

DRUHÝ KOPERNIKOVSKÝ OBRAT

LÁSZLÓ TENGELYI

Narodil sa v r. 1954. V r. 1972-77, 1979, v r. 1981-85 študoval na Filozofickej fakulte Univerzity Loránda Eötvösa (filozofia, história, latinčina, stará gréčtina). Od r. 1977 pôsobí na Katedre filozofie Filozofickej fakulty Univerzity Loránda Eötvösa, v súčasnosti ako docent. V r. 1988-89 bol štipendistom v Leuvene. Zaoberá sa dejinami filozofie. Je autorom práce *Kant* (1988).

V záverečnej kapitole svojej knihy *Symbolizmus zlého* hovorí Paul Ricoeur o možnosti „druhého kopernikovského obratu“ vo filozofii. Pod týmto obratom chápe pokus „prekročiť“ začarovaný kruh sebauvedomenia a zrušiť výsadné postavenie reflexie“ ([1], 405). Napokon, Ricoeur nie je jediným mysliteľom sympatizujúcim s fenomenologickým hnutím, ktorý sa snaží o prekonanie antropologicky orientovanej filozofie subjektu a kladie si zároveň za úlohu dokázať, že „*cogito* je včlenené do bytia, a nie naopak“ ([1], 405). Už Maurice Merleau-Ponty si explicitne vytýčil za cieľ dosiahnuť *reintegráciu vedomia do existencie* ([2], 439). V tom čase sa mohol opierať o Heideggerovu ranú prácu *Hermeneutik der Faktizität*, ako bola uvedená v diele *Sein und Zeit*.

Tieto pozície navodzujú tézu, ktorú by som tu rád podporil: základným problémom, o ktorý vo fenomenologickom hnutí vlastne ide a od ktorého sa všetko odvíja, je práve tento „druhý kopernikovský obrat“. Na prvý pohľad vyznieva toto tvrdenie zarážajúco. Nebol práve zakladateľ fenomenológie Edmund Husserl až do poslednej chvíle svojho života rozhodným prívržencom reflexívnej filozofie sebauvedomenia? O tomto fakte nemožno pochybovať; možno však oprávnenne pochybovať o tom, či Husserl pritom patrične docenil vlastnú podstatu myšlienkových prístupov, ktoré sám vyvinul. Heidegger pritom adresuje túto námietku vlastne práve fenomenológii, ktorá sa považuje za „transcendentálnu“. Preto aj vo svojej neskoršej práci *Zur Sache des Denkens* hovorí o tom, že zásluhu na prežití „skutočnej fenomenológie“ má práve on, Heidegger ([3], 48). V tejto prednáške by som chcel zväziť všetky príčiny, prečo je potrebné Heideggerov nárok pokladať za oprávnený. Som síce presvedčený, že „druhý kopernikovský obrat“ v tom zmysle, ako ho chápe Ricoeur, môže byť iba výsledkom celého fenomenologického hnutia; ak ale existuje meno, s ktorým možno tento obrat spájať rovnako jednoznačne ako prvý kopernikovský obrat s menom Kantovým, potom je to podľa mňa najskôr Heideggerovo meno.

Zdôvodnenie tohto názoru si vyžaduje v prvom rade objasniť problémový okruh, do ktorého je zasadený pojem „druhého kopernikovského obratu“.

Už spomínaná záverečná kapitola Ricoeurovho diela *Symbolizmus zlého*, z ktorej pochádza i výraz „druhý kopernikovský obrat“, nesie názov *Symbol nás núti premýšľať*. Tento zvrät – ako na to neskôr poukazuje sám Ricoeur – pochádza od Kanta. V Kantovej *Kritike súdnosti* je pasáž, v ktorej autor definuje tzv. estetickú ideu ako „predstavu obrazotvornosti“, ktorá „podnecuje k intenzívnemu premýšľaniu, pričom táto predstava nenadobúda charakter určitej myšlienky, t. j. pojmu, ktorý v dôsledku toho nemožno sformulovať v žiadnom jazyku a prístupníť prostredníctvom jeho výrazových prostriedkov“ ([4], 314). Táto pasáž podnietila Ricoeura nájsť formuláciu, ktorá sa stala základnou myšlienkou záverečnej kapitoly diela

Symbolizmus zlého. Z hľadiska obsahu však možno sledovať stopu Ricoeurovej tézy v Kantovom diele ešte hlbšie do minulosti. Aby sme jasne stanovili otázku, na ktorú odpovedá Ricoeurov aforizmus, bude dobré bližšie si všimnúť niektoré Kantove myšlienky, v ktorých sa po prvýkrát rysuje neskorší prvý kopernikovsky obrat.

Kant sa pokúša v čase, keď si jasne uvedomuje neudržateľnosť „ontologického“ dôkazu existencie Boha, sformulovať – v nadväznosti na Leibniza a Wolffa – iný, ale v podstate rovnako apriórny dôkaz Božej existencie. Pri tomto pokuse sa snaží ukázať, že Boh musí existovať ako pôvod všetkých „reálnych“ zložiek našich pojmov, „aby vôbec bolo čo myslieť“; alebo, ako to uvádza vo svojej latinsky napísanej habilitačnej práci *Principiorum primorum metaphysicae cognitionis nova dilucidatio*, vydanej v r. 1755: „ut si genere, quod cogitari possit“ ([5], 395). Kant tu dospieva k názoru, že akceptovanie striktnej paralely medzi myslením a bytím, ktorá má byť v karteziánskej filozofii podoprená ontologickým dôkazom Božej existencie, sa ukazuje ako nepodložené a že skôr musíme chápať bytie ako predchádzajúce vedomiu. Tento Kantov názor pochádza z predkritického obdobia a najpregnantnejšie ho sformuloval v rozprave *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes (Jediný možný základ východiska dôkazu Božej existencie)* ([6], 78).¹ Ani v kritickom období však Kant na túto myšlienku nezaneviera a transformuje ju do základnej tézy vrcholného diela tohto obdobia, *Kritiky čistého rozumu*, ktorou je akceptovanie veci osebe.

Nejde však v tomto prípade o zbytok predkritického myslenia, ktorý sa po kopernikovskom obrate, vyvolanom *Kritikou čistého rozumu*, stáva neudržateľný? Zdá sa, že toto bol rozsudok, ktorý Kantovi bezprostrední nasledovníci, myslitelia nemeckého idealizmu, vyniesli nad uznávaním veci osebe. Tak vzniklo nové karteziánstvo, tak znovu ožila metafyzická logistika. Najvýraznejšie sa to prejavilo u Hegela, ktorý postavil identitu myslenia a bytia za základ celej svojej filozofie a z tejto pozície obhajoval tézu o nepodmienitosti každého filozofického myslenia ([7], 54). Až neskorý Schelling odhaľuje vo svojich posledných dielach mylný charakter Hegelovho tvrdenia vychádzajúceho z predpokladu, že základom skutočného, teda filozofického myslenia je *čisté bytie*, bytie ako „jednoduchá bezprostrednosť“ a totálna neurčenosť. Schelling nadviazal na Kantovu kritiku ontologického dôkazu Božej existencie a poukázal na to, že skutočne „pozitívna“ filozofia musí chápať bytie ako to, „čo predchádza každému mysleniu“, a musí teda vychádzať z toho, čo sa dá označiť ako „bezmyšlienkovitá“ ([8], 154, 156). Zároveň vyslovil domnienku, že toto „bezmyšlienkovitá“ sa dá odhaliť iba prostredníctvom filozofie mytológie a zjavenia.

