

OSVIETENSTVO EŠTE NESKONČILO

Michael Benedikt patrí k najprofilovanejším rakúskym filozofom súčasnosti. Promoval vo Viedni, v rokoch 1962 - 1968 pracoval ako riaditeľ Inštitútu pre európske štúdiá na univerzite vo Freiburgu, v rokoch 1970-72 bol profesorom na štátnej univerzite v Pennsylvánii (USA) a od roku 1973 je profesorom filozofie na Filozofickom ústave univerzity vo Viedni. Okrem množstva štúdií knižne publikoval Poznanie a viera (1975), Filozofický empirizmus (1977), Určujúca a reflektujúca súdnosť (1981) a Heideggerov polosvet (1991). Práve publikácia knihy o Heideggerovi bola podnetom k nasledujúcemu rozhovoru.

Martin Heidegger je pravdepodobne najkomentovanejší a najčastejšie interpretovaný mysliteľ súčasnosti. Časť týchto interpretácií predstavujú vážne pokusy pochopiť Heideggera a prostredníctvom neho, prostredníctvom kritiky jeho ideí lepšie pochopiť náš svet. Iná časť týchto interpretácií sú jednoducho len príležitostné texty, bez skutočnej dôležitosti. A existujú už aj interpretácie interpretácií. Nebolo by užitočné vrátiť sa späť k Heideggerovi, k jeho základným myšlienkam? A existuje vôbec niečo ako Heideggerova základná myšlienka? A možno túto základnú myšlienku formulovať jednoduchými slovami?

Naozaj máte pravdu. Heideggerovo myslenie sa rozvíjalo v niekoľkých fázach, no ani jedna z nich sa nezavrhila; k tomu ešte jeho znalosť tradície a sila jazyka – to všetko podnecuje k interpretáciám, k rozdielnym interpretáciám. Heideggerova bibliografia publikovaná v roku 1982 v Ohio (jej zostavovateľom je H. M. Sass) zaznamenáva 5400 prác o Heideggerovi (podľa G. Petrovica však nie je úplná), dnes je to už určite viac než 7000 prác. A pokiaľ ide o vrstvenie týchto interpretácií, to zodpovedá svojimi úsiliami o problematizáciu, kladenie otázok a odpovedí komentovanému a jeho protivníkovi, tradíciám (katolíckej) scholastiky, v okruhu ktorej sa koniec koncov Heideggerovo myslenie začalo formovať. A nedávno sa objavil i špeciálny časopis venovaný štúdiu Heideggera (Heidegger – Studie), v Marbachu sa vytvoril Heideggerov archív, vydávajú sa aj Heideggerove zbrané spisy: to všetko garantuje inštitucionalizáciu odborného záujmu o Heideggera.

Myslím si však, že záujmu o Heideggera, o porozumenie nášmu spoločnému svetu prostredníctvom interpretácie jeho diela prispelo nielen dôkladné skúmanie jeho pozostalosti a publikácie prác jeho žiakov prvej a druhej generácie (E. Fink, K. H. Volkmann-Schluck, R. Berlinger, W. Biemel, H.-G. Gadamer, W. Marx, Max Müller, ale aj Apel a Riedel). Dôležitejším momentom je to, že kritikou korektúrou Heideggerových ideí naozaj možno získať jasnejší pohľad na náš svet, na svet pobytu a na náš životný svet. Z tohto hľadiska sú veľmi dôležité už prvé nemecké kritiky Heideggera, ako ich nachádzame v dielach E. Cassirera alebo Voegelina, Löwitha alebo Bubera. Význam nestrácajú ani pokusy Merleau-Pontyho alebo Ricoeura kriticky sa vyrovnat' s Heideggerom, ani kritiky R. Carnapa a G. Ryla. Dôležité veci o Heideggerovi povedali aj predstavitelia kritickej teórie: Adorno, Horkheimer a Habermas. Práve tak si pozornosť zaslúžia aj úsilia poľských a českých fenomenológov R. Ingardena a J. Patočku o reinterpetáciu Heideggerových ideí. A nie bez vplyvu je aj skupina okolo časopisu Praxis; aj pre nich kritické vyrovnávanie sa s Heideggerom bolo dôležitou súčasťou úsilia o pochopenie určujúcich síl nášho sveta.

