



*Acta Facultatis Philosophicae
Universitatis Šafarikianae*

STUDIA PHILOSOPHICA

***DEJINY FILOZOFIE
AKO FILOZOFICKÝ PROBLÉM***

Leško, V. – Tholt, P. (eds.)

*DEJINY FILOZOZIE
AKO FILOZOFICKÝ PROBLÉM*

Leško, V. – Tholt, P. (eds.)

Košice 2010

***DEJINY FILOZOZIE
AKO FILOZOZICKÝ PROBLÉM***

Katedra filozofie a dejín filozofie FF UPJŠ v Košiciach

Leško, V. – Tholt, P. (eds.)

Vedecký redaktor: prof. PhDr. Tibor Pichler, CSc.

Editori: prof. PhDr. Vladimír Leško, CSc.
doc. PhDr. Pavol Tholt, PhD., mim. prof.

Výkonný redaktor: PhDr. Milovan Ješič, PhD.

Technický redaktor: PhDr. Eugen Andreanský, PhD.

Recenzenti: prof. PhDr. Tatiana Sedová, CSc.
doc. PhDr. Zlatica Plašienková, PhD.

© Ľubomír Belás, Kristína Bosáková, Czesław Głombik,
Bretislav Horyna, Dušan Hruška, Stanislav Hubík, Jiří Chotaš,
Milovan Ješič, Štefan Jusko, Radoslav Kuliniak, Jan Kuneš,
Vladimír Leško, Miroslav Marcelli, Katarína Mayerová,
Teodor Münz, Andrzej Noras, František Novosád, Milan Sobotka,
Róbert Stojka, Martin Škára, Pavol Tholt, Milan Zigo.

© Filozofická fakulta UPJŠ v Košiciach, 2010

Všetky práva vyhradené. Toto dielo ani jeho žiadnu časť nemožno reprodukovať, ukladať do informačných systémov alebo inak reprodukovať bez súhlasu majiteľov práv.

ISBN 978-80-7097-860-3 (tlačená verzia publikácie)

ISBN 978-80-8152-114-0 (e-publikácia)

OBSAH

AUTORI	9
ÚVOD	13
PRÍHOVOR.....	15

HLAVNÉ REFERÁTY

FILOZOFIA DEJÍN FILOZOFIE – SILNÉ A SLABÉ MODELY <i>Vladimír Leško</i>	19
STRATÉGIE V DEJINÁCH FILOZOFIE <i>Miroslav Marcelli</i>	49

REFERÁTY

URČITOST A NEURČITOST DĚJIN FILOSOFIE <i>Stanislav Hubík</i>	63
PROČ JSOU DĚJINY FILOSOFIE PROBLÉM? <i>Břetislav Horyna</i>	81
BIOGRAFIA V DEJINÁCH FILOZOFIE A PROBLÉM VELKÝCH FILOZOFOV <i>Czesław Głombik</i>	95
OSVIETENSKÁ FILOZOFIA – PROBLÉMY A KRITIKA <i>Teodor Münz</i>	113
O NIEKTORÝCH OSOBITOSTIACH FRANCÚZSKEJ OSVIETENSKEJ FILOZOFIE <i>Milan Zigo</i>	121
KANT A DEJINY FILOZOFIE <i>Lubomír Belás</i>	139

KANT A FILOSOFUJÍCI DĚJINY FILOSOFIE <i>Jiří Chotaš</i>	153
FILOSOFIE A DĚJINY FILOSOFIE U HEGELA <i>Milan Sobotka</i>	167
AUGUSTIN SMETANA A JEHO POJETÍ DĚJIN FILOZOFIE <i>Jan Zouhar</i>	181
O HISTORICKOM POZNANÍ A LOGIKE DEJÍN <i>Radosław Kuliniak</i>	189
DĚJINY SUBJEKTIVITY. HUSSERLOVA A HEIDEGGEROVA FILOSOFIE DĚJIN A DĚJIN FILOSOFIE V DRUHÉ PŮLI DVACÁTÝCH A V PRVNÍ PŮLI TŘICÁTÝCH LET 20. STOLETÍ <i>Jan Kuneš</i>	199
NICOLAI HARTMANN A DEJINY FILOZOFIE <i>Andrzej Noras</i>	227
FILOZOFIA V SIEŤACH. <i>Michail Bachtin, Randall Collins a Dieter Henrich o kontextoch vývoja filozofického myslenia</i> <i>František Novosád</i>	241
PATOČKA O DEJINÁCH FILOZOFIE A ÚLOHE OSOBNOSTI <i>Parol Tholt</i>	251
PATOČKA – JEDNOTA FILOZOFIE A DEJÍN FILOZOFIE <i>Milovan Ješč</i>	271

PRÍLOHA

RORTY A HISTORIOGRAFIA FILOZOFIE <i>Katarína Mayerová</i>	285
GADAMER, POČIATOK FILOZOFIE A PARMENIDES <i>Kristína Bosáková</i>	307

METAFYZIKA V KONTEXTE LEIBNIZOVEJ <i>ENCYCLOPAEDIA UNIVERSALIS</i>	
<i>Martin Škára</i>	325
NIETZSCHEHO KONCEPT UMELECKEJ METAFYZIKY	
<i>Štefan Jusko</i>	335
NIETZSCHEHO SMRŤ BOHA METAFYZIKY ALEBO O DEJINNOM ZMYSLE NIHILIZMU	
<i>Dušan Hruška</i>	351
PATOČKA – FENOMÉN, DEJINY A DEJINY FILOZOFIE	
<i>Róbert Stojka</i>	369
SUMMARY	385

AUTORI

Ľubomír Belás – docent Prešovskej univerzity v Prešove. Prednáša dejiny novovekej filozofie a výberové prednášky a semináre k filozofii dejín I. Kanta a N. Machiaveliho. Vo svojej výskumnej a publikáčnej činnosti sa v prevažnej miere sústredí na výskum Kantovej filozofie s dôrazom na jeho filozofiu dejín. Je autorom viacerých monografických prác – *Dejinný rozmer filozofie osvetenstva a Dejiny a politika*.

Czesław Głombik – emeritný profesor Slezskej univerzity v Katowiciach. Je autorom viacerých monografických prác z dejín fenomenológie a dejín filozofie v Poľsku a poľsko-českých filozofických kontaktov. Z jeho tvorby sú najvýznamnejšie monografie *Umenie zabúdať?* a *Husserl a Poliaci*.

Břetislav Horyna – profesor Masarykovej univerzity v Brne. Ťažisko jeho filozofického záujmu tvorí oblasť filozofie náboženstva, religionistiky a dejín nemeckej filozofie 19. a 20. storočia. Z dejín filozofie medzi jeho najvýznamnejšie monografické práce patria: *Filozofia posledných rokov pred koncom filozofie, Idea Európy, Dejiny ranej romantiky a Filozofia skepsy*.

Stanislav Hubík – profesor Mendlovej univerzity v Brne. Okrem dejín filozofie 20. storočia sa výrazne tiež venuje filozofii jazyka a teórii komunikácie. O tom svedčia aj jeho dve najvýznamnejšie monografie – *Jazyk a metafyzika a K postmodernizmu obratom k jazyku*.

Jiří Chotaš – vedecký pracovník Filozofického ústavu Akadémie vied Českej republiky. Špecializuje sa na dejiny politickej filozofie v novoveku, ale tiež na Kantovu filozofiu. Je spolueditorom a spoluautorom knihy *Metaphysik und Kritik. Interpretationen zur „Transzendentalen Dialektik“ der Kritik der reinen Vernunft (Metafyzika a kritika. Interpretácia k „Transcendentálnej dialektike“ Kritiky čistého rozumu)* a príručiek k nemeckej klasickej filozofii (Hegelova dialektika, Fichtovo teória subjektivity, Kantov kategorický imperatív a Dedukcia, kategórie, sebauvedomenie). Je spoluprekladateľom Kantovej *Kritiky čistého rozumu* a Hobbesovho *Leveriathana* do češtiny.

Milovan Ješić – odborný asistent UPJŠ v Košiciach sa špecializuje na dejiny novovekej filozofie, dejiny slovenskej a českej filozofie a filozofiu dejín. Publikoval monografiu *Metamorfózy Descarta vo filozofickej recepcii Hegela, Husserla a Heideggera*.

Radosław Kuliniak – profesor Vroclavskej univerzity vo Vroclavi. Predmetom jeho odborného záujmu sú najmä dejiny nemeckej filozofie 18. a 19. storočia. Je autorom viacerých monografických prác a prekladov dotýkajúcich sa týchto filozofických problémov: *Spor o skutočnosť metafyzických vied* a *Problém predstáv v Kantovej a Hegelovej filozofii*.

Jan Kuneš – vedecký pracovník Filozofického ústavu Akadémie vied Českej republiky. Špecializuje sa na dejiny nemeckej filozofie 19. a 20. storočia. Je autorom monografickej práce *Kant a otázka subjektu* a spoluautorom kolektívnej monografie *Človek a jeho svet*. Do češtiny preložil Heideggerovu prácu *Fenomenologická interpretácia Kantovej Kritiky čistého rozumu*.