Tým sa Schelling priblížil k sformulovaniu odpovede d'alekosiahleho významu na otázku, ktorá vzišla už z Kantových úvah ku kritike ontologického dôkazu Božej existencie: *Čo nás núti myslieť?* čiže Čo nám poskytuje prvé základy a zároveň i „údaje“ ku všetkému „mysliteľnému“? Ak Ricoeur na túto otázku odpovedá aforizmom „Symbol nás núti myslieť“, vydáva sa tým vedome cestou, ktorú prvýkrát naznačil Schelling vo svojej *Philosophie der Mythologie und der Offenbarung (Filozofia mytológie a zjavenia)* ([1], 398).² Ricoeur predpokladá, že to, čo „predchádza každému mysleniu“, sa prejavuje v základných symboloch vedomia a žiada od filozofie, ktorá sa má obnoviť prostredníctvom „druhého kopernikovského obratu“, aby sa v „epoche, v ktorej sa zachováva možnosť vyprázdnenia jazyka prostredníctvom radikálnej

¹ „Ak by bolo zrušené každé bytie, potom sa nič nepredpokladá, nie je vôbec nič dané, myslenie nemá žiadny materiál pre nič mysliteľné, a teda všetky možnosti odpadávajú“. Z toho však vyplýva: „V popieraní všetkého existujúceho síce niet žiadneho vnútorného protirečenia (...). Už len to, že máme nejakú možnosť, ktorá napriek tomu nie je skutočnou, si protirečí (...).“ V tomto zmysle myslenie vždy predpokladá bytie.

² Ricoeur sa tu okrem Schellinga odvoláva aj na Schleiermachera, Diltheya a z novších autorov na Leenhardta, van den Leeuwa, Eliadeho, Junga a Bultmanna.

formalizácie“, chopila každej „príležitosti“ „naplniť“ jazyk novým obsahom, pričom treba oživiť celkom naplnené a dôležité významy zasahujúce hlboko do sféry prítomnosti posvätného v človeku“.³

Tak chápe filozofia po Ricoeurovi, ktorá prekonala „druhý kopernikovský obrat“, v prvom rade fakte, že – v protiklade s Hegelovým tvrdením – sa nikdy nemôže zaobišť „bez predpokladu“, zároveň si však uvedomuje, že tento predpoklad nemá iba charakter *danosti* osebe, ale skôr *daru*, prostredníctvom ktorého nie je ani tak obmedzovaná, ako skôr „znovu-oživená“.⁴

Dospeli sme teda k bodu, z ktorého bude možné pristúpiť k porovnaniu Ricoeurovho a Heideggerovho stanoviska. I Heidegger sa vydáva hľadať to, čo nás núti myslieť. Nenachádza to však v „základných symboloch vedomia“, ale v „predmetoch myslenia“, teda vo fenoménoch ako čas a bytie. Napriek zásadným rozdielom vo východiskách zostáva spoločnou črtou koncepcie oboch mysliteľov to, že tak ako Ricoeur, ani Heidegger nevidí v tom, prostredníctvom čoho je daný mysleniu k dispozícii jeho obsah, iba *danosť* vôbec, ale skôr *dar*.

Tento prístup sa obzvlášť zreteľne prejavuje v jeho neskorej prednáške *Zeit und Sein*. V nej Heidegger vychádza z predpokladu, že bytie nemožno odvodiť z takých významných „predmetov myslenia“, akými sú čas a bytie. To neznamená, že by hádam boli oba „jestvujúcejšie“ ako ktorékoľvek iné bytie, ale ide skôr o to, že čas ani bytie neznamenajú v porovnaní s iným jestvujúcim nič jestvujúcejšie. Ak by sme chceli vysvetliť pojem „bytie“ z pojmov času a bytia, už vopred a zároveň nebadane by sme ho degradovali na úroveň jestvujúceho. Táto úvaha však v r. 1962, teda v čase odznenia prednášky, už samozrejme, nebola žiadnou novinkou. Novými momentmi sú zmeny formulácií „To je čas“ a „To je bytie“ na „Čas Je“ a „Bytie Je“, pričom „Je“ píše Heidegger s veľkým začiatočným písmenom. Na vysvetlenie uviedol, že týmto „je“ chcel vyjadriť „prítomnosť neprítomnosti“ ([3], 19).

Na tomto mieste sa nám mimovoľne vynára v pamäti pasáž Platónovej *Ústavy*, kde je dobro umiestnené mimo bytia (epekeina tes usias). Postup, ktorý si zvolil Heidegger, zároveň pripomína celú tradíciu negatívnej teológie, ktorá vychádzala z uvedenej Platónovej myšlienky. Táto analógia sa stala predmetom živej diskusie i počas seminára zorganizovaného Heideggerom k prednáške *Zeit und Sein*, ktorého záznam bol uverejnený v zborníku *Zur Sache des Denkens* ([3], 51). Netreba, samozrejme, zvlášť zdôrazňovať, že význam slova „je“ u Heideggera nemá nič spoločné s Platónovou ideou dobra alebo s predstavou „odvráteného Boha“ v negatívnej teológii. V súvislosti s „je“ vo význame „bytie je“ môžeme hovoriť – ako na to pri jednej príležitosti poukazuje Heidegger – o „prítomnosti toho, čo pobýva, teda v určitom zmysle bytia“, nie však o jestvujúce, nech by už malo akúkoľvek prevahu ([3], 19).

V čom však spočíva dar, o ktorom sa hovorí v spomínanej prednáške? *Co Je?* Heidegger sa snaží dopracovať k odpovedi prostredníctvom dôkladnej analýzy bytia a času. Skôr, než sa budeme venovať podrobnému rozboru tohto problému, musíme uviesť niekoľko predbežných úvah o spôsobe a charaktere celého bádania. V tejto fáze musíme vystačiť s predbežnou odpoveďou na vyššie položenú otázku. Môže ňou byť myšlienka, podľa ktorej to, čo vlastne Je, ak bytie Je a čas Je, nie je nič iné ako „najstaršia črta západného myslenia: to je to pôvodné, čo sa skrýva pod názvom Alétheia“ ([3], 25).

Uvedená myšlienka u Heideggera úzko súvisí s jeho návratom k *fenomenológii* v jednotlivých dielach sústredených v zborníku *Zur Sache des Denkens*. Postup zvolený v prednáške *Zeit und Sein* môže byť – ako o tom svedčí i text zápisnice zo seminára k spomínanej pred-

³ „Zámer znovuoživenia filozofie v kontakte so základnými symbolmi vedomia“ ([1], 397, 399).

