

FENOMENOLÓGIA A METAFYZIKA

JEAN-FRANÇOIS COURTINE, Univerzita X - Nanterre, Paríž

Jean-François Courtine je profesorom na Parížskej univerzite X - Nanterre a na Vysokej škole pedagogickej (*Ecole normale supérieure, ENS*). Vo vydavateľstve *Vrin* vedie edície "*Bibliothèque des textes philosophiques*" a "*Bibliothèque d'histoire de la philosophie*". Je autorom prác *Suarez et le système de la métaphysique*, *Heidegger et la phénoménologie*, *Extase de la raison*.

Vyzvali ma, keďže patríam k povojnovej generácii, ktorá svoje učňovské roky vo filozofii začala v polovici šesťdesiatych rokov, vrátiť sa reflexívne v podobe dohodnutého itinerária k niektorým minulým prácam s cieľom ozrejmiť ich predpoklady, situáciu a to, o čo v nich ide. Preto musím najskôr, bez toho, že by som sa príliš venoval autobiografii, pripomenúť prípravný ročník na ENS a vzdať hold učiteľovi, ktorého obraz bude potom smutne zatemnený. Áno, chcem hovoriť o Jeanovi Beaufretovi, profesorovi na Condorcetovom gymnáziu od r. 1955. V polovici šesťdesiatych rokov bol Beaufret pre prípravkárov adresátom *Listu o humanizme*, autorom odvtedy už rozobratej knižôčky o Parmenidovej Básni; pre najzvedavších spomedzi nás bol tiež diskretným autorom niekoľkých dávnych článkov, uverejnených v *Confluences* alebo *Fontaine*, ale aj autorom niekoľkých prednášok prednesených v Montlucone a uverejnených v Guérete! Hlavne to však bol zvláštny profesor, ktorého priťahovalo vyučovať prípravkárov pochádzajúcich z prestížnejších gymnázií alebo aspoň tých lepších z prípravného konkurzu na Vysokú školu pedagogickú a ktorý si tiež mohol pripísať na svoje konto značný počet "poslucháčov": bývalých prípravkárov, ale aj nových žiakov alebo študentov pevne rozhodnutých znova objaviť cestu do tried gymnázia. V každom prípade však Beaufret tých rokov pred uverejnením prvého zborníka [4], pred uverejnením zväzkov [5], pred sériou dost' ústretočných rozhovorov s Le Buhanom a de Rubercym [6] a rozhovorov, ktoré vydal F. de Towarnicki [6], nemal nič spoločné s pomerne výnimočným človekom, ktorý si bezpochyby zachoval dost' humoru na to, aby vládol, ktorý však cítil, že má hrať, najmä po odchode freiburského filozofa v r. 1976, rolu akreditovaného reprezentanta Heideggera vo Francúzsku. Beaufret sedemdesiatych rokov dokázal, keď išlo o Heideggera vystaviť svoju tvár obžalobám zo sektárstva, dogmatizácie, ba i sakralizácie, podporovaný niektorými zo svojich blízkych, nedostatočne vyzbrojených proti duchu farnosti.¹

Napokon nejde ani o toho Beaufreta, ktorého pokladám za dôležitého, toho, ktorý mnohých z nás naučil brať vážne dejiny filozofie, videnej veľkolepo, ako dialóg medzi

¹ Pozri diskusiu s A. Renautom okolo *Questions IV*. In: *Les Etudes philosophiques*, 1977, č. 4 a 1978, č. 2.

mysliteľmi - tajomná diskusia a hviezdne priateľstvo - a ako osudové či epochálne vymedzenie schopné osvetliť prítomnosť cez radikálnu kritiku zároveň. Táto postava Beaufreta ako historika filozofie sa bude zdať paradoxná iba tým, ktorí nepoznajú filologickú prísnosť - celkom zvláštnu, berúc do úvahy poslucháčstvo - jeho prednášok, vzorne pripravovaných, úplne napísaných a kvázi - diktovaných, ktoré boli zasvätené aristotelovskému učeniu o bytí, leibnizovskej monadológii, Hegelovej dialektike či rozboru práce u Marxa. Aké to bolo všetko vzácné pre tie generácie prípravkárov, ktorí svedomito prepisovali zošity kolujúce z ruky do ruky, pričom nebola skoro nikdy reč o Heideggerovi, a aspoň nikdy nie v zmysle tematického predmetu, autora či nejakého diela a jeho výkladu a interpretácie. Z toho pochádza, domnievam sa, sila tohto vyučovania, akási zvláštna moc slova skôr ironického a uvoľneného než suverénneho alebo povýšeneckého, v ktorom však bolo cítiť mimoriadne dôkladnú, namáhavú prácu pri štúdiu dejín filozofie, takej, ako bola prejdená a uvedená do perspektívy Heideggerom v takých rysoch, kde sa črtajú napríklad na konci [10] "Dejiny bytia ako metafyziky". Chcem povedať, že v tomto vyučovaní - ktorého prítlačivosť by bola určite nepochopiteľná, bez nevyhnutných sprievodných voľných úvah Jeana Beaufreta, bez tohto brilantného umenia asociácie, duchovnej črty a hlavne spomenutia, ktorým dokázal anekdotu povýšiť na úroveň filozofie ako rozprávania -, tiež išlo iba o Heideggera: nie "urbanizovaného" Heideggera, ako kruto ale výstižne hovorí Habermas v súvislosti s Gadamerom, ani o Heideggera "dôverného", ale aklimatizovaného na ľahšie ovzdušie, zosúladeného s nenútenejším a podstatne nekonformným tónom. Ale u Jeana Beaufreta vždy išlo cez nezlomnú vernosť interpretácie o učenie sa od Heideggera, aby pochopil presnosť, s akou sa snažilo pojať celok dejín filozofie od gréckych začiatkov až po ich možné završenie.

