

Kritika metafyziky a otázka transcencie z pohľadu Heideggerovej a Marionovej filozofie

JANA TOMAŠOVIČOVÁ

TOMAŠOVIČOVÁ, J.: Critique of Metaphysics and the question of Transcendence in the Perspective of Heidegger's and J.-L. Marion's Philosophy
Both M. Heidegger and J.-L. Marion have been engaged in the battle against traditional metaphysics, especially its objectifying cognition. Both of them realized that thought can not be reduced to mere grasping the objects in concepts and ideas, i.e. objectifying. Therefore they aimed at a way of thinking, which would do justice to the experience of the transcendent without confining it to its objectified form. While Heidegger's battlefield was ontology, Marion chose phenomenology enriched by theological motives. While challenging Husserl's and Heidegger's philosophy he raised the question, whether it was relevant to speak about revelation in phenomenological perspective. This led him to the very boundaries of phenomenology and made him ask the question: Could phenomenology go beyond its limits and thus make the crucial step on its way to transcending the objectifying metaphysical thinking? Although Marion remained critical against Heidegger, there are some affinities between his and Heidegger's approach (e.g. Heidegger's *Ereignis*, i.e. the event of appropriation).

Keywords: Ontological difference – The experience of the transcendent
– Saturated phenomenon – Distance – Event of appropriation

Kritika tradičnej metafyziky bola spojená so zistením, že človeku sa stal dôverne známy svet súcna, o ktorom si dokázal vytvoriť pomerne jasný obraz. Podobnú optiku aplikoval aj v oblasti, ktorá bežné, konečné súcno prekračovala. Aby sa zbavil jej znepokojujúceho tajomstva, zachytil aj transcendentnú skúsenosť do podoby kladných predmetných výpovedí. Túto dejinnú skutočnosť charakterizoval Martin Heidegger ako „zabudnutie na bytie“ (*Seinsvergessenheit*), ako fundamentálnu zámenu, na základe ktorej sme bytie začali chápať ako súcnosť súcna. Namiesto pôvodnej diferencie nastúpila nivelizácia, ktorá bola spôsobená najmä tým, že za „pravé“ sa vo filozofii považovalo to, čo bolo stále, nemenné, pretrvávajúce v procese zmien. Táto tendencia k trvalosti bola hlavným motívom vytvoriť si aj o bytí predstavu, uzavrieť ho do podoby „stálej prítomnosti“, „večného súcna“. Heidegger preto sústredil svoje filozofické úsilie na odkrytie pôvodnej diferencie medzi bytím a súcnom.

Druhý aspekt kritiky metafyziky súvisel s nahliadnutím, na ktoré svojím výkrikom upozornil už Friedrich Nietzsche, že podobne ako filozofia nevydržala napätie a začala vypovedať o bytí ako o súcne, aj teológia podľahla predmetnému mysleniu, keď prevzala reč metafyziky a transcendentnú dimenziu pretvorila na večnú, nekonečnú substanciu, Boha. To bola pre Jean-Luca Mariona výzva pokúsiť sa hovoriť o základnej náboženskej skúsenosti tak, aby sme pritom neskĺzli do predmetného uchopovania.

Predmetné myslenie predstavuje akúsi diferencujúcu mriežku, cez ktorú prejde len to, čo má podobu objektu. Buď sa tejto mriežke podriadi aj transcendentná skúsenosť, alebo z nej vypadne a zostane ďalej nepovšimnutá. Heidegger aj Marion si uvedomili, že základný pohyb myslenia nemôže byť zredukovaný len na uchopovanie predmetov do podoby pojmov a predstáv, teda na objektivizovanie. Chcú sa oslobodiť spod jeho doteraz prevládajúceho vplyvu a rozvinúť myslenie, ktoré by rešpektovalo transcendentnú skúsenosť bez ambície uzavrieť ju do predmetnej podoby. Títo filozofi tak predstavujú dva zápasy s tradičnou metafyzikou a najmä s jej predmetným myslením. Zatiaľ čo sa Heideggerov zápas odohráva prevažne na pôde ontológie, Marion si zvolil fenomenológiu obohatenú a rozšírenú o podnety z teológie.

V prvej časti svojho príspevku naznačím dve fázy Heideggerovho¹ rozpracovania otázky bytia, transcendentálno-horizontálnu líniu a líniu rozvíjanú z pohľadu dejín bytia, aby som na ich pozadí mohla poukázať na to, ako sa Heidegger z takto rozvrhutej perspektívy, v dobe stále prevládajúceho spredmetňovania, pokúša hovoriť o nedisponovateľnej dimenzii a o Bohu.

V druhej časti naznačím základné súradnice Marionovho myslenia,² ktorý vychádzajúc z konfrontácie s Husserlom a Heideggerom uvažoval o tzv. nepredmetných nasýtených fenoménoch, pričom budem sledovať, ako sa jeho projekt odvíja od otázky, či je možné v rámci fenomenológie relevantne hovoriť o zjavení. Keďže Marion pritom narazil na hranice fenomenológie, skúmal, za akých podmienok by sa mohla fenomenológia zbaviť svojich obmedzení, a tým si zároveň otvoriť cestu smerom k prekročeniu spredmetňujúceho metafyzického myslenia. Na záver poukážem na možné paralely predstavených konceptov, a to napriek tomu, že Marion zostal voči Heideggerovi kritický.

¹ V práci vychádzam z týchto Heideggerových textov: *Bytie a čas* (1927), *Príspevky k filozofii* (1936 – 1938), *List o humanizme* (1946), *Čas a bytie* (1962). Pozri: [7], [5], [6], [10].

² Opieram sa o tieto Marionove texty: *Aspekty fenomenológie náboženstva: dôvod, horizont a zjavenie* (1988, 2005), *Nasýtenie ako banalita* (2005), *Fenomenalita sviatostí. Podstata a danosť* (2001, 2005). Pozri: [12], [14], [13].