Vladimír Leško – profesor UPJŠ v Košiciach. Prednáša dejiny filozofie so zameraním na nemeckú filozofiu 19. a 20. storočia a metafyziku. Je autorom viacerých monografických prác a vysokoškolských učebníčkov: *Filozofia dejín filozofie*, *Úvod do filozofie*, *Dejiny filozofie I. – Od Tálesa po Galilejho a Dejiny filozofie II. – Od Bacona po Nietzscheho* ako aj editorom viacerých filozofických zborníkov: *Hegelova Fenomenológia ducha a súčasnosť*, *Kant v kontextoch Husserlovej a Heideggerovej filozofie* a *Hegel v kontextoch Heideggerovej a Patočkovej filozofie*.

Miroslav Marcelli – profesor Filozofickej fakulty Univerzity Komenského v Bratislave. Zameriava sa na dejiny klasickej filozofie, semiotiku a filozofiu urbánneho priestoru. Je autorom monografií: *Znovuzrodenie času*, *Michel Foucault alebo stat' sa iným*, *Príklad Barthes*, *Filozofi v meste*. Preložil viaceré práce, predovšetkým francúzskych autorov (Piaget, Foucault, Deleuze a ī.).

Teodor Münz – emeritný pracovník Filozofického ústavu SAV v Bratislave so zameraním na dejiny novovekej filozofie a dejiny filozofie na

Slovensku. Predmetom jeho bádateľského a prekladateľského záujmu je najmä novoveká a nemecká filozofia 19. storocia. Do slovenčiny preložil všetky najvýznamnejšie práce nemeckej klasickej filozofie (Kant, Fichte, Schelling, Hegel) a je zároveň autorom monografií: *B. B. Spinoza*, *Humanistická iniciatíva Feuerbachovej filozofie*, *Listy filozofom a Hľadanie skutočnosti*.

František Novosád – profesor Filozofického ústavu SAV v Bratislave. Teoreticky sa angažuje v oblasti dejín filozofie, filozofie dejín a sociálnej filozofie. Do slovenčiny preložil viaceré práce z dejín filozofie 19. a 20. storocia (Dilthey, Wittgenstein) a je zároveň autorom niekoľkých monografických prác, medzi ktorými vyniká najmä *Pozvanie k Heideggerovi a Alchymia dejín*.

Andrzej Noras – profesor Sliezskej univerzity v Katowiciach. Dominantná vedecká orientácia je späť so skúmaním novokantovskej filozofie. Je veľmi aktívnym prekladateľom novokantovskej tvorby 20. storocia a zároveň autorom monografických prác *Koncepcia slobody vôle Nicolaia Hartmanna* a *Kant a bádenské i marburské novokantantovstvo*.

Milan Sobotka – emeritný profesor Karlovej univerzity v Prahe. Vo svojej vedeckovýskumnej, pedagogickej a publikáčnej činnosti je orientovaný na dejiny novovekej filozofie a osobitne nemeckej klasickej filozofie. Dokladajú to najmä jeho monografické diela *Človek a práca v nemeckej klasickej filozofii*, *Človek, práca, sebauvedomenie*, *Hegel a Schelling* a *Štúdie k nemeckej klasickej filozofii*.

Pavol Tholt – mimoriadny profesor UPJŠ v Košiciach. Prednáša dejiny filozofie 19. a 20. storocia a epistemológiu. Vo svojej vedeckovýskumnej a publikáčnej činnosti sa venuje najmä skúmaniu filozofického dedičstva J. Patočku. Napísal monografiu *J. Patočka a vznik matematickej prírodrovedy* a je editorom, resp. spolueditorom filozofických zborníkov: *Patočkova asubjektívna fenomenológia a dejiny filozofie a Hegel v kontextoch Heideggerovej a Patočkovej filozofie*.

Milan Zigo – emeritný profesor Univerzity Komenského v Bratislave. Tažiskom jeho učiteľského pôsobenia sú dejiny novovekej filozofie a dejiny novovekej vedy s dôrazom na fyziku. Je autorom mnohých ve-

deckých štúdií. Významne prispel k vzniku 10-zväzkovej *Antológia z diel novovekej filozofie*. Jeho najvýznamnejšia monografická práca – *Pohľady do novovekej filozofie*.

Jan Zouhar – profesor Masarykovej univerzity v Brne. Rozhodujúcim predmetom jeho vedeckovýskumných a pedagogických aktivít sú dejiny českej filozofie. Je autorom viacerých monografických prác a vysokoškolských učebníc – *Česká filozofia v šestdesiatych rokoch*, *O Masarykovi a Dejiny českého filozofického myslenia do roku 1968*.

Kristína Bosáková – odborná asistentka UPJŠ v Košiciach. Je autorkou dizertačnej práce *Gadamer a grécka filozofia*.

Dušan Hruška – odborný asistent Prešovskej univerzity v Prešove. Je autorom dizertačnej práce *Koniec platonskej metafyziky vo filozofii Friedricha Nietzscheho*.

Štefan Jusko – odborný asistent UPJŠ v Košiciach. Je autorom dizertačnej práce *Nietzsche a grécka filozofia*.

Katarína Mayerová – odborná asistentka UPJŠ v Košiciach. Je autorkou dizertačnej práce *Rorty, Heidegger a metafyzika*.

Róbert Stojka – doktorand UPJŠ, ktorý skúma problémy Patočkovej filozofie s dôrazom na jeho *filozofiu dejín*.

Martin Škára – doktorand UPJŠ v Košiciach, ktorý sa špecializuje na problematiku vzťahu *logiky a metafyziky* v diele Leibniza a Heideggera.

ÚVOD

Katedra filozofie a dejín filozofie Filozofickej fakulty UPJŠ v Košiciach pripravila za krátky čas svojej existencie už v poradí IV. medzinárodné filozofické sympózium *Dejiny filozofie ako filozofický problém*, ktoré sa uskutočnilo sa v dňoch 14. – 15. októbra 2010. Zaujímavé výsledky uskutočneného filozofického sympózia predkladáme našej odbornej, ale aj širšej kultúrnej verejnosti v tomto filozofickom zborníku s rovnakým názvom. Katedra filozofie a dejín filozofie, ako o tom vypovedá už jej názov, sa vo svojej vedeckovýskumnej oblasti rozhodujúcou mierou sústredí na dejiny filozofie. Vari najviac o tom svedčia naše grantové úlohy VEGA, ktoré sme niekoľko rokov dozadu úspešne plnili. Všetky boli venované problematike *dejín filozofie*. Doterajšie výsledky v riešení grantových projektov zaujali nielen domácu filozofickú obec, ale mali dobrý ohlas aj v zahraničí. To všetko nás viedlo k presvedčeniu, že už nastal pravý čas, aby sme sa pokúsili pripraviť medzinárodné filozofické sympózium k problematike dejín filozofie ako filozofického problému.

Naše úsilie nebolo márne. Na výzvu pozitívne zareagovali takmer všetci nami oslovení špecialisti v oblasti dejín filozofie nielen na Slovensku, ale aj v našom najbližšom zahraničí – Poľsku a Česku. Počas dvojdňového rokovania filozofického sympózia odzneli ohlásené referáty a spolu s diskusiou, ktorá sa k nim uskutočnila, presvedčivo dokumentovali vysoký štandard pripraveného sympózia. Zaslúžili sa o to všetci účastníci konferencie – domáci i zahraniční. Určite filozofickú kvalitu ponúkaných teoretických príspevkov najlepšie zhodnotí čitateľ sám.

Uskutočnené IV. medzinárodné filozofické sympózium a osobitne predkladaný *filozofický zborník* sú dôkazom, že odborná tradícia, ktorú sme začali spolu so Slovenským filozofickým združením pri SAV v Bratislave v roku 2007 organizovaním konferencie pri príležitosti 200. výročia Hegelovho diela *Fenomenológia ducha a súčasnosť*. AFPhUŠ. Košice: Vydavateľstvo UPJŠ 2008, 233 s.) a ktorá pokračovala o rok neskôr konferenciou *Kant v kontextoch Husserlovej a Heideggerovej filozofie* (Leško, V. – Plašienková, Z.: *Kant v kontextoch Husserlovej a Heideggerovej filozofie*. AFPhUŠ. Košice: Vydavateľstvo UPJŠ 2009, 302 s.), v roku 2009 uskutočnením konferen-

cie Hegel v kontextoch Heideggerovej a Patočkovej filozofie (Leško, V. – Tholt, P.: *Hegel v kontextoch Heideggerovej a Patočkovej filozofie*. AFPhUŠ. Košice: Vydavateľstvo UPJŠ 2010, 281 s.) úspešne pokračuje a urobíme všetko preto, aby mala svoje pokračovanie aj v najbližších rokoch.