⁴ ([1], 396) (Proti ilúzii nepodmienenosti filozofie); ([1], 397) (O charaktere daru odovzdávaného prostredníctvom symbolu).

náške – „označený za fenomenologický“ ([3], 48). K tejto vete však patrí i obmedzujúci dodatok: „(...) iba za predpokladu, že sa pod fenomenológiou nechápe spôsob a smer filozofického myslenia, ale iba niečo, čo je súčasťou ktorejkoľvek filozofickej koncepcie“ ([3], 48). Na charakter tohto „niečoho“ poukazuje na tomto mieste iba fenomenologické heslo „K veciam samotným“.

Tento odkaz sa potom ďalej rozváža v niektorých poznámkach k ďalším príspevkom zborníka. Stať *Koniec filozofie a úloha myslenia* sa snaží poukázať na to, že Husserl zostal pri svojej interpretácii základného fenomenologického hesla – najmä v dôsledku svojej tesnej väzby na myšlienkový svet filozofie sebauvedomenia karteziánskeho pôvodu a štýlu – v zajatí metafyzického myslenia ([3], 69). Ešte poučnejšia je z tohto hľadiska biograficky ladená záverečná edičná poznámka ku zborníku *Zur Sache des Denkens* s názvom *Moja cesta k fenomenológii*. Heidegger tu odmieta názor, podľa ktorého „prostredníctvom fenomenológie“ vznáša nárok na novú filozofiu, popierajúcu všetky typy dovtedajšieho myslenia“, označujúcu ho za „nedorozumenie“, zároveň však dodáva: toto „nedorozumenie“ sa po epoche *Logischer Untersuchungen* (*Logických skúmaní*) v dôsledku Husserlových vlastných „programových vyhlásení a metodologického výkladu“ iba ďalej „prehlbilo“ ([3], 85). V závere svojho zborníka Heidegger ešte raz konštatuje: fenomenológia „vo svojej podstate nereprezentuje žiaden smer, pretože zostáva v čase sa meniacou, a teda trvalou možnosťou myslenia zodpovedať požiadavkám mysliaceho“ ([3], 90).

Čo je teda to, čo myslenie *definuje*? Čo sa skrýva za výrazom *mysliaci*? Čo znamená: *núti nás myslieť*? Ako vidno i z posledného tvrdenia, tieto otázky sú tajnými ostňami Heideggerovej interpretácie fenomenológie. Odpoveď na ne znie opäť takto: Nejde o nič iné ako o to, čo sa „od Aristotela a v celom antickom myslení a spoločnosti označovalo ako *Alétheia*“, t. j. o „nezahalenie“ prítomného, jeho odkrytie, seba-ukázanie“ ([3], 87). Táto myšlienka nás v zborníku *Zur Sache des Denkens* privádza späť k fenomenologickým bádaniom; vďaka tomu sa dostávame i k formulácii „nosný postoj myslenia“, ktorá sa ukazuje byť „základnou črtou antického myslenia, ak nie rovno filozofie ako takej“ ([3], 87). Spomínané „mysliace“ je teda podľa Heideggera seba-ukazujúce vo svojom seba-ukazovaní, *Phainómenon* čiže fenomén – interpretovaný u starých Grékov prostredníctvom *Alétheia*, teda odkrytosti predmetov myslenia.

Základné stanovisko, ktoré Heidegger zaujal v zborníku *K predmetu myslenia*, sa zásadne líši od Ricoeurovho postoja. To neznamená, že by cez symboly nevedia ku fenoménu žiadna cesta. „Základné symboly vedomia“ sú však vždy obsahovo určenými nositeľmi významov. V súvislosti s nimi však vždy – ako to zdôrazňuje Ricoeur – vyvstáva otázka: „(...) myslím si to azda“? ([1], 402). Naproti tomu myslenie po Heideggerovi, definované ako „danosť“ a bližšie určené ako „dar“ a ako to, čo „nás núti myslieť“, nemôže akceptovať nič iné ako to, čo vôbec umožní seba-ukázanie tak alebo onak určeného seba-ukazujúceho; nie je to nič iné ako *nezahalenie fenoménov*. V dôsledku toho sa problém *credo* na tomto mieste nevynára.

Teda nie symbol, ale seba-ukazujúce sa vo svojej nezahalenosti, *Phainómenon* vo svojej vlastnej *Alétheia* je tým, čo nás podľa Heideggera „núti k mysleniu“. V tomto zistení vidím rozhodujúci poznatok, ktorý je ako prostriedok „druhého kopernikovského obratu“ schopný vyvolať skutočnú *revolúciu v spôsobe myslenia*. Prevratný charakter tohto poznatku sa ohlasuje už výrok, ktorý Heidegger sformuloval na záver svojej prednášky *Zeit und Sein*: „Myslieť bytie bez jestvujúceho znamená: myslieť bytie bez ohľadu na metafyziku. Preto treba upustiť od jej prekonávania a ponechať metafyziku na ňu samu“ ([3], 25). Na seminári k spomínanej Heideggerovej prednáške sa podľa záznamov hovorilo i o tom, že teraz je potrebné „tolerovať mysleniu jeho ontologický odstup“ a pomer bytia a jestvujúceho treba nahradiť „vzťahom sveta a vecí“ ([3], 48). Nové momenty v týchto tvrdeniach sa ďalej zvyrazňujú konštatovaním, že „pre takto vzniknuté myslenie dejiny bytia končia“ ([3], 44).

Zdá sa, že mimo dejín bytia, mimo hľadania „stopy“ zabudnutého rozdielu medzi bytím a jestvujúcim, ako i mimo prekonania metafyziky, sa rysujú kontúry novej úlohy myslenia, ktorú možno opätovne sformulovať prostredníctvom hesla fenomenológie „K veciam samotným“. Až toto znovuoobjavenie cesty k veciam samotným prináša skutočný obrat, „druhý kopernikovský obrat“ v myslení; a to tým, že sa nesnaží o uskutočnenie vlastného obratu, ale práve naopak – vzdáva sa nároku na „počiatok filozofie“, ktorá „popiera každé dovtedajšie myslenie“. Návratom „k veciam samotným“ má zároveň dôjsť k návratu k tomu, čím filozofia vo svojej podstate odjakživa bývala. Toto úplne najnovšie, ktoré sa prejavuje vzdaním sa nároku na akýkoľvek nový začiatok, sa najvýraznejšie prejavuje v pokuse odvodiť neskôr vzniknutý pojem fenoménu od „pôvodnej“ myšlienky *Alétheia*, a tým poukázať na jeho prapôvodnosť.

Ako dokáže týmto spôsobom chápaná fenomenológia nájsť cestu k predmetom myslenia? V záujme dopátrania sa k odpovedi sa teraz venujme trochu podrobnejšie prednáške *Zeit und Sein*. Smer, ktorým by sa naše úvahy mali uberať, naznačíme dvoma otázkami: Ako Je bytie?, Ako Je čas?