1. HEIDEGGEROV ZÁPAS S METAFYZIKOU

1.1 Transcendentálno-horizontálna línia rozpracovania otázky bytia

Pre Heideggerovo myslenie v prvej i v druhej fáze, t. j. v transcendentálno-horizontálnej línii rozpracovania otázky bytia (*transzendental-horizontaler Ausarbeitungsweg*), aj v línii odkrývania dejín bytia (*seinsgeschichtliches Denken*; [19], 55) sa kľúčovou stala skúsenosť zabudnutia na bytie. Korene tohto zabudnutia vidí Heidegger v počiatkoch západnej filozofie, keď bolo bytie interpretované ako súcnoť súcna ([7], 36 – 43), a táto tendencia pretrvala v západnom myslení aj naďalej. V duchu tohto prístupu bol aj človek vo svojom bytostnom určení vymedzený vo vzťahu k súcnu ako *animal rationale* ([7], 66; [6], 322). Podľa Heideggera je sporné, či je toto pripísanie druhej špecifickosti dostatočným kritériom na zachytenie toho, čo je človeku vlastné. Môžeme sa takto síce vždy dozvedieť o sebe niečo správne, ale „človek zostáva uzatvorený s konečnou platnosťou v bytostnom okruhu *animalitas* aj vtedy, keď nie je porovnávaný so zvieratom, ale mu je naopak pripisovaný špecifický rozdiel“ ([6], 323). Línia, v ktorej boli bytie i človek pomeriavané optikou súcna, sa uplatnila aj pri interpretácii Boha ako najvyššieho, večného súcna, ako *causa sui*, prvej príčiny ostatného súcna.

Pre Heideggera je skúsenosť zabudnutia na bytie a opustenosti bytia motívom nanovo položiť a rozpracovať otázku bytia i zmyslu bytia vôbec a pôvodnejšie premyslieť i bytostné určenie človeka. Podobnú zmenu pýtania sa a premýšľania si potom vyžaduje aj nepredmetné uvažovanie o Bohu.

V tzv. prvej fáze rozpracovania otázky bytia, v ktorej je dominantnou najmä práca *Bytie a čas* (1927), vychádzal Heidegger z predpokladu, že zmysel bytia vôbec je možný ([7], 34).³ Cestou k nemu mala byť existenciálna analytika pobytu. A to z toho dôvodu, že si všimol prvotnejší prístup k pochopeniu človeka, ako len jeho vymedzenie ako prírodnej bytosti. Jeho iný prístup sa opiera najmä o vzťah človeka k bytiu, a nie o jeho pomeriavanie sa so súcnom. Preto pôvodnejším určením človeka je jeho existencia. „Bytnosť“ pobytu spočíva v jeho existencii“ ([7], 59). Existencia nie je myslená v zmysle prítomnosti pred pohľadom, ani ako skutočnosť na rozdiel od možnosti, ani v zmysle rozlíšenia esencia – existencia, ale v zmysle bytostného záujmu, starosti o vlastné bytie. Pre pobyt je charakteristické vzťahovanie sa k svojmu bytiu (nie uzavretie sa do seba), ktorému chce rozumieť a na základe ktorého je otvorený aj bytiu vôbec (preto označenie *Dasein*). Vo výkone starosti je pobyt schopný prekročiť, transcendovať súcno, ktoré ho obklopuje, a tak sa vzťahovať k bytiu vôbec. Bytie vôbec je

³ Hneď v prvých paragrafoch *Bytia a času* sa píše: „Ale ani výkladom pobytu ako časovosti nie je ešte daná odpoveď na hlavnú otázku, ktorá sa pýta na zmysel bytia vôbec. Avšak pôda pre získanie takejto odpovede je tým pripravená“ ([7], 34).

teda presvetlené, odomknuté v starosti pobytu o porozumenie vlastnému bytiu. Odomknutosť bytia vôbec (*Erschlossenheit von Sein*; [7], 159) tvorí „horizont“, ku ktorému môže pobyt transcendovať. Preto bytie nie je pre Heideggera nejakou zvláštnou entitou (myslenou metafyzicky), ale skôr „pozadím“, z ktorého pobyt rozumie vlastnému bytiu i súcnam, s ktorými sa stretáva.

Keďže prvotnou stratégiou rozpracovania otázky bytia bolo vyložiť zmysel bytia pobytu a od neho prejsť k výkladu zmyslu bytia vôbec, snaží sa Heidegger z časovosti ako zmyslu bytia pobytu rozvinúť čas ako transcendentálny horizont pre pochopenie bytia vôbec ([7], 57).⁴ Hoci tento fundamentálny projekt zostal nedokončený, možno z ďalších prednášok z tohto obdobia pochopiť aspoň jeho hlavnú os. Z ekstatickej časovosti pobytu je explikovaný „horizontálny čas“, teda nie čas v zmysle „po sebe idúcich teraz“, ale pôvodný čas chápaný ako jednota prítomnosti a dvojitej neprítomnosti (toho, čo už nie je, a toho, čo ešte nie je). Z neho získava bytie vôbec svoj temporálny zmysel a je pochopené ako prítomnenie (*Anwesenheit*) ([19], 53 – 54). Keďže horizontálny čas tvorí transcendentálny horizont pre odomknutosť bytia, býva toto rozpracovanie otázky bytia označované ako transcendentálno-horizontálna línia ([19], 55; [18], 302 – 303; [7], 55). Bytie je na nej odomknuté vďaka starosti pobytu o vlastné bytie a schopnosti pobytu transcendovať súcno smerom k horizontálnej otvorenosti bytia a jeho zmyslu.

V transcendentálno-horizontálnej línii bola však odomknutosť bytia, teda ono „kam“ transcendovania, presvetlená ako horizont bez toho, aby bola chápaná dejinne. O dejinnosti sa síce uvažovalo v súvislosti s interpretáciou pobytu, ale nie v súvislosti so samotnou odomknutosťou bytia vôbec. Práve dejinnosť bytia vstupujúca na pôdu premýšľania o bytí bola dôvodom neskoršieho obratu (*Kehre*) v Heideggerovom myslení, ktorý sa nepovažuje za radikálny skok k inej téme, ale za „imanentnú zmenu“ ([6], 328; [19], 55 – 57).⁵ Imanentnú preto, že základná otázka bytia zostáva naďalej v centre záujmu, avšak nová skúsenosť dejinnej povahy bytia si vyžaduje posun v jej premýšľaní. Bytie už nemôže byť chápané ako nemenný horizont, a preto aj hľadanie zmyslu bytia vôbec sa ukazuje ako ilúzia. To, s čím sa stretávame, sú skôr rôzne dejinné premeny by-

⁴ Názov prvej časti projektu *Bytie a čas* znie: „Interpretácia pobytu vzhľadom k časovosti a explikácia času ako transcendentálneho horizontu otázky bytia“ ([7], 57).