A nakoniec naozaj treba uznať i to, že príliš učenecké interpretácie viac zahmlievajú ako objasňujú. A tak sa základné idey stávajú nejasnými. To dokonca môže vyvolávať dojem, že

skutočný rozhovor s Heideggerom, skutočné úsilie o porozumenie jeho svetu, ešte ani nezačali.

Základná Heideggerova idea – a tá sa uplatňuje vo všetkých troch základných etapách jeho myšlienkového vývinu – spočíva v úzkom prepojení historicko-temporálneho pojmu sveta a rozlíšenia medzi ontickým a historicko-časovým pobytom, ako aj v pýtaní sa na predpoklady tradovaných vedeckých metód. Tradičná metafyzika alebo tradičná ontológia prírody ako základné prístupy k stanoveniu pravdy ontického tak môžu sféru dejinno-politického a jej špecifické významové dimenzie kategoriálne opísať len čiastočne alebo dokonca len prevrátene.

Preto je aj Heideggerov antimetafyzický afekt úplne pochopiteľný. Jeho fundamentálno-ontologický pojem existenciálnej analýzy pobytu chce opísať práve politicko-historické dimenzie, hybnosť dejúceho sa pobytu, jeho podstatné časové štruktúry – pripomeňme si Augustínove analýzy času – a uviesť ich do súvislosti so základnými predpokladmi metafyziky orientovanej na prírodu, ktorá však neadekvátne chápe samu seba.

Z tohto spojenia potom vyrastá slávny Heideggerov program „historickej dekonštrukcie dejín filozofie“ na pozadí toho, že metafyzika si nekládla otázku bytia. V prácach, ktoré patria k neuverejnenému II. dielu *Bytia a času*, potom Heidegger rozoberá interpretáciu bytia ako ousia, pričom táto interpretácia je konkretizovaná v Aristotelových rozboroch časovosti. Descartes – a pred ním Augustínus – pochopil čas ako *repaesentatio idearum* v sebe sa diferencujúcej prítomnosti; Kant zaša chápe bytie ako predstavu časovo rozmanitého.

V spisoch *O podstate dôvodu, Čo je metafyzika? a O podstate pravdy* Heidegger v historickej dekonštrukcii ukazuje bytie ako temporálne, otvorené svetu. Tu hľadá aj novú fundamentáciu pre spoločenskú a duchovnú vedu, i tie sa musia odpútať od pragmatických dráh „technicko-teoretických“ aplikácií ontológie prírodných vied. Spoločenské a duchovné vedy vyrastajú z istej „hermeneutickej situácie“ spájajúcej ustanovovanie spoločnosti s pochopením bytia, historickým predobrazom čoho bola grécka polis. V neskorších meditáciách o „udalosti“ z rokov 1936-1939 Heidegger pracuje s rovnakými motívami. Otázka vzťahu indiferentného bytia tak, ako o ňom hovorí tradovaná metafyzika, k existenciálnemu pobytu vo-svete-bytia (konkretizovaného v deľbe práce, vo výmene a spotrebe) však nevýstúpuje len do hermeneutického kruhu. Odpovedať na túto otázku si vyžaduje znovu tematizovať „indiferentné“ bytie metafyziky na pozadí produkcie (obyčaje), deľby práce (skutočnosť) a číreho objektálneho súcna (výmena). Až to vlastne umožní existenciálnu analýzu v plnom zmysle slova. A Heidegger, podobne ako Husserl vo svojich analýzach životného sveta, neberie do úvahy „zlom“ moderny, tak, ako ho analyzoval Hans Blumenberg, totiž tematizáciou vzťahu svetového času a času života. Vhľad do dynamiky sveta, v ktorom žijeme, je možný len rozborom vzťahu medzi „starosťou“ a zrieknutím sa „starosti“ (ako to je naznačené vo Wittgensteinovom čítaní Goetheho). Preto potom aj „pobyt“ ako posledná podoba metafyziky podlieha „neautentickej“ interpretácii, „upadá“. Tu však Heidegger robí z núdze cnosť, veď napriek úsiliu pochopiť vzťah životného sveta a sveta technicky produkovaného nepodarilo sa mu tento vzťah konkretizovať. Mimo pozornosti zostáva predovšetkým fenomén „čarodejníkovho učňa“, ambivalentnosť vzťahu k technicky konkretizovateľným mocenským nárokom. A aj neurčené bytie pobytu človeka zostáva nad sily nášho rozumu (s tým zrejme súvisí tajomstvo fikcii osudu našej konečnosti). Zrieknutie sa rozboru „neviditeľnej ruky“ inštitúcií, ako aj čoraz abstraktnejších hodnotových foriem ustanovovaných výmenami vedie k tomu, že podstata techniky a technického sa moderne stáva stále záhadnejšou.