Najprv však ešte jedna stručná poznámka. To, čo vlastne je, sme doteraz označovali pojmom „odkrytosť“. Ani jedna z položených otázok sa však nevzťahuje k problému vlastnej podstaty daru, ale k *spôsobu* dávania. Tento postup je v súlade s definitívnym záverom Heideggerovho uvažovania. Vo svojich úvahách, rozvedených v prednáške *Zeit und Sein*, totiž Heidegger dospieva k názoru, že bytie a čas, tieto významné predmety myslenia, je možné myslieť iba zo „stavu vecí“ (Sachverhalt), ktorý ich uvádza do „vlastnej podstaty“ a súčasne „uchováva vo vzájomnej spätosti“ ([3], 20). K tomuto záveru vedie Heideggera dôkaz, podľa ktorého podstatnou vlastnosťou bytia „nie je žiadne jestvujúcno“, a keďže ani podstatu času nemožno pochopiť „pomocou bežných predstáv o čase“, bytie i čas je možné pochopiť až zo spôsobu, akým sa v nich a prostredníctvom nich zabezpečuje nezahalenosť.⁵ Na základe toho môže Heidegger napokon tvrdiť: „Až stav vecí (Sach-Verhalt) uvádza bytie a čas zo vzájomného vzťahu do ich vlastnej podstaty (...)“ ([3], 20). Nemecký filozof označuje tento stav vecí, v ktorom sa „deje“ tento čas a toto bytie, ako „udalosť“ ([3], 20). Disponujúc týmto pojmom môžeme rovno konštatovať, že ani jedna z uvedených otázok nesmeruje k problému podstaty daru, ale – so zreteľom na konečný výsledok celého myšlienkového sledu – k udalostnému charakteru dávania.

Keď si však prvú otázku „Ako bytie Je?“ všimneme trochu bližšie, čoskoro narazíme na vážny problém. V prednáške *Čas a bytie* vychádza Heidegger – podobne ako vo svojich starších ontologických úvahách – z určenia bytia ako prítomnosti. Toto určenie preberá z metafyzickej tradície. V jednej pasáži spomínanej prednášky si napríklad kladie otázku „Odkiaľ máme právo označiť bytie za ‘prítomné’“, aby si vzápätí sám odpovedal: „Táto otázka prichádza príliš neskoro. O takomto určení bytia bolo totiž už dávno rozhodnuté bez nášho pričinenia alebo dokonca zásluh. Práve preto sme úzko spätí s týmto označením bytia za prítomnosť“ ([3], 6). Na druhej strane však poznáme už aj pozoruhodný výrok zo seminára k prednáške *Zeit und Sein*, podľa ktorého „pre myslenie v udalosti (...) sa dejiny bytia končia“ ([3], 44). Čo však napriek tomu bráni *udalostnému mysleniu* – ak ho môžeme takto stručne nazvať – prevziať chápanie bytia ako prítomnosti z dejín tradičnej metafyziky a prehlásiť toto chápanie pre seba za „záväznú“? ([3], 7). Tento problém sa vyhrotí ešte viac, ak si spomenieme na dosť zarážajúce tvrdenie v Heideggerovej prednáške, podľa ktorého sa bytie „stratí“ v udalosti ([3], 22).

⁵ „Bytie patrí ako dar tohto ‘to Je’ do dávania. “ (...) „Vlastný čas zostáva sám darom ‘to Je’“ ([3], 6, 10).

Existuje však poznámka k jednému seminárnemu textu z toho istého roku, uverejnenému prvýkrát v zborníku *Zur Sache des Denkens*, kde sa nachádza výrok, ktorý môže slúžiť ako opora pri riešení tohto problému. Uvádza sa tam, že „v 'udalosti' sa dejiny bytia ani tak nepriblížili ku svojmu koncu, skôr sa v súčasnosti javia ako dejiny bytia“ ([9], 367).

Uvedená poznámka jednoznačne protirečí – až príliš ľahko pochopiteľnej – interpretácii výroku o konci dejín bytia z hľadiska „eschatológie bytia“, rozvedenej v jednom z pojednání Heideggerovho diela *Holzwege* s názvom *O Anaximandrovom výroku* ([10], 401). Poukazuje to na možnosť úplne nového spôsobu výkladu, ktorý sa dá – na rozdiel od „eschatologický“ poňatej interpretácie – označiť za „fenomenologický“. V zmysle tejto interpretácie nepoukazuje výraz „koniec dejín bytia“ na zavŕšenie alebo naplnenie týchto dejín, ale na zmenu spôsobu, akým sú dané.

Na základe toho možno pochopiť, prečo metafyzické určenie bytia ako prítomnosti nestráca nič zo svojej závažnosti ani v prípade „myslenia v udalosti“. Udalostné myslenie síce nachádza nový prístup k tradičnému určeniu bytia, avšak nie je v jeho silách nájsť si prístup k novému určeniu bytia.

Prostredníctvom čoho sa však mení spôsob, akým sú dejiny bytia dané? Prostredníctvom čoho budú sprístupnené „ako“ dejiny bytia? Heideggerova odpoveď na túto otázku je jednoznačná: prostredníctvom obratu myslenia k samotnému charakteru daru bytia a chápania spôsobu dávania v rámci výroku „bytie Je“. V tomto zmysle hovorí Heidegger vo svojej prednáške *Zeit und Sein* o tom, že „dejinnosť“ dejín bytia možno určiť výlučne „zo spôsobu, ako bytie Je“ ([3], 8).

Ako teda bytie Je? Heideggerova prednáška opisuje vlastný spôsob diania, v ktorom sa bytie deje ako dávanie, ktoré „dáva iba svoj vlastný dar, samo sa však pritom drží v úzadí a uniká“ ([3], 8). V ďalšom sa Heidegger pokúša dať už dlhšie používanému pojmu „obratnosti bytia“ v súvislosti s udalostným myslením nový zmysel.

Tento významný posun vedie k sformulovaniu problému vzťahu medzi Heideggerovým neskorým udalostným myslením a jeho ranými úvahami o dejinách bytia. Pritom môžeme vychádzať z toho, že zdržanlivosť vypravujúceho, ako to jednoznačne vyplýva z uvedenej charakteristiky vypravovania, súvisí i naďalej s pojmom „osudu bytia“. Práve preto hovorí Heidegger ďalej o tom, že „zakrytie“, ktoré „patrí k metafyzike ako hranica“, musí patriť k samotnej udalosti, a preto tvrdí, že udalosť nadobúda v rámci nej samotnej charakter „ne-udalosti“ (*Enteignis*) ([3], 44).⁶ Heideggerovo neskoré udalostné myslenie tak zápasí s rovnakým základným problémom, aký svojho času predstavoval fenomenologické jadro jeho raných ontologických úvah. Konkrétne ide o otázku neoddeliteľnosti *odkrývania a zakrývania*. Rozhodujúcim posunom v porovnaní s raným obdobím je však záver uvedený v záznamoch zo seminára k prednáške *Čas a bytie*, že totiž „táto skrytosť sa už ďalej neskrýva“, a preto „tým skôr jej patrí pozornosť myslenia“ ([3], 44). Z toho všetkého však zároveň vyplýva, že neskoré udalostné myslenie sa už ďalej nemusí vydávať po „zvláštnych stopách“ zabudnutého rozdielu medzi bytím a jestvujúcim ([10], 360).⁷ V tejto fáze pokladá Heidegger „akýkoľvek ďalší ohľad na ontologický rozdiel“ z raného obdobia – ako to jednoznačne formuluje v už spomínanom seminárnom texte z r. 1969 – za „nevyhnutne scestný“ ([9], 366).⁸ Ak sa teda

⁶ K pojmu „Enteignis“ pozri ([3], 23).

