka Bytia

Rorty formuluje svoju pozíciu takto: „Myslím si, že Heidegger hovorí stále dookola o 'otázke bytia' bez akejkoľvek odpovede, pretože bytie je dobrý príklad toho, že nemáme kritériá na odpoveď ohľadom tejto otázky. Je to dobrý príklad niečoho, čo nevieme identifikovať, nemáme žiadne nástroje na použitie – niečoho, čo odoláva 'technickej interpretácii myslenia'. Dôvodom, že Heidegger rozpráva o bytí, nie je to, že chce upriamiť našu pozornosť na, bohužiaľ, zanedbanú tému výskumu, ale že chce upriamiť našu pozornosť na rozdiely medzi otázkou a básňou, medzi zápasom sily a akceptovanou možnosťou. Chce navrhnúť, v akej kultúre by mala byť poézia skôr než filozofia, vrátane vedy, aby bola paradigmatickou ľudskou činnosťou. Otázka 'čo je bytie?' nemôže byť zodpovedaná korektnejšie, než otázka 'čo je višňový kvet?'“<sup>1</sup>.

S týmto stanoviskom môžeme v plnom rozsahu súhlasiť. Rorty sa však nemýli najmä v tom, keď tvrdí, že *Heidegger neustále len hovorí o otázke bytia, ale odpoveď od neho neprichádza*. A je to plne pochopiteľné. Na takto položenú otázku nemáme možnosť dať akúkoľvek odpoveď, pokiaľ sa o bytí uvažuje nezávisle od jestvujúcna. Ale to predsa robila tradičná metafyzika od Platóna až po Nietzscheho a Heidegger to rozhodne zamietá. Čo je preto potrebné poopraviť v Rortyho stanovisku, je problém, či otázka čo je bytie naozaj nemôže byť zodpovedaná *korektnejšie* než otázka čo je višňový kvet. Sme presvedčení, že na otázku čo je višňový kvet môžeme dať korektnú odpoveď, pokiaľ však ide o otázku bytia, to je problém. Rorty okolo toho chodí ako mačka okolo horúcej kaše, ale nepovedal to.

Rorty nachádza významné body, v ktorých sa s Heideggerom zhoduje a nepriamo z jeho filozofie mnohé chváli, avšak naozaj naznačuje aj rad kritických pripomienok. Problémy, s ktorými sa Rorty u Heideggera nevie stotožniť, sa dajú zredukovať na jednu základnú kritiku a to, že Heidegger nedokáže v skutočnosti rozlišovať medzi

---

<sup>1</sup> RORTY, R.: *Heidegger, Contingency, and Pragmatism*, s. 36.

bytím a jestvujúcnom tak, ako by si to možno prial, resp. tak, ako postavil svoj veľkolepý projekt ontologickej diferencie. Obaja mali výhrady voči tradičnej metafyzike a podľa Rortyho Heidegger svojim neúspešným pokusom dať bytiu iný, než starý metafyzický význam, v nej naďalej ustrnul, a to mu vyčíta azda najviac. To znamená, že bytie a ontologická diferencia sú metafyzickými pozostatkami, poslednou vyprchávajúcou prítomnosťou platonského rozlíšenia skutočného a zdanlivého sveta, na čo Rorty dôrazne apeluje. Rorty sa domnieva, že Heidegger nevie ani dôkladne rozlišovať medzi filozofiou, ktorá podľa neho skončila, a myslením (v špecificky heideggerovskom zmysle). Rorty taktiež poukazuje na to, že rôzne epochy Bytia, ktoré Heidegger rozlišuje, sú neadekvátne. Heideggerov popis ontologických epoch Bytia je druhom akejsi idealistickej reflexie o dejinách činnosti človeka (s vecami).

Rorty stavia Heideggera pred dilemu: ak je pre Heideggera bytie iné a odlišné od jestvujúcien a ak ho chce od nich bezozbytku oddeliť, tak bytie nie je ničím iným ako starým platonským skutočným večným svetom, ktorý je nielen neprípustne neurčitý, abstraktný, ale chýba mu aj obsah a historická určenosť; alebo aby dejinné stávanie sa Bytím dostalo určitosť, tak dejiny bytia sa dajú vidieť vyslovene ako závislé na dejinách jestvujúcien. Heidegger sa v oboch prípadoch ocitá v pasci, pretože ak *prijme* prvú alternatívu, tak mu hrozí obvinenie, že jeho myslenie môže byť citovo nabité a možno aj nábožensky mystické, ale zostáva prázdne a formálne a smeruje k mysleniu akejsi absolútnej jednoty.

Ak by však Heidegger *prijal* druhú možnosť, potom by si musel byť vedomý toho, že dejiny Bytia sú akceptovateľné jedine v rámci dejín jestvujúcien a videl by tak, že filozofia ako disciplína (alebo Heideggerova vlastná alternatíva – myslenie) je zastaraná. To znamená, že jeho pozornosť venovaná Bytiu by bola stále pod prizmou nejakých jestvujúcien. Rorty sa nazdáva, že Heidegger chce oboje a tiež tvrdí, že pri Heideggerovom zdanlivom opise dejín Bytia nám stále len ponúka dejiny národov, ľudí a ich konkrétnych vzťahov k jestvujúcnam (ako

je to aj v prípade Grékov a ich zabudnutia na bytie, atď.) a snaží sa tak dať svojim ontologickým dejinám konkrétnosť a určitosť.

Pokiaľ by sme to mali vyjadriť trochu jednoduchšie a bez ohľadu na Heideggerovu autoritu, vyjadrili by sme, že bytie je filozofickým pseudoprotblémom. Je len jestvujúce a bytie je číra myšlienková abstrakcia, tak ako je nehybnosť proti pohybu, nekonečno proti konečnu. Kant mal zrejme pravdu v tom, keď realitu, existenciu zaradil medzi kategórie, teda medzi subjektívne pomôcky na vyjadrenie toho, čo je, oproti tomu, čo nie je (negácia, neexistencia). Heidegger sa snažil o opätovnú objektivizáciu, tak ako to bolo aj predtým, pričom bez subjektu to tiež ponechať nechcel. Snažil sa o spojenie protikladov, čo sa mu celkom nepodarilo, ako sám zdôraznil, príroda jestvuje aj bez človeka, teda aj bez bytia, ktoré do nej vnáša potom on sám.

### **Heidegger ako *pragmatista***

Rorty videl v Heideggerovi pragmatistu a to z neho svojím chápaním a čítaním aj chcel urobiť. Žiaľ, nepodarilo sa mu to. Za pragmatistu považoval aj Nietzscheho a myslíme si, že jeho naozaj oprávnene. Nietzsche tiež hovoril o tom, že poznávanie má slúžiť nášmu úžitku a nie pravde, najmä nie pravde ako korešpondencii s vecou osebe.

Rorty považuje Heideggera za pragmatistu. Proti tomuto tvrdeniu sa dá vskutku mnohé namietat. Môže však vzniknúť aj podozrenie, že Rorty čítal Heideggerove texty presne tak, ako to robil Heidegger s inými filozofickými textami. To by možno vysvetľovalo aj to, prečo dáva Rorty prednosť Deweymu pred Heideggerom. Okrem iného Rorty veľmi pozorne vníma Heideggerovo ustrnutie len vo filozofických textoch. Dráma európskych dejín bola len jeho vlastnou drámou, resp. sa stala len „náčrtom pre dejiny Bytia ako metafyziky“<sup>1</sup>. Rozhodne projekt pragmatizmu (a pragmatistu) je rozdielny od toho Heideggerovho. Heidegger sa snaží o dosiahnutie niečoho veľkého, ba priam absolútneho, zatiaľ čo pragmatisti sa snažia zotrvať v priestore,

---

<sup>1</sup> Bližšie pozri tamže, s. 49.

v ktorom dominujú otázky týkajúce sa výlučne šťastia, dobra a úžitku človeka, sociálnych a spoločenských praktík. Rortyho recepcia Heideggera je podnetná, avšak napriek tomu sa Rorty často vo svojej argumentácii ocitá na tenkom ľade. Čo je však v tomto prípade najdôležitejšie, to sa ukazuje ako obzvlášť produktívne, inšpiratívne, ale aj nedostatočné a protirečivé pre pochopenie príklonu (a často svojskej interpretácii) k jednému z najvýznamnejších mysliteľov 20. storočia. Teoreticky a obzvlášť zmysluplne sa vyrovnáť s Heideggerovou filozofiou nie je vôbec jednoduché, pokiaľ je to vôbec možné.

## 6. 4. Gadamerova kritika Heideggerovho chápania Aristotela

Kristína Bosáková

Gadamer sa vo svojej tvorbe veľmi často zmieňuje o tom, akým dôležitým filozofickým impulzom na ceste k antickej filozofii boli preňho *fenomenologické interpretácie Aristotela*, predovšetkým uvedenie do témy prostredníctvom vtedy mladého docenta Martina Heideggera vo Freiburgu. Priznáva, že dovtedy si neustále uvedomoval chýbajúcu celosť svojich názorov na tú časť antickej filozofie, ktorá napomohla vytvoreniu pojmového aparátu celého západného myslenia. Začínala Sokratom a prostredníctvom *logu* sa cez Platonove dialógy vinula až k Aristotelovi. V práci *Idea Dobra medzi Platonom a Aristotelom* sa vyjadruje takto: „Rozhodujúce pre mňa vtedy bolo stretnutie s Heideggerom.“<sup>1</sup>

### Heidegger, Aristoteles a hermeneutika

Výnimočnosť spomínaných prednášok o Aristotelovi spočívala v skutočnosti, že Heidegger na svojej filozofickej ceste prešiel tradíciou aristotelizmu, tomizmu, hegelianizmu a novokantovstva až k Husserlovej fenomenológii, pri ktorej, ako vieme, tiež nepobudol príliš dlho. Naozaj bravúrne dokázal prevziať a zosúladiť prvky všetkých týchto rôznorodých smerov, aby ich napokon prekonal a vytvoril celkom nový, originálny pohľad nielen na Aristotela, ale na antické myslenie vôbec. Gadamer preto priznáva: „Filozofické popudy, ktoré som načerpal od Heideggera, ma viedli stále viac a viac do oblasti platonskej i hegelovskej dialektiky. Po celé desaťročia som svoje vyu-

---

<sup>1</sup> GADAMER, H.-G.: *Idea dobra mezi Platónem a Aristotelem*. Prel. J. Šindelář, F. Karfík. Praha: Oikúmené 1994, s. 8.

čovanie venoval vypracovaniu a vyskúšanju toho, čo som tu nazval platonsko-aristotelovskou jednotou pôsobenia. V pozadí však stála ustavičná výzva, ktorú pre mňa predstavovala Heideggerova vlastná myšlienková cesta a zvlášť jeho výklad Platona ako rozhodujúceho kroku smerom k zabudnutosti bytia v *metafyzickom myslení*. Ako som sa pokúšal teoreticky obstáť voči tejto výzve, dosvedčuje môj návrh filozofickej hermeneutiky v diele *Wahrheit und Methode*.“<sup>1</sup>

Ako uvádza v neskorom texte *Heidegger a Gréci* (1990), v roku 1921 sa Heidegger rozhodol nanovo prečítať a interpretovať všetky Aristotelove hlavné diela. Výsledkom tohto rozhodnutia je *Úvod k Aristotelovi*, ktorý na podnet Paula Natorpa spracoval koncom roku 1922. Prináša tak nový pohľad na Aristotela, Heideggerovho Aristotela, ako aj formulovanie základných princípov *hermeneutiky fakticity*. Gadamer zastáva názor, že Heidegger práve v tomto náčrte prichádza k radikálnemu konštatovaniu, že pojmoslovie novovekého západného a kresťanského myslenia je prevzaté z pôvodných gréckych pojmov, ktoré sa však vo svetle pýtania novovekého, kresťanstvom formovaného človeka, javia ako nedostačujúce. „Základné filozofické pojmy, ktoré nepochybne prešli v dejinách filozofie celým vejárom rozmanitých interpretácií, stratili podľa jeho názoru svoje pôvodné výrazové funkcie a je najvyšší čas, aby sa v tejto veci niečo podstatné udialo.“<sup>2</sup>

Následne sa Heidegger snaží opustiť reč starej metafyziky a vydáva sa na cestu k pojmosloviu *fakticity*. *Fakticita* pre Gadamera vyplýva priamo z dejinnosti existencie. „Dejinnosť ľudského pobytu sa ukazuje v momentálnosti (*Jeweiligkeit*) a tento momentálny ľudský pobyt stojí neustále pred úlohou priniesť seba samého vo svojej fakticite k osvetleniu (*Erhellung*).“<sup>3</sup> Nie je jednoduché preložiť presne význam slova *Jeweiligkeit*. *Momentálnosť* nie je skutočným ekvivalentom tohto výrazu, aj keď sa mu asi najvýraznejšie približuje. Ak by sme chceli ob-

---

<sup>1</sup> Tamže, s. 9.

<sup>2</sup> LEŠKO, V.: *Filozofia dejín filozofie*. Prešov: v. n. 2004, s. 161–162.

<sup>3</sup> GADAMER, H.-G.: Heidegger und die Griechen. In: Gadamer, H.-G.: *Hermeneutik im Rückblick*. GW. Bd. 10. Tübingen: Mohr-Siebeck 1995, s. 34.

siahnuť celé významové spektrum slova *Jeweiligkeit*, museli by sme ešte pridať varianty *súčasnosť*, *chvíľkovosť*, *dočasnosť*, *aktuálnosť*. Tento pojem je naozaj kľúčový, lebo vystihuje Gadamerovo chápanie dejín ako pôsobiacej prítomnosti, ktorú nie je možné osvojiť si len ako prítomnosť.

Ďalším nemenej významným pojmom je výraz *osvetlenie*. Ako argumentuje Gadamer: „Heidegger mienil *hermeneutikou fakticity*, ako sa vtedy vyjadril, osvetlenie. Mieni, že pobyť sa osvetľuje, stáva sa svetlým. Tak príležitostne charakterizoval aj aristotelovský pojem *fronesis*.“<sup>1</sup> Významnú úlohu špecificky chápaného svetla v Heideggerovej filozofii pripomína aj Manoussakis v úvode k zborníku *Heidegger a Gréci (Heidegger and the Greeks)*: „Ale svetlo nie je pre Heideggera ten žiarivý jas viditeľnosti, inteligibilnosti a ideí. Svetlo nemá byť myslené ako štatistická kvalita. Pre Heideggera je svetlo *vy-svetlenie* (*light-ing*), vychádzanie na svetlo a vzdľaňovanie sa od neho v jednom slove: *aletheia*.“<sup>2</sup>

A práve uvedenie do aristotelovskej *φρόνησις*, *praktickej rozumnosti*, počas freiburského seminára prebudilo u Gadamera trvalý záujem o Aristotelovu filozofiu, hlavne o oblasť etiky. Sám to charakterizuje nasledujúcimi slovami: „Pre mňa samého sa stal tento prvý aristotelovský seminár, ktorého som sa zúčastnil, predovšetkým uvedením do fundamentálneho významu *fronesis*, praktického vedenia. Tento bod som, ako je známe, neskôr postavil celkom do popredia, aby som odlíšil praktické vedenie od pojmu metódy v modernej vede a aby som ukázal medze tohto pojmu. Tak sa teda Aristotelova *fronesis* stala skoro predohrou k tomu, čo vo filozofii novej doby poznáme ako pojem súdnosti a ako samostatný význam Kantovej tretej *Kritiky*.“<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Tamže, s. 35.

<sup>2</sup> MANOUSSAKIS, J.P.: *Introduction: The Sojourn in the Light*, s. 2.

<sup>3</sup> GADAMER, H.-G.: Heideggerův „theologický spis“ z mládí. Prel. J. Pešek. In: Heidegger, M.: *Rozvrh fenomenologické interpretace Aristotela*. Prel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené 2008, s. 67.

Gadamer tvrdí, že u raného Heideggera má ešte otázka, čo je metafyzika, ktorou otvára freiburskú nástupnú prednášku, výsostne pozitívny charakter. Alebo sa Heidegger snaží pozitívny význam pojmu metafyzika aspoň vnútiť. Ako ďalej uvidíme, nie je to celkom tak. Potom prichádza *Kehre*, pričom metafyzika a jej predstavitelia ustupujú do úzadia a predstavujú niečo, od čoho je potrebné získať kritický odstup. Metafyzika už preňho nie je pýtaním sa na bytie jestvujúcna, ale stále viac sa stáva osudovým zakrývaním (*Verdeckung*) problému bytia.

Keďže Heidegger chápal zabudnutosť bytia ako fenomén s neustále narastajúcim účinkom, musel teda nutne rozdeliť *dejiny zabudnutosti* na vzostupné etapy a príspevky ich mysliteľov historicky zoradiť. Podľa Gadamera tak zlyháva Heideggerovo úsilie dištancovať sa od Hegelovho pokusu o systematizáciu dejín filozofie, a to aj napriek vlastnému vyjadreniu, že nikdy netrval na tom, že je nutné, aby bol jeden myšlienkový postup vzostupne nasledovaný druhým. „Pokiaľ sa však pokúša v rámci svojho pýtania sa na bytie opísať metafyziku ako jednotné dianie zabudnutosti bytia, čiže narastajúcej zabudnutosti bytia, nedalo sa zabrániť tomu, aby aj jeho výtvor neprijal niečo z charakteru logickej nutnosti, ktorej prepadla Hegelova konštrukcia svetových dejín myslenia.“<sup>1</sup>

Heideggerovo chápanie dejín nie je teleologické, je však rovnako ako u Hegela konštrukciou so začiatkom a pokračovaním vo forme *údelu bytia* (*Seinsgeschichte*) metafyziky. Podľa Gadamera teda možno povedať, že Heideggerova diskusia s dejinami filozofie je svojím spôsobom už dopredu určená. R. J. Dostal v štúdiu *Gadamerov vzťah k Heideggerovi a fenomenológii* zároveň dodáva, že sám „Gadamer umiestňuje seba medzi Husserlovu a ešte viac Heideggerovu fenomenológiu, a Hegelovu a ešte viac Platonovu dialektiku. Toto filozofické

---

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

umiestnenie je pre Gadamera paralelou umiestnenia človeka, ktorý sa nachádza, v reči klasickej gréckej filozofie, medzi *nús* a *logos*<sup>1</sup>.

Čím viac sa Heidegger vnára do akéhosi protivýtvoru vo vzťahu k Husserlovej transcendentálnej fenomenológii, ktorý prvýkrát vychádza najavo po vydaní diela *Bytie a čas*, tým jasnejšie kontúry dostáva postava Aristotela a jeho metafyzika ako budúce určenie kontrapozície, proti ktorej sa Heidegger pokúša mysliteľsky bojovať. Táto tendencia sa neobjavuje nijako náhle, je zrejma už vo freiburských prednáškach, ktoré Gadamera natoľko uchvátili svojou presvedčivosťou, že si ju plne uvedomuje až s istým časovým odstupom a takto ju formuluje v *Heideggerovom „teologickom“ spise z mladosti*: „Ešte v *Bytí a čase* bolo len málokto zrejme, že Aristoteles predstavoval pre Heideggera skôr tradičnú figúru, ktorá zakrývala západnému mysleniu cestu k sebe samému a znemožňovala mu nájsť svoje slobodné výustenie.“<sup>2</sup>

Aristotelova ontológia, obsiahnutá v jeho *Metafyzike*, nedokázala Heideggerovi poskytnúť presvedčivé odpovede na otázky, ktoré si pobyt (*Dasein*) kladie v starosti o svoju existenciu. „Takto sa pomaly formoval pojem metafyziky ako ‘heslo’ (Kennwort), t. j. ako výraz pre jednotnú kontratenciu, proti ktorej Heidegger formuje svoje kresťanskou inšpiráciou motivované pýtanie sa na zmysel bytia a bytnosť (Wesen) času.“<sup>3</sup>

Prijateľnou alternatívou metafyziky mala byť vyššie spomenutá *hermeneutika fakticity*<sup>4</sup> a reč jej vlastná, pretože, ako tvrdí Heidegger: „Faktický život nielenže sám seba berie a obstaráva ako významnú

---

<sup>1</sup> DOSTAL, R. J.: Gadamer's relation to Heidegger and Phenomenology. In: *The Cambridge Companion to Gadamer*. Cambridge: Cambridge University Press 2002, s. 262.