Beaufretovi sa často pripisuje zásluha, že po vojne pomáhal presadzovať Heideggera vo Francúzsku. V istom zmysle je to pravda, ale túto "recepciu", ktorá nemá nič spoločné so štýlom kritického osvojovania u Levinasa, Sartra alebo Merleau-Pontyho, treba charakterizovať presnejšie. Napriek tomu nemožno Beaufretovi vytýkať, že by významne neprispel do heideggerovských "štúdií", ktoré v zmysle **Forschung-u** a usilujúce o filologickú presnosť, o genealógiu prakticky do polovice sedemdesiatych rokov a pred publikovaním *Zobraných spisov* (*Gesamtausgabe*) neexistovali. Termín "dialógy" zvolený pre tituly uverejňované od r. 1973, je iste správnejší, aj keď dialóg sa tam najčastejšie odvíja bez kritického odstupu, vnútornej diskusie a monologicky. Ak mám preto u Jeana Beaufreta oceniť jeho lekcie poctivosti pri čítaní textov z Heideggerovej školy a ak (ako mnohí ďalší jeho žiaci) som mu veľmi vďačný za zmysel otázok adresovaných metafyzike v celku jej dejín, keď išlo o niektoré záludnosti Heideggerovho textu a niektoré predpoklady jeho mysliteľského postupu z hľadiska týchto dejín, alebo cestou nezaujatých otázok, bolo treba obrátiť sa na iných. Je zbytočné tu zostavovať nejaký zoznam: už som uviedol E. Levinasa, pripomeňme ešte vyučovanie a prácu Jacqua Derridu, ktorý spolu s ďalšími, Paulom Ricoeurom či Michelom Henrym, živil kritický spôsob kladenia otázok, pri ktorých išlo zároveň o fenomenologické zameranie na návrat k veciam samým i o vymedzenie a/alebo prekonanie metafyziky.

Dejiny bytia, dejiny filozofie. Počnúc týmto príliš široko otvoreným horizontom metafyziky uvažovanej v celku jej dejín, od jej platónsko-aristotelovského ustanovenia až po jej hegelovské zavŕšenie a jej nietzscheovské prevrátenie, črtá sa, zdá sa, viacero úloh pre toho, kto by chcel **pochopiť** túto dráhu, jej vlastnú historickosť, jej osudovú podobu. Mohli sme sa pokúsiť - a viacerí sme, myslím, stáli viac alebo menej na čele tohto úsilia - preskúmať u jednotlivých "veľkých" mysliteľov tradície, napríklad u Platóna, Descarta, Fichteho či Schellinga, do akej miery sa nedal vziať alebo vpísať do striktno vymedzeného priestoru metafyziky, do akej miery sa nevedomky podvolil dobovým ontologickým určeniam pod tlakom všemocnej "onto-teologickej konštitúcie" metafyziky, ktorej dôsledky sme nachádzali ešte u Marxa či Nietzscheho, a ako sa mohol pri určitých problémoch vymaniť z toho magického kruhu anticipovaním istého aspektu **Dasein-u** alebo fundamentálnej ontológie. V istom zmysle nám Heidegger sám poskytol v *Kantbuchu* neprekonateľný vzor, ako možno pristupovať k otázke bytia nazeraného v jeho dejinách či lepšie v jeho "historiálnosti".

Ukázalo sa viacero riešení, ktoré sa nemusia nevyhnutne navzájom vylučovať, ako vykročiť z tejto oblasti, ktorá čoskoro už len ponúkla látku na dosť konvenčné cvičenia: mohli sme sa pokúsiť akceptovať neskorú Heideggerovu maximu, ponechávajúcu metafyziku na seba samu, a nemuseli sme sa zaoberať jej "prekonaním" - mohla to byť odpoveď na to, čo sa vtedy pokladalo za skutočnú úlohu myslenia: "myslieť bytie bez súcna". Podobné úspešné pokusy končia v oblasti "literatúry".

Druhí považovali za čestnejšie "postaviť sa tvárou v tvár" metafyzike, t.j. spolu s Heideggerom i proti nemu znova sa pustiť do otázky metafyziky, problematickej **jednoty** jej historiálneho rozvinutia ako osudovej histórie bytia ("destinancie", osudného blúdenia, povie neskôr v kritickom duchu Derrida), a to skúmaním zvláštnych cezúr, ale aj podivných "bielych miest" heideggerovského rozprávania. Zamerat' sa v tejto perspektíve na teologickú (teda nie teologickú) niť alebo sa pokúsiť vytážiť rozmer "spirituality" (používajúc znova dosť zastaraný slovník tej doby), ktorá by od základov sprevádzala filozofickú reflexiu a nedala by sa už jednoznačne zredukovať na metafyziku alebo ontológiu - (práve táto niť či rozmer tak chýbala v heideggerovskej rekonštrukcii metafyzického gesta, vykonávajúcej a vyčerpávajúcej svoje počiatočné možnosti) - to sa javilo ako kráľovská cesta, lebo implikovala aj prehodnotenie stredovekej filozofie a jej situácie v rámci Dejín bytia (*Seinsgeschichte*) chápaných ako poslanie alebo osud. Emmanuel Martineau, môj vtedajší spolužiak, tu razil cestu niekoľkými prácami zasvätenými Bernardovi z Clairvaux, svojimi nevydanými štúdiami problematiky intencionality u Jána z Ripy. Vo Francúzsku sme tiež mali bohatú historiografickú tradíciu, založenú E. Gilsonom, ktorú sme však v tej dobe trochu zanedbávali napriek práci P. Vignauxa či A. Comba. Bola to tradícia "doktrínálnych" výskumov, ktorých výsledky sa prejavovali na poetickej či dokonca na ontologickej rovine a ak radikálne nespochybňovali, tak aspoň dokomplikovali inak Heideggerovu historiografiu na miestach, kde spomenul stredovek.