⁷ Pozri Derrida, J.: *La différence*. In: *Marges de la philosophie*. Paríž, Minit 1972.

⁸ Heidegger však obmedzuje platnosť tohto tvrdenia iba na roky 1927 – 1936. Pritom má na zreteli skutočnosť, že idea udalosti sa objavuje už v diele *Beiträgen zur Philosophie*, ktoré vzniklo v rokoch 1936 – 38. Nám sa však predsa len zdá, že prevratný charakter udalostného myslenia sa stáva zrejším až u neskorého Heideggera, keď sa z jeho posledných prác spolu s „ontologickým rozdielom“ vytrácajú

zakrytosť pred udalostným myslením už ďalej nezakrýva, zdĺhavá obchádzka cez „prekonanie metafyziky“ sa stáva úplne zbytočnou a stráca svoju funkciu pri odhaľovaní neoddeliteľnosti odkrytosti a zakrytosti. V dôsledku toho môže napokon Heidegger použiť zvrät, podľa ktorého „z hľadiska myslenia vpravujúceho sa do bytia dospeli dejiny myslenia „ako toho, čo nás núti myslieť, ku svojmu koncu“ ([3], 44).

Na tomto mieste sa však vynára ďalší problém: za predpokladu, že sa zakrytosť nezykrýva, musíme prijať tézu o nezakrytosti zakrytého. Ako sa však akceptovanie tejto tézy prejaví z fenomenologického hľadiska? Tento problém sa dá vysvetliť iba za predpokladu, že si všimneme druhú z otázok položených v úvode našich úvah: *Ako Je čas?*

Táto otázka je v určitom zmysle pôvodnejšia a obsiahlejšia ako prvá. Podľa Heideggera sa totiž na rozdiel od otázky „Ako Je bytie“? netýka iba jednoduchého dávania, ale v prvom rade jeho odovzdávania ([3], 16). V prednáške *Zeit und Sein* sa totiž čas chápe ako to, čo podľa Heideggera „otvára všetko prítomné“ ([3], 18).

Nebudeme sledovať všetky kroky pripravujúce a rozvíjajúce túto základnú myšlienku. Môžeme však Heideggerovo neskoré udalostné myslenie vychádzajúce z charakteristiky formulácie „čas Je“ ako „odovzdávania dávania“ postaviť do protikladu s „transcendentálno-horizontálnymi“ východiskami Heideggerových raných úvah o čase, ktoré sformuloval v diele *Sein und Zeit* (*Bytie a čas*) a naplno rozvinul v prednáške *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. K takémuto porovnaniu, ktoré však na tomto mieste chceme iba naznačiť, nás inšpirovala jedna úvaha z už niekoľkokrát citovaného Heideggerovho seminárneho textu z r. 1969.

Spomínané „transcendentálno-horizontálne“ východisko bolo v diele *Bytie a čas* prezentované ako pokus o „pôvodný výklad času ako horizontu chápania bytia z časovosti, ako bytie seba chápujúceho tu-bytia (Dasein) ([11], 17). O viac ako štyridsať rokov neskôr si Heidegger v uvedenom seminárnom texte vytyčuje napriek ne-metafyzickému chápaniu času stále tú istú úlohu. Vychádza totiž z predpokladu, že od čias Aristotela sa metafyzický výklad času dostáva neustále do toho istého „skratu“; vo vzťahu k času si totiž kladie otázku „Čo je to čas?“ a zaujíma sa stále o problém, čo je na čase vlastne *jestvujúce* bez „ohľadu na okolnosť“, že v rámci metafyzického chápania času „už vopred a potajomky pôsobí jeho apriórne určenie“ ([9], 388). Ako alternatívu k metafyzickému chápaniu času presadzuje Heidegger „ne-metafyzické chápanie času“, ktoré, ako sám tvrdí, je možné „iba prostredníctvom analýzy časovosti tu-bytia ([9], 339). A dodáva, že takto chápaný čas „nie je už sledom prítomných okamihov, ale stáva sa sám horizontom chápania bytia“ ([9], 339). V tejto charakteristike „ne-metafyzického myslenia času“ nie je problémom objaviť základné prvky raného „transcendentálno-horizontálneho“ východiska.

Takýto spôsob postavenia otázky korešponduje s logikou prednášky *Zeit und Sein*. V rámci nej sa čas interpretuje ako „horizont chápania bytia“. Najzreteľnejšie sa to prejavuje pri pokuse vyňať z „postupnosti prítomných okamihov známeho času“ ([3], 11) „vlastný čas“ ([3], 15). Heidegger prekonáva jasné a zároveň i tradičné určenie prítomnosti ako ekvivalentu výrazu „teraz“, sformulovaného jeho slávnymi predchodcami – sv. Augustínom a Husserlom. Neodvoláva sa na schopnosť „duše“, resp. „vedomia“ „prenášať minulosť udalostí v každom okamihu do prítomnosti a zahrnúť do nej zároveň i očakávanú budúcnosť.“⁹ Heidegger sa skôr snaží o pôvodné pochopenie prítomnosti zo spôsobu, ako ona je v čase a prostredníc-

i s ním spojené „dejiny bytia“ a „prekonanie metafyziky“.

⁹ Pozri podrobnú analýzu celej problematiky „instant cosmologique“ a „présent Vécu“. In: Ricoeur, P.: *Temps et récit*. Paríž 1983 – 85. „(...) La plus grande aporie du problème du temps (...) est tout entière contenue dans la dualité de l'instant et du Présent“.

tvom čase bytím ako prítomnosťou. Heidegger tak môže ľahko dokázať, že prítomné nám nie je dané iba v prítomnosti, ale v rovnakej miere i v „tom, čo sa udialo“, a v „budúcnosti“, v „na-nás-prichádzajúcom“ alebo – Heidegger tu nástojí na tom, aby sa na rozdiel od výrazu „to Je“ použil v zmysle už spomínaného „vpravenia“ nový termín – v podávaní ([3], 13). „Vlastný čas“ sa teda v jeho prednáške interpretuje ako „to, čo otvára všetko prítomné“.