Heidegger neskrýva túto zmes chýbajúceho, chybného – práve na nej stavia prevahu bytia nad rozumom.

Čo bolo také epochálne na Heideggerovej základnej idei? Uvažujeme po Heideggerovi ináč?

Epochálnosť Heideggerovej základnej idey je daná v expozícii už spomínanej „ontologickej diferencie“, v rozlíšení ontického a ontologického, a tým, že na pozadí tejto ontologickej diferencie dokázal tematizovať základné problémy našej doby.

Pripomeňme si najprv tri základné smery Heideggerovho pýtania sa (ako ich formuloval Gajo Petrovič). Heidegger sa teda pýta na: 1. základnú štruktúru pobytu; 2. bytie pobytu a 3. zmysel bytia (pobytu). Po prvé, Gajo Petrovič teda hovorí najprv o Heideggerovej analýze základnej štruktúry pobytu (v zmysle ontologickej diferencie a napätia medzi ontickým, o ktorom hovorí prírodné vedy, a historickým, ktoré je prístupné v hermeneutickej situácii). Na základe štruktúrnej analýzy vzťahu časovosti a historickosti je bytie určené ako starosť. Táto nahrádza základné určenia, s ktorými sa stretávame u Platóna (eros), u Aristotela (Energeia), u Leibniza (conatus).

Podľa Heideggera zotrúvanie pri ontickom nám neumožní pochopiť sféru slobody a projektov. Väzba slobody na prírodné predpoklady je možná až na základe „hermeneutickej situácie“. Každý z nás si určite uvedomuje rozdiel medzi časom prítomným (prostredníctvom praktických a aj inštitucionálne viazaných rozhodnutí) a časom, o ktorom hovorí fyzika a kozmológia. A kto sa niekedy zaoberal interpretáciami časových štruktúr v súčasnej sociológii, politológii a v analytickej psychológii, ten pochopí, prečo je rozbor hermeneutickej situácie taký dôležitý pre pochopenie základných štruktúr pobytu. Odtiaľ potom aj dôležitosť hermeneutiky pre riešenie gnozeologických a metodologických problémov spoločenských a duchovných vied.

Časová analýza pragmaticko-technického používania toho, čo stretávame vnútrosvetsky, a jeho premena na (prírodo-) vedecky určiteľné súcno odкрýva len jednu dimenziu pobytu. Dôležitou je aj dimenzia spolu-bytia, generačne pocitovanej záväznosti našich projektov sveta. Toto spolu-bytie je – podľa Heideggera – konštitutívne nielen pre naše „stretávanie“ sa so svetom, ale i pre štrukturáciu sveta, pre spôsob, ako sa vzťahy Ja-ty pretvárajú na „my“.

A konečne je tu ešte vzťah pobytu k sebe samému: ten je podmienený autentickým predbiehaním k vlastnej smrti a prostredníctvom pochopenia bytia súvisí i so spoločenskou situáciou – na tomto pozadí sa potom rozhoduje i vzťah k iným. Záväznosť tohto vzťahu predpokladá štruktúrne formy časovosti, ako sa premietajú do starosti, do ocitania sa, do úpadku a do chápania. Za ich spoločného menovateľa Heidegger označuje artikulovanú reč.