Štruktúra predkladaného zborníka zodpovedá programu zrealizovanej konferencie. Po príhovore, ktorý v zastúpení dekana FF UPJŠ v Košiciach predniesol prodekan pre vedu a doktorandské štúdium prof. PhDr. Ján Sabol, DrSc., odzneli jednotlivé referáty tak, ako boli naplánované organizátormi konferencie. Predkladaný filozofický zborník predstavuje ucelený obraz o našej konferencii a jej teoretických výsledkoch, takže čitateľ si bude môcť utvoriť komplexný obraz o jej priebehu. Súčasťou zborníka jej aj časť *príloha*, v ktorej publikujeme odborné štúdie našich bývalých i súčasných doktorandov, ktorí sa vo svojich dizertačných prácaх orientovali na výskum dejín filozofie. Svojou kvalitou predstavuje to najlepšie, čo bolo doteraz spracované v rámci doktoranského štúdia a naznačuje, že na katedre nám rastie nová mladá generácia, ktorej dejiny filozofie nie sú ľahostajné. A táto skutočnosť nás teší osobitne preto, lebo je základným predpokladom kontinuálneho pokračovania v tradícii, ktorú chce táto katedra napĺňať aj v ďalších rokoch.

Filozofický zborník *Dejiny filozofie ako filozofický problém* je záverečnou prezentáciou výsledkov práce bádateľských kolektívov výskumných projektov VEGA 1/0650/08 – *Heidegger a dejiny filozofie* (vedúci riešiteľského kolektívu prof. PhDr. Vladimír Leško, CSc.) a VEGA 1/4679/07 – *Asubjektívna fenomenológia Jana Patočku a dejiny filozofie* (vedúci riešiteľského kolektívu doc. PhDr. Pavol Tholt, PhD. mim. prof.) riešených na katedre filozofie a dejín filozofie FF UPJŠ v Košiciach. Editori predkladaného filozofického zborníka sú presvedčení, že jeho výsledky sa stretnú so záujmom na filozofických pracoviskách nielen na Slovensku okrem iného aj preto, že takto vybraná téma filozofického sympózia je skôr výnimkou než pravidlom.

Košice, 25. november 2010

Vladimír Leško – Pavol Tholt

PRÍHOVOR

Poznámky o filozofii dejín filozofie ako súhre a protihre binárnych opozícií

Vaša Magnificencia,
vážený pán profesor Leško, milý jubilant,
vážení organizátori konferencie,
vzácní hostia,
ctené dámy, vážení páni,
milí študenti,

v mene dekana našej Filozofickej fakulty Univerzity Pavla Jozefa Šafárika prof. PhDr. Jána Gbúra, CSc., dovoľte mi pári poznámok na úvod vášho v krátkom čase už IV. medzinárodného filozofického sympózia pod názvom *Dejiny filozofie ako filozofický problém*.

Do chrámu filozofie, gotickej katedrály ducha a duchovnosti, vstupujeme my, bádatelia v iných, hoci príbuzných disciplínach, napríklad lingvisti a semiotici, s bázňou a pokorou, hľadajúc svetelný lúč inšpirácie, osvetľujúci detail, ale zároveň potvrdzujúci líniu komplexnosti.

Filozofia dejín filozofie ponúka pre nás námet na vztah synchronie a diachrónie ako jednej z binárnych opozícií v jazykovej sústave, ktorá do značnej miery tieňuje fyzikálnu tézu o deterministickom chaoise, deterministickej fluktuácii. Možno ju napojiť na univerzálny vztah symetrie a asymetrie medzi formou a obsahom – pohybujem sa už na semiotickom podloží jazykovej sústavy, ktorý sa stal základným iniciátorom dvoch semiotických podstát, „podloží“, „tonalít“, „posolstiev“ jazykovej sústavy pri jej vzniku a plne sa premieta do vývinu a súčasného diania jeho prvkov. Ide o ikonicko-symbolický (so symetriou medzi formou a obsahom) a arbitrárny (so „zdedenou“ symetriou, ale dominantne s asymetriou medzi formou a obsahom) semiotický princíp, ktoré úzko – najmä cez svoje prvky, znaky, kooperujú, dopĺňajú sa a vzájomne sa preskupujú, vytvárajúc prienikové množiny takých binárnych opozícií v jazykovej sústave, k akým patria (prvý príznak sa dominantne uplatňuje v zóne ikonicko-symbolického princípu, pre druhý je dominantným semiotickým pozadím arbitrárny princíp): asociatívnosť – lineárnosť, selekcia – kompozícia, metaforický verzus metonymický princíp, paradigmatickost’ – syntagmatickost’; simultánnosť – sukcesívnosť, staticosť –

dynamickosť, pozícia percipienta – pozícia expedienta, stabilita – vývinovosť, analógia – anomália, ale aj také filozofické kategórie ako *priestor* (ktorý sa dominantne zrkadlí na ikonicko-symbolickom, stacionárnom pozadí – napr. v krásnej literatúre je to skôr „konštantná“ doména poézie/lyriky) a čas (ktorý sa táziskovo prikláňa k arbitrárnej, „dynamickej“ semiotickej štruktúre – hlási sa cezeň v krásnej literatúre skôr „premenlivy“ princíp prózy, napr. v makrokompozičnej zóne rozprávania).

Od ikonicko-symbolického a arbitrárneho semiotického pozadia sa odraža ďalšia, a to jedna z centrálnych binárnych opozícií, stojaca na jednej z ich najvyšších „hladín“, „priečok“, a to vďaka svojej univerzálnosti a zásahu do paradigmaticko-syntagmatickej podstaty a pragmatického fungovania jazykových jednotiek: motivovanosť (záona ikonicko-symbolického semiotického princípu) – nemotivovanosť (záona arbitrárneho semiotického princípu). Pri motivovanosti (v širokom zmysle slova) ide o tvorbu a používanie znakových jednotiek, v ktorých je forma aktivizovaná, stimulovaná „priamym“ odleskom skutočnosti; pri nemotivovanosti ide o relatívnu nezávislosť znakovej formy od obsahu, nedostatok jednoznačnej korelácie medzi vnútornou štruktúrou znakovej formy a štruktúrou obsahu. Dôraz na *dejiny*, dynamickosť, sukcesívnosť, syntagmaticosť, lineárnosť času (aj na dejiny filozofie) v prienikovej množine dvoch základných semiotických princípov je viac „tonalitou“ arbitrárnosti, dôraz na *filozofiu* dejín filozofie je zasa výraznejším echem ikonicko-symbolického semiotického „zafarbenia“ projektu sveta. Ale jedno je v druhom a pracuje cezeň, a to vo funkčnom prepojení mozgového kalózneho telesa, ktoré rozhoduje o prienikovosti binárnych opozícií ako partnerov súhry a protihry odlesku sveta v ľudskom vedomí.

Prepáčte, vážení prítomní, že som sa trochu nechal uniesť tému vašej konferencie, ktorá sa iste bude pohybovať aj medzi definíciami a ich interpretáciou, teda v pôsobivom textovom a metatextovom lúči, ktorý sa bude sugestívne premietat do farebného kognitívneho spektra, naznačiac aj svoju lingvisticko-semiotickú hru svetla a tieňov.

Vážení účastníci konferencie,
vášmu rokovaniu želám plný vedecký a spoločenský úspech.

prof. PhDr. Ján Sabol, DrSc.
prodekan FF UPJS

Hlavné referáty

FILOZOFIA DEJÍN FILOZOFIE – *SILNÉ A SLABÉ MODELY*

Vladimír Leško

Dejiny filozofie sa stali jedinečným filozofickým problémom až v Hegelovom diele. To všetko, čo sa vykonalo v tejto oblasti pred ním, možno právom považovať za doxograficko-deskriptívnu etapu chápanie dejín filozofie. Isté výnimky v tomto chápaní dejín filozofie snáď predstavujú iba Leibniz a Kant. Hegel je však prvý, ktorý z najväznejších filozofických dôvodov konštituuje dejiny filozofie ako *filozofickú reedu*. Je to jedinečný teoretický výkon, ktorý otvára obrovské možnosti pre výstavbu *filozofie dejín filozofie*, ktorá sa zrodila v Hegelovej filozofii a v rôznych podobách rozvinula v 19. storočí najmä v učeniach F. W. J. Schellinga, A. Smetanu a F. Nietzscheho. V 20. storočí sa o rozvoj *filozofie dejín filozofie* zaslúžili hlavne E. Husserl, M. Heidegger, E. Fink, J. Patočka a H.-G. Gadamer.