Pri tejto interpretácii sa Heidegger v určitom zmysle opierať aj o „analýzu časovosti prítomnosti“. V prednáške *Zeit und Sein* síce výraz „tu-bytie“ neuvádza a ani „vlastný čas“ neoznačuje pojmom „časovosť“, no prítomné definuje ako „to, čo je nasmerované proti nám – ľudom“, alebo, vyjadrené ešte určitejšie, „ako stále, ku človeku prístupujúce, jeho zasahujúce, jemu podávané zotrúvanie“ ([3], 13). Nadväzujúc na to definuje „vlastný čas“ ako „zachovávanie“ a „trvanie“ ([3], 12), o ktorých nemôže byť „bez človeka“ ani reči ([3], 17). Heidegger sa tu teda ešte výraznejšie rozchádza s metafyzickou tradíciou, ktorá od Plotina a sv. Augustína, no pravdepodobne už od Aristotela až po Husserla podľahla zavádzajúcemu tvrdeniu, podľa ktorého čas nemôže existovať bez duše, resp. vedomia.¹⁰ Pri vymedzení svojho vlastného chápania problému na rozdiel od tejto tradície Heidegger zdôrazňuje, že človek v jeho chápaní nie je „darcom času“, ale jeho „prijímateľom“ ([3], 17). Okrem toho poukazuje i na skutočnosť, že „vlastný čas“ nemožno – prísne vzaté – pripísať človeku, tobôž už nie duši alebo vedomiu. Veci sa totiž nemajú tak, že „človek je v prvom rade človekom“ a „iba občas, teda v určitých časových úsekoch, berie na vedomie i čas“. Človek môže „byť“ človekom iba za predpokladu, že sa nachádza vo vnútri poľa pôsobnosti času“ ([3], 17).

Tento posledný odkaz na problém, ako môže byť človek vlastne človekom, možno pochopiť ako opis toho, čo Heidegger označil v neskorých dielach termínom tu-bytie (*Dasein*). Určite však nie je náhoda, že v prednáške *Zeit und Sein* Heidegger o „časovosti tu-bytia“ explicitne nehovorí. To, čo vyjadril termínom „pole pôsobnosti času“, už v rámci neskorého udalostného myslenia neobjasňuje prostredníctvom pojmov „načasovania“, „transcendentnosti“ či „extaticko-horizontálnej schémy“. Namiesto toho siahla Heidegger po novom základnom pojme, s ktorým sme sa už raz stretli – je ním „priestor štvornásobného podávania“. O tom, že v prítomnosti, v „tom, čo bolo“, a v „budúcnosti“ sa prítomné „podáva“ rozličnými spôsobmi, sme už hovorili. Heidegger však k tomu všetkému dodáva, že jednota tohto trojakým podávaním určeného „vlastného času“ je zaručená až prostredníctvom štvrtého podania. Výraz „odovzdávanie dávania“, uvedený už predtým, tak nadobúda svoj plný zmysel. Podľa toho môže vlastný čas prostredníctvom jemu vlastnej schopnosti trojnásobného podávania všetko prítomné „otvoriť“ iba vďaka tomu, že toto „otvorené“ je samo vopred dané prostredníctvom štvrtého podania. Tento štvrtý spôsob podávania „podľa vecí“, ktorý je však, ako tvrdí Heidegger, „prvým“, a teda „určujúcim“ spôsobom podávania, „udržiavajúcim“ spôsoby zachovávanía bývalosti, príchodu a prítomnosti vo vzájomnom vzťahu a v jednote“. Uvedený spôsob podávania je v prednáške *Zeit und Sein* vyjadrený zaujímavým termínom „zblížujúca blízkosť“ ([3], 16).¹¹ Prostredníctvom neho sa v neskorom udalostnom myslení uvoľňuje všetka odkrytosť, v ktorej však svojím spôsobom vládne i zakrytosť. Približujúca blízkosť totiž, ako hovorí Heidegger, „udržiava bývalosť otvorenú tým, že jej odmieta príchod do prítomnosti“, čím súčasne „zachováva otvorený i príchod z budúcnosti“, ktorej tak „odopiera vstup do prítomnosti“ ([3], 16). „Odmietanie“ a „odopieranie“ uvádza Heidegger ako

¹⁰ Porovnaj Aristoteles: *Fyzika.*, Kn. IV, kap. 14, 223B 26 – 28; Plotin: *Enneades* III 7, II, 59 – 60.; Augustin: *Confessiones.* Zv. XI, kap. 26, 24 – 25 a kap. 27, 25; Husserl, E.: *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins.* In: *Husserliana.* Zv. X, s. 5, riad. 10 – 12.

¹¹ Máme to chápať ako doznievanie pôsobenia dovtedy používaného termínu „blízkosť k bytiu“?

nové základné spôsoby zakrývania popri „unikaní“ a „zdržanlivosti“, o ktorých už bola reč v súvislosti s myšlienkou „obratnosti bytia“.

Pred nami sa tak znovu vynára problém neoddeliteľnosti odkrývania a zakrývania. Môžeme predpokladať, že predtým položená otázka preukázateľnosti vlastnej odkrytosti skrývania v oblasti poľa pôsobnosti vlastného času speje k svojmu objasneniu. Skôr, než sa dopracujeme k odpovedi, musíme zohľadniť, že termín „vlastný čas“, pôvodne zhodný s termínom „časovosť prítomnosti“, má neskôr v rámci udalostného myslenia iný význam.

Ak sa vydáme po stopách tohto významového posunu, narazíme najskôr na povestnú „zákrutu“. Bezprostredne po uverejnení diela *Bytie a čas* a po napísaní prednášky *Die Grundprobleme der Phänomenologie* označil Heidegger časovosť prítomnosti, ktorú vtedy považoval za vlastný čas, za „skutočne extatický horizontálny vlastný projekt“ ([13], 444). V duchu tejto formulácie, v nadväznosti na ktorú pripisuje svojmu „táženiu proti subjektu“ z hľadiska celých dejín ontológie veľký význam, sa snaží Heidegger objaviť viac-menej ucelenú tendenciu, ktorá by predznamenovala jeho vlastný „transcendentálno-horizontálny“ experiment ([13], 444). V porovnaní s tým – ako je známe – sa neskôr Heidegger na míle vzdialil od svojho raného „táženia“ zameraného „proti subjektu“. Skôr sa pokúša – v úplnom protiklade k svojim raným dielam – vysvetliť „vlastný čas“, ktorý už nemá nič spoločného s „vlastným projektom“, ako modalitu „to Je“.

Tento obrat od „vlastného projektu“ k prijatému „daru“ poukazuje na zásadný rozdiel medzi Heideggerovou ranou a neskorou interpretáciou času. Zmeny však zasahujú i ďalšie prvky uvedeného výkladu, t.j. „extázu“ a „horizont“. V prednáške *Die Grundprobleme der Phänomenologie* sa pojem „extáza“ rozvíja ako „odtrhnutosť“ alebo i „vystúpenie zo-seba-samého“ – bližšie určenia pojmu „existencia“, ktoré Heidegger stanovuje ako „podmienky vlastného chápania prítomnosti“ ([13], 377). „Horizont“ zároveň chápe aj ako „otvorenú diaľku“, „vo vzťahu ku ktorej“ – ako hovorí Heidegger – „je odtrhnutosť ako taká mimo seba“ ([13], 378). Vzťah medzi oboma pojmami je demonštrovaný termínmi „spolu s extázou daný“ alebo „prostredníctvom extázy určený“ horizont ([13], 378). Ek-stáza – ktorú Heidegger na tomto mieste uvádza väčšinou so spojovníkom – zostáva i v jeho neskorých prácach podstatnou črtou časovosti a základným prvkom určenia pojmu po-bytu (Dasein). Uvedený termín však nadobúda i ďalší význam. Vyplyva to už z úvah k seminárnemu textu z r. 1969, ktorý sme zvolili ako východisko konfrontácie Heideggerovho raného a neskorého chápania času. Ek-stáza sa tu chápe ako „vzťah pobytu k *Alétheia*“, z ktorej – ako dodáva autor – pochádza všetka časovosť“ ([9], 339). Podľa toho chápe Heidegger „otvorenú diaľku“ patriacu k „nepřítomnosti“ a naznačenú na tomto mieste gréckym termínom označujúcim nezakrytosť, ako pôvodnú sféru časovosti po-bytu. V dôsledku toho však neskôr „otvorenú diaľku“ už nemožno označovať za „spolu s extázou daný“ alebo „prostredníctvom extázy určený“ horizont. Do popredia sa dostáva v ďalšom priebehu ako „pole pôsobnosti vlastného času, odvodené od 'to Je', a začína sa označovať pojmom 'vyjasnenie'“. Za týchto okolností však môže „vystúpenie-zo-seba-samého“ pochopiteľne nastať iba tak, že človek, ako sme už spomenuli, sa už vlastne nachádza „vo vnútri“ poľa pôsobnosti času. Rozšírením pojmu „extázy“ u neskorého Heideggera, samozrejme, nie je „horizont“, ale „naliehavosť vyjasnenia“ ([14], 384).