<sup>2</sup> GADAMER, H.-G.: *Heideggerův „theologický spis“ z mládí*, s. 69.

<sup>3</sup> GADAMER, H.-G.: *Die Geschichte der Philosophie*, s. 300.

<sup>4</sup> Pozri ŠKÁRA, M.: *Leibniz a Heidegger. Veta o (dostatočnom) dôvode*. Košice: UPJŠ 2012. s. 49 a n.

udalosť, ako niečo, čo je vo svete dôležité, ale hovorí tiež *rečou* sveta, kedykoľvek hovorí sám so sebou.“<sup>1</sup>

## Heidegger, Platon a hermeneutika

Keďže pre Gadamera predstavuje Platon veľký filozofický vzor a neustále živú intelektuálnu výzvu, je sklamaný Heideggerovým nedocenením Platonovej filozofie. Heidegger sa podľa jeho názoru obmedzuje na jednostranné videnie Platona, a tým sa vytrácajú z jeho učenia „veci, ktoré mladého Heideggera na dejinách platonizmu tak fascinovali, Augustín, kresťanská mystika a samotný *Sofista*“<sup>2</sup>. Túto jednostrannú orientáciu posudzuje Gadamer ako neschopnosť vidieť v Platonovej filozofii príležitosť dostať sa za otázku aristotelovskej a poaristotelovskej metafyziky, do priestoru sebaukazujúceho sa bytia *aletheii*, vyjadreného v logu. Rovnako mu pri Platónovi vyčíta aj rozdielnu perspektívu, než je tá, prostredníctvom ktorej sa pozerá na Aristotela a starších mysliteľov.

Dostal zdôrazňuje, že „aj keď Gadamer vyučoval a publikoval o mnohých gréckych mysliteľoch, najviac sa zaoberá Platonom. A je to predovšetkým Platon, ktorý podľa Heideggera reprezentuje odpadlivosť od bytia. Dve úzko prepojené tézy sú v Heideggerovom pohľade na Platóna rozhodujúce: 1. že bytie bolo pre Platóna a post-platónskych filozofov príručným bytím (Being-present-at-hand); a 2. že pravda bola pre Platóna správnosťou. Okrem toho Heidegger kritizuje platónsky pojem (theoria) kvôli priorite, ktorú dáva zraku. Gadamer odmieta obidve tézy a dáva prednosť teórii ako spôsobu bytia s niečím, zotrúvaním (tarrying), ktoré nie je výlučne vecou zraku“<sup>3</sup>.

Podobne ako pri Platónovi však Heidegger postupuje aj pri recepcii Aristotela. Zatiaľ čo sa v *Marburských prednáškach* s nemalou dávkou sympatie venuje kapitole, kde byť znamená predovšetkým byť

---

<sup>1</sup> HEIDEGGER, M.: *Rozvrh fenomenologické interpretace k Aristotelovi.*, s. 20.

<sup>2</sup> GADAMER, H.-G.: *Die Geschichte der Philosophie*, s. 302.

<sup>3</sup> DOSTAL, R. J.: *Gadamer's relation to Heidegger and Phenomenology*, s. 258.

pravdivým, po vytvorení dejinno-filozofického konceptu metafyziky u neho výrazne ustupuje aj tento aspekt Aristotelovej filozofie. Jeho pýtanie sa na metafyziku považuje spolu s Descartovým obratom v novovekej filozofii už len za významné medzníky v dejinách zabudnutosti bytia. Interpretácia druhej knihy Aristotelovej *Fyziky* podľa Gadamerovho názoru predstavuje a produkuje dvojznačnosť, s ktorou Heidegger vedie dialóg s metafyzikou.

Nachádza ju už v samom pojme φύσις, a aj keď by sa na tomto mieste dalo hovoriť o istom približovaní sa k metafyzike, predsa práve tu, tvrdí Gadamer, začína vďaka *Fyzike* vnímať a formovať výsledky svojich vlastných myšlienkových skúmaní, akými sú pojmy: *svetlina* (Lichtung) a *udalosť* (Ereignis) bytia, ktoré sa preňho stali zjavnými vo *vzchádzaní* (Aufgehen) jestvujúcna, v koncepcii Aristotelovej φύσις, ktorá je podľa Gadamera Heideggerovým najzrelším a najperspektívnejším vyrovnávaním sa s gréckou filozofiou, a to aj napriek skutočnosti, že sa až príliš spolieha na svoju intuíciu. Zastáva názor, že „jeho cesta dejinami filozofie sa celkovo podobá putovaniu prútikára. Náhle prútik vyskočí, pútnik sa zastaví a začne kopať“<sup>1</sup>.

Napriek tomu, tvrdí Gadamer, sa na žiadnej inej téme nedá tak dokonale demonštrovať mnohorakosť aspektov a zároveň ich vzájomná prepojenosť do jednotnej tendencie, ktorú Heideggerovo filozofické dielo vykazuje. Jeho vzťah ku Grékom prináša celkom nové priblíženie k počiatkom európskeho myslenia spolu s ich kritickou analýzou. Túto blízkosť a zároveň odstup pozoruje užňo Gadamer už počas marburských rokov, predovšetkým v čase prípravy trojzväzkových fenomenologických interpretácií Aristotela. V úvode prvého zväzku sa nachádza rozbor hermeneutickej situácie, v ktorej sa Aristoteles nachádza. Takto pred ním vyvstala celkom nová úloha a dokonca aj z *Bytia a času* je zrejme, ako veľmi do *Marburských prednášok* prenikla interpretácia Aristotela. Heidegger vraj miestami priľnul k Aristotelovým názorom tak silno a tesne, že sa neraz zdalo, akoby sa bol s týmto mysliteľom identifikoval a nie sa pokúšal o akýsi protivý-

---

<sup>1</sup> GADAMER, H.-G.: *Die Geschichte der Philosophie*, s. 303.

tvor k metafyzike. Jeho raný výklad odstránil odcudzené nánosy scholastických pojmov, čím donútil Aristotela hovoriť rečou súčasnosti a stal sa *príkladom hermeneutického splynutia horizontov*.

Z interpretácie 6. knihy *Etiky Nikomachovej* Gadamer pochopil, že dianoetické cnosti (*φρόνησις, σύνεσις*) nemusia byť nutne aj hermeneutickými. V kritike Platóna a jeho diferenciacie τέχνη, ἐπιστήμη a φρόνησις sa zase Heidegger prvýkrát rozhodne dištancuje od *filozofie ako prísnej vedy*. Prepojil myslenie kategórií a pojmov, ktoré súviseli s ἐνέργεια a δύναμις, aby týmto spôsobom našiel spojitosť aj medzi κίνησις a λόγος.

Všetky neskoršie uverejnené diela, týkajúce sa Grékov, vrátane *Anaximandrovoho výroku*, už podľa Gadamera ani zďaleka nedosahujú taký vysoký stupeň splynutia horizontov. Výnimkou je len rozprava o Aristotelovej *Fyzike*, v ktorej vidí pokračovanie úsilia raného Heideggera o pôvodnejšie, gréckejšie myslenie. S radikálnou rozhodnosťou bráni na tomto mieste pôvodný pojem φύσις proti novovekou prírodovedou ovplyvnenému pojmu *prírody*, čím jasne nadväzuje na svoje predchádzajúce štúdiu. Aj keď na rovnakom mieste bojuje proti prekrúcaniu pojmov latinským a novovekým spôsobom uvažovania, nemožno danú tému ešte počítať medzi pokusy o *prekonanie* metafyziky. Heideggerovo siahnutie po starších štúdiách, týkajúcich sa Aristotela, považujú mnohí za zlomové, zatiaľ čo podľa Gadamera je len vecou perspektívy a „oveľa viac to svedčí o kontinuite jeho zmýšľania, a to aj napriek takzvanému *Kehre*. Jeho obrat ku Grékom bol preňho podstatným. Medzi fenomenológmi mu už predtým dával punc špecifickosti... Orientácia na Grékov sa stala natoľko výrazne určujúcou, že oproti nej malo transcendentálne sebaepochopenie (Selbstauffassung) v *Bytí a čase* v sebe čosi provizórne“<sup>1</sup>.

Čím viac sa Heidegger zahľbuje do Aristotelovho diela, tým jasnejšou sa javí jeho prvotná skúsenosť gréckeho myslenia, fascinujúca svojou jednoduchosťou a inakosťou. Ako potomka scholastickej tradície ho zaujala rozdielna *reč počiatku*. V *aléthei* nevidel *neskrytosť hovore-*

---

<sup>1</sup> GADAMER, H.-G.: *Die Griechen*, s. 287.

nia (Unverborgenheit des Sagens) ani *otvorenosť* (Unverhohlenheit), ale podľa vzoru Grékov „jestvujúcno, ktoré sa ukazuje vo svojom pravdivom bytí ako pravé, nefalšované zlato“<sup>1</sup>. Skúsenosť bytia získala vyjadrenie v horizonte času, na základe čoho bolo možné vypoza- rovať priamo z Platona a Aristotela, že bytie je *prítomnosťou* (Anwesenheit) a najčastejšie prítomným býva práve jestvujúcno.

V štúdií *Heidegger a Gréci* sa Gadamer ešte podrobnejšie venuje by- tiu ako prítomnosti, keď poukazuje na Heideggerovo odkrytie výz- namu slova οὐσία v platonsko-aristotelovskom pojmosloví. *Bytie* ale- bo *ousia*<sup>2</sup> totiž pôvodne znamenalo roľnícku *usadlosť* (*Anwesen*), teda všetko to, čo roľník vlastnil a čo potreboval k svojej práci. „Tak sme sa prostredníctvom Heideggera naučili vidieť, že *ousia* mieni prítomnosť (Anwesenheit) a zahŕňa dočasný zmysel.“<sup>3</sup> Okrem toho prišiel na to, že „vždy“ (gr. αἰεί) nemá nič spoločné s *aeternitas*, ale odvodzuje sa z *momentálnosti prítomného* (*Jeweiligkeit des Anwesenden*).

Až neskorý Heidegger priznáva, že ani sami Gréci pod pojmom ἀλήθεια nikdy nerozumeli skúsenosť bytia, ale vždy len odlíšenie skutočného bytia od zdania, od falošných vecí a rečí. Gadamer teda tvrdí, že skúsenosť bytia nemôžeme posudzovať podľa výpovede alebo myšlienky, v ktorej je nepriamo artikulovaná. Už samotný vý- rok: *Gréci myslia gréckejšie*, je spojený s požiadavkou myslieť spolu s Grékmi za nich a vyvoláva podľa Gadamera isté *hermeneutické ťaž- kosti*, zvlášť ak sa ho pokúšame doložiť na takom *školskom* texte, akým je *Fyzika*. Napriek tomu, že čiastočne dokáže pochopiť Heideggerove rané pokusy o preklad veršovaného jazyka Homéra a mytologickej slovnej zásoby do pojmového myslenia a pripúšťa takúto možnosť aj pri metaforách pred Sokratovských textov, nedokáže si to predstaviť v diele, ktorého logika a dialektika si podľa neho vyžadujú pred- o všetkým jasnú argumentáciu a výrečnosť takzvanej *školskej kultúry*.

---

<sup>1</sup> Tamže, s. 289.

<sup>2</sup> Pozri bližšie ŠKÁRA, M.: *Leibniz a Heidegger. Veta o (dostatočnom) dôvode*, s. 69–72.

<sup>3</sup> GADAMER, H.-G.: *Heidegger und die Griechen*, s. 41.

Aj keď sa Gadamerovi zdá byť v prípade Aristotela Heideggerova snaha o deštrukciu nášho automatického predporozumenia prinajmenšom pochybná, nemôže vylúčiť fakt, že slovo, používané v istom kontexte v špecifickom význame, môže mať i sémantické varianty v bežnej hovorovej reči. Ak teda Heidegger nedefinuje ἀρχή ako princíp, ale ako *počiatok* a *vládu* ako *východisko* a *dispozíciu*, tak neexistuje dôvod, prečo by autorom týchto významov nemohol byť naozaj sám Aristoteles. Túto domnienku Gadamer vzápätí potvrdzuje, keď v analýze významov z katalógu pojmov *Metafyziky* skutočne nachádza výraz *počiatok* ako ekvivalent pre pojmy *vláda* a *vykonávanie úradu*. „Niečo sme sa z toho naučili, čiže to, že *princíp* nie je jednoducho východiskovým bodom (bytia, diania a spoznávania), ktorý opúšťame, ale je to niečo, čo je vždy vo všetkom prítomné.“<sup>1</sup> Podobne sa to deje i v opačnom prípade, keď Aristoteles bežným slovám vytvára špeciálny kontext alebo ich skladá do zložených výrazov (*ἐνέργεια*, *ἐντελέχεια*), čím ich pozdvihuje na úroveň ontologických termínov. Gadamer venuje pozornosť predovšetkým pojmom patriacim do prvej skupiny, akými sú napríklad *δύναμις*, *φύσις*, *εἶδος*, *μεταβολή* a *μορφή*.

*Δύναμις* – *môcť*, *vedieť* – vysvetľuje Aristoteles ako ἀρχή κίνησεως, zatiaľ čo pre Heideggera ide o *spôsobilosť na niečo*. Tento pojem však v sebe zahŕňa oveľa viac než len možnosť niečoho, znamená síce *môcť*, ale zároveň aj *vedieť*, mať istý potenciál na niečo a poznať spôsob, ako to uskutočniť. Takýto je význam slova *δύναμις*, „pohnutosti (Bewegtheit), ktorá vždy obsahuje držanie sa pri sebe (Ansichhalten)“<sup>2</sup>.

To isté platí aj pre *φύσις*. Je niečím, čo *prichádza*, *vychádza na povrch*, *vzchádzaním*, *klíčením semienka*, ktoré spod zeme vysielá výhonok, aby sa na povrchu stal pre nás viditeľným. *Vzchádzanie* je podľa Gadamera v aristotelovsky poňatom pojme *φύσις* prítomné veľmi silne. Ani *εἶδος* nevyčerpáva celý svoj význam v logickom označení *druhov* (spe-

---

<sup>1</sup> GADAMER, H.-G.: *Die Griechen*, s. 291.

<sup>2</sup> Tamže.

cies), ale dajú sa z neho vycítiť i významy ako *pohľad* a *zovňajšok, vyzeranie*.

Gadamer, napriek všetkej kritike, rozhodne vyzdvihuje dôležitosť Heideggerovho sémantického príspevku, ktorému vraj vďačíme pri najmenšom za to, že nasledujúce dva pôvodne Aristotelove pojmy boli zaradené do perspektívy nášho vlastného myslenia práve Heideggerovými *násilnými interpretáciami*. Prvým z nich je výraz μεταβολή, náhla zmena počasia alebo nálady (Umschlag), už starými Grékmi používaný v oboch významoch. Μεταβολή „vyjadruje formálnu štruktúru kinesis, ktorá je spoločná všetkým druhom pohybu“<sup>1</sup>.

S takýmto negatívnym vysvetlením však Gadamer nesúhlasí, pretože pohyb degraduje na zmenu miesta a implikuje stratu stálosti a odolnosti. Náhla zmena počasia nevedie k lepšiemu, ale znamená koniec pekného počasia tak, ako pre Parmenida jasnosť a žiarivosť farby obsahuje jej vyblednutie. Kládne si teda otázku, prečo Aristoteles rozšíril štruktúru zmeny na akýkoľvek druh pohybu, zvlášť ak pri zmene miesta hovoríme o prechode z jedného do druhého a nie o náhlej zmene stavu. Preto sa Gadamerovi zdá, že Heidegger mohol mať pravdu, keď v náhlej zmene videl „niečo doteraz skryté a neprítomné, čo sa práve začína prejavovať (zum Vorschein kommt)“<sup>2</sup>.

Toto je pozitívna skúsenosť bytia vyjadrená Aristotelovou *Fyzikou* a nie jeho strata, nevyvoláva strach z jeho nestálosti a pomínutelnosti, ale za nemenným bytím otvára hlbokú dimenziu jeho pôvodu. Už pred Aristotelom prevládal názor, že „to, že prírodné jestvujúca majú v sebe ἀρχή *zmeny*, je pozitívnym ontologickým označením a nie úbytkom bytia. Takto má v skutočnosti pohyb, heideggerovsky povedané, ako spôsob bytia charakter prichádzania do sprítomnenia“<sup>3</sup>.

Druhým udomácneným pojmom je μορφή. Keďže pod φύσις rozumieme sebautváranie a utváranie sa nechápe ako produkcia, použí-

---

<sup>1</sup> Tamže.

<sup>2</sup> Tamže.

<sup>3</sup> Tamže, s. 293.

va Aristoteles slovo μορφή výlučne pre živé organizmy, ktoré získavajú svoj tvar ako vzhľad, ako svoju podobu. Zahŕňa však omnoho viac a na rozdiel od produkcie nie je priamym vznikáním, ale akousi genézou, pretože „človek vzniká z človeka, ale podstavec postele nevzniká z podstavca postele“<sup>1</sup>.

Preto je podľa Heideggera výroba spojená s techné ako *postavením do zovňajšku*, kým μορφή je tým, čím sa niečo naplňa ako to, čo sa predstavuje a vychádza na povrch. „Takto by sme mohli pokračovať donekonečna, aby sme ukázali, že myslieť gréckejšie neznamená ani tak myslieť inak, ako skôr: zahrnúť do myslenia to iné, ktoré nášmu mysleniu uniká, pretože je naše myslenie príliš fixované na objektivitu, na prekonanie odporu predmetov v našej vlastnej istote vedenia“<sup>2</sup>.

Gadamer priznáva, že Heidegger síce konvenčnú slovnú zásobu nabil pojmovou funkciou a „nanovo občerstvil život reči myšlienky tak, že v jej používaní z jazykovej skúsenosti človeka začína mnohé hovoriť, čo nám sprehľadňuje, čo chce nejaký pojem povedať“<sup>3</sup>, no zároveň konštatuje, že Heideggerov etymologický úzus pojmov nepredstavuje žiaden vedecky relevantný postup, ale má slúžiť výlučne inšpiratívne, t. j. dodávať filologické a filozofické impulzy, čoho si podľa Gadamera bol vedomý aj sám Heidegger, keď sa rozhodol očistiť pojem *metódy* od významov, ktoré mu v záujme oddelenia teórie od praxe prisúdila novoveká prírodoveda.

Μέθοδος je predovšetkým *cestou*, ktorou sa treba uberať, a zároveň dôvodom, prečo Heidegger pri svojej filozofickej tvorbe dával prednosť pojmu *cesty* (*Wege*) pred pojmom *diela* (*Werke*), ktorý je svojím významom technického rázu a má viac charakter τέχνη než σοφία. Gadamer rovnako ako raný Heidegger odmieta moderné užívanie výrazov *teória* a *prax*, pričom spoločnou črtou oboch mysliteľov je, že sa snažia „vychádzať zo sebaosvetlenia, ktoré vyrastá z praxe života v celej svojej šírke, a ktoré sa neskôr stane témou Aristotelovej prak-

---

<sup>1</sup> Tamže.

<sup>2</sup> Tamže.

<sup>3</sup> GADAMER, H.-G.: *Heidegger und die Griechen*, s. 40.

tickej filozofie. Aristoteles dôkladne ohraničil túto praktickú filozofiu proti teoretickej filozofii – a predsa vidíme, ako sú obe do seba navzájom zapletené, ako je praktický impulz podkladom všetkého usilovania o Dobro... Všetci ľudia túžia po vedení a všetka praxis a methodos usiluje o Dobro... Ide o sebaosvetlenie faktického pobytu, hermeneutiku fakticity. Tento vzťah medzi teoretickým vedením a praktickým vedením načrtol Heidegger priamo vo svojom spise z mladosti“<sup>1</sup>.

Na neblahé následky Heideggerových násilných interpretácií a vedomých dezinterpretácií Aristotelovej filozofie, predovšetkým jeho etiky, poukazuje Gonzalez v eseji *Mimo alebo poniže dobra a zla? Heideggerovo vyčistenie Aristotelovej etiky*: „Čo môžeme usúdiť, je to, že ontologizácia etiky, ktorá sa odohráva v Aristotelovom kurze, vyostruje a intenzifikuje rétoriku etiky, zatiaľ čo ju v rovnakom čase zbavuje akéhokoľvek určitého obsahu. A čo by mohlo byť nebezpečnejšie než takáto etika? Hádám iba podobná *politika*. Heideggerovo čítanie Aristotelovej *Etiky* si nezaslúži našu reflexiu pokiaľ ide o rozsah, v akom je to mylné čítanie Aristotela – jestvuje mnoho mylných čítaní Aristotela, z ktorých mnohé nás musia nechať filozoficky indiferentnými – ale pokiaľ ide o rozsah, v akom je to chybné čítanie ľudského života. Tým, čo je v Heideggerovom čítaní zavraždené, nie je iba text *Etiky*, ale väčšina možností reflektívneho etického života“<sup>2</sup>.

