

HEIDEGGER A NĚMECKÁ KLASICKÁ FILOSOFIE

JOSEF CIBULKA, Filozofický ústav SAV, Bratislava

CIBULKA, J.: Heidegger and the Classical German Philosophy.
FILOZOFIA 50, 1995, No 1, p. 8

The paper is an attempt to show how the basic motives of classical German philosophy had been transformed by Heidegger. In its first part the similarity as well as differences between Heidegger and Kant's transcendental questions are revealed. The second part shows, how Schelling's idea of the „leaping“ of the subjective possibility into the being had been transformed by Heidegger. In the third part of the paper Heidegger's late drawing upon Hegel's idea of the self-negation of being is examined. The paper is a continuation of previous two ones.

Úvod. Heideggerovy knižní práce sugerují dojem, že nevznikly z proudění filosofie své doby, že jsou zvěstováním z jiného světa absolutně nové filosofie. Ale rané Heideggerovy texty, teprve nedávno publikované, velmi výrazně ukazují, jak intenzivně Heideggera motivovala německá klasická filosofie.¹

Náš text bude obsahovat tyto kapitoly:

1. Heideggerovo pojetí filosofického tázání
2. Radikalizace aktuality zakoušení u raného Heideggera
3. Moment sebenegace bytí u Heideggera.

1. Heideggerovo pojetí filosofického tázání. Heidegger píše, že u jednotlivých věd je přirozený přechod z každodennosti k teoretickému poznávání, ale u filosofie je třeba otřesu, abychom překročili každodennost, abychom se propracovali k filosofickému tázání ([20], 1). Filosofie odpovídá potřebě takového vědění, jež stále problematizuje své vlastní předpoklady, a tak se chce dostat k základu vědění ([20], 50).

Dle Heideggerova výkladu už vědci 16. a 17. století pochopili, že fakt je tím, čím je, jen ve světle zdůvodňujícího pojmu a jen v dosahu tohoto zdůvodnění ([20], 51). Matematizace vědění, prosazovaná novověkým myšlením, spočívá v tom, že nemohou existovat předem dané věci a pluralitní přístupy k nim, že vše musí být postaveno na svůj základ. Descartes nepochybuje proto, že je skeptikem, ale musí se stát skeptikem, protože uplatnil matematizaci jako absolutní základ a že hledá tomu odpovídající podklad pro veškeré vědění ([20], 30). Matematický postup nemůže strpět, aby mu předcházelo něco jiného ([20], 80). Osvícenství apriorně prosvěcuje všechny věci optikou takto pojaté věčnosti ([20], 86).

¹ Píší o tom i ve stati *Hermeneutika fakticity u raného Heideggera* (Filozofický časopis 1992/2), jež je stejně jako nyní vydávaný text (*Heidegger a německá klasická filosofie*) příspěvkem k pojetí Waltera Schulze [37], interpretujícímu Heideggerovo myšlení jako transformaci dědictví německé klasické filosofie.

Experimentování existovalo už i v antice a ve středověku, pro novověké myšlení však je specifický dosah experimentu pro určení předmětu ([20], 52). V novověkém myšlení metoda poznání vtahuje téma do sebe, podřizuje si je ([27], 178).

Ač o Kantovi píše, že uvádí novověkou filosofii do jasu a transparency zdůvodnění, že má něco společného s velikostí řeckého počátku ([20], 42), Heidegger poukazuje, že pro Kanta prý je zkušenost pouze půdou zdůvodnitelného poznání ([20], 98).

Heideggerovo pojetí filosofického tázání je odlišné od kantovského transcendentálního tázání.

I Heidegger vytyčuje prioritu tázání před vším ostatním. „Jakákoli podstata má charakter základu, a proto je hledání podstaty pronikáním k původu a zdůvodňováním důvodu. Myšlení, jež se přibližuje k takto určené podstatě, je ve svém základu tázáním.“²

Jak vidíme, Heideggerovi splývá transcendentální a ontologické zdůvodňování. Subjektem filosofického tázání pro Heideggera není transcendentální subjekt, jenž chce poznávat totálně neznámou skutečnost, ale lidská existence, jež uskutečňuje své bytostní možnosti.³ Filosofické tázání má být zcela vědomě výkonem praktického rozvrhování našich existenciálních možností, má se vědomě pohybovat v hermeneutickém kruhu, má vědomě problematizovat samo sebe ([20], 50). „Nejde o to podřídit rozumění a interpretaci určitému ideálu poznání, jež je samo degenerací rozumění ... nesnažit se uniknout kruhovosti, ale správným způsobem do ní vstoupit“ ([18], 145).