Nešlo samozrejme o to, aby sme Heideggerovi vytkli, že "zanedbal" nejaké obdobie dejín filozofie alebo nejakého autora, pokladaného za rozhodujúcejšieho než tí, na ktorých sa vzťahovala fenomenologická deštrukcia. Vôbec tu najskôr nejde o zdôraznenie alebo o skandovanie, ale radikálnejšie o scénografiu: napríklad o otázky,

či heideggerovská inscenácia otázky bytia až po odvrátenú požiadavku jej platónsko-aristotelovského zasadenia nesleduje hlavné línie veľkých stredovekých syntéz (tomistickej a skotistickej).²

Takmer dvanásťročná práca v Stredisku pre skúmanie antického myslenia, zvaného Stredisko Leóna Robina, pod liberálnym a bdelym vedením Pierra Aubenqua, ktorý vedel pod titulom "dejín ontologického slovníka" spojiť najrôznejšie výskumy, dovoli spýtať v horizonte "topiky bytia" zrod ontológie, vypracovanie učenia analógie bytia a konštituovania metafyziky. Ako vernému fenomenologickej inšpirácii mi išlo teda o to, pustiť sa od začiatku do úlohy deštrukcie alebo desedimentácie v nesmiernej oblasti, akú predstavuje aristotelovská tradícia; vo fenomenologickej deštrukcii či opakovaní stále ide o problematiku prístupu, alebo ak chceme o návrat k dávajúcemu zdroju, k pôvodnej skúsenosti, k veciam samým. Lenže ešte musíme spresniť, že táto "skúsenosť" nie je a nikdy nebola daná, že "veci samé" nie sú niečím mimo dejín, počnúc ktorými sa črtajú. Ak sú veci samé fenomenologicky práve to, čo sa javí a ukazuje, tak to, čo sa ukazuje, sa vždy ukazuje skrz médium filozofického myslenia odvíjajúceho sa podľa nejakej "logiky", nejakej "gramatiky" a nejakej histórie. Jedine radikálna historizácia tak uvoľňuje nový pohľad na veci samé, ktoré sa môžu nostalgicky nazerať ako **Dinge an sich**, nepoznatelné a neprístupné, mimo každej fakticity a historicity. Táto deštrukcia je teda vždy historicko-fenomenologická, a tým len zodpovedá štrukturálnemu zákonu fenomenálnosti (a diskurzívnosti), čo Heidegger formuloval v *Sein und Zeit* týmito slovami: "Každé 'vznikanie' v ontologickom poli je de-generácia." ([13], 67). Deštrukcia ako to, čo spôsobuje návrat k originálnu, zápasiac so sklonom k "úpadku" ("ruinovanie" a **Abfall**) spojeným s tradičnosťou a jej jazykovým výrazom, nie je ani tak návratom proti prúdu, reštitúciou počiatkových možností, ktoré boli znova prekryté a bolo by ich treba uvoľniť za účelom nového osvojenia, ako je skôr nájdením začiatku, osvetleného ex post, toho, čo bolo ako výkop dávajúci rytmus vlastný dejinám, ktoré sa jedine tým stávajú inteligibilnými. Husserl obdobia Krízy (**Krisis**), podčiarkujúc potrebu "historickej mediácie" alebo načrtávajúc kompozíciu svojej *Básne dejín filozofie*, (tu má najbližšie k Heideggerovi), znova objaví vnútornú spolupatričnosť filozofie a jej dejín a uzná, že fenomenológia uvažovaná vo svojej možnosti nemohla dospieť do svojho plného významu inak než tým, že sa pustila do opakovania celku západnej metafyziky.

Keď Heidegger metafyziku stotožňuje s jej dejinami, alebo keď prisne charakterizuje metafyziku ako "dejiny bytia" (*Geschichte des Seins*), je vzdialený každej regresii v smere nejakej "filozofie dejín". Ak je iste u Heideggera, ako to správne vystihol a kritizoval D. Janicaud [9], akési zanietenie historiálnej a osudovej reflexie, tak je to spôsobené menej (mytologicko-prorockým) excesom než nedostatkom radikálnej historizácie, tej dokonca, ktorá, tvoriac s neslýchanou tézou konečnosti bytia systém, vyúsťila do prevedenia bytia "samého" na dejiny bytia, článkované vždy do nejakého

² Pozri konkrétne [8].

diskurzu, v ktorom sa bytie prezentuje iba absentujúc (*Ausbleiben des Seins*) ([10], 321 a n.) ako ne-povedané, ne-myslené.

V prítomnom "ideologickom" a akademickom kontexte, dosť zvlášť reaktívnom, ak nepoviem otvorene a rozhodne reakčnom, možno nie je neužitočné spresniť - pred prezentáciou niekoľkých úvah o dnešnej situácii o tom, čo je v hre, o "metódach" určitej historiografie filozofie (alebo metafyziky), aj keď táto historiografia tiež pre niektorých zamýšľa znova potvrdiť a kultivovať svoju blízkosť vo vzťahu k fenomenologickej inšpirácii, t.j., ponechať tiež bokom čisto doktrínálne diskusie s cieľom vrátiť sa k "veciam samým", k spracovaniu otázok, ktoré sa nám vnucujú práve dnes -, že taká historiografická práca nemá za konečný cieľ dať znovu metafyzike nejakú stratenú aktuálnosť. Ba navyše, formulovanie tentoraz pozitívne, ktoré by podporilo tézu novej "aktuálnosti metafyziky", by sa mi dokonca zdalo zvlášť mylné či nešťastné do tej miery, do akej by nevyhnutne viedlo k myšlienke, že niečo ako metafyzika - "predmet" určitelný relatívne jednoznačným spôsobom vo svojej kontinuite, svojej stabilite, svojej trvanlivosti, viac alebo menej uznanej - sa vracia (napríklad po dlhej eklipse, "epizóde" stiahnutia či potlačenia v postupnosti filozofických alebo intelektuálnych motívov, postupnosti, ktorá nebola nikdy jednoducho náhodná) a znova tým potvrdzuje svoju neporušiteľnú večnosť.