2. Otázka bytia pobytu má dva aspekty. Ten prvý sme už spomínali: ide o to, že bytie nie je len vnútrosvetským súcnom, ale že je existenciou, ktorá sa projektuje, je teda Ek-sistenciou. Na druhej strane, práve v dôsledku existenciálu „reč“ sa bytie stáva „spoluhráčom“ vo veľkej hre sveta, a to vždy v konkrétnej podobe: v podobe vedca, politika, básnika a mysliteľa, pričom jazyk sám seba definuje a uvoľňuje svoju energiu vždy aj vo vzťahu k cudziemu jazyku, k jazyku iných. Práve prostredníctvom jazyka sa počiatkový subjektívno-existenciálny zmysel nášho pobytu (pobyt je vlastne termín, ktorým Heidegger prekladá do svojho jazyka Herderovo a Kantovo určenie človeka ako rodovej bytosti) transformuje a umožňuje tak aj štrukturálne poznanie a záväzné formy jazyka v básnictve a vo vede. Pre Heideggera preto jazyk tvorí predpoklad každej hermeneutickej situácie – na rozdiel od reči, ktorá patrí k existenciálom a primárne ju treba chápať ako jednu z konštitutívnych charakteristík pobytu. Jazyk je to, čím sme nesení, nie to, čoho nositeľom sme my sami. Preto aj Heidegger neraz podčiarkoval, ako napríklad v *Liste o humanizme*, že určenia autentického a neautentického sa vzťahujú skôr k dimenziám bytia, a nie k spôsobu, akým sa jednotlivec vzťahuje k svojej suverenite. Zlyhanie politických revolúcií ukazuje, že celok ľudského sprístupňuje len dialóg mysliteľov a básnikov; tento dialóg je udalosťou jazyka a udalosťou bytia zároveň. Tu sa Heidegger približuje k romantizmu a po roku 1935 môžeme i u Heideggera hovoriť o romantickej fáze jeho myšlienkového vývoja.

3. Tretí okruh otázok sa týka záväznosti zmyslu bytia pobytu. Súhlasím s Gajom Petrovičom, že táto otázka zahŕňa niekoľko dôležitých momentov. Predovšetkým pokiaľ ide o koncepciu diferencie medzi ontickým a ontologickým, ako bola rozvinutá v *Byť a čas*: ešte príliš splyva s rozlíšením medzi kategoriálnym a existenciálnym, pričom vzťah medzi kategoriálnymi a existenciálnymi určeními zostáva nevyjasnený. V tomto ohľade zostáva trvalou inšpiráciou dielo Platóna a Kanta: títo myslitelia naznačili spôsob, ako analyzovať modálnych a relačných určení nájsť spoločné „korene“ kategoriálneho a existenciálneho. Neskoršie sa však do centra

Heideggerovej pozornosti dostáva básnický jazyk, tu už jeho analýzam chýba potrebná striktnosť. Nakoniec, svojvôľa „básniaceho myslenia“ bola už mnohokrát predmetom kritiky.

Predmetom diskusie musí byť aj historizácia a temporalizácia zmyslu bytia: veď v modernom životnom svete sa rozpadá jednota: teória sa oddeľuje od praxe, poiesis sa oddeľuje od techné. Zdrojom tejto jednoty bola inštancia Božskosti, tá už v dnešnom technicky formovanom svete stráca na význame. Tým, že technika sa stáva atribútom bytia, aspoň podľa Heideggera, utvárajú sa aj podmienky pre smrť „Boha“. Heidegger však tézu o smrti Boha spája s učením o príchode nového Boha pre nový národ. Toto svoje učenie rozvíja vo svojich prácach z filozofie z rokov 1936–1939. Nevie, kto by bol ochotný s týmto Heideggerovým učením súhlasiť. No Heideggerova filozofia z tohto obdobia je napriek tomu veľkou výzvou teológii. Veď odpoveď na otázku, do akej miery sa naše koncepcie techniky opierajú o určité teologické predpoklady, má rozhodujúci význam pre spôsob, ako porozumieme sami sebe, jedinečnosti ľudskej existencie v epoche techniky a informatiky.

Otázka zmyslu pobytu nakoniec úzko súvisí s tým, že techniku dnes, po Heideggerových analýzach, už nemôžeme považovať len za uskutočnenie subjektívnych projektov, že ohrozujúca technika nadobudla masívnosť akoby „prírodnej“ existencie. Heidegger proti osamostatňujúcej sa technike kladie umenie viazané na existenciu nového, Bohom vyvoleného národa. To je vlastne posledné Heideggerovo slovo a zmysel bytia.

Podľa G. Petroviča základom „autentickosti“ pobytu je jednota zmyslu bytia pobytu a konštitutívnej štruktúry pobytu, ako sa manifestuje v starosti.