Boj o autenticitu vlastního života proti anonymizujícím tlakům je v Heideggerově pojetí ještě dramatictější než Kantův boj o autonomii subjektu proti gnoseologickým omylům. Heidegger to vyjadřuje touto úvahou o van Goghovi: „Pracoval, rval obrazy takřka ze svého těla a zešlel, prodíraje se k Dasein“ ([14], 32). „Protože je Dasein podstatně svojí možností, může toto jsoucí ve svém bytí samo sebe volit, případně nezískat či jen zdánlivě získat samo sebe.“⁴

U pozdního Heideggera však už zaniká toto dramatické napětí filosofického tázání. Tázání je jako by předurčeno optikou odpovědi. Každé tázání se dle pozdního Heideggera pohybuje uvnitř příslibu toho, nač se tážeme.⁵ Jacques Derrida konstatuje, že Heidegger svým textem *Podstata řeči* popřel primát otázky [3].

John Sallis poukazuje, že před každou otázkou již existuje předchůdná artikulace, jakou musí řeč vždy již vyjadřovat ([35], 270). Ač toto hledisko významně doplňuje specifičnost transcendentálního tázání, i ono otupuje ostří původního kantovského transcendentalismu.

² „Insofern alles Wesen den Charakter des Grundes hat, ist das Suchen nach dem Wesen das Ergründen und Begründen des Grundes. Das Denken, das auf das so bestimmte Wesen zudenkt, ist in seinem Grund ein Fragen“ ([27], 175).

³ Viz o tom následující kapitulu.

⁴ „Weil Daseinwesenhaft je seine Möglichkeit ist, kann dieses Seiende in seinem Sein sich selbst 'wählen', gewinnen, es kann sich verlieren, bzw. nie oder nur 'scheinbar' gewinnen“ [15].

⁵ „Aussage und Nachfrage brauchen hier und überall im voraus den Zuspruch dessen, was sie fragend nachgehen. Jeder Ansatz jeder Frage hält sich schon innerhalb der Zusage dessen auf, was in die Frage gestellt wird“ ([27], 175).

2. Heideggerova radikalizace aktuality zakoušení. Schelling rozvíjel napětí mezi „možným bytím“ subjektu, vyjadřujícím moment ideální budoucnosti, a mezi fakticitou bytí subjektu („Schonsein“, [36]). Toto Schellingovo „Schonsein“ nazýval raný Heidegger „indikací a priori fakticity“ ([16], 414). Heidegger zdůrazňoval, že bychom desinterpretovali toto nepřetržité vznikání jednoty projektu a fakticity, kdybychom vůči sobě navzájem osamostatňovali oba tyto rozporné póly. Základní strukturou tohoto přecházení mezi momentem svobodného projektování budoucnosti a mezi fakticitou subjektivity je v Heideggerově pojetí čas ([16], 405). Pojem času je u Heideggera vodítkem v rozpracování otázky způsobu bytí, bytí jsoucího ([15], 7).

U Heideggera se otázka transcendentálních podmínek naší zkušenosti nerodí primárně teprve reflexí transcendentálního pozorovatele, ale rodí se už naším zakoušením času. Aby byla zkušenost vůbec možná, musí čas otevřít vůči sobě navzájem pól „já“ i horizont předmětu, stojícího proti „já“, a teprve to umožní oběma pólům jejich vzájemné setkání ([19], 87).

Heideggerova transformace transcendentální problematiky se v tomto raném údobí centrovala do kategorie „Selbst“.

V německém transcendentálním idealismu vyjadřovala tato kategorie jen reflexí postižitelný aspekt subjektivní sebejistoty, moment seberozišení uvnitř nerozlišené identity se sebou ([5], 1. sv., 212, 36, 167, 180). Ranému Heideggerovi sloužilo pojetí „Selbst“ jako kategoriální radikalizace hlediska života. „... otázka se radikalizuje v otázku sebebytí života.“⁶ „Selbst“ se určuje výlučně výkonem života ([28], 94). Heideggerovi jde o „pohyb faktického života, jež faktický život vykonává sám v sobě, pro sebe a ze sebe a současně ve všech těchto momentech i proti sobě.“⁷

I v *Bytí a času* Heidegger využívá této kategorie „Selbst“ i ve velmi důležitých souvislostech ([18], par. 64, 318-323).⁸

„Selbst“ sice u raného Heideggera vzniká transformací transcendentální subjektivity, ale směřuje k emancipaci vůči tradici transcendentální subjektivity. „Selbst“ je konkurenčním pojetím proti pojetí transcendentálního „já“ ([38], 135). Musí se prokazovat výlučně výkonem života ([38], 174).