## Platon verzus Aristoteles

Nepochybne, „Heidegger najsilnejšie a v istom zmysle natrvalo ovplyvnil Gadamera svojou ranou koncepciou *hermeneutiky fakticity*“<sup>3</sup>. *Tu* sa však podobnosť oboch mysliteľov končí, lebo „nie otázka *bytia*,

---

<sup>1</sup> Tamže, s. 37–38.

<sup>2</sup> GONZALEZ, F. J.: *Beyond the Beneath Good and Evil? Heidegger's Purification of Aristotle's Ethics*. In: *Heidegger and the Greeks. Interpretative Essays*. Bloomington: Indiana University Press 2006, s. 150.

<sup>3</sup> LEŠKO, V.: *Filozofia dejín filozofie*, s. 351.

ale problém *života* sa stal pre Gadamera ústrednou filozofickou témou, ktorej ostal verný v celej svojej tvorbe<sup>1</sup>. Gadamer, ktorého na prvej Heideggerovej prednáške zaujala otázka *φρόνησις* tak veľmi, že v rámci antickej filozofie predurčila jeho doživotnú orientáciu na oblasť etiky, predovšetkým platonsko-aristotelovskej, prichádza po opätovnom prečítaní Heideggerovho „teologického“ spisu z mladosti k názoru, že už vo Freiburgu dával Heidegger pred *φρόνησις* prednosť *σοφία*. Dokonca i u raného Heideggera je ontologický rozmer Aristotelovej filozofie natoľko určujúci, že *ήθος* je pre neho len konvenciou, zvykom, ktorý prispieva k úpadku faktického života. „Pravý stred aristotelovského myslenia tvorí pre Heideggera *Fyzika*.“<sup>2</sup>

V súvislosti s Heideggerovými takmer výlučne ontologickými záujmami na poli antickej filozofie Manoussakis so štipkou irónie konštatuje: „Heidegger bol predsa len zvláštnym druhom filozofického Kyklopa – po celý svoj život mal iba jednu jedinú starosť, bytie, ako sa po prvýkrát zjavilo v gréckom počiatku filozofie“<sup>3</sup>. Gadamer naopak zostáva po celý svoj život zástancom pôsobivej sily a aktuálnosti tak platonskej, ako i aristotelovskej etiky.

Aristotelova kritika Platonovej filozofie, predovšetkým jeho učenia o ideách, rozhodne nie je Heideggerovým *objavom*. Dôkazom toho je aj zo stredoveku pochádzajúci výrok: *Amicus Plato magis amica veritas*, ktorý je zároveň názvom Gadamerovej štúdie z roku 1968. V nej, ale aj v mnohých ďalších textoch (*Idea Dobra medzi Platonom a Aristotelom, Heidegger a Gréci, Sokratovská otázka a Aristoteles* a iné) si kladie za úlohu primeranou interpretáciou zdôrazniť spoločné prvky oboch zdanlivo nezmieriteľných učení a nanovo tak nastoliť harmóniu medzi týmito dvoma významnými mysliteľmi antiky.

Veľmi jasne si uvedomuje, že rozdiel medzi Platonovou a Aristotelovou filozofiou nie je ideového rázu, ale je to oveľa viac „metodický problém, spočívajúci v tom, že nám naša tradícia uchovala dve tak

---

<sup>1</sup> Tamže.

<sup>2</sup> GADAMER, H.-G.: *Heideggerův „teologický spis“ z mládeži*, s. 69.

<sup>3</sup> MANOUSSAKIS, J. P.: *Introduction: The Sojourn in the Light*, s. 2.

neporovnateľné veci, ako sú na jednej strane Platonove dialógy a na druhej strane Aristotelove pracovné poznámky, a že nevlastníme ani autentické teoretické rozpracovanie Platonovho učenia, ani naopak nemôžeme čítať Aristotelove spisy, ktoré on sám uverejnil. A tak musíme stále konfrontovať neporovnateľné s neporovnateľným“<sup>1</sup>.

Gadamer zároveň pripomína, že rivalita medzi Platonom a Aristotelom rozhodne nepochádza z obdobia antiky, odtiaľ poznáme skôr úsilie o myšlienkové priblíženie obidvoch filozofov. Platon ako protiklad Aristotela sa čiastočne objavuje v stredoveku, to však nebránilo ani platonikovi Augustínovi, aby do svojho učenia prevzal početné prvky Aristotelovej filozofie, no údajný platonsko-aristotelovský spor sa prehlbuje a vyhrocuje až nástupom stredoveku, pričom neskôr, v novoveku je podporovaný narastajúcou snahou o diskreditáciu Aristotelovej autority, keďže moderná prírodoveda vybuodovala svoje princípy na prekonaní Aristotela ako typického reprezentanta zastaraných vedeckých postupov. Heidegger naopak sympatizuje s kritikou Platonovej teórie ideí, keďže pre neho Platon predstavuje predovšetkým východisko dejín zabudnutosti bytia. Zjednocovanie platonsko-aristotelovských mysliteľských tendencií znamená teda pre Gadamera nielen oslobodenie sa od tradície novovekého myslenia, ale v neposlednom rade aj vymanenie sa spod filozofického vplyvu svojho učiteľa.

Sám si je toho plne vedomý, keď si kladie otázku: „Musíme snáď, ak chceme vlastnú platonickú filozofiu, ktorá nikdy nebola fixovaná písomne, odčítať z jeho dialógov – a to znamená preložiť do reči jednoznačnej pojmovosti, ísť ďalej k Aristotelovi a zároveň až v prechode cez neho vytvoriť ním kritizovanú Platonovu filozofiu? Tak som sa asi pred desaťročiami pokúsil – pod vplyvom Heideggerových interpretácií Aristotela, ktoré ešte celkom skrývali svoj vlastný ontologický zámer a v základe aristotelovskú kritiku Platóna opakovali vo forme existenciálne a situačno-filozofickej kritiky idealistickej tradície, problém obísť tým, že som stanovil rozdielny, až u Aristotela plne dosiah-

---

<sup>1</sup> GADAMER, H.-G.: *Idea dobra mezi Platónem a Aristotelem*, s. 8.

nutý vzťah k pojmu. Ale stačí to?“<sup>1</sup> Ako východisko určite áno. Tým chce Gadamer naznačiť, že za aristotelovskými pojmami sa nepochybne skrýva to isté, čo za platonskými metaforami, čiže filozofia, ktorá si za svoj cieľ kladie *primát logu*.

Naproti tomu Heidegger sa na základe analógie Aristotelovej *Metafyziky* a jeho postoja k hlavnému princípu Platonovho učenia, k idey dobra, ktorý si vysvetľuje ako spochybnenie celkovej existencie ideí, snaží vyvrátiť možnosť systematického odvodenia všetkého platného z jedného jediného princípu, ako to bolo pri idey dobra u Platona a transcendentálnom egu u Husserla. „Zdalo sa mu, že predovšetkým kritika idey dobra, najvyššieho princípu Platonovho učenia, na ktorú tam natrafil, dokáže vysloviť jeho vlastné želanie, želanie časovo-dejiny existencie a kritiky transcendentálnej filozofie.“<sup>2</sup> Analógia a kritika idey dobra boli pre Heideggera najpresvedčivejším dôkazom Aristotelovej kritiky Platonovho učenia o ideách a jeho snahy o oddelenie dobra od otázky bytia. Aristoteles uznáva ontologický primát pohyblivosti a rôznorodosti bytia, neverí v opodstatnenosť univerzálneho druhu bytia, ale len bytia štruktúrovaného na pohyb – rozdielnosť a pokoj – identitu.

V tomto bode Gadamer rozhodne nesúhlasí tak s Aristotelom, ako aj s Heideggerom. Nazdáva sa, že v Platonovom učení o ideách „nie je v skutočnosti žiadna pevná systematika, ktorá mieri na všetko, pyramída ideí“<sup>3</sup>. Platon podľa neho sympatizuje s pytagorovcami len do tej miery, že za prvotný predpoklad správneho usporiadania sveta považuje harmóniu, a tú možno najpresnejšie vyjadriť práve číselnými pomermi.

Preto „inteligibilné usporiadanie čísel a mier nachádza vo svete *zmyslových* fenoménov iba aproximatívnu realizáciu. Reflektuje teda rozdiel bytia idey a fenoménu, a to tak, že zaostávanie za ideálnou

---

<sup>1</sup> GADAMER, H.-G.: *Amicus Plato magis amica veritas*. In: Gadamer, H.-G.: *Griechische Philosophie II*. GW. Bd. 6. Tübingen: Mohr-Siebeck 1985, s. 74.

<sup>2</sup> GADAMER, H.-G.: *Die Geschichte der Philosophie*, s. 299.

<sup>3</sup> GADAMER, H.-G.: *Amicus Plato magis amica veritas*, s. 78.

presnosťou znamená stratu bytia. *Bytie, ktoré sa stalo*, nie je žiadnym čistým bytím, ale je zmiešané s nebytím a stávaním... Tým sa nemyslí žiaden prírodný proces smerom k entelecheia, ale charakter približovania sa, ktorý je fenoménom priradeným v ich pomere k ich ideálnym číslam a mieram“<sup>1</sup>. Predstava idey ako čísla má mať výlučne demonštratívny charakter, slúži viac-menej ako model pre názornejšie zobrazenie pravidiel kombinovateľnosti jednotlivých ideí. Platon to podľa Gadamera jasne vyjadruje v dialógu *Filebos*, kde idey prirovnáva k hláskam. Samohlásky môžu mať svoje miesto vedľa akejkolvek inej hlásky, zatiaľ čo spoluhlásky môžu po sebe nasledovať len výnimočne.

Keďže Aristotelova a spolu s ním aj Heideggerova kritika Platona sa odvíja predovšetkým z pohľadu aristotelovskej *Fyziky*, tak „pri Aristotelovi je hlavnou vecou, že je všetkým jestvujúcnam v prírode, nezávisle od tejto nezrušiteľnej kontingencie, priradená nejaká určitosť stávania sa, a je niečo iné, či myslíme v tomto zmysle to ešte-nie bytia skrytím v zárodku, sklone, možnosti (δύναμις), alebo to nezrušiteľné bytie zastretím stvorenia cez pozostatky v zemi“<sup>2</sup>. Aristoteles preto nesúhlasí s Platonovým výlučne ontologickým poňatím nebytia ako neprítomnosti *eidetického určenia* a pripomína, že okrem úplného nebytia je v prírode pozorovateľné aj ešte-nie-bytie, ktoré nie je prejavom chýbajúceho εἶδος jestvujúcna, ktorým sa neskôr stane. Gadamer pripomína, že Aristoteles nazýva takéto nebytie στέρησις a do priestoru medzi στέρησις a εἶδος situuje všetok pohyb, všetko dianie v prírode.

Zárodok živočícha sa nevyznačuje neprítomnosťou ani rozdielnosťou eidetického určenia, práve naopak, nachádza sa na ceste k naplneniu εἶδος, ktoré je rovnaké ako v prípade zrelého jedinca jeho vlastného druhu. Pri vývine v prírode nedochádza teda k žiadnej zmene podstaty napriek tomu, že vyvíjať sa znamená byť neustále v pohybe, pohnutosti, ale k „prechádzaniu (Übergehen) a vzhádzza-

---

<sup>1</sup> Tamže, s. 79.

<sup>2</sup> Tamže.

niu (Aufgehen) smerom k zrelosti“<sup>1</sup>. Gadamer sa nazdáva, že tento proces možno čiastočne prirovnať k τέχνη, keď tvrdí: „Aj keď sa tu ukazujú odlišnosti od techné, predsa len sa tu dajú použiť techné-pojmy, morfé, hylé, kinesis a télos alebo οὐ ένεκα. Jeden z najpodstatnejších rozdielov, ktorý ihneď zasvieti, je ten, že v prípade umeleckého diela môžeme povedať až o hotovom, že je tým, čo vytvára jeho eidos, zatiaľ čo nedokončené umelecké dielo vôbec nie je tým, čo má predstavovať. Naproti tomu prírodný tvor, ktorý ešte nie je vyvinutý, ešte nevyrástol, je napriek tomu už tým, čím bude... To je zmysel dynamis, ktorý má tu, na poli prírody, zjavne svoje špecifické použitie a vykazuje predpoklad nejakého pre seba jestvujúceho eidos ako neudržateľný.“<sup>2</sup> Nie náhodou sa práve v tomto bode pre Heideggera stane Aristoteles nasledovaniashodným a Platon predmetom kritiky.

Podľa Gadamera smerujú Heideggerove mysliteľské pokusy k jednému jedinému bytiu, ktoré by bolo rozumným zjednotením oboch protikladov rovnako, ako bytie a ničota spoločne určujú jestvujúcno. „Ak sa nechceme pozrieť na stav pokoja, musíme sa pozrieť na pohyb a opačne. Kam sa však máme pozeráť, ak nechceme vidieť ani jedno, ani druhé, ale uzrieť *bytie*?“<sup>3</sup> Zabúda však, že to bol práve Platon, ktorý vo svojom dialógu *Sofista* prekonáva rozdvojenie bytia na pohyb a pokoj, na jednotu a rôznorodosť, keď cez postavu cudzinca z Eley ukazuje, ako „každá reč o bytí implikuje diferenciáciu, ktorá neodlišuje jeho rôzne oblasti, ale vnútornú štruktúrovanosť bytia samého. K všetkým úvahám o bytí patrí tak totožnosť alebo identita, ako aj rozdielnosť a rôznosť“<sup>4</sup>.

Na rozdiel od predstieraného umenia sofistu musí človek označovaný za skutočného filozofa dokázať spojiť „áno bytia (Ja des Seins)

---

<sup>1</sup> Tamže, s. 83.

<sup>2</sup> Tamže, s. 83, 84.

<sup>3</sup> GADAMER, H.-G.: Plato. In: Gadamer, H.-G.: *Neuere Philosophie I, Hegel, Husserl, Heidegger*. GW. Bd. 3. Tübingen: Mohr-Siebeck 1987, s. 240.

<sup>4</sup> Tamže.

a nie ničoho (Nein des Nichts)<sup>1</sup> do určitosti jestvujúcna. Toto vyjadrenie potvrdzuje aj Heideggerova kritická výmena názorov s Platonom.

Gadamer preto konštatuje, že pre Heideggera sa „Platonovo chápanie ideí javí od začiatku akoby samo osebe predzvesťou sklonenia *alétheii* pred *ortotes*, pravdy pred správnosťou a holou primeranosťou vopred daného jestvujúcna“<sup>2</sup>. Týmto v heideggerovskom chápaní Platon vykročil smerom ku skrytosti, ktorá neskôr viedla k stabilizácii *onto-teológie* alebo metafyziky. Javenie sa jestvujúcna a sebaukazovanie εἶδος v nemenných kontúrach vždy necháva za sebou otázku zmyslu bytia. Heidegger číta Platona očami Aristotelovej kritiky teórie ideí, čo v neskorých spisoch dokonca sám priznáva, nehovoriac o tom, že táto samotná kritika sa odohráva v rámci metafyzickej tradície, za ktorú už nedosiahne. Zakladatelia metafyziky skúmajú jestvujúcno, ktorého odkrytosť spočíva v jeho myslení a vypovedaní o ňom, čím vytvárajú priestor pre akékoľvek pýtanie sa a hovorenie, sami sa ale za jestvujúcno nedostávajú.

Gadamer však pochybuje o tom, že by metafyzické pýtanie sa na *čo-bytie* (Was-Sein) skutočne natoľko prekrúcalo otázku bytia ako takú. Rovnako zastáva názor, že Aristotelova kritika náuky o ideách je čiastočne oprávnená, pretože spochybňuje oddelenie ideí od jednotlivých vecí, čo vo svojich neskorších spisoch priznáva aj Platon. Nevzťahuje sa však na princípy samotného predpokladu ideí, ktoré sa majú nachádzať práve v priestore neskrytosti, v ἀλήθεια. Svedčí o tom i Aristotelov postoj k idey dobra: „Ved’ ani idea dobra nezapadá poriadne do schémy aristotelovskej kritiky chorismu a kritika idey dobra je, ako sa v skutočnosti ukáže, u Aristotela len opatrne a s váhaním priradená k všeobecnej kritike ideí: Ozajstná kritika idey dobra vychádza z čisto praktického hľadiska.“<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Tamže.

<sup>2</sup> GADAMER, H.-G.: *Die Geschichte der Philosophie*, s. 302.

<sup>3</sup> GADAMER, H.-G.: *Plato*, s. 243.

Okrem toho, na rozdiel od pojmov spojených s ἀρετή, nemá idea dobra žiadnu presnú definíciu, ide len o analógiu, vyjadrenú metaforou slnka. *Slnko* prináša svetlo a svetlo sa u Heideggera spája so *svetlinou*. Odráža sa vo všetkom tak, ako sa bytie odráža v každom jestvujúcnom, nie je jedným, ale dáva jednotu, napriek tomu, že nie je vo svojej jednote postihnuteľné. Stojí za všetkým bytím ako trojica tvorená mierou, primeranosťou a pravdou, obsahuje podstatu krásna. Nie je jedným jestvujúcim, ale neskrytosťou toho, čo tkvie v jasnosti a viditeľnosti, heideggerovsky povedané: „V tejto blízkosti, vo svetline onoho 'tu' obýva človek... Človek je sused bytia.“<sup>1</sup> Dobro je bytie, nie jedna z mnohých ideí, ale to prvé, arché, aj keď si Gadamer nie je celkom istý, či samotné Dobro je Jedným, ktoré spolu s dvojakosťou tvorí ἀρχή všetkého učenia ideí, alebo predchádza dvojici *Jedno* a neurčitej mnohosti, a tým je im nadradené. *Jedno* neznamená počet, a preto ani idea *Dobra* nie je ideou v zmysle tých, ktorých predpoklad považuje Aristoteles za logicky a ontologicky neprospešný, za chorismos ako zbytočné zdvojenie sveta.

V Platonovej filozofii idea Dobra postupne stráca svoju relevanciu, až ju napokon Platon úplne opúšťa. Platí to podľa Gadamera aj pre dialóg *Filebos*, v ktorom síce ešte prebieha diskusia o dobre, konkrétne o dobre v ľudskom živote, nie však bez toho, aby Platon, „neponechal bez vysvetlenia mieru dobra, ktorá je určená v podobe krásna. Napriek tomu však základné vysvetlenie štyroch rodov prebieha bez vyznačenia idey dobra“<sup>2</sup>.

Podobný osud postihne nakoniec celú náuku o ideách, keď sa Platon vo svojich dialektických výkladoch, čiastočne v dialógu *Sofista* a s konečnou platnosťou v dialógu *Parmenides*, odkláňa od teórie ideí a prechádza k náuke o logu bytia, ktorá už nie je predmetom Aristotelovej kritiky *chorismu*. Tým uzatvára priestor pre argumentáciu proti *dogmatickému platonizmu*.

---

<sup>1</sup> HEIDEGGER, M.: *O humanismu*. Prel. P. Kurka. Praha: Ježek 2000, s. 28, 33.

<sup>2</sup> GADAMER, H.-G.: *Plato*, s. 245.

Keďže si je Gadamer plne vedomý skutočnosti, že sa Aristotelova kritika chorismu v Platonovom učení o ideách odohráva predovšetkým na pôde jeho *Fyziky*, kladie si nasledujúcu otázku: „Ale čo chce potom ešte povedať Aristotelova stereotypná výčitka, že Platon hypostazoval všeobecninu, výčitka chorismu? Postihuje Platona skutočne? Čo vlastne chce toto *bytie pre seba* ideí u Platona vyjadriť? Skutočne snáď otvorenie nejakého druhého sveta, ktorý by bol oddelený ontologickým hiátom od nášho sveta javov? ... Platon v tejto najtvrdšej apórii dialógu *Parmenides* nepriamo ukazuje, že idey sú ideami javov, a že netvoria svet pre seba. Že záleží na poznaní ideí, ak má byť poznanie tvárou v tvár premenlivému víreniu javov vôbec možné, to označuje i Aristoteles sám za základný motív pre prijatie ideí“<sup>1</sup>. Nie Platon, ale Aristoteles je podľa neho tým, kto sa významne podieľal na vzniku chorismu a vytvoril tak obraz Platona, ktorý prostredníctvom novoplatonizmu pretrval až do dnešných čias.