⁵ V *Liste o humanizme* Heidegger sám píše: „Prednáška *O bytnosti pravdy*, ktorá bola premyslená a prednesená v roku 1930, ale prvýkrát publikovaná v roku 1943, poskytuje istý náhľad do myslenia obratu z *Bytia a času* k *Času a bytiu*. Tento obrat nie je zmenou stanoviska *Bytia a času*, ale v ňom dospieva myšlienkový pokus prvýkrát do oblasti dimenzie, z ktorej je zakúšané *Bytie a čas*, a síce zo základnej skúsenosti zabudnutia na bytie“ ([6], 328).

tia a otázkou je, prečo a ako k nim dochádza ([18], 303). Sociálno-ekonomické či kultúrne zmeny nie sú pre Heideggera dostatočnými odpoveďami na toto dianie, preto sa jeho uvažovanie posúva z transcendentálno-horizontálnej línie k mysleniu rozvíjajúcemu otvorenosť bytia z pohľadu dejín bytia.

1.2 Rozpracovanie otázky bytia z pohľadu dejín bytia

To, čo je vlastné bytiu (*Wesung des Seyns*),⁶ bytostnú povahu bytia označí Heidegger predbežne ako *Ereignis*.⁷ Pritom aj v druhej fáze vychádza zo skúsenosti opustenosti bytia a zabudnutia na bytie ([5], 116 – 124). Tentoraz je však táto skúsenosť pod vplyvom pozorovania modernej techniky a porozumenia jej spôsobu odkrývania a sprístupňovania sveta (*Ge-stell*) intenzívnejšia ako pri písaní *Bytia a času*. Skúsenosť opustenosti znamená, že zo súcna sa stal len predmet disponovateľnosti a manipulácie, teda niečo natoľko samozrejmé, stojace kedykoľvek k dispozícii a použitiu, že si už ani nevyžaduje ďalšie otázky, nenalieha pýtať sa. V tom sa ukazuje najhlbšie odopretie bytia v dejinách. Heidegger ho priblížil ako núdzu, ktorá stratila naliehavosť pýtať sa (*Not der Notlosigkeit*; [5], 119). V dobe totálneho spredmetnenia, kedy kladieme len zodpovedateľné otázky, už zabudnutie na bytie ani nie je zakúšané ako naliehavé. Na základe tejto skúsenosti Heidegger poukazuje na meniacu sa bytostnú povahu bytia ako na dejiny rastúceho odopretia bytia až k jeho zabudnutiu a možného návratu bytia z tohto odopretia ([19], 71). Porozumenie tomu, že pravda bytia zostáva odopretá, pričom súcno je identifikovateľné ako spočítateľná zostava, je známkom konca metafyziky. Jej završením je podľa Heideggera práve technické odkrývanie sveta. Na konci dejín prvého počiatku západného myslenia je však potrebné uvažovať o kroku k novému počiatku. Úvahy „z *Ereignis*“ by mali byť prechodom k nemu.

⁶ Heideggerov zápis „Seyn“ namiesto „Sein“ je snahou odlišiť nové uvažovanie o bytí jednak od metafyzickej interpretácie bytia ako súcnosti súcna, jednak aj od interpretácie bytia rozpracovanej v *Bytí a čase*.

⁷ V *Liste o humanizme* datuje Heidegger rozkolísanie transcendentálno-horizontálnej línie už okolo roku 1930, teda len tri roky po vydaní *Bytia a času*. V rokoch 1936 – 1938 už intenzívne rozpracováva novú líniu myslenia rozvrhovanú z pohľadu dejín bytia v *Príspevkoch k filozofii*. Hoci táto práca vyšla knižne až v roku 1989 (v rámci súborného vydania ako zväzok 65), patrí spolu s ďalšími textmi, najmä však s prácou *Identita a diferenciacia* (1957) a neskoršou prednáškou *Čas a bytie* (1962) k dôležitým cestám pokúšajúcim sa priblížiť k *Ereignis* (*Wege ins Ereignis*). Pozri aj ([8], 38 – 39).

Keďže zatiaľ nie je ustálený preklad slova *Ereignis*, budem sa pridrižovať, podobne ako viacerí slovenskí i českí interpretátori, nemeckého zápisu a pokúsim sa o jeho výklad na základe sledovania Heideggerových textov *Príspevky k filozofii*, *List o humanizme* a *Čas a bytie*.

Heidegger si volí slovo *Ereignis*, aby sa pomocou neho priblížil k bytostnej povahe bytia, k pravde bytia, ktorú chápal v druhej fáze svojho uvažovania ako dejinnú, meniacu sa. *Ereignis* nemá význam bežnej udalosti medzi inými. Skôr chce pomocou tohto slova zachytiť dynamický, zvrtný vzťah, v ktorom si osvojujeme to, čo sa nám dáva, pričom si to dávané zároveň osvojuje nás ([15], 30 – 31). *Ereignis* ako udalosť osvojenia, prisvojenia, privlastnenia. V *Príspevkoch k filozofii* (1936 – 1938) sú členmi tohto vzťahu bytie a po-byt (*Seyn a Da-sein*). Už to nie je pobyt, ktorý svojím rozvrhovaním otváral odomknutosť bytia ako v *Bytí a čase*. Skôr bytie (*Seyn*) potrebuje k rozvinutiu svojej povahy po-byt, preto sa mu dáva (*Zuwurf*), čím si ho zároveň osvojuje, to znamená privádza po-byt k „nemu samému“, otvára ho ako *Da-sein*, t. j. ako rozvrhujúce státie v pravde bytia, ktorému záleží na porozumení bytiu ([5], 262). V jednote osvojovania po-bytu prostredníctvom bytia a založenia pravdy bytia prostredníctvom po-bytu sa uskutočňuje bytostná povaha bytia, *Ereignis* ([5], 262). Privlastňujúca hra vzájomného „potrebovania“ (bytie potrebuje po-byt na rozvinutie svojej bytostnej povahy) a „prislúchania“ (po-byt patrí bytiu pre naplnenie svojho bytostného určenia ako *Da-sein*) je dianím *Ereignis*. Na základe tohto diania, hry vzájomného osvojovania a sebanapĺňania, možno podľa Heideggera porozumieť dejinným interpretáciám a premenám bytia.