Sú také úvodníkové alebo akademické znaky, ktoré sa mohli, alebo by sa mohli čítať ako znaky takého "návratu", podobnej "obnovy" dobrej starej metafyziky konečne rehabilitovanej, znova uvedenej do svojho dominujúceho postavenia po dlhšom období blúdenia, počas ktorého sa jej práva, jej cnosti, jej riadiace poslanie vraj nepoznali, akoby po všetkých tých kritických pokusoch (od Kantovej Kritiky po heideggerovskú deštrukciu či derridovskú dekonštrukciu, prechádzajúc cez nietzscheovský prevrat, o Feuerbachovi a Marxovi - o kritickej kritike a praxovej kritike - alebo o filozofickej gramatike a wittgensteinovskej obnove **medicíny mentis** nehovoriac), akoby teda metafyzika - ešte raz identifikovateľná cez niečo ako unitárna esencia - sa znova objavila taká, aká je v sebe samej tým, že by "znova potvrdila svoje nevyhnutné cnosti". Mne sa zdá, že "dnes" je najskôr nevyhnutné - pre toho, kto sa domnieva, že ostáva vo fenomenológii - znova začať spytovanie (samo široko potvrdené historicky a exemplárne rozvinuté Kantom menovite v povestnom liste Marcusovi Herzovi z februára 1772) týkajúce sa **toho, čo je** metafyzika, alebo ešte bodu, či niečo takého jestvuje vo svojej jednote, svojej podstatnej identite.

Avšak repríza či opakovanie, ktoré sa mi zdajú byť nevyhnutné, kantovskej a heideggerovskej otázky ("Čo je metafyzika"? ako nájsť "kľúč celého tajomstva metafyziky až doteraz skrytý jej samej?"), ďaleko od toho, aby svedčili iba o permanentnosti nejakej prvej filozofie, sú v mojich očiach skôr ukazovateľom jej zložitosti, jej mnohostrannosti, jej "všadeprítomnosti" - čo značí niečo celkom iné než permanentnosť - a následkom toho, zásadnej ťažkosti každého pokusu o jednoduché "prevrátenie" či domnele definitívne "prekonanie" (*Überwindung* alebo *Verwindung*), ktoré by v skutočnosti vyústilo iba do straty metafyziky zo zreteľa.

Čo je s metafyzikou dnes? Som v pokušení odpovedať provizórnym a dosť brutálnym spôsobom, že je to s ňou tak trochu ako s váhou tých mŕtvych vecí, ktoré ešte ťažia plecía živých, o ktorých hovoril kedysi Marx. To však neznamená, že by sme ju

mohli striasť z pliec, aspoň nie pred rozpletením uzla, ktorý drží základné témy, motívy, pojmy pohromade tak, že svojou pečatou poznačili až náš jazyk a jeho syntax; tiež nie prv, než by sme sa pokúsili - a tento postup by mohol nekončiť - zo samého dôvodu "prirodzenej metafyzickej dispozície" v človeku - zrekonštruovať to, čo tak v metafyzike predstavuje systém.

Nenavrhujem tým nejakú reprízu kantovského projektu metafyziky metafyziky, ale skôr to, aby sme vzali do úvahy samotný postup prvého Heideggera, snažiac sa previesť napríklad v Kantovi otázku prvej filozofie: "Čo je súcno ako také?" na otázku: "Čo je bytie ako také?" a priviesť túto poslednú k ešte pôvodnejšej otázke: "Na základe čoho bude možné pochopiť pojem, ako je pojem bytia v celej jeho bohatosti, s celkom artikulácií a vzťahov, ktoré obsahuje?" [11]. Táto transformácia či transpozícia otázky "prvej filozofie" neznamenať založiť metafyziku na nejakej antropológii, ale skôr jej poskytnúť ako predpoklad "metafyziku **Dasein-u**", ktorá sama by sa nemohla zredukovať na nejakú "filozofickú antropológiu" do tej miery, do akej sa jej otázka týka hlavne "**Dasein-u** človeka" alebo ešte "konečnosti **Dasein-u** v ňom".

Heideggerovský projekt fundamentálnej ontológie či metafyziky **Dasein-u** (ako bol formulovaný v období *Kantbuchu*) mal bezpochyby viesť k radikálne novému spytovaniu toho, čo som nazval "systémom metafyziky" bez opätovného prejudikovania jeho permanentnej identity alebo jeho jednoty: keďže práve naopak tu je v mojich očiach spôsob skúmania jeho možnej "identifikácie", t.j. aj jeho prácného konštituovania vnútri danej a vymedzenej historickej tradície.

Konkrétnejšie však a dodatočným spôsobom práve dve ďalšie heideggerovské "tézy" pridávajú (alebo pôsobia dojomom, že by mohli pridať) metafyzike na aktuálnosti: najskôr myslím na heideggerovskú charakteristiku metafyziky ako ontoteológie a diagnózu završenia či konca tejto istej metafyziky.

Ontoteológia a koniec metafyziky. Teraz by som sa chcel znova vrátiť k týmto dvom bodom o niečo podrobnejšie.

Od prvých riadkov práce *Sein und Zeit* chce Heidegger vyhlásiť nevyhnutnosť "opakovania otázky bytia" alebo zmyslu bytia, pričom toto opakovanie prechádza nevyhnutne cez objasnenie základných ontologických pojmov, schém či filozofém, ktoré zakrývajú túto otázku a v zmysle ktorých je otázka bytia, ako poznamenáva Heidegger, "zabudnutá". Projekt nejakej ontologickej fenomenológie je naraz spojený s deštrukciou a s hermeneutikou tradície. Treba zdôrazniť s cieľom obhájiť aspoň v tomto inak dôležitom bode jednotu a koherentnosť heideggerovského postupu (mimo všetkých rozlišovaní medzi Heideggerom jedna, dva alebo tri).

Znova vypracovať otázku bytia v perspektíve analytiky tu-bytia teda tiež znamená znova preskúmať vnútri "západoeurópskej" metafyzickej tradície hlavné body prechodu, v závislosti od ktorých sa začína artikulovať jednota dejín. Iste dejín veľkých interpretácií toho, čo Heidegger nazve neskôr vedúcou otázkou metafyziky (*Leitfrage*), ale tiež dejín, ktoré sa odkláňajú rozhodne od každej doxografie ako od každej fixácie problémov pokladaných za večné či za problémy kanonických "protikladov" v diskusii, len čo sa tieto dejiny interpretujú ako dejiny bytia samého. Otázka, ktorá "upadla do zabudnutia", nebola jednoducho postupne zanedbávaná, opustená z nedostatku

pozornosti či bdelosti: toto zabudnutie korešponduje či zodpovedá jednej základnej črte bytia, a to práve **Entzug-u** ("Bytie sa sťahuje, kým sa odvíja alebo odomyká v súcne");³ toto odvíjanie/stiahnutie opisujúce tak to, čo možno nazvať metafyzickou epochou bytia, kde, ako ešte poznamenáva Heidegger, **epokhé** náleží práve k bytiu samotnému.