U raného Heideggera nacházíme výroky, jež snad ještě explicitněji než výroky pozdního Heideggera radikalizují diltheyův motiv „dovést život k jeho filosofickému pochopení ... z nitra samotného života“ ([18], 348). U Diltheye bylo třeba, abychom porozuměli životním zážitkům, prostřednictvím objektivací. Heidegger však popírá napětí mezi zakoušením a interpretací zakoušení a tvrdí, že výkon existence je sám v sobě interpretativní ([14], 15). Samo aktuální zakoušení fakticity prý určuje, pokud a kdy je

⁶ „... die Frage nach dem Leben auf die nach dem Selbstsein des Lebens zugespitzt wird“ ([30], 132).

⁷ „Eine Bewegtheit des faktischen Lebens, die das faktische Leben in ihm selbst als es selbst für sich selbst aus sich hinaus und in all dem gegen sich selbst „vollzieht“, d. h. ist“ ([28], 131).

⁸ Problematiku „Selbst“ jako kategoriální centrum rané etapy Heideggerova myšlení zkoumá D. Thomä ve své už citované knize [38]. Proti Thomäovi polemizuje J. Féhér z pozice, že už u raného Heideggera je hledisko bytí zcela soběstačným hlediskem ([4], 105 a n.).

třeba ji interpretovat ([14], 15). Interpretace zde je jen privilegovaným způsobem bytí fakticity. Otto Pöggeler vyhrocuje tuto mytizující absolutizaci života: „... smysl je tím nejvlastnějším faktického života a musí být i co do své struktury pochopen ze života ... život se postihuje svým výkonem ... odpovídá jen svojí vlastní řečí na své otázky ...“ ([58], 27).

Jak proti této tendenci u raného Heideggera, tak i proti téže tendenci pozdního Heideggera třeba vidět, jak Heidegger v *Bytí a času* opravdu uskutečňuje souvislou výstavbu své fundamentální ontologie. Heidegger v *Bytí a času* stojí na východisku, že fakticita lidského života se nánosem deformací autentické lidské skutečnosti již propadla do obstarávání. Proto to je v *Bytí a času* Heideggerova fundamentálně ontologická teorie, jež má vyrvat Dasein z jeho zakrytosti v dimenzi obstarávání a zpětně dobýt jeho autentické bytí ([18], 212-3, 311).⁹

U Heideggera nejde ani o objektivizované možnosti, vymezené naší reflexí o volbě, ani o decisionismus, fixovaný na jednu z možností, jež by mi uzavírala alternativní možnosti. V Heideggerově fundamentální ontologii nás autentická možnost osvobozuje od efemérních nabízejících se příležitostí odcizené anonymity a současně v sobě uchovává „nerozhodnutelnost“, pokud jde o konkrétní společenskou formu své realizace ([17], 1. kniha, 376).

Dle Heideggera je původně nutná jen svoboda, jen možnost determinovanosti, nikoli sama determinovanost „Transcendující, prýšticí 'základ' sám povstává ze svobody, a jako původ se nám stává základem. Svoboda je základem základů. Jako takovýto základ však je svoboda propastí Dasein.“¹⁰ „Budoucnostně se navracejíc k sobě, zpřítomňuje se rozhodnutost do situace. Minulost tryská v budoucnosti, a to tak, že minulá, či lépe minulostí se stávající budoucnost ze sebe emerguje přítomnost ...“ ([18], 326).

I raný Heidegger vyslovuje myšlenku, jež je v rozporu s jeho tendencí absolutizovat fakticitu zakoušení: Fakticita se „spotřebovává“, ba je už zničena, když se stává tématem naší filosofické interpretace ([14], 19).

Paul Ricoeur právem vytýká Heideggerovi, že jediným skokem převrátil problém, že odsunul ze svého zorného pole otázky, jež vlastně uvedly v chod přechod od fenomenologie vědomí k ontologii rozumění. Ricoeur tvrdí: „Teprve reflexe, pokud sebe samu ruší jako reflexi, je s to zpětně vést k ontologickým kořenům rozumění“ ([57], 21). Dle Ricoeurovy kritiky Heideggera je hermeneutické rozumění objektivacím života nutnou oklikou porozumění života v jeho bohatství a v jeho pluralitě. Jen cestou interpretace můžeme za zjevným smyslem, jež nám vnucuje aktualita zakoušení, odhalovat skrytý smysl ([57], 29).

⁹ Viz o tom blíže můj článek *Problém fenomenologické viditelnosti*. In: *Filozofia* 1992/7, s. 309-402. Ve stati *Hermeneutika vznikajícího bytí* (*Filosofický časopis* 1994/3) opráím tuto svoji interpretaci Heideggerova *Bytí a času* o pojetí Güntera Figala, že teprve návrat do polohy původních možností zbavuje historismus jeho apologetického charakteru [59].