Gadamer spochybňuje opodstatnenosť Heideggerovej kritiky Platonovej filozofie ako takej a vyvracia tak i jeho tvrdenie o nekompromisnosti Aristotelovho kritického postoja voči celoživotnému dielu svojho učiteľa. Určité nejasnosti však vidí v Platonovej definícii pojmu falošnosť, zdanie, ψεύδος, ktorý v protiklade k mysleniu ako rozlišovaniu, rozpoznávaníu rozdielov znamená nesprávne, chybné rozlíšenie. Nie je mu ale jasné, ako je vôbec tento omyl možný, ak bytie eidos rozumieme ako čistú prítomnosť, παρουσία. „Čo má byť to, čo sa v prípade *pseudos* myslí *prítomnosťou* (Anwesendsein) nesprávneho (des Falschen)? Čo *tu* je, keď je výpoveď nesprávna?“<sup>2</sup>

Tento problém sa Platon snaží vyriešiť v dialógu *Sofista*, kde dokazuje, že nebytie je a je nerozlučne spojené s bytím tak, ako rôznosť nemôže byť bez jednotnosti. Ak je nebytie rôznosť, ktorá spolu s tým, čo je vlastné a jednotné, tvorí základ všetkého rozlišovania, potom je jasné, ako je možná pravdivá reč, nijako to však nevysvetľuje, ako je možný ψεύδος, nesprávnosť, falošnosť, zdanie (Schein). Pobytom

---

<sup>1</sup> GADAMER, H.-G.: *Idea dobra mezi Platónem a Aristotelem*, s. 16.

<sup>2</sup> GADAMER, H.-G.: *Plato*, s. 246.

(Dasein) rozdielného pri identickom Gadamer rozumie bytie niečoho, teda pobyť niečoho ako niečoho a nie ako niečoho iného, nie však pobyť niečoho ako niečoho, čo nie je. Kritika eleatského pojmu bytia nestačí podľa neho na to, aby dokázala vyvrátiť jeho vlastnú premisu, ktorá bytie definuje ako prítomnosť v logu.

Otázka ψεύδος zostáva preňho nevyriešená, aj keď pripúšťa, že by rôznosť mohla byť určitým spôsobom zrejماً ako εἶδος nebytia. Avšak v prípade, že sa pobyť ničoho prejavuje ako εἶδος *inakosti*, nedochádza k odhaleniu ničoty ψεύδος. Gadamer tvrdí, že „môžeme maximálne myslieť s Platonom potiaľ, pokiaľ uznáme za dôležité obmedzenie v seba-javení ničoho“, pretože „ak s každým rovnakým vychádza na povrch nebytie všetkého iného, sme my ako mysliaci uväznení v nekonečnom diskurze“<sup>1</sup>.

Keďže prítomnosť všetkej rozdielnosti nemožno myslieť, rovnako je teda nemysliteľná i totálna prítomnosť nebytia. V rozlišovaní sa však podľa neho skrýva oveľa viac než len strohé pátranie po rozdielnosti. Rozlišovanie implikuje prítomnosť vlastnej jednotnosti a zároveň nekonečnej neurčitosti, predsokratovcami nazývanej ἀπειρον. Nič sa teda nachádza už priamo v prítomnení samom. Ako povaha iného či jinakosti je nič vždy odkázané na čiastkové vzťahy medzi jestvujúcami, jedine v tejto čiastkovosti a jednotlivosti nebytie stretáva samo seba, iba vtedy môže byť tým, čím je. Nič jinakosti je viac než číra rôznosť, je to skutočnosť ne-bytia. Takéto *nebytie* mal podľa Gadamera na myslieť Platon, keď vo svojej prednáške *O dobre* postavil vedľa všetko určujúceho *Jedného* neurčenú *Dvojicu*.

V uznaní opodstatnenosti ničoho v jinakosti a rôznosti vidí zneškodnenie ničoty obsiahnutej v omyle a pokračovanie procesu odkryvania, ktorý sa začína eleatským potláčaním ničoho. Dôkazom takehoto ontologického chápania je dialóg *Timaios*, kde „jednotnosť a rôznosť fungujú ako kozmologické faktory a konštruujú myslenie a doxa – čím sa, samozrejme, myslí ἀληθές δόξα. Kozmologické odôvodnenie

---

<sup>1</sup> Tamže.

ψεῦδὲς δόξα chýba“<sup>1</sup>. A práve v tomto bode vidí Heidegger hranice metafyzického pojmu ἀλήθεια, a teda aj začiatok prekrúcania otázky bytia.

Absencia konečného riešenia problému ψεῦδος v platonskom myslení privádza Gadamera k zisteniu, že tento Platonov krok nie je náhodný a nesvedčí ani o jeho vlastnej nemohúcnosti či neschopnosti dotiahnuť pokus o definovanie pojmu *pseudos* do konca. Jeho zámerom je dať nám na vedomie pocit odkázanosti na ďalšiu dimenziu, v ktorej nebytie nie je iba rôznosťou a bytie čistou identickosťou, ale v ktorej už počiatkové Jedno predchádza akémukoľvek rozlíšeniu a zároveň ho umožňuje. Jednostrannosť parmenidovského učenia a jeho trvanie na bytí bez hoci len minimálneho podielu ničoho spolu s potieraním nebytia prezrádzajú *priepasť ničoty*. Platon už pripúšťa v rámci bytia určitý obsah ničoho (Nicht). Nič sa stáva tým, čo je iné od identickosti bytia, čím dochádza k jeho zneškodneniu, zároveň sa však nepriamo posúva do povedomia.

Uznanie ničoty v bytí si vyžiadalo intenzívnejšie ontologické zahĺbenie sa do tejto problematiky, ktorého výsledkom bolo presnejšie definovanie pojmu *sofista*, a to pomocou pochopenia rozdielu medzi *rôznosťou* a *zdaním*. Javenie sa nie je rôznosťou bytia, ale jeho zdaním (Anschein). Podľa Gadamera si bol totiž Platon veľmi dobre vedomý prepojenia spomínanej ontologickej problematiky s možnosťou *sofistiky*. Tvrdí, že „ani rôznosť, ani chybné rozlíšenie, ani vedomá zámena alebo samotná nepravdivá výpoveď klamára nedokážu obsiahnuť fenomén sofistiky, o ktorého vysvetlenie Platonovi ide“<sup>2</sup>.

Delí sofistov na dve skupiny. Do prvej patria tí, ktorí si myslia, že skutočne vedia, do druhej zase takí, čo sa snažia predostrieť ilúziu vedenia. Sú si vedomí svojej nevedomosti, no zo strachu a starosti o stratu prestíže sa ju snažia ukryť vo falošnom čare reči. Tých „zaprisaháva celá moc ničoty“<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Tamže, s. 247.

<sup>2</sup> Tamže.

<sup>3</sup> Tamže, s. 248.

Gadamer v týchto Platonových *seba-prekrúcajúcich tušiach* rozlišuje dve kategórie. Prvým je *demagóg* a druhým *sofista*. Pre demagóga je rozhodujúci potlesk poslucháčov, preto sa im vo svojej podlizavej reči snaží čo najviac zalichotiť. Je to narcis, ktorý žije z potlesku a reč preňho nie je ničím iným ako umením podlizovania. U sofistu prevažuje súťaživosť nad obdivom. Diskutuje a argumentuje s cieľom víťazstva, nikdy sa nemýli, stále musí mať posledné slovo. Gadamer si uvedomuje, že Platon ich nepovažuje za klamárov, ale len za *prázdne figúry reči*, ktoré akoby tušili svoju vlastnú ničotu. Preto v prisudzovaní *zdaní* a *ničoty sofistike* vidí i nepriame uznanie *ničoho* v bytí. Takto sa pojem  $\psi\epsilon\upsilon\delta\omicron\varsigma$  neobmedzuje len na označenie omylu, ale zahŕňa aj pomenovanie klamu alebo hrozivého zdania. Rovnako tvrdí, že v Aristotelovej kritike Platonovej náuky o ideách, konkrétne v IX. knihe *Metafyziky*, niet o tomto vysvetlení pojmov  $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$  a  $\psi\epsilon\upsilon\delta\omicron\varsigma$  ani zmienky.

Gadamer s Aristotelom súhlasí v momente, keď vyjadruje obavu z prílišnej orientácie na idey. Ich univerzálny ontologický štatút môže totiž spôsobiť odklon od logu a filozofia logu by určite mala zostať tým, o čo v konečnom dôsledku ide tak Platonovi, ako i Aristotelovi. „Myslenie eidos drží zmysel logu v špecifickom zatičení, ak je logos myslený ako vzťah ideí. V logu samom spočíva, že je viac než len spojitosťou vecných obsahov. Vždy je oslovením niečoho, najčastejšie čohosi, čo je tu a teraz, nejakého tohto tu, ktorému nemôže byť priradená iba jeho bytostná určenosť, ale ktorému môže byť pripísané aj mnohé iné, ktoré nevytvára jeho trvalú podstatu“<sup>1</sup>.

Heidegger v nemalej miere ovplyvnil Gadamerov prístup nielen k Aristotelovej a antickej filozofii, ale do značnej miery sa podpísal aj na jeho porozumení celým dejinám západného myslenia. „Avšak určujúcim pozadím, na ktorom sa táto jeho snaha o dialóg odvíja, zostáva pre Gadamera stále Heideggerova ontológia nesená myšlien-

---

<sup>1</sup> GADAMER, H.-G.: *Amicus Plato magis amica veritas*, s. 85.

kou ontologickej diferencie“<sup>1</sup>. Napriek tomu je evidentné, že „pre Gadamera nakoniec žiadna *reč metafyziky* v Heideggerovom zmysle neexistuje; pokiaľ je reč európskej filozofie stále ešte rečou, je v nej vždy prítomná, aj keď možno skryto, cesta k pravde, *Weg ins Freie*“<sup>2</sup>. Túto cestu k pravde predstavuje pre Gadamera, na rozdiel od Heideggera, *filozofická hermeneutika*.

---

<sup>1</sup> ŠPINKA, Š.: „Plato im Dialog“. Platónova dialektika v interpretaci Hanse-Georga Gadamera. In: *Reflexe 18*. Praha: Oikúmené 1998, s. 2–29.

<sup>2</sup> Tamže, s. 2–27.

## Summary

The primary goal of the submitted monograph *Heidegger and Greek Philosophy* is connected with the efforts to grasp the fundamental means of Heidegger's philosophical understanding of the central problem in Greek philosophy – the problem of Being – in the teachings of Anaximander, Heraclitus, Parmenides, Plato and Aristotle. The book is divided into six main parts: 1. Heidegger and the Greeks, 2. Marburg and Greek Philosophy, 3. Anaximander and Heraclitus, 4. Heraclitus and Parmenides, 5. Plato and Aristotle, and 6. Heidegger's Greek Heritage – Followers and Critics.

*Vladimír Leško: Heidegger and the Greeks as a Philosophical Problem*

G. Figal claims that every attempt to comprehend Heidegger without taking classical Greek philosophy into consideration remains hopeless. As a matter of fact, there are quite a lot of serious reasons for the legitimacy of such an evaluation of Heidegger's work. However, such a view involves potentially different insight into the problem – a view not evident at first sight. The fact that in the early phase of Heidegger's work, there is Aristotle and Plato in the position of the most important Greek philosophers, causes deformed view of Heidegger's work after "*the turn*". If we are about to offer holistic insight into Heidegger's work, then we need to amend Figal's claim into the following form: Every attempt to comprehend late Heidegger without taking Greek Pre-Socratic philosophy into consideration remains hopeless. The most important in this *thoughtful dialogue* are – for Heidegger in the 1930's – Anaximander, Heraclitus and Parmenides. Among them, there is only one who stands far above the others for the late Heidegger – it is Parmenides. Since 1929 Heidegger clearly realizes that *the issue of being* draws him to the very edge of *philosophical darkness*. The more vigorously he was trying to solve it, the more he kept emphasizing that in philosophy we think about Being but we refer to being. As a result of that, he thinks, we cannot

really comprehend any of the two. Nevertheless, he kept trying. Following this issue, it is very easy to get into a situation in which everything disappears as *a steam under the pot*. *The ontological difference – the difference between Being and being* – leads us to the borders of the comprehensible. Heidegger wanted to succeed where Parmenides ended. He aspired to become the new *Parmenides* of the 20th century, *the prophet – thinker*, who could have solved the biggest mystery of thought – the problem of *Being*.

*Andrzej J. Noras: Marburg and the Greeks – Neo-Kantian Reflections*

The role of representation of Greek philosophy in the teachings of Marburg Neo-Kantian philosophical school is unquestionable and it finds its many forms in various texts and their proponents. As a matter of fact, all of the representatives devote their attention to Greek philosophy; therefore, we need to focus only on the most crucial texts. It is of huge importance in relation to the fact that the founder of Marburg philosophical school – Hermann Cohen – constantly referred back to Plato. He tried to explain Kant's originality via historical connection with Plato and his predecessors. Marburg interpretations of Plato – Cohen's, Natorp's, and even Hartmann's – make use of the synthesis of Kant's philosophy with that of Plato in a much bigger scale than was the explanatory value of Plato's philosophy itself.

*Czesław Głombik: Early Heidegger and Aristotle – the Source of Phenomenological Inspirations (Brentano and Braig)*

Studying Heidegger's young years means to analyze what he achieved as a *Philosopher* in his youthful arduousness characteristic of his early works. Heidegger as a student discovers Brentano and Braig, authors initiating the road to his own philosophical investigations which – encouraged by theology and theologians – lead to the recognition of ontology and its own area of being. Even late Heidegger admits his Freiburg youth as an inseparable aspect of the

journey, which formed his thought as a part of his life test coming with his first philosophical lectures and interpretations of speculative theology.

*Dariusz Bęben – Heidegger’s Dialogue with Anaximander or About the Beginnings of Philosophy*

The question is, whether we do have different view on the Pre-Socratics before and after Heidegger. We think that we do. It is obvious that he, who was recognized by Heidegger as Anaximander, Heraclitus and Parmenides, was without any doubt Heidegger himself. However, what matters here are goals and the main goal and motive in this context was not Anaximander, but Being as it is borne at the very outset of philosophy. Philological and historical interpretations in this context have no sense. It is necessary *to think the Greeks as a whole*. It is necessary to get to the places, where Being entered its journey into oblivion.

*Zuzana Bocanová: Heidegger and Heraclitus’ Logos*

The work focuses on Heidegger’s relation to the pre-Socratic thinking, on which he was paying special attention in his later philosophy. This particular interpretation reflects especially in Heidegger’s philosophical violence, but also in his originality, with which he approaches to Heraclitus. Heidegger reveals step by step the original meaning of the word logos, which seems to be completely different from its exerted, metaphysical meaning. From this understanding of logos unwinds also Heidegger’s understanding of Heraclitus, which essentially differs from most of the other philosophers. Heidegger understands logos as hen, which as the one gathering gathering all panta. Logos in this ways rules panta, it’s hiding it and at the same time it reveals it in the light of the clearing. It’s showing that Heidegger ascribes to logos lethe and also aletheia and in the same time he understands it as clearing in which all hiding and showing is happening and which, same as

the physis never perishes, because it is the eternal emerging. In this clearing the man obtains his exceptional position, because he is characterized with a close relation to logos. But for this close relation to logos must the man search, as he must search for the lost thinking of being. In Heraclitus' fragments sees Heidegger the reference on how we can find it again. It could be said, that Heidegger is using Heraclitus for the search of the lost thinking of being. To this effort is subordinated the whole interpretation of Heraclitus' fragments, which notably reflects Heidegger's own philosophy. Searching for logos is changing into a search for the lost thinking of being in the history. Thereby it turns out that the mission of the man is to let themselves be gathered into the essential nature of logos, which in its history is heading to itself by itself. Repeated thinking of our relation to the essential nature of logos, by which Heidegger clearly understands the Seing by itself, means the fulfillment of our own history. This fulfillment of the history is carried out in the second inception to which we shall head in our thinking. According to him, to head in this direction we still need the education in thinking and a part of this education should be also Heidegger's interpretation of Heraclitus.

*Štefan Jusko: Nietzsche and Heidegger – the Struggle for Heraclitus*

There is no doubt that Nietzsche, Heidegger and before them even Hegel were those philosophers which – each one via his own optics – saw in Heraclitus a philosopher of extraordinary importance. The problem of getting into the thought of Heraclitus is represented by the question about *the attitude* towards his teachings, that is, *a method*, which is still *an open issue* itself. Nietzsche and Heidegger are both very well aware that Heraclitus was thinking in a *different way* than other philosophers and that the core of Heraclitus' thought – in the context of the processual *beginning* – strives for a completely different form of comprehension. However, their attitudes towards this fact vary significantly. Despite their different conceptions they both significantly contributed to the post-Hegelian development of a

growing interest in Pre-Socratic philosophy and the origins of philosophy in the archaic Greece, as such. This Nietzsche-Heidegger struggle for Heraclitus is an excellent example of a characteristic *radical struggle* within man himself. It concerns the dichotomy of *finality* and *eternity* as the two incomparable margins of time *as such*; it sets up a *new* way of the time-consciousness, where the traditional conception of continuity of time does not suffice any more.

*Dušan Hruška: Parmenides and the Struggle for the History of Metaphysics – Nietzsche's and Heidegger's Critique of Metaphysics.*

The fundament of Nietzsche's and Heidegger's philosophical quarrel is the struggle for meaning (destruction) of the history of metaphysics, which is taking place against the background of the reception of Parmenides' philosophical legacy. The issue is connected with the meaning (destruction) of the history of metaphysics as the Western ontology (Heidegger's position); in a more specific (different) point of view of knowledge in the manner of Platonic (metaphysical) tradition as a fake knowing, truly viewing an existing being, which in the light of thesis about inexistence of absolute truth and its explication, becomes actual performance of a temporal and finite human being (Nietzsche's position). The question, which turns out to be *fundamental* for the thought of (not only) Western civilization, is defined as (metaphysically founded) attempt at a clear distinction between truthful and false. This distinction serves as a premise for understanding of the (metaphysically founded) sense of the world. This act of seizing the sense of the world by means of truthfulness enables to demarcate the shape of the world as a unified whole.

*Milan Sobotka: "By Means of What" Do We Know, or "What Is It" That We Know By? Plato, Aristotle, Hegel*

A part of classical metaphysics was connected with a conception according to which cognition is a process in which a knowing being

enables knowing of Being. In this process, all our senses and our rationality function as locations where this act of knowing is demonstrated. There are three paradigmatic examples, first of them is Plato's *Theitetos*, the second example is Aristotle's conception in *De Anima* (and also *Metaphysics*), and the third example is connected with the conception of knowledge from the first part of Aquinas' work *Quaestiones disputationes de veritate*. For all of the above mentioned examples one aspect is common, namely, that in all of them the ray of truth shines in the direction from the object of knowing towards us – receivers of that ray of light. In relation to Plato's *Theitetos*, the revision made by M. Heidegger in his lecture *Vom Wesen der Wahrheit* (1931–1932), has to be accepted. Heidegger manifests that *aisthésis*, which is identical with *fantasia*, does not refer to perception, but to the perceived in its perceptivity, while the perceived is the self-manifesting. The word *aisthésis* is ambiguous in a same way as the word perception. It means the perceived in its perceptivity and at the same time the act of perceiving, in which the perceptivity of perceived is taking place. This revision does highlight – more than ever before – the common translations showing that the primary in the relation perceived-perceiving, is the perceived. As a result of that, we can better understand *Theitetos*' definition of knowledge as perception. In common translations *Theitetos*' answer looks naïve, but if we take into consideration that *aisthésis* means appearing, self-demonstration of the perceived, than the answer is not so simple-minded, after all. Heidegger notes that Schleiermacher in this case translates *aisthésis* as *Erscheinung*, as appearance of the thing known. From here, Heidegger moves to point out that senses are merely a transition to the state in which the perceptivity of a particular being is being performed.