V práci *Čas a bytie* (1962) zachytáva Heidegger *Ereignis* prostredníctvom vzťahu (sú-vzťahu) medzi časom a bytím. Tento vzťah na jednej strane každé z oboch uvoľňuje k jeho špecifickosti, k tomu, čo mu je vlastné, ale na druhej strane ich navzájom k sebe privlastňuje, odovzdáva jeden druhému. V tomto vzťahu sa čas i bytie spájajú v pôvodnej symbióze a súčasne každý nachádza svoj špecificky vlastný charakter. Obrazne povedané, „padajú“ do onoho neutrálneho „a“ v titule „čas a bytie“ ([8], 46 – 47), ktoré udržiava odstup, rozdeľuje, avšak zároveň zjednocuje do vzájomnej zomknutosti, spája. *Ereignis* však nie je vonkajším rámcom, posledným stabilným horizontom, „v“ ktorom by sa toto vzťahovanie času a bytia odohrávalo ([10], 22).⁸ Naopak, je to pulzujúce dianie, ktoré sa uvoľňuje až vzájomným vzťahovaním sa oboch. K jeho povahe patrí aj isté odopretie, odňatie, vyvlastnenie (*Enteignis*). To znamená, že hoci uvoľňuje dávanie, samo sa drží v úzadí ([10], 23).

Ereignis ako dianie osvojenia, privlastnenia sa nemôže odohrávať bez po-bytu, ale po-byt nie je jeho „pánom“ ([6], 342). Zatiaľ čo v transcendentálno-horizontálnej línii bola odomknutosť bytia spojená s výkonom starosti pobytu,

⁸ Porov. „Ereignis ist nicht der umgreifende Oberbegriff, unter den sich Sein und Zeit einordnen ließen. Logische Ordnungsbeziehungen sagen hier nichts“ ([10], 22).

neskôr sa primárnou skúsenosťou stáva vrhnutosť pobytu ([5], 251; [6], 330). Vrhnutosť tu nie je spojená len s prijatím vlastnej fakticity, ale s nahliadnutím, že po-byt je osvojený bytím a tak otvorený ako ek-sistencia. Ek-sistencia znamená „vy-v-stávanie do pravdy bytia“ (*Hin-aus-stehen in die Wahrheit des Seins*; [6], 326). Toto základné určenie charakteristické iba pre po-byt znamená, že mu je dopriate „bývať v blízkosti bytia“ ([6], 342), vzťahovať sa k nemu a zápasíť o jeho porozumenie. Nie je však v jeho moci pravdu bytia rozvrhovať, ale môže ju starostlivo opatrovať a udržiavať v otvorenosti. Toto „menej“ (v porovnaní s mocenskými ambíciami suverénneho subjektu) je v skutočnosti „viac“. Dôstojnosť po-bytu „spočíva v tom, že je volaný z bytia samého do spoločenstva jeho pravdy“ ([6], 342). Jedine po-bytu je daná schopnosť vzťahovať sa k bytiu a porozumieť mu, „nielen podávať prírodné a dejinné správy o svojej povahe a machináciách“ ([6], 324), preto je vyzvaný k tomu, aby túto schopnosť uskutočňoval a naplňal. Toto myslenie, ktoré zakúša bytostné určenie po-bytu zo vzťahu k pravde bytia, sa pýta pôvodnejšie ako metafyzika, a preto opúšťa pôdu metafyziky ([6], 352).

1.3 Vzďialenie sa a priblíženie sa Boha

Jedným z dôsledkov Heideggerovho pokusu myslieť pôvodnejšie, ako sme zvyknutí v tradícii metafyziky, je aj nové otvorenie teologickej problematiky, najmä jej interpretácie Boha. Pokiaľ aj Boha, podobne ako sme to videli doteraz pri otázke bytia či bytostného určenia človeka, pomeriavame len vo vzťahu k súcnu, a na základe toho ho vyhlásime za „najvyššie“ súcno, „najvyššiu“ hodnotu, potom znižujeme jeho bytostné určenie ([6], 349). Boh ako najvyššie súcno je Bohom metafyziky, ktorej je vzdialené uvažovanie z onto-teo-logickej diferencie. Aj preto vychádza Heidegger v *Príspevkoch k filozofii* (Posledný Boh) a v *Liste o humanizme* z úvahy, či nedospejeme k pôvodnejšiemu pochopeniu Boha, ak sa oprieme o rozpracovanie otázky bytia ako pravdy bytia, ktorá vracia myslenie k jeho pôvodu, a tým opúšťa metafyzický prístup.

„Myslenie, ktoré premýšľa z otázky o pravde bytia, sa pýta prvotnejšie, ako je toho schopná metafyzika. Až z pravdy bytia možno myslieť bytnosť posvätného. Až z bytnosti posvätného má byť myslená bytnosť božstva. Až vo svetle bytnosti božstva môže byť myslené a povedané, čo má slovo ‚Boh‘ pomenovávať“ ([6], 351).

Heidegger si uvedomuje, že charakteristickou črtou súčasných dejín je odkrývanie sveta v podobe disponovateľnej zostavy. To znamená, že sa stráca záujem o to, o čom si nemožno skonštruovať jednoduchý obraz, stráca sa otvorenosť pre všetko nedisponovateľné. Tým zostáva dimenzia nedisponovateľného, posvätného uzamknutá a vzdaluje sa i Boh. Je to doba poznačená nielen uzamknu-

tostou dimenzie posvätného, ale aj vzdialením sa Boha.⁹ „Pokiaľ sa nepresvetlila otvorenosť bytia a nie je vo svojej svetline blízka človeku, zostáva dimenzia posvätného uzamknutá už ako dimenzia. Azda spočíva význačnosť tohto veku v uzamknutosti dimenzie posvätného“ ([6], 351 – 352).