¹⁰ „Der transzendierend entspringende Grund legt sich auf die Freiheit selbst zurück, und sie wird als Ursprung selbst zum Grund. Die Freiheit ist der Grund des Grundes. Als dieser Grund ist aber die Freiheit der Abgrund des Daseins ([20], 53; srv. [17], 376-7).

3. Moment sebenegace bytí u Heideggera. Helmut Kuhn píše, že moderní filosofie byla založena dvakrát – po první Descartem jako filosofie vědomí a po druhé Hegelem jako dějinná filosofie vědomí ([32], 367).

Hegel a Heidegger jsou zpřízněni způsobem, jak oba usilovali o dějinné sebezduchodnění filosofie ([31], 67). Heidegger psal v závěru své habilitační práce, že filosofie „životního ducha“, zejména teorie kategorií, se musí vyrovnat s Hegelem, jenž vytvořil mohutný systém historického přístupu ke světu ... Gadamerovými slovy, u Hegela pravda není rezultát, jež by bylo možné odloučit od jeho vznikání, ale je to celek jeho vznikání ([6], 91). V Hegelově pojetí je pohyb „pojmem pravé duše světa“, „samotnou dialektikou všeho jsoucího“ ([40], sv. VII, 64 a n.; sv. XIII, 313). Rozpornost je pro Hegela hlubším a podstatnějším určením než identita.¹¹

Gadamer přesvědčivě ukazuje, že vrcholem Hegelova dialektického myšlení jsou jeho rané teologické úvahy o vině a kředu, o aktuálním převrácení dobra a zla. Nejde jen o to, že abstraktní právo pouze vede k nespravedlnosti – abstraktní právo je samo o sobě maximální nespravedlností, dobro aktuálně je zlem ([6], 45, 88. Srv. [41]).

Hegel takto formuloval filosofickou teoretickou interpretaci vzájemného aktuálního přecházení rozporných momentů.

Heidegger filosoficky postihuje zakoušející výkon aktuálního časového přecházení minulého v přítomné: „Dasein je ve svém faktickém bytí tím, čím již bylo. At výslovně či implicitně, je Dasein svojí minulostí. A to nejen tak, že se jeho minulost, abychom tak řekli, vsune za ně a že Dasein je vlastníkem minulosti jako dané vlastnosti, jež v daném okamžiku stále ještě působí uvnitř Dasein. Dasein „je“ svojí minulostí, je svým bytím, jež se, drsně řečeno, aktuálně „děje“ na základě budoucnosti.“¹²

Minulost se nevsovává za aktuální prožívání přítomnosti; není pouhým předpokladem přítomnosti, ale aktuálně proniká do přítomnosti, takže Dasein aktuálně je i svojí minulostí. „Minulost tryská z budoucnosti, a to tak, že minulá, resp. minulou se stávající budoucnost ze sebe emerguje přítomnost ...“¹³ „... postupujeme-li zpětně k minulosti a opouštíme přítomnost ... Ale současně postupuje minulé v opačném směru ... Přenechá-

¹¹ Hegel píše, že chápali-li bychom identitu a rozpor jako oddělené, „so wäre der Widerspruch für das Tiefere und Wesenhaftere zu nehmen. Denn die Identität ihm gegenüber ist nur die Bestimmung des einfachen Unmittelbaren, des toten Seins, er aber ist die Wurzel aller Bewegung und Lebendigkeit; nur insofern etwas in sich selbst einen Widerspruch hat, bewegt es sich, hat Trieb und Tätigkeit“ ([11], II. díl, 58). Srv. „... wenn die Identität dadurch festgehalten werden soll, dass die Entzweiung vernichtet wird, bleiben sie einander entgegengesetzt ... Das absolute Selbst aber ist darum die Identität der Nicht-Identität; Entgegensetzen und Einssein ist zugleich in ihm ...“ ([10], sv. II, 96; srv. sv. III, 568).

¹² „Das Dasein ist in seinem faktischen Sein, wie und was es schon war. Ob ausdrücklich oder nicht, ist es seine Vergangenheit. Und das nicht nur so, das sich ihm seine Vergangenheit gleichsam 'hinter ihm herschiebt, und es Vergangenes als noch vorhandene Eigenschaft besitzt, die zuweilen in ihm nachwirkt. Das Dasein 'ist' seine Vergangenheit in der Weise seines Seins, das, roh gesagt, jeweils aus seiner Zukunft her 'geschieht'“ ([18], 20).