*Radostaw Kuliniak: Aristotle's Philosophy in Heidegger's Reflections*

Heidegger's interest in Aristotle's philosophy resulted in his efforts to answer the metaphysical question about the sense of Being. This

inquiry has its own – not very known – history, which directly refers to the important interpretation of Aristotle’s philosophy in the 19<sup>th</sup> century. Especially, it is connected with the interpretation of some important terms used in Brentano’s reception of Aristotle’s metaphysics. Young Heidegger finds his sphere of interest in Brentano’s wide territory of analyzing Aristotle’s metaphysics, which Heidegger sets up to undergo a critical examination with regards to the spreading psychologism and growing phenomenology. Heidegger brought about anew the stimulus towards philosophical interpretation of Aristotle, which still lasts and concerns the primary experience with being. Aristotle’s proposed fading of being from improper definitions degree by degree caused that his own understanding – especially in the categorical sense – remains unavailable for many contemporary philosophers. What was important for Aristotle and what was by itself clear and easily comprehensible becomes problematic for contemporary philosophical thought. Moreover, what is still unacceptably problematized will fade out on the very bottom of the history of metaphysical reflections which will definitely be forgotten in the future. What remains to be said together with Heidegger is that every metaphysics after Aristotle has to set up its goals by means of finding its own *fundamentum absolutum*. Thus it becomes the search for the arguments in the ever returning discussion on the question of Being.

*Martin Škára: Λόγος ἀποφαντικός as a Tool for the Road to Truth – Heidegger and Brentano’s Analysis of Aristotle’s ὄν ὡς ἀληθές*

Manner, in which late Heidegger *works out* the Principle of sufficient reason, is at least surprising. In the propositional form of this – at the first sight mysterious – principle, which goes *nihil est sine ratione*, Heidegger registers the presence of this *est* and he immediately localizes also that *ratio*. This methodological highlighting of the two constituents in the propositional part of Leibniz’ *most noble principle* means for Heidegger that he stepped on the new road, which leads

closer to the question of Being. The fact that the term *est* is in this moment more or less indirect reference to the German term *Sein*, is not surprising. What is surprising is the way how Heidegger treats the term *ratio*. From this moment of astonishment caused by a single term in the Leibniz's principle, there emerges a crucial turning-point. Not the *est* is what Heidegger is interested in; it is the *ratio* thought *together* with the *est*. In order to bring light into this issue, we need to think the original negative formulation of the principle in its reformulated positive form.

*Pavol Tholt: Heidegger and Aristotle's Fysis*

In 1939 Heidegger wrote a lengthy study concerning Aristotle's philosophy in his *Physics* and this study has been titled *Vom Wesen und Begriff der Φύσις. Aristoteles, Physik B, 1*. The paper is a delayed rounding out of the research program focused on the Greek philosophical thought, started by young Heidegger at the beginning of the 1920's, as well as it is an indication of the new emissions of his thought after "*the turn*" (*Kehre*). Heidegger was never in doubt about the extraordinary importance of the body of Aristotle's texts called *Physics*. However, he could not remove the veil of mystery enshrouding this philosophical text up to the present days. Even today, his foreword about the insufficient analyses of the Aristotle's *Physics*, is still valid. Understanding *Physics* is connected for Heidegger with the destiny of ontology, predominantly with the question about the *Sense of Being*, *the sense of being*, and the issue connected with the category of movement.

*Dorota Leszczyna: Truth as Alétheia from the Standpoints of Ortega and Heidegger*

Interpreting truth as *alétheia* in Heidegger's teachings leads Spanish philosopher Ortega y Gasset to the belief about its historical character. *Alétheia* refers to uncovering, unfolding, and this leads him to the idea

that truth cannot be acquired immediately, without obstacles, or for good. Reversed thesis – that truth could remain ever unchanging – would cause a *suicide of thought itself*. The issue of truth is one of the main elements of the Heidegger's fundamental ontology project. In his *Being and Time* Heidegger introduced his conception of the primary connection between truth and Being on the example of the understanding being of human "Dasein".

The starting point of his analyses is a traditional conception of truth, which he reduced into three main points: 1) The area of truth is utterance; 2) Essence of truth consists in the correspondence of the judgment with its subject; 3) The definition of truth as correspondence was set up by Aristotle. Starting with this traditional conception Heidegger tried to arrive at ontological foundations unfolding of which enables him to demonstrate *deduced* character of the traditional understanding of this term and thus he tried to highlight *original* character of the phenomenon of truth. In his work *Leibniz' understanding of the principle and evolution of deductive theory* Ortega criticizes Heidegger's conception of Being arguing that he overinterpreted the term and didn't say anything about Being, but concentrated on many meanings of the term being.

*Róbert Stojka: Patočka and Heidegger – the Problem of the Socratic and the Platonic Ways of Philosophizing*

Under the influence of Heidegger's philosophy in 1940's, Patočka articulates a renewed question about Being and thus he enters special domain of the philosophical research of man. If we are about to get to Being itself, we must, according to Patočka, analyze man in his fundamental constitution, as a being which has the possibility to uncover, unfold Being of being, to unveil truth.

He puts it very clear: As regards the access to being, what kind of beings should have this access to truth? It is not a stone, nor God; it cannot be any being reckless of its surroundings, or a being whose sight creates things, but it can only be man – a being which is in touch

with things and is among them, a being which is – so to say – in the world. It therefore is crucial to focus our attention on man, who plays this crucial role. Even more importantly, Patočka – unlike Heidegger – holds on to this attitude throughout his whole philosophical life. Platonic ways of philosophizing (as an attempt to answer questions) is based on – according to Patočka – more original Socratic way of *persistent problematizing*, which is a fundamental part of human historicity and the history thus comprehended. It seems that Heidegger after “the turn” abandoned this attitude of fundamental *human historicity* – by which Patočka had been inspired – and he never returned to the principle, which had been crucial for his early philosophical stage. That is why Heidegger *favors* Plato more than he *favors* Socrates – which means that in this context he is closer to the Platonic way of philosophizing, in contrast to Patočka, who favored the Socratic way throughout his entire life.

*Katarína Mayerová: Rorty, Heidegger and Plato*

For a correct understanding of the theoretical reception of Heidegger’s teachings in Rorty’s work we need to show that we are coming into terms with a very specific Rortyism-style reading of Heidegger – it is reading of Heidegger in Dewey’s way. Rorty himself comments that reading Heidegger in this manner means to bring about the same style of reading, which Heidegger applied to all the others in the history of philosophy – it means that we do what no other reader could. No need to feel guilty or ungrateful! Heidegger gladly ignores or violently reinterprets much of Plato and Nietzsche, while he presents himself as a devoted listener to the voice of Being resounding in their words. Rorty localizes the basic mechanism of Heidegger’s reading of his predecessors and he strikes back with all that belongs to it.

*Kristína Bosáková: Gadamer's Critique of Heidegger's Understanding of Aristotle*

Heidegger not only significantly influenced Gadamer's attitude to Aristotle and Antique philosophy, but he also contributed to his interpretation of the entire history of Western thought. However, the determining background against which he conducts the historical dialogue remains in the idea of the *ontological difference*. Nevertheless, it is obvious that Gadamer does not, after all, recognize *the language of metaphysics* in Heidegger's sense; if the language of European philosophy still is a language at all, it includes – even if covertly – the way to truth. This way to truth in the work of Gadamer – unlike in the work of Heidegger – is represented by *philosophical hermeneutics*.

## Autori

**Dariusz Bęben** – odborný asistent na Katedre dejín novovekej a súčasnej filozofie Inštitútu filozofie Sliezskej univerzity v Katowiciach. Medzi jeho hlavné odborné záujmy patria: česká a slovenská filozofia, fenomenológia (Edmund Husserl a jeho škola), filozofia literatúry. Je viceprezidentom *Fenomenologickej spoločnosti Jana Patočku (Stowarzyszenie fenomenologiczne im. Jana Patočki)* a spolueditorom vedeckých zborníkov *Horizonty fenomenológie* a *Kantova filozofia a jeho recepcia*. Je autorom štúdií vo filozofických periodikách *Folia Philosophica*, *Przegląd Filozoficzny*, *Ruch Filozoficzny* a *Fenomenologia*.

**Zuzana Bocanová** – interná doktorandka na UPJŠ v Košiciach. Zaoberá sa predovšetkým Heideggerovou recepciou predsokratskej filozofie s osobitným dôrazom na Herakleita.

**Kristína Bosáková** – odborná asistentka na UPJŠ v Košiciach. V súčasnej dobe participuje na výučbe filozofickej antropológie, metafyziky a filozofickej hermeneutiky. V rámci vedeckovýskumnej činnosti sa zaoberá hlavne filozofiou H.-G. Gadamera, hermeneutickou filozofiou, recepciou človeka v dejinách filozofie a nemeckou filozofiou 19. a 20. storočia. Je autorkou dizertačnej práce *Gadamer a grécka filozofia*.

**Czesław Głombik** – emeritný profesor Inštitútu filozofie Sliezskej univerzity v Katowiciach, profesor Inštitútu spoločenských vied Hornosliezskej vyššej obchodnej školy Wojtecha Korfanta v Katowiciach. Je autorom monografických prác z dejín fenomenológie, novoscholastiky a novotomizmu, dejín filozofie v Poľsku a poľsko-českých filozofických kontaktov. Najvýznamnejšie práce: *Umění zapomínat?* a *Husserl und die Polen*.

**Dušan Hruška** – odborný asistent Prešovskej univerzity v Prešove. Je autorom dizertačnej práce *Koniec platonskej metafyziky vo filozofii Friedricha Nietzscheho* ako aj viacerých odborných štúdií z oblasti dejín filozofie.

**Štefan Jusko** – odborný asistent na Katedre filozofie a dejín filozofie FF UPJŠ v Košiciach. V pedagogickej oblasti sa venuje axiológii, epistemológii a estetike. Venuje sa Nietzscheho filozofickému mysleniu a jeho vzťahu k dejinám filozofie. Je autorom dizertačnej práce *Nietzsche a grécka filozofia*.

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

**Vladimír Leško** – profesor UPJŠ v Košiciach. Prednáša dejiny filozofie so zameraním na nemeckú filozofiu 19. a 20. storočia a metafyziku. Je autorom viacerých monografických prác a vysokoškolských učebníc: *Filozofia dejín filozofie*, *Dejiny filozofie I. – II.*, *Úvod do filozofie* ako aj editorom viacerých filozofických zborníkov: *Hegelova Fenomenológia ducha a súčasnosť*, *Kant v kontextoch Husserlovej a Heideggerovej filozofie*, *Hegel v kontextoch Heideggerovej a Patočkovej filozofie* a *Dejiny filozofie ako filozofický problém*.

**Dorota Leszczyna** – odborná asistentka na Inštitúte filozofie Univerzity vo Wroclawe. Autorka prác: *José Ortega y Gasset. Kantovo dedičstvo a marburské novokantovstvo*; *Štúdium José Ortega y Gasset na nemeckých univerzitách*. Spoluautorka *Poľskej kantovskej bibliografie*. Autorka poľských prekladov prác Ortegu o Kantovi: *Kant. Reflexie dvojstoročnica narodenia (1724–1924)* a *Čistá filozofia. Prídavok k mojej knihe o Kantovi*. Autorka viacerých vedeckých štúdií o španielskej a nemeckej filozofii.

**Katarína Mayerová** – odborná asistentka na UPJŠ v Košiciach. Podieľa sa na výučbe sociálnej filozofie, filozofie mysle a filozofie jazyka. V rámci vedeckovýskumnej činnosti sa zaoberá problematikou súčasnej filozofie s akcentom na postmoderné tendencie v komparácii s učením M. Heideggera. V roku 2010 obhájila dizertačnú prácu s názvom *Rorty, Heidegger a metafyzika*.

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

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

**Róbert Stojka** – odborný asistent na UPJŠ v Košiciach. V pedagogickej činnosti sa orientuje na problémy filozofie dejín a didaktiky filozofie. V rámci vedeckovýskumnej činnosti sa zaoberá filozofiou dejín, fenomenológiou a filozofiou J. Patočku. Je autorom dizertačnej práce *Patočkova filozofia dejín* a viacerých článkov v domácich časopisoch, zborníkoch a vedeckých monografiách.

**Martin Škára** – odborný asistent na UPJŠ v Košiciach. V pedagogickej činnosti sa orientuje na problémy dejín filozofie a logiky. Vo svojej vedeckovýskumnej činnosti sa zaoberá antickou filozofiou, filozofiou G. W. Leibniza a M. Heideggera. Je autorom monografie *Leibniz a Heidegger – Veta o (dostatočnom) dôvode* a viacerých odborných štúdií v zborníkoch.

**Pavol Tholt** – mimoriadny profesor UPJŠ v Košiciach. Prednáša dejiny filozofie 19. a 20. storočia a epistemológiu. Vo svojej vedeckovýskumnej a publikačnej činnosti sa venuje najmä skúmaniu filozofického dedičstva J. Patočku. Napísal monografiu *J. Patočka a vznik matematickej prírodovedy*, v spoluautorstve publikoval monografiu *Patočka, fenomenológia, dejiny filozofie* a je editorom, resp. spolueditorom filozofických zborníkov: *Patočkova a subjektívna fenomenológia a dejiny filozofie*, *Hegel v kontextoch Heideggerovej a Patočkovej filozofie* a *Dejiny filozofie ako filozofický problém*.

## Zoznam literatúry

- ALTENBURG, M.: *Die Methode der Hypothesis bei Platon, Aristoteles und Proklus*. Marburg 1905.
- Antológia z diel filozofov*. Predsokratovci a Platón. Prel. J. Špaňár. Zost. J. Martinka. Bratislava: Iris 1998.
- Antológia z diel filozofov*. Od Aristotela po Plotina. Prel. J. Špaňár. Zost. J. Martinka. Bratislava: IRIS 2006.
- ARENDTOVÁ, H.: *Život ducha*. Prel. J. Lusk. Praha: Aurora 2001.
- ARISTOTELÉS: *Člověk a příroda*. Prel. A. Kříž, M. Mráz. Praha: Svoboda 1984.
- ARISTOTELES: Kategórie. In: *Antológia z diel filozofov*. Od Aristotela po Plotina. Prel. J. Špaňár. 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.
- ARISTOTELÉS: *O duši*. Prel. A. Kříž. Praha: Rezek 1995.
- ARISTOTELÉS: *O vyjadřování*. Prel. A. Kříž. Praha: ČSAV 1959.
- ARISTOTELES: *Physikvorlesung*. Prel. H. Wagner. Berlin: Akademie-Verlag 1967.
- ARISTOTELES: *Über die Seele*. Prel. von A. Busse. Leipzig: Meiner 1911.
- Aristotelis Metaphysica*. W. Jaeger (ed.). Oxford: Oxford University Press 1957.
- BANASZAK, M.: Gapczyński Teofil. In: *Słownik Polskich Teologów Katolickich*. Red. H. E. Wyczawski. T. 1. Warszawa 1981.
- BARDILI, C. G.: *Grundriss der Ersten Logik*. Stuttgart: Löfland 1800.
- BARAN, B.: Przedmowa. In: Heidegger, M.: *Bycie i czas*. Prel. B. Baran. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1994.
- BEKKER, E. I.: Zur Erinnerung an Vater Meinen. In: *Presussische Jahrbücher*. Vol. XXIX, 1870, s. 553–585; s. 641–668.
- BEKKER, I.: *Anecdota graeca*. T. I: Lexica seguariana. Berolini 1814.
- BONITZ, H.: *Index aristotelicus*. Berlin: Typis et impensis Georgi Reimeri 1870.

- BONITZ, H.: Über die Kategorien des Aristoteles. In: *Sitzungsberichten der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften*. Vienne 1853. Bd. 10. Berlin 5.
- BOROWSKA, E.: *Problem metafizyki*. Warszawa: Scholar 2008.
- BOURDIE, P.: *L'ontologie politique de Martin Heidegger*. Paris: Minuit 1988.
- BRAIG, C.: *Vom Sein. Abriß der Ontologie*. Freiburg: Herder 1896.
- BRAVER, L.: *Heidegger's Later Writings*. London – New York: Continuum 2009.
- BRENTANO, F.: *Aristoteles' Lehre vom Ursprung des menschlichen Geistes*. Lipsk 1911.
- BRENTANO, F.: *Aristoteles und seine Weltanschauung*. Hamburg: Felix Meiner Verlag 1977.
- BRENTANO, F.: *Die Psychologie des Aristoteles, insbesondere seine Lehre vom nous poietikos*. Mainz: Franz Kirchheim 1867.
- BRENTANO, F.: *Geschichte der griechischen Philosophie*. Bern–München: Francke 1963.
- BRENTANO, F.: *Kategorienlehre. Mit einer Einleitung und Anmerkungen herausgegeben von Alfred Kastil*. Hamburg: Felix Meiner Verlag 1985.
- BRENTANO, F.: *Psychologia z empirycznego punktu widzenia*. Prel. Wł. Galewicz. Warszawa: PWN 1999.
- BRENTANO, F.: *Über des Creationismus des Aristoteles*. Wien 1882.
- BRENTANO, F.: *Von der Mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*. Freiburg: Derdersche Verlagshandlung 1862.
- Briefe Friedrich Schleiermachers mit August Boeckh und Immanuel Bekker (1806-1820)*. Hrsg. von Heinrich Meisner. Berlin: Literaturarchiv-Gesellschaft 1916.
- BROGAN, W. A.: *Heidegger and Aristotle*. New York: State University of New York Press 2005.
- BRÖCKER, W.: *Aristoteles*. Freiburg i. B.: Vittorio Klostermann 1964.
- CAJTHAML, M.: *Evropa a péče o duši*. Praha: Oikúmené 2010.
- COHEN, H.: *Das Prinzip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte. Ein Kapitel zur Grundlegung der Erkenntniskritik*. Berlin : Dümmler 1883.

- COHEN, H.: Die platonische Ideenlehre psychologisch entwickelt. In: *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft*. Bd. 4., 1866  
Dotlač: *Schriften zur Philosophie und Zeitgeschichte*. Bd. 1. Hrsg. von A. Görland, E. Cassirer, Berlin 1928.
- COHEN, H.: *Aesthetik der Reiner Gefüls*. Berlin: 1912.
- COHEN, H.: *Kants Begründung der Ethik*. Berlin: Dümmler 1877.
- COHEN, H.: *Kants Theorie der Erfahrung*. 3. Aufl. Berlin: Dümmler 1918.
- COHEN, H.: *System der Philosophie*. 1. T. *Logik der reinen Erkenntniss*. Berlin: Bruno Cassirer 1902.
- CZARNAWSKA, M.: *Platońska teoria idei w interpretacji filozofii marbur-skiej*. Białystok 1988.
- ČERNÁKOV, A. G.: Chajdegger i Greki. In: *Martin Chajdegger*. D. Ju. Dorofejev (ed.). Sankt-Peterburg: Izdatel'stvo RCHGU 2004.
- de AQUINO, Th.: *Quaestiones disputatae de veritate*. Vol. 1. Roma: Aventinum 1970.
- DEL-NEGRO, W.: Von Brentano über Husserl zu Heidegger. Eine vergleichende Betrachtung. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung*. Bd. 7. Berlin 4, s. 571–585.
- DELEUZE, G.: *Nietzsche a filosofie*. Prel. Č. Pelikán a J. Fulka. Praha: Herrmann & synové 2004.
- DERRIDA J.: *Texty k dekonstrukci*. Prel. M. Petříček. Bratislava: Archa 1993.
- Des heiligen Thomas von Aquino Untersuchungen über die Wahrheit*. E. Stein (ed.). Bd. 1. Breslau: O. Borgmeyer 1931.
- DESCARTES, R., *Regulae ad directionem ingenii. Pravidlá pro vedení ro-zumu*. Prel. V. Balík. Praha: Oikúmené 2000.
- Die Gegenwart der Griechen in neueren Denken*. Tübingen: J. C. B. Mohr 1960.
- DIELS H.: *Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und Deutsch*. Rowohlt. Reinbek b. Hamburg.
- DILTHEY, W.: *Weltanschauungslehre. Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie*. Bd. II. In: Dilthey, W.: *Gesammelte Schriften*, Bände I-XXVI, Ab Band XV besorgt von Karlfried Gründer, ab

- Band XVIII zus. mit Frithjof Rodi, Vandenhoeck & Ruprecht. Göttingen 2006.
- DOSTAL, R. J.: Gadamer's relation to Heidegger and Phenomenology. In: *The Cambridge Companion to Gadamer*. Cambridge: Cambridge University Press 2002.
- DURIGON, A. P.: *Heidegger and the Greeks: Hermeneutical-Philosophical Sketches of Ignorance, Blindness and Not-Being in Heidegger's Beiträge Plato, Plotinus and Proclus*. Dublin: Albert Peter Durigon 2001.
- EDEL, G.: *Von der Vernunftkritik zur Erkenntnislogik. Die Entwicklung der theoretischen Philosophie Hermann Cohens*. Freiburg-München 1988.
- ESCH, D.: *Apostolat der Dialektik. Leben und Werk des Freiburg Theologen und Philosophen Carl Braig (1853–1923)*. Freiburg im Breisgau 2004. Dissertationsreihe Bd. 1.
- FETSCHER, I.: Georg Wilhelm Friedrich Hegel. In: *Neue Deutsche Biographie*. Bd. 8, Berlin 1969.
- FIGAL, G.: *Úvod do Heideggera*. Prel. V. Zátka. Praha: Academia 2007.
- FINK, E.: *Filosofie Friedricha Nietzscheho*. Prel. D. Petříčková. Praha: Oikúmené 2011.
- FINK, E.: *Nietzsches Philosophie*. Stuttgart: W. Kohlhammer 1960.
- FLACH, W.: Einleitung. In: Cohen, H.: *Das Prinzip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte. Ein Kapitel zur Grundlegung der Erkenntniskritik*. Frankfurt am Main 1968.
- FOUCAULT, M.: Nietzsche, genealogie, historie. In: Foucault, M.: *Diskurs, autor, genealogie*. Prel. P. Horák. Praha: Svoboda 1994.
- FRIED, G.: *Heidegger's polemos. From being to Politics*. New Haven & London: Yale University Press 2000.
- FUKUYAMA, F.: Konec dějin? In: *Střední Evropa*, roč. 6, č. 15, 1990.
- GADAMER, H.-G.: Amicus Plato magis amica veritas. In: Gadamer, H.-G.: *Griechische Philosophie II*. GW. Bd. 6. Tübingen: Mohr-Siebeck 1985.
- GADAMER, H.-G.: *Člověk a řeč*. Prel. J. Sokol, J. Čapek. Praha: Oikúmené 1999.