Pozrieme sa ešte raz na jednotlivé etapy Heideggerovho vývoja. Prvú fázu by sme mohli charakterizovať ako expresionistickú, druhú ako romantickú, tá sa po zamyslení sa nad porazenou revolúciou mení na postmodernú ontológiu bezstarostnosti. Heidegger konštatuje, že náš svet je opustený Bohom, že sociálne a ekonomické poriadky strácajú existenciálne dimenzie. Znovu si musíme klásť otázku možností filozofickej reflexie, znovu musíme určiť jej centrum. Nestačí len starostlivá exegéza filozofických a umeleckých textov. Tá by napokon v community of investigators mala byť samozrejmosťou. Potrebujeme skôr interpretačnú odvahu, schopnosť diferencovať, vidieť svetovejinné súvislosti toho, čo sa s nami deje. Stupňuje sa zodpovednosť myslenia za osudy sveta.

Po Heideggerovi rozmyšľáme ináč: upozornil nás totiž na trhlinu v našom životnom svete, na nesúmerateľnosť životného sveta s ontologickými schémami inšpirovanými prírodnými vedami. Na rozdiel od Kanta Heidegger málo uvažuje o morálnych dimenziách tejto situácie; tie môžeme adekvátne reflektovať len vtedy, keď vezmeme do úvahy človeka ako rodovú bytosť.

Predheideggerovská fenomenológia pojednávala zvlášť o vzťahu dejín prírody a ovládania prírody, o sociálnych dejinách a politickom ovládaní a nakoniec o dejinách ľudske-dialogického, o jeho štruktúrach a možných deformáciách. Po Heideggerovi už oddeľovanie týchto problémov nie je možné. O vzťahu ja-ty z fenomenologického hľadiska hovoril už Gustav Landauer v roku 1901. Od neho túto tému preberá Martin Buber a spája ju so základnou otázkou: Kto je človek? Buber sa stále zreteľnejšie opiera o Heideggera, predovšetkým o jeho koncepciu autentickosti možnosti byť a až na pozadí koncepcie autentickosti potom tematizuje aj sociálne dimenzie dialogických vzťahov. Buberova tematizácia dialogických vzťahov však stále neberie dostatočne do úvahy problém autenticity vo vzťahu pobytu k sebe samému. A intersubjektivita sa utvára už na tejto rovine.

Vy, pán profesor Benedikt, ste k Heideggerovi veľmi kritický. Heideggera ste dokonca už v názve svojej knihy charakterizovali ako filozofa polosveta. V čom spočíva táto polosvetskosť jeho filozofie? Kde sú obmedzenia a kde nebezpečia Heideggerovho myslenia?

Nielen ja sám, ale aj mnohí iní moji známi mali pocit, že Heidegger svojho partnera v rozhovore až vtedy vzal naozaj vážne, keď pocítil, že sa nielen pýta a nielen niečo ozna-

muje, ale že i odporuje. Pán Damjanovic z Belehradu zasa vyjadril názor, že moja kniha *Heideggerov polosvet* je niečo ako hyperbolická negatívna reakcia na nevydarené pokusy vyrovnat' sa s Heideggerom vo Viedni v polovici päťdesiatych rokov. Nech už je to akokoľvek, nakoniec Heidegger sám v neskorších vydaniach svojej knihy o Kantovi (*Kant a problém metafyziky*) hovorí o tom, čo v jeho interpretácii Kanta chýba, čo bolo chybou a čo bolo zavádzajúce. A tým vlastne on sám pripravil možnosť, aby sme sa takto pozreli na celú jeho filozofiu.

V Heideggerovej interpretácii Kanta chýbala práve určitá koncepcia vzťahu k predmetu, ktorú Kant naznačil v druhom vydaní *Kritiky čistého rozumu* tým, že zdôraznil úlohu súdnosti voči obratovnosti. A Heidegger nedostatočne ocenil Kantov pokus nájsť spoločného menovateľa praktického a teoretického rozumu. Predsa ním nemohla byť magická forma obratovnosti kladúca bytie!

A nakoniec, naozaj prekvapuje, ako bolo možné pri takom hlbokom pochopení Kantových problémov obísť celú komplexnosť Kantovej antropológie a „duchovný pocit vznešeného“. Mnohí sa dá vysvetliť tým, že Heidegger chcel Kantovi vnútiť vlastné otázky, že sa nezaujímal o Kantovu „inakosť“. Nedostatok zmyslu pre adekvátnu interpretáciu vedie Heideggera nakoniec do bezvýhodiskovej situácie. Vidieť to nakoniec na jeho meditáciách o „udalosti“. Je celkom možné, že dôslednejšia reflexia vzťahu medzi svetoobčianstvom a rodovosťou človeka, teda toho, čo bolo predobrazom jeho vlastného „existenciálneho pojmu pobytu“, by zabránila prechodu jeho expresívneho myslenia k národnému socializmu.