A táto epocha sa završuje tiež v nihilizme a ako jeho príchod, keď sa stiahnutie stáva **Ausbleiben des Seins**, opustením bytia - opusteným bytím.

Hneď si všimneme dôsledky tohto nerozlučného spojenia medzi vypracovaním otázky zmyslu bytia a deštrukciou tradície: dejiny, ktoré je dôležité deštruovať, sú tie isté ako dejiny **bytia** či jeho osudu, jeho osudového poslania. No uchopiť dejiny bytia či bytie ako dejiny alebo ešte lepšie a presnejšie ako epochu bytia v jeho jednote a jeho koherentnosti - to implikuje určiť metafyziku v jej podstate, ktorá je nielen silným časom týchto dejín, ale čímsi omnoho viac, ktorá je jej absolútne základnou zložkou. Dejiny metafyziky alebo dejiny nihilizmu sa totiž stávajú ako práve podstatné odvíjanie bytia samotného "dianím, na základe ktorého sa dejú celé dnešné dejiny".⁴

Je dosť ľahké formulovať niektoré zo základných predpokladov tejto koncepcie: na to, aby táto história, ktorú nazveme podstatnou, bola nejakou históriou, aby predstavovala obraz nejakého "poslania", treba najskôr, aby mala nejaký pripísateľný začiatok a koniec, to jest, aby bola završená a uzavretá. Aj keď tuná podčiarknuté završenie nevylučuje, aby čas konca trval, pravda pretrvával do neurčita. **Vollendung** (ktoré nie je **Vollkommenheit**: završenie v zmysle dokonalosti) je samo zdôraznené hegelovským završením v zmysle zhromaždenia do krajných možností a potom do skandovania nietzscheovským prevratom; **Vollendung** zodpovedá vo všetkých prípadoch vyčerpaniu možností otvorených pre začiatok, pre čas platónsko-aristotelovského **Anfang-u**;⁵ tento platónsko-aristotelovský začiatok, ktorý úplne uchová vo svojom područí podstatné dejiny bez toho, že by Heidegger vôbec nechal dosť miesta vnútri týchto dejín pre nejaké rozhodujúce stretnutie s inou tradíciou, iným vzťahom k založeniu či spojeniu podľa nejakej inej duchovnej geografie.

Preto heideggerovská reflexia tak nájstojí na gréckom výkope, prvom začiatku, ktorého funkciou je práve pripraviť to, čo Heidegger veľmi presne nazýva "novým" začiatkom alebo iným začiatkom, zdôrazňujúc vždy jeho radikálnu inakosť, jeho heterogenitu vo vzťahu ku Grécku - heterogenitu, ktorá sa má čítať napríklad v germánskom slove vo vlastnom zmysle: **das Ereignis** (a celá konštelácia termínov, ktoré vymedzujú jeho štatút: **Er-eignis**, **Er-äugnis**, **Enteignis**, **Ereignung**, atď.). Pri **Ereignis-e** už vôbec nejde o gréčtinu, poznamenaná jedného dňa Heidegger ([12], 302).

Znovu uchopiť ex post začiatok završených dejín znamená tiež začať myslieť a uchopiť *Wesen* metafyziky, túto podstatu, ktorá sama nie je, vystriha Heidegger [10], už ničím z metafyziky. "Do tej miery, do akej sa metafyzika myslí týmto spôsobom - podľa dejín bytia - dostáva sa po prvýkrát k svojej podstate. Avšak táto zostáva pre metafyziku samu a iste v súlade s jej vlastnou podstatou, vyhradená, stiahnutá."

³ Tu je práve tento leitmotív zvlášť rozvinutý v [14]; - pozri aj v štúdiu o *Anaximandrovom* slove.

⁴ "das Geschehen aus dem alle Geschichte jetzt geschieht".

⁵ Pozri [12].

Z toho môžeme legitímne uzavrieť, že prekonanie metafyziky, ak sa aj ono myslí podľa dimenzie dejín bytia, implikuje vzdanie sa každej interpretácie, ktorú nazveme metafyzikou metafyziky. Proti kantovskému projektu "metafyziky metafyziky", ako je spomenutý v liste Marcusovi Herzovi z r. 1781 s cieľom charakterizovať podujatie *Kritiky* alebo proti hegelovskému projektu *Aufhebung-u*, ktorý je témou *Prednášky z dejín filozofie*, postaví Heidegger to, čo nazve **Schritt zurück**, krok dozadu, ktorý má práve dať dostatočný odstup s cieľom vziať do úvahy metafyziku naraz v jej osudovej a uzavretej jednote a uviesť ju tak do unitárnej perspektívy; práve tento "krok" metafyziku odovzdáva jej samej, dovoľí jej uchopiť sa či byť uchopená vo svojej podstate. "Podstata metafyziky - ako Heidegger ešte poznamenáva vo svojich prednáškach o *Nietzschem* - ide hlbšie než ona sama, a to v hĺbke, ktorá náleží inej oblasti, takže hĺbka už v nej nie definovaná ako korešpondujúca s nejakou výškou."

Na to, aby sa mohla uplatniť takáto nepochybne grandiózna perspektíva dejín filozofie - perspektíva, ktorú v rýchlosti nazveme vo francúzštine perspektívou historialnosti (historialité), perspektíva, ktorá berie do úvahy omnoho viac hegelovských črt, než vôbec kedy chcel Heidegger uznať, a konečne perspektíva, ktorá vedie k zjednoteniu celkom vnútorným spôsobom filozofiu alebo myslenie, jej vlastnú vec a jej dejiny - aby sme teda otvorili takú historialnú perspektívu, je najskôr dôležité určiť unitárnym a globalizujúcim spôsobom jej podstatu: práve tú podstatu, ktorá jedine dovoľuje hovoriť o metafyzike.