- GADAMER, H.-G.: *Der Anfang der Philosophie*. Stuttgart: Philipp Reclam jun. 1996.
- GADAMER, H.-G.: Die Geschichte der Philosophie. In: Gadamer, H.-G.: *Neuere Philosophie I, Hegel, Husserl, Heidegger*. GW. Bd. 3. Tübingen: Mohr-Siebeck 1987.
- GADAMER, H.-G.: Griechen. In: Gadamer, H.-G.: *Heideggers Wege: Studien zum Spätwerk*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) 1999.
- GADAMER, H.-G.: Hegel und Heidegger. In: Gadamer, H.-G.: *Neuere Philosophie I. Hegel, Husserl, Heidegger*. GW. Bd. 3. Tübingen: Mohr-Siebeck 1987.
- GADAMER, H.-G.: Heidegger und die Griechen. In: Gadamer, H.-G.: *Hermeneutik im Rückblick*. GW. Bd. 10. Tübingen: Mohr-Siebeck 1995.
- GADAMER, H.-G.: Heideggerův „theologický spis“ z mládí. Prel. J. Pešek. In: Heidegger, M.: *Rozvrh fenomenologické interpretace Aristotela*. Prel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené 2008.
- GADAMER, H.-G.: *Idea dobra mezi Platónem a Aristotelem*. Prel. J. Šindelář, F. Karfík. Praha: Oikúmené 1994.
- GADAMER, H.-G.: Plato. In: Gadamer, H.-G.: *Neuere Philosophie I, Hegel, Husserl, Heidegger*. GW. Bd. 3. Tübingen: Mohr-Siebeck 1987.
- GAPCZYŃSKI, T.: C. Braig: Das Wesen des Christentums an einem Beispiel erläutert oder Adolf Harnack und die Messiasidee. Freiburg im Breisgau 1903 (recenzia). In: *Przegląd Kościelny*. R. II. 1903. T.. 3, s. 476–477.
- GERHARDT, V. – MEHRING, R. – RINDERT, J.: *Berliner Geist: Eine Geschichte der Berliner Universitätsphilosophie bis 1946*. Berlin: Akademie Verlag 1999.
- GIGON, O.: *Główne problemy filozofii starożytnej*. Przeł. Piotr Domański. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN 1996.
- GONZALEZ, F. J.: Beyond the Beneath Good and Evil? Heideggers Purification of Aristotle’s Ethics. In: *Heidegger and the Greeks. Interpretative Essays*. Bloomington: Indiana University Press 2006.
- GREEK, P.: *Aleksander Wielki (Biografia)*. Prel. A. Konarek. Warszawa 2010.

- GUARDINI, R.: *Berichte über mein Leben. Autobiographische Aufzeichnung*. Düsseldorf 1984.
- HARTMANN, N.: *Ethik*. Berlin–Leipzig: De Gruyter 1926.
- HARTMANN, N.: *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*. Berlin–Leipzig: De Gruyter 1949.
- HARTMANN, N.: *Platos Logik des Seins*. Gießen: Töpelmann. 1909.
- HARTMANN, N.: Vom Wesen sittlicher Forderungen. In: Hartmann, N.: *Kleinere Schriften*. Bd. 1: *Abhandlungen zur systematischen Philosophie*. Berlin: De Gruyter 1955.
- HARTMANN, N.: Wie ist kritische Ontologie überhaupt möglich? Ein Kapitel zur Grundlegung der allgemeinen Kategorienlehre. In: Hartmann, N.: *Kleinere Schriften*. Bd. 3: *Vom Neukantianismus zur Ontologie*. Berlin: De Gruyter 1958.
- HEGEL, G. W. F.: *Dějiny filosofie*. Prel. J. Cibulka, M. Sobotka. Praha: Nakladatelství Československé akademie věd Praha 1961.
- HEGEL, G. W. F.: *Dějiny filosofie II*. Prel. M. Sobotka, J. Tomin. Praha: Nakladatelství Československé akademie věd 1965.
- HEGEL, G. W. F.: *Dějiny filosofie III*. Prel. J. Bednář, J. Husák. Praha: Academia 1975.
- HEGEL, G. W. F.: Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie. In: Hegel, G. W. F.: *Jenaer Schriften. Theorie Werkausgabe*. Bd. 2. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1986.
- HEGEL, G. W. F.: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830). Hrsg. F. Nicolin und O. Pöggeler. Hamburg: Meiner 1991.
- HEGEL, G. W. F.: *Fenomenologie ducha*. Prel. J. Patočka. Praha: Nakladatelství Československé akademie věd 1960.
- HEGEL, G. W. F.: *Logika ako veda I*. Prel. T. Münz. Bratislava: Pravda 1986.
- HEGEL, G. W. F.: *Malá logika*. Prel. J. Loužil. Praha: Svoboda 1992.
- HEGEL, G. W. F.: *Nürnbergger und Heidelberger Schriften. Theorie Werkausgabe*. Bd. 4. Frankfurt 1986.

- HEGEL, G. W. F.: Víra a vědění čili reflexivní filosofie subjektivity v úplnosti svých forem jakožto filosofie Kanta, Jacobiho a Fichta. Prel. J. Novotný. In: *Reflexe* 22. Praha: Oikúmené 2001.
- HEGEL, G. W. F.: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. 3. Teil. Hrsg. von P. Garniron und W. Jaeschke. Hamburg: Meiner 1996.
- HEGEL, G. W. F.: *Wissenschaft der Logik*. Hrsg. G. Lasson, Hamburg: Meiner 1967.
- HEGEL, G. W. F.: *Základy filosofie práva*. Prel. V. Špalek. Praha: Academia 1992.
- HEIDEGGER, M.: Alétheia (Heraklit, Fragment 16). In: Heidegger, M.: *Vorträge und Aufsätze*. GA. Bd. 7. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 2000.
- HEIDEGGER, M.: *Anaximandrov výrok*. Prel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené 2012.
- HEIDEGGER, M.: *Aristotelova Metafyzika IX, 1–3*. Prel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené 2001.
- HEIDEGGER, M.: Aus der letzten Marburger Vorlesung. In: Heidegger, M.: *Wegmarken*. GA. Bd. 9. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1976.
- HEIDEGGER, M.: *Beiträge zur Philosophie. (Vom Ereignis)*. GA. Bd. 65. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1989.
- HEIDEGGER, M.: Budovať, bývať, myslieť. Prel. M. Zervan. In: *Filozofia*, roč. 57, 2002, č. 5.
- HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*. Prel. I. Chvatík, P. Kouba, M. Petříček jr., J. Němec. Praha: Oikúmené 2008.
- HEIDEGGER, M.: *Co je metafyzika?* Prel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené 2006.
- HEIDEGGER, M.: Co je to – filosofie? In: Heidegger, M.: *Básnický bydlí člověk*. Prel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené 2006.
- HEIDEGGER, M.: *Der Anfang der abendlandischen Philosophie (Anaximander und Parmenides)*. GA. Bd. 35. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 2012.
- HEIDEGGER, M.: *Der Satz der Identität*. GA. Bd. 11. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 2006.

- HEIDEGGER, M.: *Der Satz vom Grund*. GA. Bd. 10. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1997.
- HEIDEGGER, M.: *Der Spruch des Anaximandros*. GA. 78. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 2010.
- HEIDEGGER, M.: *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. GA. Bd. 24. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1989.
- HEIDEGGER, M.: Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus. In: Heidegger, M.: *Frühe Schriften*. GA. Bd. 1. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1978.
- HEIDEGGER, M.: Die Lehre vom Urteil im Psychologismus. In: In: Heidegger, M.: *Frühe Schriften*. GA. Bd. 1. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1978.
- HEIDEGGER, M.: *Einführung in der Metaphysik*. Tübingen: Max Niemeyer 1998.
- HEIDEGGER, M.: Encuentros con Ortega y Gasset. Heidegger en Castellaoi. In: *Revista de Filosofía de Universidad de Chile*. Nr. 21–22, 1983.
- HEIDEGGER, M.: Evropa a německá filosofie. Prel. J. Šindelář, I. Šnebergová. In: *Filosofický časopis*, roč. 44, 1996, č. 1, 75–84.
- HEIDEGGER, M.: *Frühe Schriften*. GA. Bd. 1. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1978.
- HEIDEGGER, M.: *Grundbegriffe der antiken Philosophie*. GA. Bd. 22. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1993.
- HEIDEGGER, M.: Hegel und Griechen. In: Heidegger, M.: *Wegmarken*. GA. Bd. 9. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1976.
- HEIDEGGER, M.: *Heraklit*. GA. Bd. 55. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1994.
- HEIDEGGER, M.: *Holzwege*. GA. Bd. 5. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1997.
- HEIDEGGER, M.: *Kant a problém metafyziky*. Prel. J. Pechar at al. Praha: FILOSOFIA-ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ 2004.
- HEIDEGGER, M.: Kants These über das Sein. In: Heidegger, M.: *Wegmarken*. GA. Bd. 9. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1976.

- HEIDEGGER, M.: *Konec filosofie a úkol myšlení*. Prel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené 2006.
- HEIDEGGER, M.: Logos und Sprache. In: G. Figal: *Heidegger Lesebuch*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 2007.
- HEIDEGGER, M.: Martin Heidegger (Lebensweg). Antrittsworte der ordentlichen Mitglieder. In: *Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften*. Jahresheft 1957/58.
- HEIDEGGER, M.: Moira. In: Heidegger, M.: *Vorträge und Aufsätze*. GA. Bd. 7. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 2000.
- HEIDEGGER, M.: Moje cesta k fenomenologii. In: Heidegger, M.: *Konec filosofie a úkol myšlení*. Prel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené 2006.
- HEIDEGGER, M.: *Nietzsche*. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910–1976. Band 6. 2. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1997.
- HEIDEGGER, M.: *Nietzsche II*. GA. Bd. 6.2. Pfullingen: Günter Neske 1961.
- HEIDEGGER, M.: *O humanismu*. Prel. P. Kurka. Praha: Ježek 2000.
- HEIDEGGER, M.: O istocie prawdy. Prel. J. Filek. In: Heidegger, M.: *Znaki drogi*. Warszawa: Spacja 1995.
- HEIDEGGER, M.: *O pravdě a bytí*. Prel. J. Němec. Praha: Mladá fronta 1993.
- HEIDEGGER, M.: Onto-teo-logische Verfassung der Metaphysik. Heidegger, M.: *Identität und Differenz*. GA. Bd. 11. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 2006.
- HEIDEGGER, M.: *Parmenides*. GA. Bd. 54. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1992.
- HEIDEGGER, M.: *Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den „Humanismus“*. Bern: Francke 1954.
- HEIDEGGER, M.: *Rozvrh fenomenologické interpretace Aristotela*. Prel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené 2008.
- HEIDEGGER, M.: Sebeurčení německé univerzity. Prel. I. Šnebergová. In: *Filosofický časopis*, roč. 44, 1966, č. 1, s. 45–52.
- HEIDEGGER, M.: „Už jenom nějaký bůh nás může zachránit.“ Prel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené 2013.

- HEIDEGGER, M.: *Über den Humanismus*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 2000.
- HEIDEGGER, M.: *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet*. Frankfurt am Main.: Vittorio Klostermann 1988.
- HEIDEGGER, M.: Vom Wesen und Begriff der Φύσις. Aristoteles, Physik B, 1. In: Heidegger, M.: *Wegmarken*. GA. Bd. 9. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2004.
- HEIDEGGER, M.: *Vorträge und Aufsätze*. GA. Bd. 7. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 2000.
- HEIDEGGER, M.: *Was heisst Denken?* Tübingen: Niemeyer Verlag 1968..
- HEIDEGGER, M.: *Wegmarken*. GA. Bd. 9. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1976.
- HEIDEGGER, M. – FINK, E.: *Heraklit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1996.
- Heidegger und Aristoteles. In: *Heidegger-Jahrbuch*, Bd. 3. Hrsg. v. A. Denker, G. Figal, F. Volpi u. Holger Zaborowski, Freiburg-München: Verlag Karl Alber 2007.
- Heidegger und Griechen*. Hrsg. M. Steinmann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 2007.
- HOBERG, G.: *Deutsche Biographische Enzyklopädie*. Bd. 5. München 1999.
- HOHMANN, E.: *Plato ein Vorgänger Kants? Kritische Bemerkungen zu P. Natorps „Platos Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus“*. Rössel 1906.
- CHAMIZO DOMÍNGUEZ, P. J.: *Ortega y la cultura española*. Madrid 1985.
- JACOBS, D. C. (ed.). *The Presocratics after Heidegger*. Albany: State University of New York Press 1999.
- JÍRA, P.: Patočkovo rozlišení mezi Sókratem a Platónem. In.: *Filosofický časopis*, roč. 58, 2010, č. 4.
- JOLLIVET, S.: Heidegger, lecteur d'Aristote Du mouvement à la mobilité dans l'herméneutique facticielle (1919-1924), In: *Studia Phaeno-*

- menologica*. T. 4.. „Issues on Brentano, Husserl and Heidegger“. 2004, s. 99–126.
- KANT, I.: *Kritika čistého rozumu*. Prel. T. Münz. Bratislava: Nakladatelstvo Pravda 1986, s. 31.
- KANT, I.: Prolegomena. Prel. T. Münz. In: *Antológia z diel filozofov*. Novoveká racionalistická filozofia. Zost. E. Vársosová. Bratislava: EPOCH 1970.
- KARFÍK, F.: Dvojí pojem svobody u M. Heideggera. In: *Reflexe* 1993, č. 9.
- KERN, W.: Eine Übersetzung Hegels von *De anima*. In: *Hegel-Studien*. Bd. 1. Bonn: Bouvier 1961.
- KINKEL, W.: *Herman Cohen. Sein Leben und sein Werk*. Stuttgart 1924.
- KIRK, G. S., RAVEN, J. E., SCHOFIELD, M.: *Predsokratovští filosofové*. Prel. F. Karfík, P. Kolev, T. Vitek. Praha: Oikúmené 2004.
- KISIEL, Th.: *The Genesis of Heidegger's Being and Time*. Berkeley – Los Angeles: University of California Press 1993.
- KLEIN, J.: *Die Grundlegung der Ethik in der Philosophie Hermann Cohens und Paul Natorps – eine Kritik des Marburger Neukantianismus*. Göttingen 1976.
- KLEIN, J.: Nicolai Hartmann und die Marburger Schule. In: *Nicolai Hartmann. Der Denker und sein Werk. Fünfzehn Abhandlungen mit einer Bibliographie*. Hrsg. von H. Heimsoeth u. R. Heiß, Göttingen 1952.
- KOUBA, P.: Heidegger a problém nihilismu. In: Kouba, P.: *Smysl konečnosti*. Praha: Oikúmené 2001.
- KOUBA, P.: Nietzsche dnes. In: Kouba, P.: *Smysl konečnosti*. Praha: Oikúmené 2001.
- KOYRÉ, A.: *Études d'histoire de la pensée philosophique*. Paris: Gallimard 1995.
- KRATOCHVÍL, Z.: *Delfský potápěč k Hérakleitově Řeči*. Praha: Herrmann & synové 2006.
- KRAUS, O.: *Franz Brentano. Zur Kenntnis seines Lebens und seiner Lehre mit Beiträgen von Carl Stumpf und Edmund Husserl*. München 1919.

- KUDEROWICZ, Z.: *Hegel i jego uczniowie*. Warszawa: Wiedza Powszechna 1984.
- KUNEŠ, J.: K dvojímu pojmu metafyziky u Heideggera a Patočky. In: Leško, V. – Tholt, P. (eds.): *Hegel v kontextoch Heideggerovej a Patočkovej filozofie*. Košice: Vydavateľstvo UPJŠ 2010.
- LEHMANN, G.: *Die deutsche Philosophie der Gegenwart*. Stuttgart 1943.
- LEIBNIZ, G. W.: Monadológia. In: *Antológia z diel filozofov*. Novoveká racionalistická filozofia. Zost. E. Várossová. Bratislava: EPOCHA 1970.
- LEMBECK, K.-H.: *Platon in Marburg. Platonrezeption und Philosophiegeschichtsphilosophie bei Cohen und Natorp*. Würzburg: Kluwer Academic Publishers 1994.
- LEŠKO, V.: *Filozofia dejín filozofie*. Prešov: v. n. 2004.
- LEŠKO, V.: Heidegger a dejiny filozofie. In: *Filozofia*, roč. 65, 2010, č. 2.
- LEŠKO, V.: Heidegger a grécki myslitelia. In: *Filozofia*, roč. 68, 2013, č. 3.
- LOCKE, J.: *Esej o lidském rozumu*. Prel. A. Dokulilová. Praha: Svoboda 1984.
- LÖWITH, K.: *Heidegger. Denker in dürftiger Zeit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1953.
- LUCHTE, J.: *Heidegger's Early Philosophy*. London – New York: Continuum 2008.
- LUTOSLAWSKI, W.: *Platon jako twórca idealizmu*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1989.
- LUTOSLAWSKI, W.: *The Origin and Growth of Plato's Logic. With an Account of Plato's Style and of the Chronology of his Writings*. London 1897.
- MANOUSSAKIS, J. P.: Introduction: The Sojourn in the Light. In: *Heidegger and the Greek. Interpretative Essays*. Eds. D.A. Hyland, J. P. Manoussakis. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press 2006.
- Martin Heideggers Einfluß auf die Wissenschaft*. Aus Anlaß seines sechszigen Geburtstages verfaßt von Carlos Astrada. Bern 1949.