Po Hegelovi a v priamej nadváznosti naňho pojem *filozofie dejín filozofie* najviac využil český novohegelovec A. Smetana a určite doteraz najpresnejšie vymedzenie Hegelovej *filozofie dejín filozofie* predstavil J. Patočka. Je zaisté unikátny úkaz, že práve v českom prostredí v rozmedzí jedného storočia máme tak intenzívne prezentovanú snahu po uchopení práve tohto filozofického problému. Smetanovo dielo *Obrat a vyústenie dejín filozofie* (vyšlo v Hamburgu 1850, prvý český preklad vyšiel až v roku 1903) predstavuje originálny *filozofický výkon*, ktorý, žiaľ, neoprávnene zapadol v českom a ešte viac mimočeskom filozofickom prostredí do zabudnutia. Predstavuje jeho najvýznamnejší filozofický odkaz napriek tomu, že nenapísal žiadne dejiny filozofie, ako to urobil Hegel.¹

Iný prístup k chápaniu Hegelovej filozofie dejín filozofie nachádzame v Patočkovom diele. Už v jeho ranom diele je vymedzenie *filozofie dejín filozofie* neuveriteľne precízne až do takej miery, že ho nemusí ani slovom

¹ Podrobnejšie pozri MICHNÁKOVÁ, I.: *Augustin Smetana*. Praha: Svobodné slovo 1963, s. 50 – 51 a n.

upraviť do konca svojho života. Preto to nazývam aj Patočkovou *filozofickou konštantou*, ktorá, žiaľ, doteraz uniká pozornosti takmer všetkých patočkovských bádateľov, čím sa podstatnou mierou ochudobňuje adekvátne zhodnotenie Patočkovho diela. Jeho štúdia *Dejepis filozofie a jej jednota* z roku 1942¹ je Patočkovom iba čiastočne upravená v 60. rokoch minulého storočia, a druhýkrát vydaná v roku 1967² a po jeho smrti vychádza v tej istej podobe aj tretíkrát³). Ale to hlavné, t. j. vymedzenie Hegeľovej *filozofie dejín filozofie* nie je ani slovom upravené či doplnené.

V zahraničnej literatúre sa v druhej polovici 20. storočia o túto problematiku zaujímajú viacerí autori. Z nemeckých sú to W. Ehrlich⁴ a L. Geldsetzer⁵. V poľskej filozofii je to najmä skvelá práca S. Swieżawského⁶. Najvýznamnejšiu inšpiráciu som však našiel v ruskej filozofii. Viacere práce A. S. Bogomolova a T. I. Ojzermana a z nich hlavne *Základy teórie historicko-filozofického procesu*⁷, T. I. Ojzermana⁸, I. S. Narskeho⁹ a A. A. Malinina *Teória dejín filozofie*¹⁰. Z našej domácej tvorby to boli bezkonkurenčne najmä práce M. Sobotku¹¹.

Z uvedenej interpretačnej literatúry som rozhodujúcemu inšpiráciu našiel v Patočkových a Sobotkových dielach. Som presvedčený, že túto skutočnosť zachytí každý čitateľ, ktorý je čo len trochu oboznámený s ich dielom. Pochopiteľne, nechcel som ostat' iba v polohe deskriptívno-reprodukčnej. Pokúšal som sa a neustále hľadám nové podnety, a tým aj posuny v tom, čo v súčasnosti predstavuje moja práca *Filozofia dejín filozofie*.

¹ PATOČKA, J.: *Dejepis filozofie a jej jednota*. In: *Česká mysl* 36, 1942, č. 2 – 3, s. 58 – 72, 97 – 114.

² PATOČKA, J.: *Prádosokratovská filozofie*. Praha: SPN 1967.

³ PATOČKA, J.: *Nejstarší řecká filozofie. Přednášky z anticej filozofie*. Praha: Vyšehrad 1996.

⁴ EHRLICH, W.: *Philosophie der Geschichte der Philosophie*. Tübingen: Max Niemeyer 1965.

⁵ GELDSETZER, L.: *Die Philosophie der Philosophiegeschichte im 19. Jahrhundert*. Meissenheim am Glan: Verlag Anton Hain 1968.

⁶ SWIEŻAWSKI, S.: *Zagadnienie historii filozofii*. Warszawa: PWN 1966, II. vyd. 2005.

⁷ BOGOMOLOV, A. S. – OJZERMAN, I. S.: *Osnovy teorii istoriko-filosofskogo processa*. Moskva: Nauka 1983

⁸ OJZERMAN, T. I.: *Filosofija kak istorija filosofij*. Sankt-Peterburg: Izdatel'stvo Aleteja 1999

⁹ NARSKIJ, I. S.: *Zapadno-europejskaja filosofija XIX veka*. Moskva: Vyššaja škola 1976.

¹⁰ MALININ, V. A.: *Teorija istorii filosofij*. Moskva: Vyššaja škola 1976.

¹¹ SOBOTKA, M.: Hegelovy dejiny filozofie. In: Hegel, G. W. F.: *Dějiny filozofie I*. Prel. J. Cibulka – M. Sobotka. Praha: Nakladatelství ČSAV 1961, s. 5 – 36; MAJOR, L. – SOBOTKA, M.: G. W. F. Hegel. Praha: Mladá fronta 1979, s. 114 – 123.

fie (Silné a slabé modely)), ktorá vyšla už v druhom vydaní a v súčasnosti veľmi intenzívne dokončujem jej tretie upravené a doplnené vydanie. Ale aj v tomto vydaní zostane v plnej platnosti neprekročiteľné Patočkovo vymedzenie Hegelovej *filozofie dejín filozofie* ako jej atributívnej zložky.

V súlade s Hegelom Patočka formuluje veľmi jasne svoje vlastné základné metodologicko-teoretické východiská skúmania dejín filozofie. Prvý, kto vyslovil myšlienku *jednoty filozofie v dejinách*, bol sice podľa Patočku už Leibniz, ale až Hegel ju realizoval vo filozoficky jedinečnej podobe – *dejiny filozofie sa stali preňho skutočnou filozofickou vedou*. A len ako také sa môžu považovať za úvod do filozofie. Patočka preto nepochybuje, že „v dnešnej filozofii je obsiahnutá celá myšlienková práca tisícročí a pozorovanie tohto vývoja ducha z historickej stránky sú dejiny filozofie“¹.

Patočka prijal Hegelovo stanovisko, že *dejiny filozofie sú skutočnou filozofickou náukou*: „Dejiny filozofie môžu byť chápane ako úvod do filozofie (teda nielen ako časť, ale priamo ako úvodná časť filozofie), pretože vysvetľujú vznik filozofie... Dejiny filozofie sa zaoberajú činnimi myšlienky. Tieto činy sú na poli rýdzeho myslenia, t. j. dejiny filozofie ukazujú, ako myslenie vytvára samo seba. Myšlienka zobrazená dejinami filozofie je v podstate *jediná*, formy jej rozvinutia sú rôzne utvárania toho istého.“²

Hegelove *dejiny filozofie* majú nezastupiteľné miesto v rámci celku jeho filozofovania a z toho vyplýva aj ich *filozofická dôležitosť*. Stali sa orgánom sebapoznania ducha v čase ako integrálna súčasť filozofie objektívneho ducha. Patočka veľmi presne určil štyri hlavné motívy Hegelovej *filozofie dejín filozofie*:

- „1. Vývoj filozofie je organický. Rôzne filozofie sú rôznymi štádiami vývoja toho istého organizmu.
2. Rola individuality je podradená, nepatrí do *obsahu filozofie*.
3. Čas je len vonkajšie milieu, zrkadlo vnútorného rozvoja organizmu ducha. Filozofia a iné stránky ducha sú v rôznych obdobiah prejavy tej istej fázy duchovnej substancie. Každá doba sa dá racionálne vyjadriť. Čas tu teda nemá obsahový, pozitívny význam.

¹ PATOČKA, J.: Problém dejín filozofie. In: Patočka, J.: *Nejstarší řecká filozofie*. Praha: Vyšehrad 1996, s. 307.

² Tamže, s. 306.

4. Postup filozofických systémov zodpovedá logickému vývoju myšlienky.^{“1}

Rozhodujúce jadro Hegelovej *filozofie dejín filozofie*, ako to určil Patočka, sa azda ani nedá precíznejšie vyjadriť². Na celej veci je však veľmi dôležité najmä to, že sa k Hegelovej koncepcii nepostavil len *vonkajškovo*, t. j. ako by ju chcel len vecne opísat³. Hlásí sa k nej hlavne *vnútorme*, lebo vyjadruje podľa neho základný vztah dejín filozofie a systematickej filozofie. Patočka píše: „Ked’ som pochopil Platona či Hegela, vysvetlil som určitú kapitolu z dejín vývoja filozofického ducha, vykonal som sice určitú historickú prácu, ale vopred som musel samostatne filozofovať, nenašiel som klúč k týmto javom v nejakom kompendiu ako historik matematiky. Zlý matematik môže byť dobrým historikom matematiky, čo neplatí o filozofii. *Dejiny filozofie žijú len životom systematickej filozofie, v tom má Hegel pravdu, a odražajú našu systematickú schopnosť, odrážajú nás* systém (kurzíva V.L.).“⁴

Filozofické skúmanie silných modelov filozofie dejín filozofie má pre svedčivo viedlo k poznaniu, že dominantnými učeniami, ktoré rozhodujúcim spôsobom určili základný spôsob filozofickej väzby k dejinám filozofie, boli *modely* Hegela a Heideggera. V istom zmysle predstavujú krajné konfrontačné filozofické možnosti k dejinno-filozofickému dedičstvu a systematickej podobe filozofovania. U Hegela je celá jeho *filozofická* koncepcia dejín filozofie budovaná na princípe *vývoja – pokroku* od antiky až do súčasnosti a jeho filozofia vôbec je pochopená ako zavŕšenie celého dejinného vývinu. Heideggerova pozícia je presne opačná. Myslenie, ktoré je samo *dejinné*, určujúce svetové dejiny, nepochádza zo súčasnosti. Je staršie než to, čo je len jednoducho *minulé*. Vanie nám vo svojich najstarších myšlienkach v ústrety, len my nie sme schopní objavíť jeho stopu preto, lebo sa domnievame, že to, čo sa nás v našej bytnosti dotýka, je hlavne aktualita. Preto sa Heidegger tak dôrazne domáha návratu späť k pôvodnému filozofickému pýtaniu sa na *otázkou bytia* do obdobia predsokratovskej filozofie – Parmenida a Herakleita, lebo zotrvali v súznení s *logom*.