¹³ „Die Gewesenheit entspringt der Zukunft, so zwar, dass sie gewesene (besser gewesende) Zukunft die Gegenwart aus sich entlässt“ ([18], 326).

me-li tomu, nač si vzpomínáme, úplně jeho podstatu a nenarušujeme-li nikde jeho vládu, potom zakoušíme, jak se to, nač si vzpomínáme, při svém návratu vůbec nezastaví v přítomnosti, aby zde jako zpřítomněné bylo náhradou za to minulé. To, nač si vzpomínáme, propluje naší přítomností a náhle stojí v budoucnosti. Přichází k nám ...¹⁴

Heideggerův přístup takto stupňuje aktuální pronikání rozporných momentů časového zakoušejícího výkonu v bezprostřední promísení, jako by zahlazující relativní samostatnost promísených momentů.

Tentýž přístup však současně absolutizuje zásadní rozpornost skutečnosti v sugesci propastného vztahu bytí a nicoty.

Je to bytí jakožto bytí, jež „nicuje“ samo sebe ([42], 44).

Tento motiv „nicotnosti“, spočívající v samotném základu bytí, pochází z antinomičnosti rozvrhování.

To, že jsme nemohli současně zvolit i jiné alternativní možnosti, je u Heideggera aktuálně přítomno i uvnitř výkonu zvolené možnosti – jako moment „nicotnosti“ této zvolené a realizované jediné možnosti. „V struktuře vrženosti, stejně tak jako v struktuře rozvrhování, tkví podstatně nicotnost ... Existenciální nicotnost nemá charakter zbavenosti něčeho, nedostatku vůči ideálu, jehož v Dasein nebylo dosaženo, ale bytí tohoto jsoucího je ve všem tom, co jsoucí může rozvrhovat a čeho většinou dosáhlo, nicotné již jako rozvrhování.“¹⁵

Musíme snášet to, že jsme v určité historické situaci mohli zvolit jen jednu možnost, že jsme nemohli současně zvolit i jiné možnosti.

Každé naše aktuální rozvrhování je současně sebenegací našich alternativních možností, jež tímto aktuálním rozvrhováním potlačujeme.¹⁶ Nicotností základu bytí není rozvrhování určeno jen jako vržené, ale je podstatně nicotné už jako rozvrhování.¹⁷

Tkví v existenciální konstituci struktury rozvrhování, nikoli v neúspěšnosti jednotlivého aktuálního rozvrhování, že je přítomen moment nicotnosti. „Nicotnost, kterou zde

¹⁴ „Aber das ist eines der Geschehnisse des 'An-denken', das wir sonst die 'Erinnerung' nennen. Dieses Hindenken geht zu Gewesenen und verlässt die Gegenwart. Doch zugleich kommt im Hindenken das Gewesene in der Gegenrichtung auf den Hindenkenden zu. Aber nicht etwa nur um jetzt/eine Art von Gegenwart stehen zu bleiben, als die Gegenwart des Vergegenwärtigten nämlich. Wenn wir dem Erinnernten ganz sein Wesen lassen und sein Walten nirgends stören, dann erfahren wir, wie das Erinnernte bei seiner Wiederkehr gar nicht in der Gegenwart halt macht, um hier als noch Vergegenwärtigtes nur ein Ersatz für das Vergangene zu sein. Das Erinnernte schwingt sich über unsere Gegenwart hinweg und steht plötzlich in der Zukunft. Es kommt auf uns zu“ ([43], 147).

¹⁵ „In der Struktur der Geworfenheit sowohl wie in der des Entwurfs liegt wesentlich eine Nichtigkeit ... Die existenziale Nichtigkeit hat keineswegs den Charakter einer Privation, eines Mangels gegenüber einem ausgestreckten Ideal, das im Dasein nicht erreicht wird, sondern das Sein dieses Seienden ist von allem, was es entwerfen kann und meist erreicht, als Entwerfen schon nichtig.“ O. Pöggeler píše, že Heideggerovo 'nic' je v Hegelově smyslu 'tím jiným' sebe sama, 'tím jiným' bytí ([47], 300).

¹⁶ „Die Freiheit aber ist nur in der Wahl der einen, das heisst im Tragen des Nichtgewählthabens und Nichtgewählthkönnens der anderen“ ([18], 285).

¹⁷ „Der Entwurf ist nicht nur als je geworfener durch die Nichtigkeit des Grundseins bestimmt, sondern als Entwurf selbst wesentlich nichtig“ ([18], 285).

máme na mysli, patří k otevřenosti Dasein vůči jeho vlastním existenciálním možnostem.“¹⁸

V textech, jež Heidegger napsal po *Bytí a času*, se, byť i jen fragmentárním způsobem, stupňuje toto Heideggerovo tušení momentu nicotnosti bytí v tušení momentu sebenegace bytí. Heidegger zde stále radikálněji vyjadřuje rozpornost rozvrhování a už před tím skutečně vrženosti: rozvrhování je odkázáno na celek toho, co existuje již před tímto jednotlivým rozvrhováním, čím toto jednotlivé rozvrhování nedisponuje ([19], 228).