- MAYER, J.: Braig Karl. In: *Freiburger Diözesan-Archiv*. Neu Folge. Bd. XXII, 1926.
- MICHAJLOV, I. A.: *Rannij Chajdegger*. Moskva: Progres-Tradicija 1997.
- MICHÁLEK, J.: Pobyt po obratu. In: Tomašovičová J. (ed.): *Cestami Heideggerovho myslenia*. Pusté Úľany: Schola Philosophica.
- MIZERA, J.: *V strone filozofii nemetafyzycznej Martina Heideggera. Droga do innego myslenia*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego 2006.
- MROSS, H.: Sawicki Franciszek. In: *Polski Słownik Biograficzny*. Warszawa–Kraków 1994, T. XXXV., zv. 2, s. 310–313.
- MÜLLER, E.: *Die Griechen im Denken Nietzsches*. Berlin – New York: Walter de Gruyter 2005.
- MÜNZ, T.: *Hľadanie skutočnosti*. Bratislava: Kalligram 2008.
- NATORP, P.: *Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode*. Freiburg i. B. 1888.
- NATORP, P.: *Forschungen zur Geschichte des Erkenntnisproblems im Alterthum. Protagoras, Demokrit, Epikur und die Skepsis*. Berlin 1884.
- NATORP, P.: *Platos Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus*. Leipzig: Dürr 1903.
- NATORP, P.: Wincenty Lutosławski. The Origin and Growth of Platos Logic. In: *Preußische Jahrbücher* 1898, Nr. 93, s. 347–352.
- NATORP, P.: Zu Cohens Logik. In: Holzhey, H.: *Cohen und Natorp*. Bd. 2: *Der Marburger Neukantianismus in Quellen. Zeugnisse kritischer Lektüre. Briefe der Marburger. Dokumente zur Philosophiepolitik der Schule*. Basel–Stuttgart 1986, s. 5–40.
- NEUMANN, G.: Doslov k 2. vydání v nakladatelství Reclam z roku 2002. Prel. M. Ritter. In: Heidegger, M.: *Rozvrh fenomenologické interpretace Aristotela*. Prel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené 2008.
- NIETZSCHE, F.: *Ecce homo*. Prel. L. Benyovszky. Praha: Naše vojsko 1993.
- NIETZSCHE, F.: *Filosofie v tragickém období Řeků*. Prel. J. Březina, J. Horák. Olomouc: Votobia 1994.
- NIETZSCHE, F.: *Genealogie morálky*. Prel. V. Koubová. Praha: Aurora 2002.

- NIETZSCHE, F.: *Mimo dobro a zlo*. Prel. V. Koubová. Praha: Aurora 1998.
- NIETZSCHE, F.: Nachlass 1885. In: Colli, C., Montinari, M. (eds.): *Kritische Studienausgabe: F. Nietzsche, Sämtliche Werke*. (Bd. 15). München – Berlin – New York: dtv + de Gruyter 1980.
- NIETZSCHE, F.: *Radostná věda*. Prel. V. Koubová. Praha: Český spisovatel 1992.
- NIETZSCHE, F.: Soumrak bůžků aneb jak filosofovat kladivem. In: Nietzsche, F.: *Ecce Homo*. Prel. L. Benyovszky. Praha: Naše vojsko 1993.
- NIETZSCHE, F.: *Soumrak model*. Prel. A. Breska. Olomouc: Votobia 1995.
- NIETZSCHE, F.: *Tak vřavel Zarathustra*. Prel. R. Škoda. Bratislava: Iris 2002.
- NITSCHKE, M.: Diference, transcendence a tranzitiva. In: Karul, R. et al.: *Subjektivita / intersubjektivita*. Bratislava: Filozofický ústav SAV 2011.
- NORAS, A. J.: *Nicolaia Hartmanna koncepcja wolności woli*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego 1998.
- NORAS A. J.: Teoria dwóch światów. Lask a Hartmann. In: *Między kantyzmem a neokantyzmem*. Red. D. Kubok, A.J. Noras. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego 2002.
- OKRENT, M.: *Heidegger's Pragmatism*. Ithaca : Cornell University Press 1988.
- OLAFSON, F. A.: *Heidegger and the Philosophy of Mind*. New Heaven–London: Yale University Press 1987.
- ORTEGA Y GASSET, J.: Apuntes sobre el pensamiento, su teurgia y su demiurgia. In: Ortega y Gasset.: *Obras completas*. T. VI. (1941–1955). Madrid: Fundación José Ortega y Gasset & Taurus 2006.
- ORTEGA Y GASSET, J.: Der Mythus des Menschen hinter der Technik. In: Barnig, O. (ed.) *Mensch und Raum*. Darmstadt 1951.
- ORTEGA Y GASSET, J.: El hombre y la gente. In: Ortega y Gasset, J.: *Obras completas*. T. X. (1949–1955). Madrid: Fundación José Ortega y Gasset & Taurus 2010.

- ORTEGA Y GASSET, J.: El tema de nuestro tiempo. In: ORTEGA Y GASSET, J.: *Obras completas*. T. III. (1917–1925). Madrid: Fundación José Ortega y Gasset & Taurus 2005.
- ORTEGA Y GASSET, J.: En torno a Galileo. In: Ortega y Gasset: *Obras completas*. T. VI. (1941–1955). Madrid: Fundación José Ortega y Gasset & Taurus 2006.
- ORTEGA Y GASSET, J.: En torno al «Coloquio de Darmstadt, 1951». In: Ortega y Gasset, J.: *Obras completas*. T. VI. (1941–1955). Obra póstuma. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset & Taurus 2006.
- ORTEGA Y GASSET, J.: Epílogo de la filosofía. In: Ortega y Gasset, J.: *Obras completas*. T. IX. (1933–1948). Madrid: Fundación José Ortega y Gasset & Taurus 2009.
- ORTEGA Y GASSET, J.: Filosofía pura. Anejo a mi folleto «Kant». In: Ortega y Gasset: *Obras completas*. T. IV (1926–1931). Obra póstuma. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset & Taurus 2008.
- ORTEGA Y GASSET, J.: Ideas y creencias. In: Ortega y Gasset, J.: *Obras completas*. T. V. (1932–1940). Madrid: Fundación José Ortega y Gasset & Taurus 2006.
- ORTEGA Y GASSET, J.: Kant: Reflexiones del centenario. In: Ortega y Gasset, J.: *Obras completas*. T. IV. (1926–1931). Madrid: Fundación José Ortega y Gasset & Taurus 2005.
- ORTEGA Y GASSET, J.: La idea del principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva. In: Ortega y Gasset, J.: *Obras completas*. T. IX. (1933–1948). Madrid: Fundación José Ortega y Gasset & Taurus 2009.
- ORTEGA Y GASSET, J.: La rebelión de las masas. In: Ortega y Gasset, J.: *Obras completas*. T. IV. (1926–1931). Madrid: Fundación José Ortega y Gasset & Taurus 2005.
- ORTEGA Y GASSET, J.: Martin Heidegger und die Sprache der Philosophie. In: *Universitas*, Nr. 9. Stuttgart 1952.
- ORTEGA Y GASSET, J.: Meditaciones del Quijote. In: Ortega y Gasset, J.: *Obras completas*. T. I. (1902–1915). Madrid: Fundación José Ortega y Gasset & Taurus 2004.

- ORTEGA Y GASSET, J.: Meditacion del Escorial. In: Ortega y Gasset, J.: *Obras Completas*. T. II. (1916). Madrid: Fundación José Ortega y Gasset & Taurus 2004.
- ORTEGA Y GASSET, J.: Pidiendo un Goethe desde dentro. In: Ortega y Gasset, J.: *Obras completas*. T. V. (1932–1940). Madrid: Fundación José Ortega y Gasset & Taurus 2006.
- ORTEGA Y GASSET, J.: Pleamar filosófica. In: Ortega y Gasset, J.: *Obras completas*. T. III. (1917–1925). Madrid: Fundación José Ortega y Gasset & Taurus 2005.
- ORTEGA Y GASSET, J.: Prólogo para alemanes. In: Ortega y Gasset, J.: *Obras completas*. T. IX. (1933–1948). Madrid: Fundación José Ortega y Gasset & Taurus 2009.
- ORTEGA Y GASSET, J.: Qué es el conocimiento? Trozos de un curso. In: Ortega y Gasset, J.: *Obras completas*. T. IV. (1926–1931). Madrid: Fundación José Ortega y Gasset & Taurus 2005.
- ORTEGA Y GASSET, J.: Qué es la ciencia, qué la filosofía? In: Ortega y Gasset: *Obras completas*. T. VIII. (1926–1932). Obra póstuma. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset & Taurus 2008.
- ORTEGA Y GASSET, J.: Verdad y perspectiva, w: El Espectador I. In: Ortega y Gasset, J.: *Obras completas*. T. II. (1916). Madrid: Fundación José Ortega y Gasset & Taurus 2004.
- OTT, R.: Der junge Martin Heidegger. Gymnasial-Konvikt szeit und Studium. In: *Freinurger Diözesan-Archiv*. Bd. CIV, 1984.
- OTT, R.: *Martin Heidegger. W drodze ku biografii*. Prel. J. Sidorek. Warszawa: Oficyna Wydawnicza Volumen 1997.
- OŻAROWSKI, J.: *Droga rozwojowa marburskiej doktryny etycznej*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1998.
- PASIERB, J.: Ks. Franciszek Sawicki v pamięci uczniów, In: *Studia Pelpińskie*. Pelplini 1971, T. II., s. 9–25.
- PATOČKA, J.: Dějepis filosofie a její jednota. In: *Česká mysl*, roč. 36, 1942, č. 2–3, s. 58–72, 97–114.
- PATOČKA, J.: Diskuse k Heideggerovi. In: *Filosofický časopis*, roč. 43, 1995, č. 2.

- PATOČKA, J.: Evropa a doba poevropská. In: Patočka, J.: *Péče o duši II*. Sebrané spisy. Sv. 2. Praha: Oikúmené 1999.
- PATOČKA, J.: Heidegger. In: Patočka, J.: *Fenomenologické spisy II*. Sebrané spisy. Sv. 7. Praha: Oikúmené 2009.
- PATOČKA, J.: Kacířské eseje o filosofii dějin. In: Patočka, J.: *Péče o duši III*. Sebrané spisy. Sv. 3. Praha: Oikúmené 2002.
- PATOČKA, J.: Negativní platonismus. In: Patočka, J.: *Péče o duši I*. Sebrané spisy. Sv. 1. Praha: Oikúmené 1996.
- PATOČKA, J.: Poznámky posluchačů z přednášky *Vznik a konec Evropy*. In: Patočka, J.: *Péče o duši III*. Sebrané spisy. Sv. 3. Praha: Oikúmené 2002.
- PATOČKA, J.: Problém počátku a místa dějin. In: Patočka, J.: *Péče o duši III*. Sebrané spisy. Sv. 3. Praha: Oikúmené 2002.
- PATOČKA, J.: Před-dějinné úvahy. In: Patočka, J.: *Péče o duši III*. Sebrané spisy. Sv. 3. Praha: Oikúmené 2002.
- PATOČKA, J.: *Věčnost a dějinnost*. Praha: Oikúmené 2007.
- PLATON: *Dialógy* (°). Prel. J. Špaňár. Bratislava: Tatran 1990.
- PLATON: *Dialógy* (°°). Prel. J. Špaňár. Bratislava: Tatran 1990.
- PLATÓN: *Theaitétos*. Prel. F. Novotný. Praha: Laichter 1936.
- PORĘBSKI, C.: Wstep do tłumacza do: Brentano, F.: *O źródle poznanania moralnego*. Warszawa 1989.
- PÖGGELER, O.: *Der Denkweg Martin Heideggers*. Pfullingen: Verlag Günther Neske 1990.
- PÖGGELER, O.: *Droga myślowa Martina Heideggera*. Prel. B. Baran. Warszawa: PWN 2002.
- PÖGGELER, O.: *Heidegger in seiner Zeit*. München: Wilhelm Fink Verlag 1999.
- REGALDO GARCÍA, A.: *El laberinto de la razón: Ortega y Heidegger*. Madrid: Alianza 1990.
- REINHOLD, C. L.: *Beyträge zur leichtern Übersicht des Zustandes der Philosophie bey dem Anfang des 19. Jahrhunderts*. 1. Heft. Hamburg 1801.
- RICHARDSON, J.: *Heidegger*. London – New York: Routledge 2012.
- RICHARDSON, W.: *Heidegger. Thought Phenomenology to Thought*. The Hague: Martinus Nijhoff 1963.

- RORTY, R.: *Budoucnost náboženství*. Prel. L. Johnová. Praha: Nakladatelství Karolinum 2007.
- RORTY, R.: *Filozofické orchidey*. Prel. L. Hábová. Bratislava: Kalligram 2006.
- RORTY, R.: Heidegger, Contingency, and Pragmatism. In: RORTY, R.: *Essays on Heidegger and others*. Philosophical papers. Volume 2. Cambridge: Cambridge University Press 1991.
- RORTY, R.: *Nahodilost, ironie, solidarita*. Prel. S. Jelínková. Praha: Pedagogická fakulta UK 1996.
- RORTY, R.: Relativizmus: nachádzať a vytvárať. In: *Filozofia*, roč. 52, 1997, č. 6.
- ROSS, W. D.: *Aristotle Metaphysics II*. Oxford: Clarendon Press 1997.
- ROVELLI, C.: *Anaximandre de Milet, ou la naissance de la pensée scientifique*. Paris: Dunod 2009.
- SAWICKI, F.: *Der Predoger, Schopenhauer und. E. v. Hartmann oder Biblischer ind moderner Pessimismus*. Fulda 1903.
- SAWICKI, F.: *Duša moderného človeka*. Prel. Š. Zlatoš. Trnava 1932.
- SAWICKI, F.: *Filozofia lásky*. Prel. M. Fitt. Bratislava 1936.
- SAWICKI, F.: In: *Die Religionswissenschaft der Gegenwart in Selbstdarstellungen*. Herausg. von E. Stange. Leipzig 1927.
- SCHABER, J.: Braig Karl. *Biografisch-Bibilografisches Kirchenlexikon*. Bd. XIV, 1998.
- SHELLING, F. W. J.: Podání mého filosofického systému. In: Schelling, F. W. J.: *Rané spisy*. Prel. J. Patočka, M. Petříček. Praha: Svoboda 1990.
- SCHILLER, F.: Die Götter Griechenlands. In: Schiller, F.: *Sämtliche Schriften*. Hrsg, von G. Karpeles, Bd. 1, Leipzig, M. Hesse Verlag b. r.
- SCHLEIERMACHER, F.: *Platon*. Werke I, 1. Berlin 1804 (reedícia 1817), *Platon*. Werke I, 2. Berlin 1805 (reedícia 1818); *Platon*. Werke II,1. Berlin 1805 (reedícia 1818); *Platon*. Werke II, 2. Berlin 1807 (reedícia 1824); *Platon*. Werke II, 3. Berlin 1809 (reedícia 1826); *Platon*. Werke III, 1. Berlin 1828.

- SCHWALBACH, B.: Gröber Conrad. In: *Lexikon für Theologie und Kirche*. Bd. IV. 1995.
- SCHWEGLER, A.: *Die Metaphysik des Aristoteles*. Bd. 4. Tübingen: Fr. Fues 1847, unveränderter Abdruck 1968.
- SIEG, U.: *Aufstieg und Niedergang des Marburger Neukantianismus. Die Geschichte einer philosophischen Schulgemeinschaft*. Würzburg 1994.
- SMITH, B.: Filozofia austriacka i dziedzicstwo Brentana. In: *Principia*. T. VIII–IX, 1994.
- STEGMÜLLER, F.: *Braig Karl. Lexikon für Theologie und Kirche*. Bd. II, 1958.
- STEGMÜLLER, F.: Karl Braig. *Oberrheinisches Pastoralblatt*. Jg. LIV, 1953.
- ŠÍP, R.: *Richard Rorty: Pragmatismus medzi jazykem a zkušeností*. Brno: Paido 2008.
- ŠKÁRA, M.: *Leibniz a Heidegger. Veta o (dostatočnom) dôvode*. Košice: UPJŠ 2012.
- ŠPINKA, Š.: „Plato im Dialog“. Platónova dialektika v interpretaci Hanse-Georga Gadamera. In: *Reflexe 18*. Praha: Oikúmené 1998, s. 2–29.
- TATARKIEWICZ, W.: *Historia filozofii*. T. 3. Warszawa: PWN 2005.
- TATARKIEWICZ, W.: Spór o Platona. In: *Szkoła marburska i jej idealizm (w setną rocznicę marburskiej dysertacji Profesora Władysława Tatarkiewicza*. Red. P. Parszutowicz. Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki 2010.
- THOMSON, I. D.: *Heidegger on Ontotheology*. New York: Cambridge University Press 2005.
- TONNER, Ph.: *Heidegger, Metaphysics and the Univocity of Being*. London – New York: Continuum 2010.
- TRENDELENBURG, A.: *Aristotelis de anima libri tres : ad interpretum Graecorum Auctoritatem et codicum fidem recognovit , commentariis illustravit Frider Adolph Trendelenburg*. Berolini 1833.
- TRENDELENBURG, A.: *Elementa logices Aristotelicae. In usum scholarum ex Aristotele excrpsit convertit illustravit Frider. Adolph. Trendelenburg*. Berolini 1833.

- TRENDELENBURG, A.: *Erläuterungen zu den Elementen der aristotelischen Logik. Zunächst für Unterricht in Gymnasien. Von Friedrich Adolf Trendelenburg.* Berlin 1842.
- TRENDELENBURG, A.: *Geschichte der Kategorienlehre. Zwei Abhandlungen von Adolf Trendelenburg,* Berlin: Verlag v. G. Bethge 1846.
- TRENDELENBURG, A.: *Platonis de ideis et numeris doctrina ex Aristotele illustrata.* Scripsit Fridericus Adolphus Trendelenburg, (Philos. Doct.). Lipsiae 1826.
- TRENDELENBURG, A.: Über eine Lücke in Kants Beweis von der ausschliessenden Subjectivität des Raumes und der Zeit. Ein kritisches und antikritisches Blatt. In: *Historische Beiträge zur Philosophie.* Bd. 3. Vermischte Abhandlungen. Berlin: Dümmler 1867.
- TWARDOWSKI, K.: *Wybrane pisma filozoficzne.* Warszawa: PWN 1965.
- VALÉRY, P.: *Eupalinos ou l'Architecte.* Paris 1921.
- VASILJEVA, T. V.: Filozofskij leksikon Aristotelja v interpretaciji M. Chajdeggera. In: Vasiljeva, T. V.: *Sem vstreč s M. Chajdeggerom.* Moskva: Izdatel' Savin S. A. 2004.
- VATTIMO, G.: *After Christianity.* New York: Columbia University Press 2002.
- VOLPI, F.: Alle origini della concenzione Heideggeriana dell'essere: il trattato *Vom Sein* di Carl Braig. In: *Rivista critica di storia della filosofia.* 1980/2.
- VOLPI, F.: Heidegger und die Neoaristotelismus. In: *Heidegger und Aristoteles .Heidegger-Jahrbuch.* Bd. 3. Hrsg. A. Denker.Freibur-München 2007.
- VOLPI, F.: La question du LOGOS chez le jeune Heidegger. In: *Heidegger 1919–1929. De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein.* Ed. J.-F. Courtine. Paris: Vrin 1996.
- VOLPI, F.: Sein und Zeit: Homologien zur *Nikomachischen Ethik.* In: *Philosophische Jahrbuch.* Jg. XCVI, 1989, Hb. 2.
- VOLPI, F.: War Franz Brentano ein Aristoteliker? Zu Brentanos' Konzeption der Psychologie als Wissenschaft. In: *Brantano Studien.* Bd. 2. 1989.

- VORLÄNDER, K.: *Geschichte der Philosophie. Philosophie der Neuzeit*. Bd. 2. Leipzig 1911.
- VRIES, J.: *Základní pojmy scholastiky*. Prel. M. Pokorný, T. Saxlová. Praha: Rezek 1998.
- WHITE, C. J. : Heidegger and the Greeks. In: Dreyfus, H. I., Wrathal, M. A.: *A Companion to Heidegger*. London: Blackwell Publishing Ltd. 2005.
- ZELLER, E.: *Platonische Studien*. Tübingen 1839.