Na druhej strane sú interpretácie Boha ako najvyššej hodnoty, nekonečnej substancie už vecou minulosti, lebo transcendentnú skúsenosť zúžili do predmetnej podoby, a preto nemôžu poskytnúť orientáciu v súčasnej situácii. Heideggerova otázka potom znie, ako sa v dobe, v ktorej je Boh vzdialený, možno nanovo pokúšať o ňom uvažovať, a to bez pomocných barličiek metafyziky? ([6], 351)

Možné priblíženie sa či vzdialenie sa Boha vidí spojené s otvorenosťou a zabudnutím na bytie. Heidegger teda predznačuje cestu, na ktorej by sa mohla objaviť aspoň stopa dimenzie posvätného. Tou cestou je otvorenosť ek-sistencie voči pravde bytia. Až z tejto otvorenosti možno očakávať priblíženie sa Boha. *Ereignis* však nechce byť myslená ako „podmienka možnosti“ pre javenie sa Boha, pretože metafyzická reč o podmienkach možnosti je pri premýšľaní o bytostnej povahe pravdy bytia už opustená ([19], 78 – 79), ale má pomáhať udržiavať pripravenosť, otvorenosť, bdelosť pobytu voči nedisponovateľnej dimenzii v pohotovosti. Veď ako sa má dnešný človek „vážne a v silnom zmysle pýtať, či sa Boh približuje alebo vzdaluje, ak zabúda v prvom rade premýšľať o dimenzii, v ktorej môže byť táto otázka sama položená?“ ([6], 351)

2. OTÁZKA TRANSCENDENCIE Z POHLADU MARIONOVEJ FENOMENOLÓGIE

2.1 Hranice fenomenológie

Marionovi otvorila cestu k nepredmetným fenoménom Husserlova a Heideggerova interpretácia fenoménu. Husserl oslobodil fenomén spod nevyhnutnosti hľadať jeho podmieňujúci vyšší dôvod (vec osebe, príčinu). Každý fenomén treba prijať tak, ako sa dáva. Jeho danosť úplne postačí na to, aby bol akceptovaný ako to, čím je. Danosť fenoménu sa takto sama stala jeho dôvodom, čím fenomenológii pootvorila dvere aj pre uznanie takých zážitkov vedomia a intencií, akými sú napr. dôvera, prosba či úcta, za oprávnené fenomény, hoci by ich danosť zostala čisto imanentná vedomiu ([12], 21).

Heidegger zasa podľa Marionu rozšíril pojem fenoménu tým, že sproblematizoval horizont fenoménov. Každý fenomén sa ukazuje na pozadí istého horizontu, ale samotný horizont zostáva v úzadí ako niečo, čo sa práve neukazuje. Podľa Heideggera je úlohou fenomenológie nechať vidieť práve to, čo sa „väčši-

⁹ Tu sa Heideggerovo myslenie v mnohom stretáva s Hölderlinovým básnickým nahliadnutím o dusnej dobe poznačenej neprítomnosťou, chýbaním Boha ([19], 367).

nou neukazuje, čo je oproti tomu, čo sa najprv a väčšinou ukazuje, skryté“, čo však zároveň k tomu, čo sa ukazuje, „bytotne patrí, a to tak, že tvorí jeho zmysel a základ“ ([7], 52). Podľa toho by si fenomenológia mala všímať predovšetkým to, čo je najčastejšie skryté, zasypané alebo zastreté (prestrojené). Keďže metafyzika uvažovala o súcne v jeho bytí, ale nedokázala už myslieť bytie samotné ako jeho fundament či základ, zostalo zabudnuté. Aby mohlo bytie získať prístup k fenomenalite, mala by fenomenológia akceptovať ako fenomén aj to, čo je „neviditeľné“, vychádzajúc z toho, že sa aspoň nepriamo ohlasuje.

Marion prevzal od Husserla a Heideggera dva podnety: ak na základe Husserlovho uvažovania stačí na prijatie fenoménu jeho danosť vo vedomí, potom by sme mohli legitimizovať aj platnosť náboženského zážitku ako intuitívne daného ([12], 23). Heidegger zasa začlenil do oblasti fenoménov to, čo sa neukazuje bezprostredne, ale sa len nepriamo ohlasuje ([12], 23). V súvislosti s tým sa Marion pýta, či sa dá na základe týchto predpokladov hovoriť vo fenomenológii s plnou vážnosťou o zjavení, teda o transcendentnej skúsenosti, bez podľahnutia lacnému zjednodušeniu. Napriek spomínaným impulzom vidí Marion v Husserlovej i v Heideggerovej verzii fenomenológie isté prekážky a obmedzenia, preto až po ich dôslednom preskúmaní opätovne položí uvedenú otázku.

Ťažkosti, s ktorými sa musí fenomenológia podľa neho vyrovnáť, sú prinajmenšom dve: Ja a horizont. Husserlovo vedomie síce nedisponuje apriórnymi podmienkami možnosti, až na základe ktorých by naša skúsenosť bola možná. V tomto zmysle predstavuje skôr voľné pole, v ktorom sa nám fenomény dávajú. Problém spočíva podľa Marionu v tom, že každý fenomén sa musí u Husserla previesť na zážitok vedomia a ako zážitok je ďalej overovaný. „Čo nebude takto overené,... nemá absolútne žiadny prístup k fenomenalite“ ([12], 25).¹⁰ Nakoniec je teda Ja (a podľa Marionu nezáleží na tom, aký má status, či je to Ja imanentné, transcendentné, konštituujuce alebo pobyť) situované do polohy podmienky možnosti fenoménov ([12], 25). No pri zjavení musíme takúto podmienku spochybníť. Zjavenie nie je konštituované nejakým Ja. Ak ho vtlačíme do zážitku vedomia, uzavrieme to, čo sa zjavuje, do predmetnej podoby „zážitku zjaveného“. Ak chceme zostať otvorení voči zjaveniu ako takému, potom sa musíme oslobodiť od chápania Ja ako podmienky fenomenality ([12], 27).