Ďalší rozvoj filozofického chápania dejín filozofie je späť s menami najvýznamnejších pokračovateľov Husserlovej a Heideggerovej filozofie

¹ Tamže, s. 308.

² PATOČKA, J.: Dějepis filosofie a její jednota. In: *Česká mysl*, 36, 1942, č. 2 – 3, s. 100.

– Eugena Finka, Jana Patočku a Hansa-Georga Gadamera. Vo svojich filozofických učeniach sa Fink, Patočka a Gadamer nepokúšali jednoducho opakovat’ svojich učiteľov, ale hľadali možnosti, ako sa filozoficky dostat’ ďalej z východísk, ktoré u nich našli. Veľmi významne spájajúcim článkom učenia týchto troch najvýznamnejších Husserlových a Heideggerových kritických nasledovníkov sa stal nový variant *filozofie dejín filozofie* v podobe *slabých modelov*. Zápas o nové chápanie filozofie bol nemysliteľný bez originálneho chápania dejinno-filozofického dedičstva. Z tohto pohľadu je práve filozofický odkaz Finka, Patočku a Gadamera jedinečným filozofickým materiálom, ktorý kriticky prekonáva éru *silných modelov* filozofie dejín filozofie a otvára dejinný priestor pre budovanie *slabých modelov*. Je tým najcennejším, čo sa nám v druhej polovici 20. storočia ponúka na filozofické skúmanie v takto určenom predmete filozofických výskumov.

1. *Sílné modely filozofie dejín filozofie*

Hegel najstručnejšie vyjadril teoretické jadro svojho silného modelu *filozofie dejín filozofie* v *Malej logike* v § 86 takto: „... podstatný obsah dejín filozofie sa nevzťahuje na čosi minulé, ale je večný a úplne prítomný, a rezultát týchto dejín nepredstavuje galériu poblúdení ľudského ducha, ale skôr panteón bohov. Týmito bohmi sú však rozličné stupne idey, vynárajúce sa po sebe v dialekтиckom vývoji ... začiatok logiky sa zhoduje so začiatkom vlastných dejín filozofie. Tento začiatok nachádzame vo filozofii eleatskej, konkrétnejšie u Parmenida, ktorý chápe absolútne ako bytie, hovoriac: jestrievu len bytie, nič ako také nejestrievuje. Za vlastný začiatok filozofie to treba považovať preto, lebo filozofia je vôbec mysliacim poznávaním a tu sa prvýkrát uchopilo čisté mysenie a sebe samému sa spredmetnilo (kurzíva V. L.).“¹

Skutočnosť, že filozofické chápanie dejín filozofie sa stáva organickou súčasťou systémovej podoby Hegelovho filozofovania, tvorí rozhodujúci identifikačný znak *filozofie dejín filozofie*, ktorý teda predstavuje princíp jednoty *filozofie a dejín filozofie*. Hegelovo zdôraznenie, že pre filozofiu sú jej vlastné dejiny neodmysliteľným a nenahraditeľným vnútorným komponentom teoretického úsilia, sa stáva tým neotrasiteľným základom, ktorý, aj keď kriticky a s rôznymi modifikáciami, predsa len prijímajú všetky

¹ HEGEL, G.W.F.: *Logika*. Prel. T. Münz. Bratislava: Vydavateľstvo SAV 1961, s. 115.

ďalšie významné *silné modely*. *Slabé modely* filozofie dejín filozofie neuplatňujú tak dôsledne fundamentálny princíp *jednoty filozofie a dejín filozofie*. *Jednota filozofie a dejín filozofie* je v ich chápaní podstatne voľnejšia a v istom zmysle sa veľakrát až takmer stráca. *Nepôsobí* tak rigorózne a nikdy nie až agresívne, ako je to vo všetkých prípadoch *silných modelov*.

Pre Hegelovu koncepciu dejín filozofie platí, ako to vyjadril H. G. Gadamer, že „sama osebe bola filozofiou, bola osobitou časťou filozofie dejín, ktorá chce aj v dejinách filozofie dokázať prítomnosť rozumu. Áno, Hegel nazýval dejiny filozofie priamo tým najvynútornejším vo sietových dejinách.“¹ Potvrdzuje to aj M. Sobotka a L. Major keď písu, že „dejiny filozofie sú vonkajším, svetodejinným korelátom nečasového čistého myslenia, logickej idey, ktorú znázorňuje špekulatívna logika“².

Pokiaľ sú teda *dejiny filozofie* pochopené ako to *najvynútornejšie* vo sietových dejinách, potom je ich význam v rámci súdobyh filozofických aktivít nezastupiteľný. Hegelova filozofia dejín filozofie ako *filozofovanie o filozofii* je metateoretickým pohybom vo *vnútri* dejinofilozofického myslenia, ktorého zmyslom nie je vonkajškovo-empiricky opísat' dejinofilozofický proces, ale *pochopiť a vysvetliť ho ako neoddeliteľnú súčasť riešenia tých najvýznamnejších filozofických problémov*. Pre Hegela sa takýmto ukazuje *špekulatívna jednota abstraktného a konkrétneho*, ktorá sa uplatňuje najmä *v skúmaní problémov metafyziky (logiky) – ontológie s dôrazom na problém bytia*.

V Hegelovom učení sa dostali dejiny filozofie na piedestál najvýznamnejších duchovných aktivít, ktoré rozhodujúcim spôsobom spolu-vytvárajú duchovnú klímu v dejinách. Túto skutočnosť sme mohli priebežne veľmi dobre sledovať vo všetkých skúmaných hlavných modeloch, aj keď je pravdou, že závery, ktoré boli prezentované jednotlivými modelmi, sú výrazne odlišné a veľmi často i protikladné. Je to dôsledok rôzneho uplatnenia princípu *jednoty filozofie a dejín filozofie* vzhladom na odlišné filozofické východiská, metódy a ciele ich filozofických učení. Spoločná je im však snaha poznat' vlastné filozofické problémy a zároveň zdôvodniť svoje filozofické učenie predchádzajúcimi dejinami filozofie. Veľkú úlohu zohráva v tejto súvislosti *teleologický princíp* s jeho ak-

¹ GADAMER, H.-G.: Die Geschichte der Philosophie. In: Gadamer, H.-G.: *Neuere Philosophie I. Hegel – Husserl – Heidegger*. GW. Bd. 3. Tübingen: Mohr – Siebeck 1999, s. 297.

² MAJOR, L. – SOBOTKA, M.: *G. W. F. Hegel*, s. 116.

tualizačným významom. Najdôslednejšie je uplatnený v Hegelovom prístupe, ale svoje výrazné miesto nachádza aj v ďalších hlavných modeloch. Nietzsche napríklad zdôrazňuje, že len z najväčšej sily prítomnosti smeieme vysvetľovať minulé. Husserl tiež otvorené priznáva, že mu ide o to, aby urobil zrozumiteľnou teleológiu v dejinnom vývoji filozofie, osobitne novovekej filozofie.

Pre silné modely filozofie dejín filozofie je charakteristické také zaoberevanie sa *vlastnými* filozofickými problémami v permanentnej konfrontácii ich riešenia s dejinami filozofie, že sa v mnohých podstatných momentoch úplne vytráca dejinná realita. Veľmi plasticky na to upozorňuje napríklad Gadamer vo vzťahu k Heideggerovi. Konštatuje, že na jeho „zaobieraní sa dejinami filozofie lipne násilnosť mysliteľa, ktorý je poháňaný svojimi vlastnými otázkami a ktorý sa neustále usiluje spoznať seba samého“¹. Hegelova metodologicko-metodická interpretačná maxima filozofie dejín filozofie je preto zrejmá. Je potrebné vediet dopredu, čo sa má hľadať v starých filozofických systémoch či vo filozofických smeroch odlišného časového obdobia. Po Hegelovi je táto *interpretačná maxima* viac-menej realizovaná vo všetkých silných modeloch filozofie dejín filozofie. Potom sa aj filozofické pochopenie, prečo sa dejinnofilozofické myslenie *vnútorne* podieľa na samotnej výstavbe filozofického učenia, stáva ľahšie vysvetliteľným. Hegelove dejiny filozofie ako filozofia pochopená vo vlastnom živle dejinnofilozofického vedenia vo vývoji, sú nevyhnutnou *systémotvornou* formou existencie filozofie samej. To je aj hlavný dôvod, prečo môže M. Sobotka oprávnene robiť záver, že „výklad o absolvutnom duchu vrcholí filozofiou filozofie“².