Bez toho, že by sme tu chceli, keď ide o metafyziku, zúžiť Heideggerovo myslenie na vypracovanie tejto unitárnej determinácie - bolo by totiž treba, ak mám byť pomalší a menej medzerovitý v tomto skúmaní heideggerovskej charakterizácie metafyziky, brať do úvahy analýzy v *Einführung in die Metaphysik* a zvlášť úvahy, ktoré sa týkajú gramatiky a etymológie "slova" bytie, ako aj protikladné obmedzenia, ktoré mu náležia vo vlastnom zmysle (bytie a stávanie, bytie a jav, bytie a myslenie, byť a mať byť) - pripomínam tu jednoducho, že, ako každý vie, toto unitárne určenie sa hlavne tematizovalo ako onto-teologická konštitúcia metafyziky. To, čo metafyzike najskôr zabezpečuje - pokiaľ kladie otázku bytia: **ti to on** - alebo ešte pokiaľ spytuje to, čo "znamená" (sémaínein) to slovo "bytie" - jej jednotu a jej identitu, je jej onto-teologická či presnejšie ontote(i)ologická konštitúcia.

Heidegger hovorí o "konštitúcii" (**Verfassung**) a je práve dôležité pochopiť to, čo tento termín označuje, odlišujúc ho napríklad od termínu štruktúry alebo systematickej organizácie. "Konštitúcia" je netematickým a nemysleným spôsobom to, v súlade s čím sa rozvíja metafyzické spytovanie. Stane sa bezpochyby, že sa metafyzika v priebehu svojich dejín vedome článkuje (napríklad v 18. a 19. storočí) ako onto-teo-lógia tým, že sa v nej zhoduje, ak tak možno povedať, rozmer **theion** a oblasť božského, ktorú hodlá skúmať, avšak táto zhoda nie je pravidlom; môže sa vyskytovať "teiológia" nezávislá od každej teologickej úvahy v zmysle, ktorý je dnes zrejmy.⁶

Zoči voči takému učeniu, takému dosť silnému a operačnému pojmu, pojmu, ktorý inak historikom filozofie dával posilňujúci pocit či presvedčenie, že neopúšťajú svoju prácu - nech bola regionálne akokoľvek parciálna a zaťažaná márnou erudiťou -

⁶ Pozri [1].

priamo pri chopení sa úlohy či "veci" myslenia, musela bezprostredne nasledovať celá séria otázok; celý súbor ťažkostí spojených s uvedením do historickej perspektívy samým alebo s jeho očakávaniami, nedal na seba dlho čakať. A predsa - aby som bol presný, v mojich očiach tu nie je nič obzvlášť paradoxné - rôzne historiografické výskumy, pri ktorých bola viac alebo menej otvorene vodiacom niťou heideggerovská historiálna perspektíva, mohli prispieť k obnove klasickejšej historiografie filozofie, jej metód a niektorých diskutovaných bodov, povedzme s nepochybne provizórnymi výsledkami. Avšak také osvojenie historiálnej perspektívy, ak malo byť plodné, muselo tiež byť nevyhnutne aj kritické.

Kritické osvojenie. V krátkosti tu spomeniem niekoľko bodov, v ktorých by sa mohla pohybovať kritika, v mojich očiach - kritika, opakujem, o to silnejšia, že bola, ak tak možno povedať, najskôr imanentná, predpokladajúc niečo ako osvojenie si heideggerovského prieskumu týkajúceho sa metafyziky, branej vo svojom celku a vzhľadom na svoju možnú podstatnú jednotu, ale ktorá zostáva nemyslená:

1. Mohlo sa uvažovať o znovunačrtnutí genézy heideggerovskej tézy ontoteologickej konštitúcie metafyziky: tým, že sa najskôr prevedie na ešte prítomnú debatu na pozadí jej prvého sformulovania (povedzme od Bonitza a Schweglera cez Natorpa a Zelleru až po Jaegera), debatu, ktorá sa týkala hlavne predmetu, jednoty kompozície Aristotelovho diela známeho od Andronica z Rhodosu pod knižničným názvom *Ta meta ta physika biblia*; bezpochyby plodnejším spôsobom sa tiež mohli - mimo tejto kontextovej situácie, inak celkom nevyhnutnej vo svojom poriadku, heideggerovskej interpretácie aristotelovskej **pragmateiy**, ktorá zostala bez mena či skôr zaťažená príliš veľkým počtom zdanlivo inkompatibilných pomenovaní - podčiarknuť v tejto interpretácii črtu, ktoré priamo prišli z neoscholastiky a zvlášť zo skotistického alebo suarezkého prúdu (tu je to to isté!), vnútri ktorého sa formoval mladý Heidegger. Ako zvlášť poznamenal A. de Libera, Heideggerovo charakterizovanie podstaty metafyziky platí v skutočnosti hlavne pre **jednu** z latinských interpretácií Avicennu, ktorá sa vnucovala v *Schole* a ktorá cez neoscholastiku 19. storočia v rozhodujúcej miere ovplyvnila heideggerovskú víziu metafyziky - pre skotizmu. ([8], 73).