A pokiaľ ide o obmedzenia Heideggerovho filozofovania, nechcem pripomenúť len to, že niektoré štýlové formy filozofovania sú silne poznačené nacionálno-socialistickým „jazykom“, ale i to, že v romantickom resentimente vyvolanom neúspechom národných revolúcií sa vždy prejavovalo aj určité nepriateľstvo voči demokracii a právu a zároveň istá fóbia voči liberálnej demokracii. A za nebezpečie by som označil istú echoláliu, ktorá sa objavuje vtedy, keď príliš podľahneme času Heideggerovho jazyka. Vtedy nás vlastne filozof odvádza od myslenia. Je to podobne ako s Wagnerovou hudbou.

V čom teda napriek všetkým námietkam spočíva polosvetosť Heideggera? Ako príklad možno uviesť Heideggerovo traktovanie hodnoty utvárajúcej sa ako abstraktné vyjadrenie výmenných vzťahov. Heidegger bez bližšieho vysvetlenia hodnôt ako neautentických meradiel výmen vo vzťahu k potrebe a spotrebe času hovorí: „Na týchto celkoch možno napokon vidieť, čím naozaj sú, totiž polovičatosťami. V oblasti podstatného sú však polovičatosťi oveľa nebezpečnejšie ako tá často obávaná ničota.“ No keďže pobyt ako „hybnosť diania“ je sám sebou vždy len vo vzťahu k iným, a preto vždy je zapletený do vzťahov výmeny, Heideggerovo odmietnutie analyzovať už na rovine fundamentálnej ontológie výmenné vzťahy a hovoriť len o vtiaknutosti pobytu do komplexu náčinia znamená hovoriť len o polovici „pravdy“ pobytu. A práve tak, keď Heidegger identifikuje pobyt s dejnosťou a dejnosť s generačne konkretizovanou príslušnosťou k národu, odsúva do pozadia normatívne zložky vzťahov medzi ľuďmi, ktoré vyplývajú z rodovosti človeka:

1. Kant naznačil, ako by bolo možné kategoriálne zdôvodnenie poznania z „potencií“ existenciálne definovaného konania. Podľa toho by bolo potrebné analyzovať primárne spôsoby intencionalít, v ktorých identifikujeme osoby a predmety. Heidegger si uvedomoval tieto Kantom otvorené možnosti, zanedbal však ich rozpracovanie.

2. Do polosveta sa dostávame i vtedy, keď zostávame závislí od toho, od čoho sa principiálne chceme dištancovať. Tak je to i s Heideggerom, keď sa pokúša dištancovať od predchádzajúcej metafyziky a jej dejinných osudov. Pritom je nápadné, že súčasťou tradičnej metafyziky bola vždy aj ontológia spoločnosti, v Heideggerovej fundamentálnej ontológii pobytu je však aspekt spolu-bytia rozpracovaný len marginálne.

3. Ťažisko Heideggerovej koncepcie „autentickosti“ je vlastne v neautentickom, v predbiehaní k vlastnej smrti (v tom máme vidieť tajomstvo bytia). A ak už tak túžime po autentickosti, prečo vynechať pocit spolupatričnosti, vzdor voči vynútenej smrti ako prostriedok podstatného sebaurčenia pobytu; cudzie ako cudzie, iný ako iný ho nezaujímajú.

4. Heideggerov projekt možnosti pobytu byť celkom začína a končí analýzou náčinia a len celkom okrajovo sa u neho objavuje rozlíšenie medzi náčinním a dielom. Používanie prostriedkov neuvádza do súladu s formami deľby práce, konkretizáciou ktorého je „svet diela“. A medzi „svetom diela“ a svetom výmen, kde za jednu z jeho úpadkových foriem by sme mohli považovať formovanie sa hodnoty a výmennej hodnoty, už nejestvuje vôbec žiadna súvislosť. Chýbajúca koncepcia hodnoty a analýza deľby práce je však kompenzovaná tým, že atribúty, ktorými možno charakterizovať deľbu práce a výmenu (energia a korelácia), sú fiktívne pripisované bytiu ako jeho zmysel, je to však zmysel mimo pobytu. Strata otvorenosti svetu diela a výmeny je potom kompenzovaná tým, že za substrát bytia sa považuje „obyčaj“ (Spruch des Anaximander) a „korelácia“. Výsledkom je fundamentáloontologická fixácia polosveta.