Silné modely filozofie dejín filozofie posúvajú veľmi výrazne do predia aj otázku, do akej miery je možné uplatniť na dejiny filozofie absolútny referenčný systém. Hegelov model je budovaný úplne v intenciach uvedených nárokov. Schellingov a Marxov model sú menej rigorózne, ale nie sú zbavené týchto pretenzií. Nietzscheho, Husserlov a Heideggerov model tiež nie sú veľmi vzďialené pôvodným hegelovským ašpiráciám. Aktívny vplyv dejín filozofického myslenia v procese tvorby konkrétnych podôb filozofovania, ktoré malí buď systémovú (Hegel) alebo nesystémovú podobu (Schelling, Marx, Nietzsche, Husserl, Hei-

¹ GADAMER, H.-G.: *Geschichte der Philosophie*, s. 306.

² MAJOR, L. – SOBOTKA, M.: *G. W. F. Hegel*, s. 114.

degger), sa najvýraznejšie koncentruje na riešenie hlavnej otázky filozofie dejín filozofie – *čo je to filozofia*. Bytostné určenie otázky *čo je to – filozofia*, prostredníctvom sebakritického reflektovania dejín filozofie, ponúka viaceré zaujímavé možnosti kritickej konfrontácie aj v rámci skúmania hlavných modelov filozofie dejín filozofie.

Heidegger vyjadril rozhodujúce jadro svojej *filozofie dejín filozofie* vari najstručnejšie v tejto podobe už v roku 1922: „Dejiny filozofie sú ... pre filozofické bádanie (kurzíva V. L.) vtedy a len vtedy v relatívnom zmysle predmetne tu, keď nepodávajú rozmanité pozoruhodnosti, ale to, čo je vo svojej radikálnej jednoduchosti *bodné mysenia*, a vedú tak chápajúcemu prítomnosť nie k obohacovaniu znalostí, ale odrážajú ju práve naopak k nej samej, aby vystupňovali jej problematicosť... Cestou späť od Aristoteľa k jeho predchodcom bude až možno pojednať Parmenidovo učenie o bytí a porozumiť mu ako rozhodujúcemu kroku, ktorý určil zmysel a osud západnej ontológie a logiky (kurzíva V. L.).“¹

O niekoľko rokov neskôr, vo svojej poslednej marburskej prednáške z letného semestra 1928, kde sa dostáva do *rozhovoru* s Leibnizom, Heidegger uvádza: „.... v mysení filozofie sme v rozhovore s mysliteľmi minulosť. Takýto rozhovor vyjadruje čosi iné, ako doplnenie systematickej filozofie historickými vysvetleniami jej dejín.“² Pochopit *zmysel západnej ontológie a logiky*, t. j. *vec mysenia* je spoločná filozofická úloha tak Hegela, ako aj Heideggera. Každý si ju však riešil svojím neopakovateľným spôsobom.

Pre Hegelovu *filozofiu dejín filozofie* je príliš dominujúce určenie *výroja* spolu princípom *historizmu*, bez ktorých si nevie vôbec predstaviť svoje učenie. Heidegger si myslí presný opak. Najpresnejšie to vyjadril vo svojich prednáškach v zimnom semestri 1927/1928, ktoré dnes máme publikované pod názvom *Fenomenologická interpretácia Kantovej Kritiky* čistého rozumu: „Filozofia sa *nevyrájia* (kurzíva V. L.) v zmysle pokroku, ale je úsilím o rozvíjanie a vyjasňovanie stále tých istých niekoľkých problémov, je samostatným, slobodným a zásadným bojom ľudskej existencie s temnotou, ktorá v nej neustále prepuká. A každé objasňovanie len od-

¹ HEIDEGGER, M.: *Rozvrh fenomenologické interpretace Aristotela*. Prel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené 2008, s. 12, 33.

² HEIDEGGER, M.: *Wegmarken*. GA Bd. 9. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1976, s. 79.

krýva nové priepasti. Mlčanie a úpadok filozofie neznamená teda koniec postupu dopredu, ale *zabudnutia centra* (kurzíva V.L.). Preto je každá filozofická obnova precitnutím v návrate na to isté miesto.¹

O desať rokov neskôr v prednáške *Európa a nemecká filozofia* to Heidegger zopakuje znova: „Filozofia hovorí tak, že o tom istom vraví stále to isté. A najväčšími, osobitými sú myslitelia, ktorým sa to darilo. To znamená: *vlastné dejiny filozofie sú dejinami len niekoľkých jednoduchých otázok* (kurzíva V. L.). Zdanlivá svojvoľná hojnosť stanovísk a striedanie systémov je potom v podstate len výhradnosťou toho istého jedného jediného, tak ako je ju schopný pochopiť práve ten a nie iný mysliteľ.“²

Pochopit' počiatok gréckej filozofie, a tým aj západnej filozofie vôbec, je v rozhodujúcej mieri u Heideggera späť so *spoloahlivým porozumením slov*, ktorými Gréci pomenovávali *Bytie a prardu*. V ranej gréckej filozofii sa podľa neho *kľúčovým slovom* pre bytie stáva slovo *FYSIS*. Tu však vzniká prvé veľké nedorozumenie v chápaniu ranej gréckej filozofie, keď sa táto chápe práve ako *prírodná filozofia*. Je to podľa Heideggera *nedorozumenie a blud*. Dôvod je zrejmý: „Φύσις znamená: vyrašenie – napríklad vyrašenie ruže – v zmysle vychádzat' najavo, predviest' sa, vydávať sa; vydávať sa – tak ako hovoríme: kniha bola vydaná, *je tu*. Vo φύσις, mene pre *Bytie*, Grékom zaznieva: predvádzat' sa a pritom nepohnute zotrvať. Až v jestvujúcne, t. j. v tom, čo tu nepohnuto zotríváva a samo v sebe tu tkvie, v gréckych sochách a gréckych svätyniach, dosahuje život tohto národa bytie, zreteľné a záväzné zotrvanie; tieto sochy a svätyne nie sú napodobeninou ani výrazom niečoho, ale ustanovujúcim výkonom a zákonom gréckeho bytia.“³

Heidegger sa v ďalšom identifikovaní problému *Bytia* pokúša vyvrátiť jednu z najväčších chybných interpretácií ranej gréckej filozofie, ktorá ukazuje na rozpornosť filozofických učení Herakleita a Parmenida. Kým Herakleitos mal vraj proti bytiu zdôrazňovať *dianie*, tak Parmenides zasa oproti dianiu vyzdvihoval *bytie*. S tým však Heidegger rozhodne nesúhlasí. Parmenides podľa neho „hovorí o Bytí len ako o Jednom a Tom is-

¹ HEIDEGGER, M.: *Fenomenologická interpretace Kantovy Kritiky čistého rozumu*. Prel. J. Kuneš. Praha: Oikúmené 2004, s. 13 – 14.

² HEIDEGGER, M.: Evropa a nemecká filosofie. Prel. J. Šindelář – I. Šnebergová. In: *Filozofický časopis*, roč. 44, 1996, č. 1, s. 77.

³ Tamže, s. 79.

tom, lebo vie, že Bytie je neustále ohrozované zdaním, ktoré k nemu patrí ako jeho tieň¹. Herakleitos potom naopak, hovorí o *dianí* „len preto, aby ho včlenil do Jedného, do jednoty bytia, ktoré je λόγος. Λόγος tu však neznamená, ako sa neskôr vysvetľovalo, rozum a reč, ale *zbieranie, pôvodné sústredenia* všetkých protikladov do Jedného ...“²

Herakleitos a Parmenides sú pre Heideggera filozofmi, ktorí hľadajú jedno a to isté, ale z opačných strán, lebo *myslia Bytie* nielen so zdaním a dianím, ale zároveň aj so stálosťou. „Na tomto počiatku však nebolo možné uľpiet; lebo počiatok nie je, ako mieni neskôr zavádzajúce vysvetľovanie, ktoré je posadnuté vývojom, niečim nedokonalým a nepatrým, ale je tým *najváčším v úplnosti svojho obsahu* (kurzíva V. L).“³ Tu máme vyjadrený až príliš jednoznačne základný rozdiel medzi Hegelovým a Heideggerovým chápaním dejín filozofie. Kým pre Hegela pochopenie dejín filozofického myslenia nie je možné bez kategórie *vývoja*, pre Heideggera je to absolútne neprijateľné.