2. Mohlo sa tiež ukázať, že táto unitárna interpretácia platónsko-aristotelovskej metafyziky - vravím platónsko-aristotelovskej, mysliac na strany v *Platonlehre von der Wahrheit*, kde Heidegger veľmi presvedčivo rekonštituuje na základe alegórie jaskyne v jej najvšeobecnejšej štruktúre trans-fyzikálny pohyb Aristotelovho myslenia - nás priviedla k dost' determinovanej etape (povedzme avicennovskej alebo skotistickej) interpretácie Aristotelovej "Metafyziky"; sme v pokušení tvrdiť, že Heidegger dost' nekriticky prijal už dost' široko spracovaný a stabilizovaný obraz tejto ankety či aristotelovskej **pragmateiy**, lebo nedostatočne kontinuálne praktizoval v jednom predsa len rozhodujúcom bode práce fenomenologickej deštrukcie tradície, deštrukciu určenú na znovuprivedenie k dávajúcim zdrojom alebo ku gréckej skúsenosti (tu aristotelovskej) bytia a hlavne preto, lebo neobjasnil v tejto tradícii originálny a bezpochyby neredukovateľný prínos platónskeho či novoplatónskeho prúdu v jeho kontinuite a jeho rozmanitosti: uveďme tu iba henologický postup alebo apofatickú črtu, ktoré sa

nenechajú previesť bezo zvyšku na nejakú ontoteologickú konštitúciu opierajúcu sa o svoju pregnantnosť a permanenciu.⁷

3. Mohli sme sa tiež snažiť určiť následky zavedenia teologuménov (v silnom zmysle slova) do tejto metafyziky, domnele unitárnej a skonštituovanej ontoteologicky. Napríklad (pričom túto myšlienku vôbec nemôžeme rozvinúť tak, ako by si zaslúžila), problematiku **visio beatifica** na začiatku 14. storočia a jej dopady na noetiku; problematiku anjelského poznania či štatútu čírej prírody; problematiku milosti a nadprirodzenosti, o kreácii a s ňou spojenom vypracovaní rôznych pojmov kauzality, ktoré navodzuje, ani nehovoriac.

4. Konečne, mohli sme, a to bude posledný bod v tomto, samozrejme, nevyčerpávajúcom prehľade, sa pokúsiť túto systematickú štruktúru, ktorá je sama výsledkom dlhého spracovávanía, čo Heidegger tematizoval ako "konštitúciu", historicizovať, situujú a určujú ju v kontexte aristotelovského komentovania. Historicizovať konštitúciu v heideggerovskej perspektíve by znamenalo skoro **contradictio in adjecto**, keďže konštitúcia bola práve **Tože**, ktoré malo metafyzike dať jej tajomnú jednotu a reštituovať tak koherentnosť jej epochálnych dejín. V samom vnútri aristotelovskej tradície, v bezpočetnom komentovaní, tu viac latinským než gréckom, sa predsa bolo možné pokúsiť sledovať konkrétne spracovanie a usporiadanosť systému, pravda, iba v podmienkach krehkej a krátko trvajúcej rovnováhy, keďže ide o množstvo prijímaní bytia, ontoteologicky celok otázok skutočne prítomných v aristotelovskom korpuse **Meta ta physika**, podľa silnej štruktúry vzostupného zjednocovania, spojeného s témou stvorenia: **ana-logia**.

To, čo dosť zrejším protiúderom tiež otváralo možnosť istej reinterpretácie, ktorú budeme môcť charakterizovať ako fenomenologickú (v každom prípade nemetafyzickú v heideggerovskom zmysle konštitúcie a dodal by som, že aj neanalogickú v zmysle historického spracovania a zjednotenia analógie bytia u gréckych a latinských komentátorov) reinterpretáciu aristotelovského korpusu, reinterpretácie oslobodenej teda od dlhej, hrubej, navrstvenej systematizácie skoro dvojtisícročného komentárstva.

Heidegger tým, že v *Identität und Differenz* vykladá najvoľnejším spôsobom vec myslenia v kontraste s hegelovskou rekapituláciou filozofie, naprogramoval, ak to možno tak povedať, celú sériu výskumov týkajúcich sa práve toho, čo možno nazvať onto-teo-logikou: jej princípy, jej pravidlá, jej konštitúciu (v triviálnom zmysle), jej genealógiu: "Ontoteologický ráz metafyziky sa pre myslenie stal chúlостivým (**fragwürdig**) (pochybný, hodný otázky) bodom, a to nie z dôvodu nejakého ateizmu, ale z dôvodu skúsenosti myslenia, v ktorej sa odhalila v ontoteológii ešte nemyslená jednota metafyziky." A v úvode pripojenom v r. 1949 k inaugúrálnej prednáške z r. 1929 *Was ist Metaphysik?*, nazvanom *Návrat k základom metafyziky*, sa už Heidegger pýtal: "Odkiaľ pochádza ontoteologická konštitúcia, ktorá patrí k podstate metafyziky?"

⁷ K tomuto bodu pozri krátky priekopnícky článok ([15], 101-102).

Aby sme pocítili striktnosť a silu tohto operačného pojmu vypracovaného Heideggerom pod názvom ontoteológia, mali sme ho bezpochyby vziať za slovo, urobiť z tohto ontoteologického rázu niečo skutočne "pochybného", "hodného otázky" a pýtať sa aj, ako navrhoval Heidegger sám, na jeho "provenienciu"; v tejto optike sa mi zdalo prospešné preskúmať najskôr aristotelovskú tradíciu "metafyziky" reštitúciou jej principiálnej anonymity tým, že sa ukáže jej zásadne aporetický charakter: "metafyzika" je najskôr omnoho viac vedou o samotnom skúmaní či o otázke než o celku unifikovaného a systematického učenia.

Aj taký projekt implikoval - a aj v tomto bode vďaka toto skúmanie za veľa Heideggerovi - uvažovanie o niečom takom, ako sú dlhodobé dejiny, kde rozhodnutia sú zriedkavé, diskkrétne a ukazujú sa hlavne ex post; sú to teda "pomalé" dejiny často "anonymné", ktoré nie sú usporiadané okolo veľkých autorov či vyhlásených epochálnych rozhodnutí, ale ktorých hlavnú niť formuje domnelá kontinuita školského komentárizmu. Nekonečné opakovanie prirodzene navodzuje alebo vyjavuje vždy významové zakrivenia, pravda bohaté premeny; pritom tieto môžu vyniknúť len za cenu presnej, ba niekedy mikrologickej analýzy, ktorá však môže byť pod zdaním svojhlavo opakovaného tohože jedine alternáciou; analýzy, ktorá tak dovoľuje znovu nájsť v subtilných rozdieloch či "nuansách" zavedených interpretátormi rozdiely, ktorých dosah (môže byť vážny a môže vyvolať úplne reštrukturalizáciu aristotelovskej "stavby") sa najčastejšie zjavuje vo svojich dôsledkoch a dokonca niekedy na inom teréne (od teologického až po právno-politický). "Mali" autori, ktorí sú tak v tomto skúmaní, pozornom ku kontinuite interpretačných tradícií, zohľadnení, sa vôbec nestarajú o originalnosť ani o inovácie; skôr musia byť oslovovaní ako "svedkovia" základného pohybu či dokonca ako "sympiómy" zvláštnych ilegálnych dejín, ktoré ako také vynikajú iba vtedy, ak o nich uvažujeme v ich celkovej fyziognómii, omnoho zložitejšej než je tá, ktorá by bola riadená ontoteologickou konštitúciou, keďže táto, aj ona je iba vymedzeným momentom (momentom explicitnej systematizácie, počnúc Suárezom).