5. Zatiaľ čo umenie je Heideggerom predstavované ešte ako realizácia skutočnosti v diele, z pojmu korelácie sa vytráca to, že jeho vzorom bola výmena. Ešte Leibniz definoval modelovú normu hodnoty ako *quantitas perfectionis*, i keď ani on nebral do úvahy potrebu a spotrebu času. A ďalej, keď je umenie modelované ako dielo, temer nevyhnutne sa stráca dimenzia vznešeného. Ide tu skôr o naturalizáciu umeleckého diela, a nie o jeho začlenenie do ľudského sveta.

6. Náhradkou chýbajúceho vznešenia (a tento fenomén pripomína už Dicyns Pseudolongin a hovorí o ňom aj I. Kant) je pokus chápať bytie ako niečo samo osebe indiferentné, kde diferencie sú vnášané až dodatočne ľudskou myslou. Toto je pozadím Heideggerových meditácií medzi rokmi 1936-39, v ktorých sa jasot nad smrťou kresťansko-židovského Boha spája s privolávaním vznešeného v podobe očakávania príchodu nového Boha, ktorý bude len pre vyvolených, len pre „boží národ“, pričom všetci, čo nepatria k vyvolenému národu, budú vyhubení. Heidegger si osvojuje túto myšlienku zo Starého zákona práve v období, kedy sú Židia pripravovaní o fyzickú existenciu. Celý nasledujúci Heideggerov myšlienkový vývin je vlastne len „stravovaním“, „spracovávaním“ myšlienky o novom príchode Boha. Pohodlná existencia v polosvete je reprodukovávaná v podobe dejín bytia.

7. Pre Heideggera je bytie pobytu starosťou o seba samého. Užitočné je vidieť Heideggerov postoj v protiklade k Wittgensteinovi, ktorý vo svojej interpretácii Goetheho považuje za cieľ zbavenie sa starosti, odhliadnutie od svojho vlastného bytia. Až v napätí medzi týmito dvomi momentami – zaťaženosť starosťou a odhliadnutie od nej, záujem o seba a záujem o iných – sa rozvíja dynamika, ktorá vo vzájomnom pôsobení rodov, generácií a deľby práce medzi veľkými populáciami vyúsťuje do onoho svetoobčianstva, v rámci ktorého je možná koexistencia rôznych rás a náboženstiev. Tu starosť o seba a starosť o iných vo svojom vzájomnom pôsobení utvárajú človeka ako rodovú bytosť, pričom rozhodujúcu úlohu tu hrá sféra interpersonálneho.

Existujú alternatívy Heideggerovej filozofie? Ako by ste tieto alternatívy formulovali?

Pri bližšom pohľade na stav súčasnej filozofie zistíme, že temer všetky ideové orientácie – od analytickej filozofie cez štrukturalizmus až po marxizmus a pragmatizmus, kritický racionalizmus, novoheglovstvo a dialogické myslenie – vytvárajú široký protiheideggerovský „front“ a len zriedkakedy sa s ním spájajú. Podľa môjho názoru žiadny zo spomínaných smerov nie je tak dobre rozpracovaný ako filozofia Ernsta Cassirera.

U Cassirera sa spája dôkladne rozpracovaná filozofia vedy (zaoberal sa aj teóriou relativity a kvantovou mechanikou) s univerzálnou filozofiou kultúry. Zároveň je aj významným historikom filozofie, ktorý dokázal viesť dialóg s tradíciou zoči-voči prevratným udalostiam prvej polovice tohto storočia.

Cassirer zomrel v roku 1945 v New Yorku ako emigrant. Vo svojej poslednej práci venovanej filozofickej antropológii formuloval Kantove otázky v konfrontácii s problémami našej doby.