O čo sa bude usilovať Heidegger permanentne až do konca svojej tvorby, je najmä to, aby presvedčil, že najťažšie vo filozofii je *zachovať počiatok*. Tým chce vyjadriť skutočnosť, že „*bytostné urenie Bytia a pravdy prešlo premenou, ktorá sice počiatok predpokladala, ale už ho nezvládala* (kurzíva V. L)“⁴. *Odklon od počiatku* Heidegger jednoznačne spája s Platonom a Aristotelom. V roku 1936 je Heidegger ešte neoblomne presvedčený, pričom neskôr toto hodnotenie zmení, že v Heglovej *Logike* „sa završuje cesta západnej filozofie od Platona a Aristotela, nie však cesta od jej počiatku. Ten tu pozostáva bez toho, aby bol zvládnutý a pri spätnom pohlade sa stále len vysvetľoval zo stanoviska, ktoré sa od neho odvrátilo, to znamená, ktoré ho nepochopilo.“⁵

Heidegger podnikol obrovské filozofické úsilie o zvládnutie interpretácie *počiatku* západnej filozofie v 40. rokoch minulého storočia v dvoch rozsiahlych prednáškových cykloch o Parmenidovi (1942)⁶ a Herakleitovi

¹ Tamže, s. 80.

² Tamže.

³ Tamže.

⁴ Tamže, s. 81.

⁵ Tamže, s. 82.

⁶ HEIDEGGER, M.: *Parmenides*. GA. Bd. 54. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1992.

(1944)¹. Pre tieto Heideggerove prednáškové kurzy a ich základnú *stratégiu* je najdôležitejšie to, že sa pokúšajú na veľmi širokom priestore skúmať počiatok západného myslenia s dôrazom na problém *pravdy bytia a údelu metafyzického myслenia*². Predstavujú premostenie toho, čo je neskôr v prednáške z roku 1955 *Čo je to – filozofia?* vyjadrené sice veľmi stručne, ale rezolútne: „*Herakleitos a Parmenides neboli ešte filozofi. Prečo nimi neboli? Pretože boli väčšími myслiteľmi* (kurzíva V. L.)“³. Slovo *väčší* tu Heidegger nepoužil na hodnotenie filozofického výkonu, ale preto, aby slovo *väčší* ukázalo cestu do inej dimenzie myслenia. „*Herakleitos a Parmenides boli väčšími* v tom zmysle, že ešte zotrvali v súznení s oným λόγος, tzn. s Ev πάντα. Krok k filozofii, ktorý pripravili sofisti, uskutočnili až Sokrates a Platon.“⁴ Odkiaľ však Heidegger vie, že Herakleitos a Parmenides ešte zotrvali v súznení s oným λόγος, ostáva pred čitateľom tajomne ukryté. Ale to už patrí k jednej z neodmysliteľných strategických čŕt Heideggerovej filozofickej tvorby po obrate.

To najdôležitejšie v skúmaní nášho problému súvisí s Heideggerovou prednáškou *Hegel a Gréci*. V nej sa problém *myslenia Bytia* dostáva takmer do svojej vrcholnej podoby a v štúdiu *Koniec filozofie a úloha myслenia* (1964) nájde svoje zavŕšenie. Je to brilantný Heideggerov filozofický pokus vyrovnat' sa s Hegelom práve v otázke *veci myслenia* a z nej vyplývajúceho *myslenia Bytia*. Už prvé Heideggerove slová v uvedenej prednáške sú charakteristické. Chce sa zaoberať Hegelom zo súdobého hľadiska. V žiadnom prípade nemožno očakávať nejaký historickofilozofický prístup, ale len a len filozoficko-problémový. Ide mu o prienik do veci myслenia, aby sme sa ním nechali osloviť a zároveň boli pripravení nechat' myслenie zmeniť sa, pokiaľ si to vyžaduje vec sama. Ale aby sme sa dostali k veci myслenia, je vôbec potrebná takáto veľká obchádzka cez Hegela a Grékov? Heideggerova odpoveď je jednoznačná. *Potrebujeťe túto cestu, ktorá vo svojej bytnosti nie je žiadnu obchádzkou, lebo správne pochopené duchovné dedičstvo nám neustále ponúka prítomné, to, čo je stále v hre, ale už nie v jeho dejinnej podobe – vystupuje ako súčasná vec myслenia.*

¹ HEIDEGGER, M.: *Herakleitos*. GA. Bd. 55. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1994.

² Tamže, s. 378 a n.

³ HEIDEGGER, M.: Co je to – filozofie? In: Heidegger, M.: *Básnicky bydlí človék*. Prel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené 1993, s. 117.

⁴ Tamže, s. 117.

Heideggerovo ocenenie Hegelovej recepcie gréckej filozofie cez prízmu tejto skutočnosti je veľmi správne a zároveň je dôkazom opravdivej filozofickej pocty, aké sa vôbec mohlo dostať filozofovi: „... *Hegel myslí prvýkrát grécku filozofiu ako celok a tento celok filozoficky* (kurzíva V. L).“¹ Hegel nevysvetľuje dejiny filozofie, on ich filozoficky myslí. Heidegger právom konštatuje, že žiadnen filozof pred Hegelom sa neprepracoval k tomu, aby určil, že *filozofovanie* samé sa „pohybuje vo svojich dejinách a že tento pohyb je zároveň filozofiou samou“². Pred Hegelom to neurobil nikto v dejinách filozofie. Tým Hegel po prvýkrát v dejinách filozofie vôbec otvoril možnosť pre vznik *filozofie dejín filozofie*, ktorá by práve bez tohto *bytosťného myslenia* filozofického duchovného dedičstva nebola možná. Vo *filozofii dejín filozofie* ide teda najmä o *veci myslenia*. Je to možné aj preto, ako dokladá Heidegger, že dejiny filozofie sa stali pre Hegela *jednotným a nevyhnutným procesom polyby ducha k sebe samému*. Potiaľ je všetko v poriadku. Problém sa však začína s chápaním a vysvetlením gréckej filozofie, ako ho zrealizoval Heidegger, keďže celá prednáška sa sústredí takmer výlučne na skúmanie *štyroch základných určujúcich slov gréckej filozofie*, ktoré vyjadrujú podľa neho jej nespochybniel'nú bytnosť v spojitosti s *hlavným* pojmom filozofie vôbec, t. j. pojmom *bytie*. Tu si musíme uvedomiť skutočný filozofický rozdiel Hegelovej a Heideggerovej recepcie gréckej filozofie. Hegelovi ide najmä o *pochopenie* gréckej filozofie ako *celku*, kým Heideggerovi ide len a len o *štyri základné pojmy* a ich *správne vysvetlenie*.

V záujme správneho pochopenia rozdielu medzi Hegelovým a Heideggerovým určením *veci myslenia* je nevyhnutné už teraz predstaviť aj Hegelovo vlastné chápanie *bytia a jestvujúcnia* bez Heideggerovho komentovania. V *Logike ako vede*, na ktorú sa tak rád a pomerne často Heidegger v tom rozhodujúcom momente svojej interpretácie *neprávom* odvoláva, Hegel predstavil svoje chápanie veľmi jasne. *Bytie* jednoznačne charakterizuje ako „*neurčené bezprostredno*“³. *Bytie* nemá podľa neho „určenosť“ voči podstate, ani nijakú takú, ktorú by mohlo získať v sebe samom. Toto bezreflexívne bytie je také bytie, aké jestvuje bezprostredne

¹ HEIDEGGER, M.: *Hegel und Griechen*, s. 428.

² Tamže, s. 429.

³ HEGEL, G. W. F.: *Logika ako veda I*. Prel. T. Münz. Bratislava: Pravda 1985, s. 90.

iba v sebe samom.^{“1} Kedžže bytie je neurčené, je bez kvality. Tu však Hegel nezabúda zdôrazniť, na rozdiel od Heideggera, že bytiu *osebe* charakter *neurčenosťi* prislúcha iba v protiklade k *určenému* (kvalitatívemu). „Oproti bytiu vôbec teda vystupuje *určené* bytie ako také; takto však práve jeho neurčenosť tvorí jeho kvalitu. Ukáže sa teda, že prvé bytie je osebe určené a tak *po druhé*, že *prechádza* (kurzíva V. L.) do *jestvujúcnia*, že je *jestvujúcym* – toto bytie ako konečné sa prekonáva a prechádza do nekonečného vzťahu bytia k sebe samému, *po tretie*, prechádza do *bytia pre seba*.^{“2}

Hegelovo *bytie* je *čistým bytím*, lebo sa rovná sebe samému. *Bytie* ako *neurčené bezprostredno* je „faktickým *ničím*, a nie je ani viac, ani menej než *nič*“³. Aj *čisté nič* je podľa Hegela *jednoduchá rovnosť so sebou samým*, čiže dá sa charakterizovať aj ako *úplná prázdnota*, či *bezurčenosť alebo bezobsažnosť*. Preto Hegel musí uznat’, že *nič* „je teda tým istým určením, alebo správnejšie, tou istou bezurčenosťou, a tak vôbec tým istým, čo *čisté bytie*“⁴. Z uvedeného je potom viac ako pochopiteľné, že Hegel sa dopracoval k hlavnej ontologickej výpovedi vo svojej *Logike*, na ktorú sa tak rád odvolával aj Heidegger: „*Čisté bytie a čisté nič je teda to isté.*“⁵