„Samo rozvrhující Dasein je vrženo, děje se bytím.“¹⁹ Rozvrhující dění bytí vytváří zpětné rozvrhování vůči jednotlivému rozvrhujícímu Dasein.²⁰

Dle pozdního Heideggera je právě podstata bytí místem největšího nebezpečí; potřebuje člověka, aby vůbec mohla přebývat sama v sobě.²¹

Tato Heideggerova pozdní myšlenka, že právě podstata bytí je místem nejvyššího nebezpečí, je spjata s filosofií techniky, jak ji Heidegger rozvíjel v pozdním období své tvorby.

Podstatě moderní techniky vládne onen způsob odhalování bytí, jenž je sám non-technický, jenž nutí přírodu, aby se přeměnila v reservoár energie ([23], 14-15). Člověk není ohrožen teprve možným smrtícím působením strojů a aparatur techniky. Vlastní ohrožení člověka se týká jeho podstaty. Hegemonie výzvy přírodě (des Ge-stells) hrozí možností, že člověku už nebude dostupné, aby se vrátil k původnějšímu odhalování a aby tak zakoušel nárok na původní pravdu“ ([23], 28). Ono odhalování podstaty bytí, jež přináší technika, prezentuje bytí jako něco, co samo v sobě není nebezpečné, a právě v tom je největší nebezpečí ([45], 25, 46, 130).

Takto v souvislosti se svou pozdní filosofií techniky a nebezpečí Heidegger radikalizoval celoživotní motiv své filosofie, motiv „převráceného světa“, jež má rovněž společný s Hegelem ([6], 31 a n.).

Hegel poukazoval, že to pravdivé je nutně protikladem sebe samého, že převrácený svět, představuje-li sám sebe jako převrácený, vyjadřuje převrácenost existujícího světa ([6], 43).

Obdobně i Heidegger vysvětloval každodenní skutečnost na základě tendence Dasein propadat se do své „nepravdy“²² všechny možnosti bytí ([], 127), nastolil diktaturu anonymizujícího „man“ jako způsob bytí každodennosti ([18], 126-7), modus zdání,

¹⁸ „Die gemeinte Nichtigkeit gehört zum Freisein des Daseins für seine existentiellen Möglichkeiten“ ([18], 285).

¹⁹ „Der Werfer selbst, das Da-sein ist geworfen, ereignet durch das Seyn“ ([22], par. 122, 239).

²⁰ „Die Gegenschwingung von ereignetem Zuwurf der Wahrheit des Seyns und ereignetem Entwerfen der sich zuwerfenden Wahrheit des Seyns durch das Dasein wird ... als die 'Kehre' gekennzeichnet. Was hier 'die Kehre' genannt wird, ist das Ereignis selbst, das als in sich gegenschiebend zwischen dem ereignenden Zuwurf und dem ereigneten Entwurf kehrt ist“ ([44], 24).

²¹ „Das Seyn braucht den Menschen, damit Es wese“ ([22], par. 133).

²² „Das Dasein ist, weil wesentlich verfallend, seiner Scinsverfassung nach in der 'Unwahrheit'“ ([18], 222).

zveřejňující vyložitelnosti ([18], 222). Takto nepřetržitě etablovaná dimense neautenticity je v Heideggerově pojetí stejně původní jako dimense autentických možností Dasein ([18], 222, 229).²³

Ontologickým základem dimense každodenního obstarávání je dle Heideggera, deformace autentického časového zakoušení. Měření času transformuje autenticky zakoušený čas v „čas pro každého“, a tak vzniká anonymizující „zveřejňující čas“, jenž vše zatemňuje; sice nezahazuje bytí jsoucího, ale vykořeňuje je ([18], 222).

V Heideggerově pojetí je podstata maximálně rozporná a maximálně zatížená „nejvyšším nebezpečím“.

Závěr. Heidegger nepřistupuje k životu ex post z hlediska té významové artikulace, které život již nabyl, ale jako k „žití dopředu“ ([1], 29). „... způsobem bytí Dasein je jeho mohoucnost bytí, jeho seberozvrhování ...“ ([15], 34). „Rozvrhování je způsob, jak jsem možností, jak svobodně existuji ...“ ([17], 392). Heideggerovo Dasein je tím, co se s bytím teprve stane, co je stále „vepředu“ před faktickým bytím ([18], 145).

V Heideggerově filosofii se zintenzivňuje rozpornost i prolínání jednotlivých motivů Kanta, Schellinga i Hegela.