Ďalším skúšobným kameňom pre Marionu je samotný predpoklad horizontu vo fenomenológii, pričom reaguje zvlášť na skoršieho Heideggera, u ktorého bolo týmto horizontom bytie. Bytie je akoby pozadím, z ktorého všetky súcna vystupujú, vďaka ktorému sa nám vôbec ukazujú, ale ani súhrn všetkého súcna

¹⁰ Porov. „Alles, was ist, wird geprüft als *Erlebnis*, und was nicht so geprüft wird, so gering es auch sein mag, hat absolut keinen Zugang zur Phänomenalität“ ([12], 25).

nie je schopný tento horizont obsiahnuť. Predpokladom pre javenie sa súcna je otvorenosť bytia. Marion ďalej upozorňuje na *List o humanizme*, kde Heidegger hovorí, že aj Boh sa môže zjavovať až vo sfére tejto otvorenosti.¹¹ Podľa Marionovej interpretácie až bytie mu zaistuje rámec zjavovania. „Inak povedané, Boh sa môže javiť, t. j. byť fenoménom, keď vstúpi do bytostného priestoru, priestoru manifestácie, ktorého dimenzia je meraná podľa bytia, a nie podľa Boha“ ([12], 28). Boh sa potom nemôže podľa Mariona slobodne zjavovať, ale sa musí podriadiť podmienkam posvätného, božského a nakoniec bytia. Marionova kritika predpokladu horizontu má dve línie: jednak zjavenie Boha skĺzlo do podoby predmetnej manifestácie súcna (hoci najvyššieho) a jednak samotný pojem horizontu „diskvalifikuje možnosť zjavenia práve v tom momente, v ktorom každú manifestáciu umožňuje, pretože jej apriori vymedzuje dimenziu, pobývanie, teda hranicu“ ([12], 30).

2.2 Saturovaný fenomén

Zdá sa, že takto koncipované podmienky manifestácie vytvárajú vážne prekážky pre možnosť hovoriť na pôde fenomenológie o zjavení. Keďže však zjavenie podľa Mariona transcenduje skúsenosť, ale predsa len sa manifestuje v oblasti skúsenosti, pokúsil sa urobiť ešte jeden krok: z pohľadu teológie predložil fenomenológii isté modifikácie jej metódy i postupov. Začína pritom otázkou, či zjavenie pripúšťa vôbec nejaký horizont, alebo akýkoľvek horizont nevyhnutne vylučuje. Ak ho pripustí, potom súhlasí so stanovením hraníc pre zjavovanie, ak ho principiálne odmietne, vzdáva sa možnosti fenomenality. Riešenie nachádza v tom, že zjavenie rozpustí horizont tým, že ho celý vyplní, nasýti, a tak vstúpi do fenomenality v podobe istého paradoxu, tzv. „nasýteného (saturovaného) fenoménu“ ([12], 35). Je to fenomén, pri ktorom intuícia prekračuje intenciu, ponúka oveľa viac, ako sú intencie a významy vypracované subjektom. „Takéto intuície (ešte) bez intencie, bez významu, dokonca bez vyjadriteľnej subjektivity sa potom voľne hrajú (*imaginatio vaga*), vzájomne interferujú, vzpierajú sa konštitúcii, saturujú horizont“ ([12], 35).

Tým sa rozkolísal aj prvý spomínaný predpoklad fenomenológie: Ja. Nie všetky intuície totiž možno previesť na zážitky vedomia, vybaviť ich významom, ak nechceme prísť o ich plnosť a zredukovať ich do predmetnej podoby. To, čo sa nám dáva ako nepredmetný, nasýtený fenomén, nie je konštituované vedo-

¹¹ „Avšak posvätné, ktoré je najskôr len bytostným priestorom božstva, ktoré samo opäť iba poskytuje dimenziu bohom a Bohu, sa až potom začína samo javiť, keď sa predtým v dlhej príprave presvetlilo bytie samo a bolo zakúšané vo svojej pravde“ ([6], 338 – 339).

mím, prekračuje jeho schopnosť pojmového uchopenia. Medzi takéto fenomény zaraďuje Marion v texte *Nasýtenie ako banalita* (2005) udalosť (ktorá presahuje každú kvantitu), umelecké dielo (ktoré presahuje každú kvalitu), telo (ktoré presahuje každú reláciu) a tvár druhého (ktorá presahuje každú modalitu). Fenomén zjavenia sa vyznačuje radikálnejšou formou nasýtenia, a preto sa prístup k nemu otvára až kombináciou všetkých štyroch spôsobov nasýtenia ([14], 99).

Myslenie tak nemôže na zjavenie ako nasýtený fenomén vykonávať žiadny tlak, neodporuje mu tým, že by ho chcelo vtiesnať do nejakého horizontu, ale prijíma ho v jeho sebadávaní. Prijíma bez snahy uchopiť. Dostáva totiž viac, než je schopné prijať, a preto môže túto plnosť dávania iba zniesť, vydržať. To znamená, že sa otvára tomu, ktorý sa dáva a v tejto otvorenosti sa mu dáva tiež.

V konfrontácii so silným predmetným myslením, ktoré sa všetkého zmocňovalo v podobe vytvárania jasných predstáv, Marion podkryl oblasť nepredmetných fenoménov, kde sa to, čo sa nám dáva, vzpiera uzavretiu do zredukovanej podoby, a preto nás skôr pozýva myslieť i vidieť inak.