Je jasné, že spytovať takto "metafyziku" v tomto presnom zmysle dejín komentárstva, cez ktoré sa vypracúva unitárna a systematická interpretácia aristotelovského skúmania - skúmania, opakujem, otvoreného, plurálneho, aporetického -, znamená nevyhnutne privilegovať dlhodobé dejiny, výskum ich základov skoro anonymných, školských a široko spoločných a že toto skúmanie je povolané na to, aby prevzalo štafetu monografie zasvätenej veľkým mysliteľom - "zakladateľom". V takých dejinách je snaha identifikovať nepatrné posuny akcentu, ktoré sú ovocím inštitucionalizovanej práce riadiacej sa striktnými pravidlami a nakoniec bez autora, až kým sa nezorganizujú do novej konfigurácie: do konfigurácie rozlíšenia "všeobecná metafyzika - špeciálna metafyzika" na začiatku 14. storočia, do konfigurácie, z ktorej sa tematicky rodí disciplína zvaná napokon ontológia, a to na prahu 17. storočia, alebo do konfigurácie, ktorá paradoxne uprednostňuje pod názvom ontológia, spytovanie, ktoré sa týka predmetu myslenia či lepšie objektivity bez predmetu.

Také dejiny si už iste nenárokujú referovať o rozvinutí metafyziky v jej podstate samej; skôr by viedli ku vzdaniu sa každej myšlienky jednej metafyziky, istej si svojou premanentnou identitou.

To, že sa taká historiografia, o ktorej by sa nedalo jednoducho povedať, že je z Heideggerovej školy (zo spomenutých dôvodov, siahajúcich od kritického vzťahu po uvedenie do epochálno-historiálnej perspektívy), nezodpovedá ani s vedeckými monografiami, ktoré skúmajú zvnútra a celkom imanentne myslenie nejakého autora s cieľom ukázať jeho koherentnosť podľa poriadku dôvodov, ani s nevyhnutnou históriou učenia, ba dokonca ani s príbuzným skúmaním zdrojov či substrátu a kultúrneho okolia v termínoch dejín ideí, sa zdá byť jasné. Mohli takéto skúmania, podporené, ba umožnené Heideggerom a znovuuvedením otázky bytia, prispieť k fenomenologickej reaktivácii metafyziky? Je to celkom možné, či dokonca pravdepodobné, ale v žiadnom prípade by nemohlo ísť o znovu-nastolenie alebo nejakú obnovu v termínoch neo-; celkom iste ide o postupy smerujúce k rozšíreniu, komplexifikovaniu, diverzifikovaniu toho, čo Heidegger tematizoval pod názvom "Schritt zurück" - onen krok dozadu, na základe ktorého sa sformujú vždy zvláštne konštelácie istého modu myslenia alebo problému, o ktorom budeme môcť povedať, že má platónsko-aristotelovskú povahu; táto povaha však nikdy nebude "čistá", nikdy jednoducho ontologická ani teologická a jej hlboká logika a zreteľovanie sú nepochybne určené na to, aby zostali enigmatické.

LITERATÚRA

- [1] COURTINE, J.-F.: Suarez et le système de la métaphysique. Paríž, P.U.F. 1990.
- [2] COURTINE, J.-F.: Heidegger et la phénoménologie. Paríž, Vrin 1990.
- [3] COURTINE, J.-F.: Extase de la raison. Essai sur Schelling. Paríž, Galilée 1990.
- [4] Introduction au philosophies de l'existence. De Kierkegaard à Heidegger. Paríž, Denoël 1971.
- [5] BEAUFRET, J.: Dialogue avec Heidegger. Paríž, Minuit 1973 (zv. I a II); 1974 (zvázok III). Zväzok IV bol uverejnený posmrtné v r. 1985.
- [6] "Douze questions posées à Jean Beaufret, à propos de Martin Heidegger", uverejnené najskôr v *Les Lettres nouvelles*, december 1974 - január 1975 a potom znova uverejnené vo vyd. Aubier.
- [7] BEAUFRET, J.: Entretiens. Paríž, P.U.F. 1980.
- [8] LIBERA, A. de: La philosophie médiévale. Paríž, P.U.F. 1992.
- [9] JANICAUD, D.: L'Ombre de cette pensée. Grenoble, J. Millon 1990.
- [10] HEIDEGGER, M.: Nietzsche II. Paríž, Gallimard 1971.
- [11] HEIDEGGER, M.: Kant et le problème de la métaphysique. Paríž, Gallimard 1953.
- [12] HEIDEGGER, M.: Questions IV, "La fin de la philosophie et la tâche de la pensée". Paríž 1976.
- [13] HEIDEGGER, M.: Bytí a čas. Praha 1996.
- [14] HEIDEGGER, M.: Holzwege... Frankfurt a. M., Klostermann 1972.
- [15] AUBENQUE, P.: Plotin et le dépassement de l'ontologie grecque. In: *Le Néoplatonisme, colloque international du CNRS*. Paríž, Editions du CNRS 1971.

Tento príspevok vznikol vo Filozofickom ústave SAV ako súčasť grantového projektu č. 2/1191/97.

Z francúzskeho originálu *Phénoménologie et métaphysique*. In: *Débat*, 1992. č. 72, s. 77-89 preložil Jozef Sivák.