Vo svojej práci *Brief über den Humanismus* (List o humanizme) hovorí Heidegger o „extatickom postavení vo vnútri pravdy bytia“ a zároveň používa zvrat „vyjasnenie bytia“.¹² Tento významový posun však nemožno chápať iba ako výsledok „obratu“, o ktorom Heidegger – ako je známe – prvýkrát hovorí vo svojom *Liste o humanizme*. Neoddeliteľnosť

¹² „Postavenie v objasnení bytia nazývam ek-zistenciou človeka“.

„extázy“ a „naliehavosti vo vyjasnení“, rozvinutá v Heideggerových neskorých dielach, nepredpokladá iba zvrät v postoji človeka k bytiu, ale spočíva i v myšlienke, že tak človek, ako i bytie „patrí do udalosti“ ([3], 21, 24). K ďalšiemu rozvinutiu tejto myšlienky – i keď Heidegger vo svojich *Beiträgen zur Philosophie* neraz používa termín „udalosti“ – dochádza vlastne až v jeho posledných dielach. Výsledkom je to, čo Heidegger nazýva „vnorením myslenia do udalosti“ ([3], 44).

V dôsledku načrtnutých zmien vystupuje v neskorom udalostnom myslení do popredia podstatne zmenený pojem po-bytu. O tento pojem sa opiera Heidegger v jednom zo svojich posledných seminárnych textov z roku 1973, v ktorom sa ešte raz vracia k otázke, akú zmenu vo fenomenológii a filozofii jeho myslenie vlastne vyvolalo. Vychádzajúc z polemiky s Husserlovým šiestym skúmaním z *Logische Untersuchungen* (*Logické skúmania*), charakterizuje vlastnou filozofiou vyvolanú zmenu ako prechod „od seba-uvedomia k prítomnosti“ ([14], 385). Keď potom jeden z účastníkov seminára k prednáške *Zeit und Sein* priravnal tento prechod ku Kantovmu prvému kopernikovskému obratu, Heidegger povedal, že revolúciu spôsobu myslenia chápe skôr ako „revolúciu *sídla* myslenia alebo lepšie povedané ako „*pre-nos*“ *tohto sídla*“ ([14], 385). V tomto prenose vidíme hlavný zmysel „druhého kopernikovského obratu“. Tento obrat sa uskutočnil a dovŕšil až u neskorého Heideggera prostredníctvom návratu k fenomenológii v zmenenom význame tohto pojmu.

Ako však máme chápať Heideggerovu aspiráciu na „zachovanie skutočnej fenomenológie“? Vraciame sa na záver k tomuto problému v súvislosti s už predtým postavenou, ale zatiaľ ešte nezodpovedanou otázkou o preukázateľnosti akceptovania vlastnej odokrytosti zakrytosti.

Disponujúc pojmom tu-bytia, ktorý Heidegger rozvinul v neskorom období, však už – ak sa nad touto otázkou zamyslíme hlbšie – nenarazíme na žiadne problémy. Nahliadnutie do problematiky neoddeliteľnosti „extázy“ a „naliehavosti objasnenia“ nás privádza k odpovedi. Heidegger dokonca zvlášť vyzdvihuje skutočnosť, že vyjasnenie nie je iba „objasnením prítomného“, ale je zároveň objasnením „zakrývania-sa“ ([3], 78). My však nevystačíme iba s poukázaním na tento výrok. Otáznou totiž zostáva *možnosť skúsenosti* toho, čo je na tomto mieste formulované iba ako *tvrdenie*. Kde však máme hľadať takúto skúsenosť? Už predtým sme vyslovili domnienku, že východisko spomínanej otázky je vo sfére poľa pôsobnosti vlastného času. Na tomto mieste môžeme po ňom teda siahnuť znovu. Zároveň by sme si mali pripomenúť konštatovanie z prednášky *Zeit und Sein*, podľa ktorého človek „môže byť iba človekom, ak – ako sa ďalej uvádza v predtým nedokončenom citáte – stojí vo vnútri trojakého podávania a vydrží odmietavo-zdržanlivú blízkosť, ktorá toto podávanie určuje“ ([3], 17). Z tohto tvrdenia môžeme vyvodiť záver, že v skúsenosti „vlastného času“ je zakrytosť daná ako odmietanie a zároveň upieranie začiatku. Bez tejto skúsenosti však celkom iste niet tu-bytia v zmysle „extatickej naliehavosti vo vyjasnení“.

Zároveň nám nemôže uniknúť, že táto odpoveď necháva všetky konkretizujúce otázky otvorené. Na ilustráciu uvedieme aspoň jeden príklad: v prednáške *Die Grundprobleme der Phänomenologie* si Heidegger v úplnom závere svojho skúmania kladie otázku: „Do akej miery je vlastný čas vôbec podmienkou možnosti existencie ničotnosti?“ ([13], 443). V ďalšom dospieva k bližšie neurčenému, ba hádam iba v predtuchu sformulovanému tvrdeniu, že až od momentu zakotvenia ničotnosti v čase sa dá objasniť „možnosť modifikácie, napr. prítomnosti na neprítomnosť“ ([13], 443). Z naznačeného problému sa časom vyvinul vážny spor, ktorý oddeľuje od seba v otázke fenomenologického chápania času celé filozofické školy. V tejto súvislosti by sme chceli v stručnosti poukázať jednak na interpretačnú líniu, ktorá – počnúc neskorým Merleau-Pontym cez Lévinasa až po Derridu – pokladá Heideggerom sformulované problémy „ničotnosti“ a „rozdielnosti“ za jadro problematiky časovosti ako takej; na druhej strane však nemožno zabúdať ani na druhú líniu vychádzajúcu z formulácie Paula

Ricoeura, ktorý ňou nadväzuje na Husserla: „la modification précède la différence“. Z rozdielu medzi oboma líniami môžeme pochopiť daný stav vecí.¹³ Až príliš skromné náznaky u neskorého Heideggera o možnosti a spôsobe, akým by bolo možné skúsenosti času zabezpečiť zvláštnu odokrytosť skrytosti, nemôžu túto spornú otázku rozhodnúť.