Po otrásení pozície Ja ako podmienky fenomenality si však uvedomil ťažkosti spojené s otázkou: čo príde po tomto Ja? ([14], 135) Keďže zjavenie prekračuje skúsenosť, ale predsa sa v skúsenosti ohlasuje, potom ten, koho zasiahne, koho sa dotkne, nemôže byť viac v role subjektu, ktorý by určoval a riadil procesy konštitúcie, ale skôr v pozícii svedka.¹² Svedok vidí to, čo ho zasiahne (hoci možno nechápe, čo videl), a je pripravený podať o tom svedectvo. Hovoreniu o zjavení sa teda nevie úplne vyhnúť, ale musí pritom prihliadať na uznanie neuchopiteľnosti, dištancie, vzdialenosti. Zrieka sa akéhokoľvek nároku na „zhrňujúcu interpretáciu“, lebo žiaden pojem nie je adekvátny samotnému nazretiu. „Svedok preberá svoju rolu v oblasti, ktorá leží medzi nespochybniteľným a nesporným prebytkom zažitého nazretia na jednej strane a nikdy neprekonaným nedostatkom pojmov na druhej strane“ ([14], 137).

Najčastejším bodom kritiky Marionovho svedka je jeho pasivita. Nie je úloha svedka zredukovaná len na prijatie toho, čo sa mu dáva a na plné podriadenie sa dávajúcemu? ([14], 138) Marion vidí aktivitu svedka v jeho odpovedaní na oslovenie, keď dávajúcemu sa svojou otvorenosťou dovoľuje, aby sa ukázal, a v tom sa mu oddáva. Svedok tak nachádza sám seba cez vzťah k úplne inému ([14], 139).¹³

¹² „Keď sa nasýtený fenomén dáva, potom nezasahuje subjekt ani subjektivitu, pretože, presne povedané, jeden aj druhý pojem platí len v metafyzike“ ([14], 135).

¹³ „Svedok je *de iure* a *de facto* sám sebou (*Sich-Selbst*) len cez iného, ktorý sa v ňom nachádza hlbšie ako to najhlbšie v ňom, viac on (sám) ako on (sám), navždy, pretože od počiatku“ ([14], 139).

3. MARION A NESKORŠÍ HEIDEGGER

V Marionovom úsilí uvažovať o transcendentnej skúsenosti bez predmetného zúženía a pojmového uzavretia, teda prekročiť hranice tradičnej metafyziky, možno vidieť isté paralely s neskorším Heideggerom.

Marion určil dve podmienky, ktoré by fenomenológii mohli otvoriť cestu k zjaveniu:

a) „že Ja prizná svoj ne-pôvodný charakter a bude ho myslieť až k pôvodnému ,dávaníu‘,

b) že horizont sa nechá nasýtiť dávaním, namiesto toho, aby sa apriori určil“ ([12], 36).

Začnime druhou podmienkou: Marion kritizuje predpoklad bytia ako apriórneho horizontu, v čom rezonuje najmä odkaz na mladšieho Heideggera. Všimnime si pritom aj Heideggerovo dielo z neskoršieho obdobia, v ktorom sám prehodnocuje projekt rozpracovaný v *Bytí a čase*. Kým hlavnou úlohou v transcendentálno-horizontálnej línii rozpracovania otázky bytia bolo premyslieť zmysel bytia vôbec, v ďalšom období si uvedomuje, že to, čo nám je dané, sú vždy len rôzne dejinné premeny bytia, ale nie bytie vôbec. Pre Heideggera to znamená, že bytie musí premyslieť s ohľadom na jeho dejinnú, dejúcu sa povahu. Túto líniu uvažovania o bytí z pohľadu dejín bytia sme sledovali v prácach *Príspevky k filozofii, List o humanizme, Čas a bytie*. Heidegger v nich zápasil o pochopenie bytostnej povahy bytia ako *Ereignis*. Zdá sa, že práve na základe týchto neskorších Heideggerových úvah o *Ereignis* sa oslabuje Marionova kritika adresovaná Heideggerovi za jeho chápanie bytia ako apriórneho horizontu. *Ereignis* totiž nepredstavuje žiadny nemenný, apriori určený horizont, ale stred (*Mitte*), dynamické „medzi“, ktoré sa roztvára osvojovaním a približovaním uchovávajúcim dialku. Preto medzi Marionom a neskorším Heideggerom možno postrehnúť istú blízkosť myslenia, ktorú súčasne sprevádza vzdialenosť. Blízkosť oboch možno vidieť v spôsobe premýšľania o otvorenej nepredmetnej, nedisponovateľnej dimenzii (Heidegger o *Ereignis*, Marion o *dištancii*), ktorého východiskom je približovanie udržiavajúce odstup, pričom akékoľvek snahy o vypovedanie majú zostať len odkazmi k tomu, čo je nevypovedateľné. Vzdialenosť medzi nimi spočíva v tom, že Heideggerovu udalosť osvojenia, privlastnenia (*Ereignis*) nemožno chápať teologicky, kým Marion mieri k transcendentnej skúsenosti zjavovania Boha.

Marion ďalej namieta, že otvorenosť bytia u Heideggera vymedzuje rámec, v ktorom sa môže Boh zjavovať, a tak ho oberá o slobodu dávania sa. Otvorenosť bytia však nemusí byť interpretovaná len ako „podmienka možnosti“, ktorá by mala Bohu určovať, kedy sa môže a kedy nemôže zjaviť, ale možno ju chápať ako „udržiavanie bdelosti“ človeka. Aby vôbec zahliadol záblesky posvätného,

musí sa zbaviť spredmetňujúceho pohľadu, a teda učiť sa rozumieť svojmu bytiu z otvorenosti voči nedisponovateľnému.