Teprve máme-li před očima Ricoeurovo a Derridovo pojetí „radikalizované reflexe“ ([57], 21, 56, 164 a n.) a Derridův program „dekonstrukce“, vyvstává pro nás s plnou naléhavostí, že bylo produktivní tendencí už kantovského transcendentálního tázání iniciovat momenty sebedestrukce všeho daného a že Heidegger otevřel takovou možnost transformace německé klasické filosofie.

LITERATURA

- [1] APEL, K.-O.: Heidegger's philosophische Radikalisierung der Hermeneutik. In: Apel „Transformation der Philosophie“, I. díl. Frankfurt n/M., Suhrkamp 1973.
- [2] DERRIDA, J.: Die Stimme und das Phänomen. Frankfurt n/M., Suhrkamp 1986.
- [3] DERRIDA, J.: Vom Geist Heidegger und die Frage. Frankfurt n/M., Suhrkamp 1988.
- [4] FÉHÉR, I. M.: Identität und Wandlung der Seinsfrage. In: Mesotes, Wien 1991.
- [5] FICHTE, J. G.: Ausgewählte Werke in sechs Bänden. Ed. F. Madicus. Darmstadt 1962.
- [6] GADAMER, H.-G.: Hegel's Dialektik. Fünf hermeneutische Studien. Tübingen, Mohr 1971.
- [7] GADAMER, H. G.: Heidegger's Rückgang auf die Griechen. In: Theorie der Subjektivität. Ed. K. Cramer, H. F. Fulda etc. Frankfurt n/M., Suhrkamp 1990.
- [8] GADAMER, H. G.: Die religiöse Dimension bei Heidegger. In: L'héritage de Kant. Paris, Besuchessne Editeur 1982.
- [9] GRONDIN, J.: Hermeneutik der Faktizität als ontologische Destruktion und Ideologiekritik. II. kniha. In: Zur philosophischen Aktualität Heideggers, ed. D. Papenfuss a O. Pöggeler. Frankfurt n/M., Klostermann 1991.
- [10] HEGEL, G. W.: Werke 2, 3. Suhrkamp 1970.
- [11] HEGEL, G. W.: Wissenschaft der Logik. II. díl. Ed. Lasson, Lipsko 1948.
- [12] HEIDEGGER, M.: Anmerkungen zu Karl Jaspers „Psychologie der Weltanschauungen“, 1919-1921. In: Gesamtausgabe sv. 9.

²³ Barbara Merkelová zkoumá, jak modelem Heideggerova pojetí, že se Dasein propadá do každodennosti obstarávání, byla Heideggerovi Marxova a Marcuseho teorie otevření ([48], 71).