## Menný index

- Akvinský, T. 75, 86, 92, 211, 236, 242, 254, 336, 415, 427  
Alexander Veľký 242  
Alexandros z Afrodisiady 218  
Altenburg, M. 54, 425  
Anaxagoras 185  
Anaximandros 3, 6, 13, 16, 21–25, 29, 37, 42, 97–106, 108–110, 112, 114–117, 135, 157–159, 161, 166, 168, 169, 193, 265, 281, 284, 310, 340, 341, 351, 354, 355, 357, 392, 410, 412, 431, 432, 442  
Andreanský, E. 6, 239, 313  
Arendt, H. 90, 116, 117, 425  
Aristoteles 3, 4, 6, 13–20, 31, 34, 36, 37, 40, 42, 54, 62, 65, 69, 71, 74–80, 89–92, 98, 100, 101, 113, 115, 120, 122, 169, 170, 194, 211, 213–224, 228–236, 239–261, 264, 265, 267–303, 306–310, 328, 339, 341, 352, 353, 372, 376, 377, 379, 385–387, 389–405, 408, 410, 414–418, 420, 425, 426, 429, 431, 433, 434, 437, 442–444  
Augustinus, A. 86, 293, 390, 399  
Averroes 242  
Bacon, F. 372  
Balík, V. 215, 427  
Banaszak, M. 84, 425  
Baran, B. 83, 256, 425, 441  
Bardili, C. G. 225, 425  
Barnig, O. 314, 438  
Bartman, B. 87  
Bartnig, Q. 313  
Bęben, D. 3, 6, 97, 412, 421  
Bednář, J. 224, 430  
Bekker, E. I. 245  
Bekker, I. 239–241, 244–248, 250, 425, 426  
Benyovszky, L. 164, 189, 437, 438  
Bessarion, B. 272, 273  
Boeckh, A. 244–246, 249, 426  
Boëthius 18, 242  
Bonatz, P. 313, 314  
Bonitz, H. 251, 269  
Borowska, E. 15, 426  
Bosáková, K. 4, 6, 385, 420, 421  
Bourdieu, P. 22, 426  
Braig, C. 3, 71, 73–75, 80–84, 86–92, 258, 284, 411, 426, 428, 429, 437, 442–444  
Brandis, Ch. A. 239, 240, 244, 250  
Brau, F. W. 82  
Braver, L. 15, 426  
Brentano, F. 3, 4, 17, 71, 73–80, 92, 216–221, 223, 224, 231, 233, 234, 241, 251–258, 261, 267, 268, 270–277, 281–284, 411, 416, 426, 427, 435, 441, 443, 444  
Breska, A. 164, 438  
Bröcker, W. 221, 426  
Brogan, W. A. 15, 426  
Březina, J. 28, 100, 156, 185, 437

- Burnet, J. 106  
 Busse, A. 216, 218, 425  
 Cajthaml, M. 340, 343, 426  
 Cassirer, E. 47, 427  
 Cervantes, M. de 318, 319  
 Cibulka, J. 241, 430  
 Cicero, M. T. 243, 246  
 Cohen, H. 45–58, 60–64, 69, 318,  
 319, 411, 426–428, 435–437  
 Colli, C. 165, 438  
 Courtine, J.-F. 280, 444  
 Curtius, E. 245  
 Czarnawska, M. 57, 62, 69, 427  
 Čapek, J. 17, 428  
 Čerňakov, A. G. 14, 427  
 Davidson, D. 365  
 Deleuze, G. 204, 206, 427  
 Delitzsch, J. 254, 446  
 Del-Negro, W. 255, 256, 427  
 Demokritos 58, 62, 185, 298, 437  
 Démuth, A. 6  
 Denker, A. 90, 254, 434, 444  
 Derrida, J. 116, 427  
 Descartes, R. 45, 215, 225, 230,  
 253, 339, 378, 391, 427  
 Dewey, J. 365, 373–378, 383, 419  
 Diels, H. 100, 427  
 Dilthey, W. 325, 334, 427  
 Dokulilová, A. 217, 436  
 Domański, A. 101, 429  
 Dorofejev, D. J. 15, 427  
 Dostal, R. J. 388–390, 428  
 Dreyfus, H. I. 15, 445  
 Duns Scotus, J. 81, 242, 255, 258–  
 260, 283, 284, 432  
 Durigon, A. P. 14, 428  
 Dyroff, A. 87  
 Eckstein, H. 313  
 Edel, G. 50, 428  
 Eiermann, E. 313  
 Empedokles 185, 273  
 Ense, V. 148  
 Epikuros 58, 437  
 Esch, D. 88, 428  
 Eucken, R. 251  
 Feick, G. 313  
 Fetscher, I. 241, 428  
 Figal, G. 6, 13, 124, 195, 254, 283,  
 287, 410, 428, 433, 434  
 Fichte, J. G. 168, 224–229, 319,  
 430  
 Filek, J. 333, 433  
 Fink, E. 14, 135, 167, 175, 178,  
 179, 198, 201, 202, 428, 434  
 Flach, W. 52, 428  
 Foucault, M. 204, 428  
 Franz, J. 245  
 Frege, G. 286  
 Fried, G. 133, 428  
 Fukuyama, F. 230, 428  
 Fulka, J. 204, 427  
 Gadamer, H.-G. 385, 17, 18, 30,  
 37, 90, 115, 284, 288, 290, 291,  
 385–409, 420, 421, 428, 429, 443  
 Galewicz, W. 78, 253, 426  
 Galilei, G. 45, 66, 334, 335, 439

- Gans, E. 247
- Gapczyński, T. 83, 84, 425, 429
- Garniron, P. 232, 431
- Gerhardt, V. 248, 429
- Gigon, O. 101, 429
- Głombik, Cz. 3, 6, 71, 287, 411, 421
- Gonzalez, F. J. 397, 429
- Görland, A. 47, 427
- Göschel, K. D. 247
- Grassi, E. 72
- Greek, P. 242, 429
- Grisar, H. 87
- Gröber, C. 75, 76–80, 443
- Grund, P. 313
- Gründer, K. 325, 427
- Guardini, R. 88, 430
- Hábová, L. 365, 442
- Harnack, A. 83, 84, 429
- Hartmann, E. von 86
- Hartmann, N. 62–69, 86, 411, 430, 435, 438, 442
- Hegel, G. W. F. 3, 6, 18–21, 29–34, 36–40, 75, 81, 86, 100, 103, 155, 165, 168, 175, 186, 203, 211, 221, 223–233, 235, 236, 241–244, 247–250, 259, 334, 339, 341, 346, 370, 385, 388, 402, 413, 414, 422, 423, 424, 428–432, 435, 436
- Heidegger, M. *passim*
- Heimsoeth, H. 63, 435
- Heiß, R. 63, 435
- Henning, L. 247
- Herakleitos 3, 6, 13, 15, 16, 22, 25–29, 34, 36, 37, 42, 58, 98, 113, 115, 117, 119, 121–128, 130–133, 135–150, 155–181, 184, 185, 187, 192–194, 266, 267, 278, 279, 281, 284, 296, 310, 340, 341, 351–358, 367, 410, 412–414, 421, 431, 432, 434, 435
- Herbart, J. F. 47
- Hertling, G. 251
- Hippolytos 163
- Hitler, A. 23
- Hoberg, G. 84–86, 434
- Hohmann, E. 61, 434
- Hölderlin, F. 93, 107, 195
- Holzhey, H. 55, 57, 63, 437
- Horák, J. 28, 100, 156, 185, 437
- Horák, P. 204, 428
- Horyna, B. 6
- Hubík, S. 6
- Hufeland, Ch. W. 248
- Husák, J. 224, 430
- Husserl, E. 6, 30, 74, 252, 255, 258, 267, 283, 284, 285, 286, 291, 339, 385, 388, 389, 400, 402, 421, 422, 429, 435
- Hyland, D. A. 97, 436
- Chamizo Domínguez, P. J. 323, 434
- Chotáš, J. 6
- Chvatík, I. 15, 16, 18, 20, 22, 25, 26, 42, 75, 103, 108, 120, 127, 166, 173, 192, 193, 219, 264, 265,

- 267, 270, 283, 284, 287, 303, 327,  
345, 346, 352–354, 372, 378, 387,  
429, 431, 433, 437
- Ingarden, R. 86
- Jacobi, C. G. J. 226, 431
- Jacobs, D. C. 14, 434
- Jaeger, W. 251, 270, 425
- Jaeschke, W. 232, 431
- James, W. 365
- Ján Pavol II. 83
- Jaspers, K. 166
- Javorská, A. 6
- Jelínková, S. 368, 442
- Ješič, M. 6
- Jíra, P. 340, 434
- Johnová, L. 371, 442
- Jollivet, S. 254, 258, 434
- Jusko, Š. 3, 6, 155, 413, 422
- Kant, I. 5, 6, 19, 33, 41, 42, 45–55,  
58, 60–62, 64, 68, 69, 162, 167,  
168, 203, 226, 228, 230, 242, 243,  
248, 253, 256, 259, 293, 303, 304,  
317, 318, 320, 322, 336, 339, 374,  
375, 377, 383, 387, 411, 421, 422,  
427, 431, 432, 434, 435, 439, 444
- Karčík, F. 101, 347, 349, 357, 385,  
429, 435
- Karpeles, G. 228, 442
- Karul, R. 18, 438
- Kepler, J. 66
- Kern, W. 221, 231, 232, 435
- Kinkel, W. 51, 435
- Kirchhoff, A. 245
- Kirk, G. S. 101, 435
- Kisiel, Th. 17, 99, 435
- Kišoňová, R. 6
- Klein, J. 57, 62, 63, 435
- Koenig, L. 249
- Kolev, P. 101, 435
- Konarek, A. 242, 429
- Kouba, P. 26, 166, 171, 175, 179,  
180, 192, 202, 206, 265, 303, 327,  
345, 378, 431, 435
- Koubová, V. 197, 199, 203, 204,  
437, 438
- Koyré, A. 280, 435
- Kratochvíl, Z. 124, 130, 160–163,  
435
- Kraus, O. 252, 435
- Kříž, A. 213, 214, 216, 218, 233,  
273–275, 425
- Kubok, D. 68, 438
- Kuderowicz, Z. 241, 436
- Kuliniak, R. 4, 6, 239, 415, 422
- Kuneš, J. 6, 346, 347, 349, 436
- Kurka, P. 13, 19, 404, 433
- Kuzánsky, M. 45
- Labuda, P. 5
- Lask, E. 68, 72, 438
- Lasson, G. 229, 431
- Lehmann, G. 57, 436
- Leibniz, G. W. 31, 33, 45, 261,  
262, 286, 317, 335, 336, 377, 389,  
393, 416–418, 423, 436, 439, 443
- Lembeck, K. H. 46, 47, 54, 58–61,  
436

Lessing, G. E. 25  
 Leszczyna, D. 4, 313, 417, 422  
 Leško, V. 3, 5, 6, 7, 13, 14, 18, 19,  
 31, 32, 169, 186, 187, 202, 287,  
 341, 346, 363, 386, 397, 410, 422,  
 436  
 Lipps, T. 257  
 Lívius, T. 246  
 Locke, J. 217, 436  
 Lotze, R. H. 61  
 Loužil, J. 235, 430  
 Löwith, K. 71, 72, 166, 436  
 Luchte, J. 15, 436  
 Lukács, G. 72  
 Lusk, J. 116, 425  
 Lutosławski, W. 50, 59, 437  
 Major, L. 30, 31  
 Manoussakis, J. P. 97, 387, 398,  
 436  
 Marheineke, P. K. 247  
 Martinka, J. 100, 157, 258, 268,  
 274, 425  
 Mausbach, J. 87  
 Mayer, J. 82, 437  
 Mayer-Hillebrand, F. 77, 78  
 Mayerová, K. 4, 6, 7, 313, 365,  
 419, 423  
 Mäckler, H. 313  
 Mehring, R. 248, 429  
 Meiner, F. 87  
 Meisner, H. 246, 426  
 Mendelssohn, M. 253  
 Michajlov, I. A. 14, 437  
 Michálek, J. 6, 358, 437  
 Michalski, K. 86  
 Mitterpach, K. 5, 6  
 Mizera, J. 15, 437  
 Montinari, M. 165, 438  
 Morris, G. S. 251  
 Mráz, M. 214, 216, 218, 233, 425  
 Mross, H. 84, 437  
 Muránsky, M. 5, 6  
 Müller, E. 159, 160, 437  
 Münz, T. 18, 48, 242, 369, 430,  
 435, 437  
 Natorp, P. 18, 19, 31, 46, 54–64,  
 69, 287, 288, 318, 386, 411, 434–  
 437  
 Němec, J. 26, 192, 265, 303, 327,  
 345, 359, 378, 431, 433  
 Neumann, G. 308, 437  
 Newton, I. 45, 331  
 Nezník, P. 6  
 Nicolin, F. 231, 430  
 Niebuhr, B. A. 244–246  
 Nielmayer, H. 74  
 Nietzsche, F. 3, 28, 41, 100, 114,  
 155–169, 175–181, 183–207, 286,  
 302, 351, 365, 366–368, 371, 373–  
 375, 377, 380, 381, 383, 413, 414,  
 419, 422, 427, 428, 433, 435, 437,  
 438  
 Nitsche, M. 6, 18, 438  
 Noras, A. J. 3, 6, 45, 67, 68, 411,  
 423, 438  
 Novák, A. 6

- Novosád, F. 5, 6  
 Novotný, F. 212, 441  
 Novotný, J. 226, 431  
 Okrent, M. 378, 438  
 Olafson, F. A. 131, 357, 438  
 Ortega Y Gasset, J. 4, 313–327,  
 334–337, 417, 418, 422, 432, 434,  
 438–441  
 Ott, R. 72, 76, 440  
 Ożarowski, J. 56, 57, 440  
 Parmenides 3, 6, 13, 15, 16, 19–  
 22, 25–29, 34–37, 40–42, 53, 58,  
 65, 98, 99, 110, 113, 115, 117,  
 119, 124, 135, 156–158, 165, 166,  
 168–170, 183, 185, 187, 188, 192–  
 194, 220, 264, 266, 278, 281, 284,  
 296, 310, 340, 341, 353, 354, 356,  
 358, 376, 395, 404, 405, 410–412,  
 414, 431, 433  
 Parszutowicz, P. 49, 443  
 Pasierb, J. 84, 440  
 Patočka, J. 4, 6, 32, 42, 227, 230,  
 339–344, 346, 348–350, 356, 359–  
 363, 418, 419, 421, 422, 423, 424,  
 430, 434, 436, 440–442  
 Paulsen, F. 251  
 Pelikán, Č. 204, 427  
 Pešek, J. 18, 284, 387, 429  
 Petříček, M. 26, 116, 192, 227,  
 265, 303, 327, 345, 378, 427, 431,  
 442  
 Petříčková, D. 167, 202, 428  
 Piskáček, T. 6  
 Plašienková, Z. 6  
 Platon 3, 4, 6, 13, 16, 17, 27, 34,  
 36, 37, 41, 42, 45–69, 91, 98, 100,  
 101, 113, 115, 120, 157, 168–170,  
 186–188, 190–192, 194, 201, 211–  
 213, 230, 240, 241, 243, 244, 246,  
 249, 279, 281, 284, 303, 314, 323,  
 332, 333, 339–344, 352, 33, 359,  
 361–363, 365–367, 369, 371–382,  
 385, 388, 390, 392, 393, 397–411,  
 414, 415, 419, 425, 428–434, 436,  
 437, 441–444  
 Pöggeler, O. 14, 110, 114, 231,  
 256, 329, 331, 333, 430, 441  
 Pokorný, M. 18, 445  
 Pomponazzi, P. 242  
 Porebski, C. 78, 441  
 Protagoras 58, 437  
 Pytagoras 53  
 Raven, J. E. 101, 435  
 Regaldo García, A. 334, 441  
 Reinhold, C. L. 224, 225, 227, 441  
 Rickert, H. 86, 87, 258, 284  
 Riehl, A. 318  
 Richardson, J. 15, 441  
 Richardson, W. 108, 115, 441  
 Rindert, J. 248, 429  
 Ritter, J. 90  
 Ritter, M. 308, 437  
 Röhl, H. 245  
 Rorty, R. 4, 365–384, 419, 423,  
 442, 443

- Ross, W. D. 213, 233, 251, 270, 442
- Rovelli, C. 102, 442
- Sawicki, F. 84–88, 437, 440, 442
- Saxlová, T. 18, 445
- Shakespeare, W. 226
- Schaber, J. 82, 442
- Scheler, M. 67, 86
- Schelling, F. W. J. 75, 81, 168, 224–229, 423, 430, 442
- Schiller, F. 228, 442
- Schleiermacher, F. D. E. 60, 212, 239, 244–247, 415, 426, 442
- Schneider, A. 256
- Schofield, M. 101, 435
- Schopenhauer, A. 86, 162, 167, 168, 442
- Schwalbach, B. 76, 443
- Schwegler, A. 233, 443
- Sidorek, J. 72, 440
- Sieg, U. 51, 52, 58, 59, 443
- Simmel, G. 318
- Simplicius 101
- Smith, B. 78, 443
- Sobotka, M. 3, 6, 211, 232, 241, 414, 423, 430
- Sofokles 107, 226
- Sokol, J. 17, 428
- Sokrates 16, 53, 54, 158, 186, 189–191, 212, 295, 314, 339–344, 362, 363, 366, 373, 385, 398, 419, 434
- Spengler, O. 23
- Stegmüller, F. 82, 443
- Stein, E. 236, 427
- Steinmann, M. 15, 434
- Stojka, R. 4, 339, 418, 423
- Stolzenberg, J. 55,
- Stumpf, C. 252, 435
- Suaréz, F. 75, 92
- Sucharek, P. 6
- Szilasi, W. 72, 73
- Šindelář, J. 21, 121, 169, 351, 385, 429, 432
- Šíp, R. 373, 443
- Škára, M. 4, 6, 261, 389, 393, 416, 423, 443
- Škoda, R. 176, 438
- Šnebergová, I. 21, 121, 169, 351, 352, 432, 433
- Špalek, V. 235, 431
- Špaňár, J. 17, 55, 100, 157, 258, 268, 314, 425, 441
- Špinka, Š. 409, 443
- Tales 115, 185, 186,
- Tatarkiewicz, W. 46, 49, 86, 443
- Tennemann, W. G. 243
- Teodor z Gazy 242
- Teofrastos 101, 102
- Tetens, J. N. 253
- Tholt, P. 4, 6, 45, 283, 346, 417, 423, 436
- Thomä, D. 6
- Thomson, I. D. 15, 23, 443
- Tomašovičová, J. 6
- Tomin, J. 232, 430
- Tonner, Ph. 15, 443

Trendelenburg, A. 48, 79, 241,  
 248–252, 443, 444  
 Twardowski, K. 253, 444  
 Überweg, F. 47  
 Valéry, P. 314, 444  
 Városová, E. 48, 261, 435, 436  
 Vasiljeva, T. V. 296, 444  
 Vattimo, G. 175, 180, 200, 444  
 Vítek, T. 101, 435  
 Vöge, W. 81  
 Volpi, E. 89–92, 254, 280, 434, 444  
 von Herz, H. 246  
 von Humboldt, W. 245  
 von Schlegel, D. 246  
 Vorländer, K. 57, 445  
 Vries, J. 18, 445  
 Wackernagel, W. 248  
 Wagner, H. 213, 425  
 Werner, B. E. 313  
 White, C. J. 15, 445  
 Wittgenstein, L. 295, 368  
 Wolf, F. A. 239, 245  
 Wrathal, M. A. 15, 445  
 Wundt, W. 318  
 Wyczawski, H. E. 84, 425  
 Xenofanes 240  
 Zátka, V. 13, 195, 283, 428  
 Zeller, E. 47, 56, 241, 251, 254,  
 445  
 Zervan, M. 314, 431  
 Ziegenfuss, W. 57  
 Zinn, G. A. 313  
 Zouhar, J. 6  
 Zvarík, M. 6

# HEIDEGGER A GRÉCKA FILOZOFIA

*Katedra filozofie a dejín filozofie FF UPJŠ v Košiciach*

*Vladimír Leško – Katarína Mayerová (eds.)*

*Vydavateľ:* Univerzita Pavla Jozefa Šafárika v Košiciach

*Odborné poradenstvo:* Univerzitná knižnica UPJŠ v Košiciach

<http://www.upjs.sk/pracoviska/univerzitna-kniznica>

*Rok vydania:* 2013

*Náklad:* 200 ks

*Rozsah strán:* 460

*Rozsah:* 20,35 AH

*Vydanie:* prvé

*Tlač:* EQUILIBRIA, s. r. o.

**ISBN 978-80-8152-072-3 (tlačená publikácia)**

**ISBN 978-80-8152-109-6 (e-publikácia)**