Čo sa týka prvej Marionovej podmienky, na základe ktorej by mohla fenomenológia získať prístup k zjavovaniu, opäť možno nájsť isté prieniky medzi oboma autormi. Podľa Mariona stráca Ja vo vzťahu k nasýteným fenoménom pozíciu pána skúsenosti. Zasiahnutý plnosťou dávania stáva sa z neho svedok, ktorý nachádza seba až vo vzťahu k dávajúcemu sa. Táto pokorná úloha svedka je blízka Heideggerovmu pastierovi bytia ([6], 342) a jeho interpretácii pobytu ako ek-sistencie. Marion síce kritizuje Heideggerovo Dasein, v ktorom vidí ešte prítomné rysy vyzdvihovania subjektu, ale už celkom nedoceňuje, že Heidegger neskôr koncepciu Dasein z *Bytia a času* opustil. V práci *Čas a bytie* Heidegger hovorí, že dianie *Ereignis* má svojho adresáta, ktorému je podávaný dar neskrytosti, otvorenosti. Je ním človek, avšak nie ako tvorca, v moci ktorého by bolo otvorenú oblasť rozvrhovať. Ako smrteľné bytie je zasiahnutý časom a takto vznikajúcu otvorenosť ako pulzujúce napätie, vo vnútri ktorého stojí, do ktorého je vystavený, musí vydržať. Môže ho opatrovať a chrániť, ale nie je jeho pánom. Mocenská koncepcia novovekého subjektu, ale aj konštituujúceho Ja ako podmienky fenomenality je teda u oboch mysliteľov prekonaná. Aj keď Heideggerova ek-sistencia „vy-v-stáva do pravdy bytia“ (*hin-aus-steht in die Wahrheit des Seins*; [6], 326) a Marionov svedok sa oddáva (*sich-geben*) dávajúcemu sa Bohu ([14], 139), pri uvažovaní o transcendentnej dimenzii opúšťajú projekt suverénneho subjektu.

Ak teda podľa oboch autorov už viac nemôžeme pritakať metafyzickým interpretáciám transcendentnej skúsenosti, je úlohou myslenia odkrývať možnosti nového pýtania sa na to, čo zostáva nedisponovateľné. Prípravou pre nové otázky je podľa Heideggera premýšľanie o bytí ako o dejúcej sa otvorenosti, do ktorej je pobyt vystavený a ňou bytostne zasiahnutý. Získava tým pokoru a zdržanlivosť, ktoré ho udržiavajú v bdelosti pre záblesky posvätného či priblíženie sa Boha. Marion, ktorý chce premýšľať „mimo“ ontologických vzťahov a väzieb, uvažuje o transcendentnej skúsenosti ako o plnosti dávania sa v láske. Keďže tá prekračuje všetky naše intencie, sme vyzvaní prijímať ju bez ambície uchopovať.

LITERATÚRA

- [1] ALFERI, Th.: Von der Offenbarungsfrage zu Marions Phänomenologie der Gebung. In: GABEL, M., JOAS, H. (ed.): *Von der Ursprünglichkeit der Gabe*. Freiburg/München: Karl Alber Verlag 2007, s. 210 – 233.
- [2] ALFERI, Th.: „Worüber hinaus Grösseres nicht gegeben werden kann...“ Freiburg/München: Karl Alber Verlag 2007.

- [3] ANGEHRN, E.: Kritik der Metaphysik und der Technik. Heideggers Auseinandersetzung mit der abendländischen Tradition. In: THOMÄ, D. (ed.): *Heidegger. Leben, Werk, Wirkung*. Stuttgart/Weimar: J. B. Metzler Verlag 2003, s. 268 – 278.
- [4] FIGAL, G.: *Úvod do Heideggera*. Praha: Academia 2007.
- [5] HEIDEGGER, M.: *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. Gesamtausgabe, Bd. 65. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag 1989.
- [6] HEIDEGGER, M.: Brief über den „Humanismus“. In: HEIDEGGER, M.: *Wegmarken*. Gesamtausgabe, Bd. 9. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag 1976, s. 313 – 364. (čes. preklad: HEIDEGGER, M.: *O humanismu*. Praha: Ježek 2000.)
- [7] HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*. Praha: OIKOYMENH 1996.
- [8] HEIDEGGER, M.: Protokoll zu einem Seminar über den Vortrag „Zeit und Sein“. In: HEIDEGGER, M.: *Zur Sache des Denkens*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag 1969, s. 27 – 60.
- [9] HEIDEGGER, M.: Už jenom nějaký Bůh nás může zachránit. In: *Filosofický časopis*, roč. XLIII, 1995, č. 1, s. 3 – 35.
- [10] HEIDEGGER, M.: Zeit und Sein. In: HEIDEGGER, M.: *Zur Sache des Denkens*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag 1969, s. 1 – 25.
- [11] JANSSEN, P.: Existenz – Dasein – Mensch. In: *JTLA, Journal of the Faculty of Letters, The University of Tokyo, Aesthetics*, roč. 19, 1994, s. 13 – 32.
- [12] MARION, J.-L.: Aspekte der Religionsphänomenologie: Grund, Horizont und Offenbarung. In: GABEL, M., JOAS, H. (eds.): *Von der Ursprünglichkeit der Gabe*. Freiburg/München: Karl Alber Verlag 2007, s. 15 – 36.
- [13] MARION, J.-L.: Die Phänomenalität des Sakraments. Wesen und Gegebenheit. In: GABEL, M., JOAS, H. (eds.): *Von der Ursprünglichkeit der Gabe*. Freiburg/München: Karl Alber Verlag 2007, s. 78 – 95.
- [14] MARION, J.-L.: Sättigung als Banalität. In: GABEL, M., JOAS, H. (eds.): *Von der Ursprünglichkeit der Gabe*. Freiburg/München: Karl Alber Verlag 2007, s. 96 – 139.
- [15] MICHÁLEK, J. (ed.): *Údiv a zdrženlivost (o naladěnosti myšlení)*. Praha: Pomfil 1999.
- [16] POLT, R.: Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis). Ein Sprung in die Wesung des Seyns. In: THOMÄ, D. (ed.): *Heidegger. Leben, Werk, Wirkung*. Stuttgart/Weimar: J. B. Metzler Verlag 2003, s. 184 – 194.
- [17] RENTSCH, Th. (ed.): *Martin Heidegger: Sein und Zeit*. 2. Aufl. Berlin: Akademie Verlag 2007.

- [18] SEUBOLD, G.: Ereignis. Was immer schon geschehen ist, bevor wir etwas tun. In: THOMÄ, D. (ed.): *Heidegger. Leben, Werk, Wirkung*. Stuttgart/Weimar: J. B. Metzler Verlag 2003, s. 302 – 306.
- [19] Von HERRMANN, F.-W.: *Wege ins Ereignis. Zu Heideggers Beiträgen zur Philosophie*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag 1994.

Tento príspevok vznikol ako súčasť grantovej úlohy VEGA č. 2/0168/08.