- [13] HEIDEGGER, M.: Der Begriff der Zeit. Tübingen, Niemeyer 1990.
- [14] HEIDEGGER, M.: Ontologie. Hermeneutik der Faktizität, 1923. In: GA 63, 1988.
- [15] HEIDEGGER, M.: Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs. In: GA 20.
- [16] HEIDEGGER, M.: Logik. Die Frage nach der Wahrheit. In: GA 21.
- [17] HEIDEGGER, M.: Die Grundprobleme der Phänomenologie. In: GA 24.
- [18] HEIDEGGER, M.: Sein und Zeit, 7. vyd. Tübingen 1953.
- [19] HEIDEGGER, M.: Kant und das Problem der Metaphysik. 4. vyd. Frankfurt n/M. 1973.
- [20] HEIDEGGER, M.: Vom Wesen des Grundes. In: Wegmarken. Frankfurt n/M., Klostermann 1967.
- [21] HEIDEGGER, M.: Die Frage nach dem Ding. Tübingen 1962.
- [22] HEIDEGGER, M.: Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis. In: GA 63, 1988.
- [23] HEIDEGGER, M.: Die Technik und die Kehre, 6. vyd. Pfullingen 1985.
- [24] HEIDEGGER, M.: Zur Sache des Denkens, 2. vyd. Tübingen 1976.
- [25] HEIDEGGER, M.: Hegel's Begriff der Erfahrung. In: Holzwege, Frankfurt n/M. 1977.
- [26] HEIDEGGER, M.: Gelassenheit. Pfullingen, Neske 1957.
- [27] HEIDEGGER, M.: Das Wesen der Sprache. In: Unterwege zur Sprache. Pfullingen, Neske 1959.
- [28] HELD, K.: Grundbestimmung und Zeitlichkeit bei Heidegger. I sv. In: Zur philosophischen Aktualität Heidegger's, ed. D. Poppenfuss a O. Pöggeler. Frankfurt n/M., Klostermann 1991.
- [29] HERMANN, F.-W.von: Subjekt und Dasein. Frankfurt n/M., Klostermann 1985.
- [30] HOGEMANN, F.: Heidegger's Konzeption der Phänomenologie 1919-1920. In: Dilthey Jahrbuch 4, 1986.
- [31] KOCKELMAUS, J. J.: Sprache – Hegel und Heidegger. In: Grosse Themen M. Heidegger's. Freiburg, Rombach 1990.
- [32] KUHN, H.: Jenseits der Transzendentalphilosophie. In: L'héritage de Kant. Paříž, Beauchessne Editeur 1982.
- [33] PUGLIESE, O.: Heidegger's Denken und der Nationalsozialismus. In: Zur philosophischen Aktualität Heidegger's (viz [28]).
- [34] ROSALES, A.: Heidegger's Kehre im Lichte der Interpretation. In: tamtéž.
- [35] SALLIS, J.: Heidegger und die Dekonstruktion. In: tamtéž.
- [36] SCHELLING, F. W.: Sämtliche Werke, 4. sv. Stuttgart, Cotha 1856.
- [37] SCHULZ, W.: Über den philosophiegeschichtlichen Ort M. Heidegger's. In: Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werkes. Köln-Berlin, Kiepenhauer a Witsch 1969.
- [38] THOMÄ, D.: Die Zeit des Selbst und die Zeit danach. Frankfurt n/M., Suhrkamp 1991.
- [39] WIEHL, R.: Die Komplementarität von Selbstsein und Bewusstsein. In: Theorie der Subjektivität (viz [7]).
- [40] HEGEL, G. W.: K vydání přátel zesnulého. Berlin 1932.
- [41] BAUM, M.: Die Entstehung der Hegel'schen Dialektik. Bonn, Bouvier 1986.
- [42] HEIDEGGER, M.: Brief über den Humanismus. In: GA 9.
- [43] HEIDEGGER, M.: Hölderlins Hymne „Andenken“. Frankfurt n/M. 1982.
- [44] HERRMANN, F.-W.von: Die Frage nach dem Sein als hermeneutische Phänomenologie. In: Grosse Themen ... (viz [31]).
- [45] HEIDEGGER, M.: Die Gefahr. In: Schirmmacher W.: Technik und Gelassenheit. Freiburg-Mnichov 1983.
- [46] GUEST, G.: Technik und Wahrheit. Zur Erörterung der Gefahr. In: Grosse Themen ... (viz [31]).
- [47] PÖGGLER, O.: Das Problem der Zeit. In: L'héritage de Kant ... (viz [8]).
- [48] MERKER, B.: Selbsttäuschung und Selbsterkenntnis. Frankfurt n/M., Suhrkamp 1988.
- [49] ARENDT, H.: Tradition und die Neuzeit. In: Fragwürdige Traditionsbestände im politischen Denken der Gegenwart. Frankfurt n/M. 1957.
- [50] RICHIR, M.: Der Sinn der Phänomenologie in das „Sichtbare und Unsichtbare“. In: Leibhaftige Vernunft. Spuren von Merleau-Ponty's Denken. (Ed. A. Motraux a B. Waldenfels) Mnichov 1986.
- [51] HEIDEGGER, M.: Phänomenologische Interpretation zu Aristoteles. In: GA 61.
- [52] CRAMER, K.: Über Kants Satz: Das „Ich denke“ muss alle meine Vorstellungen begleiten können. In: Theorie der Subjektivität (viz [7]).

- [53] HENRICH, D.: Selbstbewusstsein. In: Hermeneutik und Dialektik, ed. R. Bubner, K. Cramer, R. Wiehl, 1 kniha, Tübingen 1970.
- [54] FICHTE, J. G.: System der Sittlichkeit. Hamburg 1963.
- [55] SCHELLING, F. W.: System des transzendentalen Idealismus. In: Werke 3.
- [56] GASCHÉ, R.: The Tain of the Mirror. Derrida and the Philosophy of Reflektion. Cambridge, Harvard University Press, Mass. and London 1986.
- [57] RICOEUR, R.: Hermeneutik und Strukturalismus (Der Konflikt der Interpretationen). Mnichov, Kösel-Verlag 1973.
- [58] PÖGGELER, O.: Der Denkweg M. Heideggers. Pfullingen, G. Neske 1963.
- [59] FIGAL, G.: M. Heidegger – Phänomenologie der Freiheit. Frankfurt n/M., Athäneum 1988.

PhDr. Josef Cibulka, CSc.
Astrová 50
801 01 Bratislava
SR

OPRAVA

Vinou predchádzajúcej tlačiarne sa nám v čísle 8/1994 stala nemilá technická chyba v číslovaní poznámok. Prosíme čitateľov, aby si v článku K. Večerku *Podřízení etiky pozitivnímu právu, obojakost a život podle Hegela* všade tam, kde sa hovorí o poznámke ¹, nahradili tento údaj poznámkou ² zo strany 504. Autorovi i čitateľom sa ospravedlňujeme.

Redakcia