Štruktúry Cassirerovho kladenia otázok sme už naznačili. Na jednej strane sa človek chápe ako fakticky existujúca, zdôvodňujúca a k sebe samej sa vzťahujúca bytosť. Na druhej strane Cassirer podčiarkuje podstatnosť vzťahu k inému, k tomu, čo Wittgenstein označoval ako „zrieknutie sa starosti“. A vzájomné pôsobenie týchto dvoch aspektov ľudskej bytosti potom umožňuje, aby dynamika človeka ako rodovej bytosti vyúsťila až do svetoobčianstva.

Niektoré z týchto vzájomných pôsobení Cassirer analyzoval pod titulom symbolických foriem, pričom symbolická forma je vlastne jazykovo vyjadrenou súdnosťou. Vo svojich neskorších prácach sa venuje práve tým problémom, ktoré si Heidegger od roku 1928 už nevšimol: skúma základné antropologické charakteristiky, časové štruktúry vôľových aktov, ako aj časové aspekty vzorov umeleckého vyjadrenia sa. Rešpektuje pritom princípy osvietenstva a vôľu k emancipácii a k autonómii spája s kritikou odcudzených foriem rozumu. Cassirer prekonal obmedzenia scientistických vysvetľovaní nášho rozumu, a tým pripravil podmienky pre obrodenie humanizmu. Humanizmus ako tretia sila medzi štátom a cirkvou bol na začiatku novoveku rozdrvený sporom rôznych konfesii. Dnes sa však môže znovu zrodiť len vtedy, keď obsiahne v sebe podstatné obsahy náboženských hnutí. Práve tento motív je v centre Cassirerových štúdií o renesancii, humanizme a osvietenstve. Doteraz však chýba práca, v ktorej by sa analyzovala Cassirerova téza o primáte súdnosti.

Ako sa utvára a má utvárať vzťah filozofie k tradícii? A možno dnes osvietenstvo skutočne považovať za program, ktorý zlyhal?

K tradícii sa môžeme vzťahovať afirmatívne, opakujúc, alebo kriticky a odmietavo. Obidvom týmto extrémom sa musíme vyhnúť, nepodľahnúť jednostrannostiam, s ktorými sa stretávame vo výrokoch mnohých prírodovedcov, ale aj predstaviteľov duchovných vied. Znovu si musíme položiť otázku, čo vlastne filozofická tradícia znamená. A to sa týka i filozofovania samého. A hoci máme do činenia s filozofiou, ktorá akoby sa rozvíjala odpútaná od každej tradície – napríklad Wittgenstein –, predsa len pri bližšom pohľade vidíme línie nadväzujúce na veľkých mysliteľov minulosti, na Platóna, Leibniza, Schopenhauera a Fregeho. A táto väzba na tradíciu je silnejšia v *Traktáte* ako vo *Filozofických skúmaniach*. Každý nový štýl filozofického uvažovania, ktorý je schopný presvedčivého zdôvodnenia, mení náš pohľad na minulosť, znovu ju zhodnocuje, prípadne nám pomáha oslobodiť sa od nej.

A tu sme sa dostali možno k tomu najdôležitejšiemu. Za škandál filozofie musíme považovať fakt napriek tomu, že 90 % obyvateľstva je nezodpovedných, že narastá nebezpečenstvo lokálnych konfliktov a že 40 % obyvateľstva žije v biede, nenašla inštrumentárium, ktoré by jej umožnilo stať sa praktickou. Moc inštitúcií a transakčná moc kapitálu sa stala všeobecným vzorom abstraktného panstva ohrozujúcim schopnosť jednotlivcov rozhodovať a ich sebaurčenie.

Práve toto sú dôvody, prečo sa osvietenstva nemôžeme vzdať.

Ide o znovuzískanie strateného času. A aj keď uznáme, že projekt osvietenstva sa ešte stále nerealizoval (Habermas), alebo keď si za svoj cieľ stanovíme „druhé osvietenstvo“, osvietenstvo s teologickými implikáciami (Metz), nesmieme zabudnúť, že existujú aj poklesnuté formy osvietenstva. O prednostiach a nedostatkoch osvietenstva treba uvažovať vždy vzhľadom ku konkrétnej civilizačnej situácii. Ono „sapere aude“ vlastne dnes nemôže pre nás znamenať nič iné, veď nám opäť ide o to, prekonať „nedospelosť, ktorú sme si zavinili sami“ (Kant).

Zhovárал sa František Novosád