Na tomto mieste je teda potrebné problém *rozvinúť*. Napokon už aj Heideggerov výrok o „revolúcii sídla myslenia“ svedčí o rovnakom zámere. Heidegger je totiž toho názoru, že „vyjasnenie prítomnosti“, ktoré je zároveň „vyjasnením seba-zakrytosti“, nemožno v žiadnom prípade považovať za definitívny výsledok, ale iba za „cestu k úlohe myslenia na konci filozofie“ ([3], 79). Zároveň sa však objavuje i problém, či požadované rozvinutie myšlienky nespochybni od samého začiatku i formulácie ako „koniec filozofie“ alebo „zavŕšenie metafyziky“. Veci sa môžu mať totiž predsa len tak, ako to vyjadril Lévinas: „Filozofia vyvoláva medzi filozofmi drámu“, a to tým, že v nej nielenže vystupujú stále noví diskusní partneri so svojimi podnetmi, ale o slovo sa opätovne hľasia i starší, aby odpovedali na tieto podnety, ktoré predtým sami inšpirovali“ ([15], 25).

Z tohto hľadiska možno vysvetliť i rozličné pokusy, ktorých cieľom je v posledných desaťročiach realizovať prostredníctvom dobre mienenej polemiky s Heideggerovou filozofiou návrat k pôvodnej, husserlovskej podobe fenomenológie. Nemožno pochybovať o tom, že i sám Husserl zotrval po rozvinutí svojej teórie fenomenologickej redukcie pri transcendentálnom východisku, v medziach Kantovho prvého kopernikovského obratu. Husserl sa vydal cestou filozofie sebauvedomenia, ktorú možno najstručnejšie charakterizovať výkonom z *Nachwort zu den Ideen* z r.1930: „Filozofia je pre mňa – hovorí Husserl –, majúca na zreteľ jej pôvodnú ideu, univerzálnou a v radikálnom zmysle ‘exaktnou’ vedou. Ako taká je vedou z titulu konečného zdôvodnenia a práve tak i z titulu konečnej osobnej zodpovednosti (...)“ ([16], 139). Heidegger v tejto súvislosti síce poukázal na to, že idea „konečného zdôvodnenia“ a s ňou spojený nárok na „radikálny nový začiatok“ nie sú nevyhnutnými konštitutívnymi prvkami fenomenológie. Napriek tomu zostáva otázne, či sa môže fenomenológia vzdať i myšlienky „konečnej osobnej zodpovednosti“ bez toho, aby stratila svoju vlastnú podstatu. V tejto súvislosti bolo v posledných desaťročiach vyslovených nemálo pochybností a v niektorých prípadoch bolo toto stanovisko dokonca vo významnej miere použité proti Heideggerovej fenomenológii. Stačí, ak si spomenieme iba na porovnávajúcu analýzu Ernsta Tugendhata v súvislosti s pojmami pravdy u Husserla a Heideggera: v podobnom duchu sa nesie i výklad Klausu Helda o rozdielnej interpretácii fenoménu sveta u oboch mysliteľov.¹⁴

Na tomto mieste už nemôžeme ďalej rozvádzať problém oprávnenosti týchto námietok proti Heideggerovej fenomenológii. Na záver by sme chceli upozorniť iba na to, že Lévinas v prvej polovici sedemdesiatych rokov vo svojich úvahách o čase, bytí a o tom, „čo sa nachádza mimo bytia“, sformuloval nový pojem zodpovednosti, ktorého predpokladom nie je reflexívna filozofia ani Heideggerova neskorá idea tu-bytia. Môžeme však počítať s tým, že

¹³ Porov. Merleau-Ponty, M.: *Le visible et l'invisible*. Paríž, Gallimard 1964; Lévinas, E.: „Intentionnalité et sensation“, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Paríž, Vrin 1974, s. 153 a n.; Lévinas, E.: *Autrement au être ou au delà de l'essence*. La Haye, M. Nijhoff 1974, s. 11; Derrida, J.: *La voix et le phénomène*. Kap. V, „Le signe et le clin d'oeil“; Bernet, R.: *Die Ungegenwärtige Gegenwart. Anwesenheit und Abwesenheit in Husserls Analyse des Zeitbewusstseins*. In: *Phänomenologische Forschungen*. Zv.14. Vyd. Orth a Alber, Mnichov – Freiburg 1984, s. 53.

¹⁴ Tugendhat, E.: *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*. Vyd. W. de Gruyter, Berlín 1970; Held, K.: *Husserls phänomenologische Gegenwartsdiagnose im Vergleich mit Heidegger*. In: *Husserl-Symposium Mainz* 27. 6. – 4. 7. 1988. Vyd. G. Funke, Akademie der Wissenschaften und der Literatur, F. Steiner, Mainz – Stuttgart 1989.

po čase sa opätovne ujme slova zakladateľ fenomenológie, aby svojim bývalým žiakom, ktorí jeho pôvodné učenie tak veľkolepo zmenili, poskytol odpovede na otázky, ktoré on sám inšpiroval.

Z nemeckého originálu *Zweite kopernikanische Wendung*
preložil František Fundárek

LITERATÚRA

- [1] RICOEUR, P.: Symbolik des Bösen. Freiburg – Mnichov 1971.
- [2] MERLEAU-PONTY, M.: Phénoménologie de la perception. Paris 1945.
- [3] HEIDEGGER, M.: Zur Sache des Denkens. Tübingen 1988.
- [4] KANT, I.: Kritik der Urteilskraft. Ak. vyd., zv. V.
- [5] KANT, I.: Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio. Ak. vyd., zv. I.
- [6] KANT, I.: Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Dasein Gottes, Ak. vyd., zv. II.
- [7] HEGEL, G. W. F.: Logika ako veda. Bratislava 1986.
- [8] SCHELLING, F. W. J.: Philosophie der Offenbarung 1841/42. Vyd. M. Frank, Frankfurt n. Mohanom 1977.
- [9] HEIDEGGER, M.: Seminar in Le Thor 1969. In: Vier Seminare. Súhrnné vydanie (ďalej iba SV), zv. 15.
- [10] HEIDEGGER, M.: Holzwege. Frankfurt n. Mohanom 1950.
- [11] HEIDEGGER, M.: Sein und Zeit. Vyd. M. Niemeyer, Tübingen 1979.
- [12] HEIDEGGER, M.: Brief über den Humanismus. In: Wegmarken. Frankfurt n. Mohanom 1967.
- [13] HEIDEGGER, M.: Die Grundprobleme der Phänomenologie. SV, zv. 24.
- [14] HEIDEGGER, M.: Seminar in Zähringen 1963. In: Vier Seminare. SV, zv. 5.
- [15] LÉVINAS, E.: Autrement ou être ou au-delà de l'essence. Vyd. M. Nijhoff, Le Haye 1974.
- [16] HUSSERL, E.: Nachwort zu den 'Ideen'. In: Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zv. V.