Heideggerovi uvedené Hegelovo vymedzenia *bytia* úplne stačí, a preto je veľmi zaujímavé, že ani *slovkom* nenaznačí, že to najdôležitejšie u Hegela ešte len nasleduje. Heidegger už to však vôbec nepotrebuje, naopak, programovo ho obchádza, lebo je kritické voči jeho ďalším vlastným filozofickým krokom. To rozhodujúce *hegelovské nespočíva* totiž len v určení *čistého bytia a nič ako toho istého*. Najpravejšie *hegelovské vyjadrenie* nasleduje hned po tejto prvej vete: „*Pravdou nie je ani bytie, ani nič, ale to, že bytie – neprechádza –, ale prešlo do ničoho a nič do bytia*“ (kurzíva V. L.). No práve tak pravdou nie je ich rozdielnosť, ale to, že *nie sú to isté*, že sú *absolútne rozdielne*, lenže takisto aj neoddelené a neoddeliteľné a že *každé bezprostredne mižne vo svojom opaku*. Ich *pravdou* (kurzíva V. L.) je teda tento *pohyb, ktorým jedno bezprostredne mižne v druhom: stavanie; pohyb, kde sú obidve rozdielne, ale na základe rozdielu, ktorý sa práve tak bezprostredne strátil*.^{“6}

¹ Tamže.

² Tamže.

³ Tamže, s. 91.

⁴ Tamže.

⁵ Tamže.

⁶ Tamže, s. 92.

Hegelovo filozofické učenie (a v jeho rámci najmä ontológia) je bez kategórií *pohybu* a *starania* (*diania*) nemysliteľné. A pokiaľ sa tak stane, už to nie je Hegel. Heideggerov *filozofický rozhovor* s Hegelom je preto nana-jvýs nekorektný, ale pochopiteľný. Heideggerovi až príliš záleží na platnosti *ontologickej diferencie*. Práve Hegelove kategórie *pohybu* a *starania* sú pre Heideggera absolútne neprijateľné. Hegelova argumentácia je zrejmá: „*Staranie* (kurzíva V. L.) znamená neoddeliteľnosť bytia a ničoho, nie je to jednota, ktorá abstrahuje od bytia ničoho; ale ako jednota *bytia* a *ničoho* je touto *určenou* jednotou čiže takou, v ktorej je bytie a nič.“¹ *Staranie* je dominantná kategória Hegelovej filozofie, ktorá zdôvodňuje aj vztah *bytia* a *jestrujúcnia*. V *Logike* je to vymedzené jednoznačne: „*Zo starania vznáhádzajúca jestrujúcnosť. Je jednoduchou jednotou bytia a ničoho.*“² Jestvujúcno je pre Hegela *určené bytie* a jeho *určenosť* je *jestrujúca určenosť – kvalita*. Túto kvalitu potom chápe ako *realitu* i ako *negáciu*. V týchto určeniacach je jestvujúcno práve takto reflektované aj do seba a zároveň kladené, je teda *niečim*, čím si jestvujúcim.

Z uvedeného nekompromisne vyplýva, že *ontologická diferencia* je v Hegelovej logike len východisko a nie cieľ ontologickej výpovede. Preto by si Hegel nikdy nemohol stanoviť úlohu *premyslieť bytie bez jestrujúcnia*, ako to robí Heidegger. Hegelovo filozofické myslenie je *dialektické*, na rozdiel od Heideggera. Zaujímač je pritom však skutočnosť, že Heidegger v *Principoch myслenia* (1958) na to sám veľmi dôrazne upozorňuje. Kladie si otázku, čo sa *pribodilo* v dejinách západného myслenia od čias Fichteho, Schellinga a Hegela. Uskutočnilo sa niečo, čo vynieslo *myслenie* do *najvyššej dimenzie svojich možností*. Heidegger to skvele identifikuje: „*Myслenie sa stáva vedome dialektickým ... Dokonale uskutočnené teoreticko-špekulačné rozyvinutie dialektiky do užavretého celku sa uskutočňuje v Hegelovom diele, ktoré nesie názov: Logika ako veda (kurzíva V. L.).*“³

Túto dejinnofilozofickú skutočnosť využije Heidegger na to, aby ukázal, že *vstup myслenia do dimenzie dialektiky* je sice *dejinnou záležitosťou*, ale je v ňom len preto, lebo sme si až príliš *zvykli* predstavovať si *dejiny historické*. Uvedomenie si tejto Heideggerovej pozície vo vztahu k Hegelovi je rozhodujúce, pokiaľ nemáme až príliš filozoficky *zablüdiť*. Heidegger

¹ Tamže, s. 116.

² Tamže, s. 120.

³ HEIDEGGER, M.: Princípy myслenia. In: Heidegger, M.: *Básnický bydlí človek*, s. 165.

nás chce priviesť k opaku toho, čo robí z Hegela velikána filozofického myslenia do dnešných dní, t. j. k poznaniu, že bytnosť človeka i spoločnosti je dejinným sebautváraním.

Kým pre Hegela je *vec myslenia* vzťahnutá k chápaniu bytia so zreteľom na *mysliteľnosť jestvujúcu*, u Heideggera je to presne naopak. Ide o to pochopiť *Bytie* najmä cez prizmu jeho diferencie voči *jestvujúcemu*. Z toho potom pochopiteľne vzniká aj obrovský rozdiel pre reflektovanie dejín filozofického myslenia. Pravda sa nemôže objavíť neočakávane ako *výstrel z pušky*. Poznanie pravdy je pripravované dejinným spôsobom a žiadne konkrétny stupeň tohto poznania nie je zavŕšeným poznaním. Treba sa usilovať pochopiť predchádzajúcich mysliteľov, čo si oni o *veci* myseleli, a zahrnúť ich výsledky do absolútneho myslenia. Preto môže Hegel právom zdôrazňovať, že *pravda je proces*. Heidegger razí presne opačný postup. Súhlasí s tým, že je potrebné vniknúť do sily predchádzajúceho myslenia, ale to rozhodujúce teraz nespočíva v tom, aby sa táto sila hľadala v tom, čo je mysliteľmi mysené, ale práve naopak, čo nimi mysené nebolo, čo zostało *skryté*, a preto *nemyslené*. Len ono *skryté a nemyslené* poskytuje podľa Heideggera *myslenému jeho bytosťný priestor, lebo ide o myslenie Bytia v jeho bytnosti, t. j. pravde*.

Heideggerova filozofická *deštrukcia* v chápání *metafyzických hľadísk* v dejinách filozofie sa sústredíuje najmä na skúmanie *cesty späť* – od Aristotela k Parmenidovi – aby bolo možné určiť Parmenidovo učenie o *bytí a porozumiel' mu ako rozhodujúcemu kroku, ktorý určil zmysel a osud západnej ontológie a logiky až k mysleniu Bytia*. Súhlasí s Gadamerovým hodnotením, že Hegelova konštrukcia dejín filozofického myslenia je teleologickou konštrukciou *od konca*, kým Heideggerovo chápanie dejín filozofie je konštrukciou *od počiatku*¹. Na adresu tej druhej je však potrebné konštatovať, že napriek obrovskému teoretickému úsiliu *mysliet' Bytie bez jestvujúcna* musela nakoniec predsa len ostať svojráznou *zrestovateľskou filozofickou viziou*.

2. Slabé modely filozofie dejín filozofie

Filozofické skúmanie *silných modelov filozofie dejín filozofie*, ktoré som realizoval viac ako dvadsať rokov a predstavil vo svojej práci *Filozofia*

¹ GADAMER, H.-G.: *Gie Geschichte der Philosophie*, s. 300.

dejín filozofie po prvýkrát v roku 1999¹ a v druhom vydaní v roku 2004², ukázalo, že dominantnými učeniami, ktoré rozhodujúcim spôsobom určili základný spôsob filozofickej väzby k dejinám filozofie, boli *modely* Hegela a Heideggera. V istom zmysle predstavujú krajné konfrontačné filozofické možnosti k dejinno-filozofickému dedičstvu a systematickej podobe filozovania. U Hegela je celá jeho *filozofická* koncepcia dejín filozofie budovaná na princípe *vývoja – pokroku* od antiky až do súčasnosti a jeho filozofia vôbec je pochopená ako zavŕšenie celého dejinného vývinu. Heideggerova pozícia je presne opačná. Myslenie, ktoré je samo *dejinné*, určujúce svetové dejiny, nepochádza zo súčasnosti. Je staršie než to, čo je len jednoducho minulé. Vanie nám vo svojich najstarších myšlienkach v ústrety, len my nie sme schopní objaviť jeho stopu preto, lebo sa domnievame, že to, čo sa nás v našej bytnosti dotýka, je hľavne aktuálna. Preto sa Heidegger tak dôrazne domáha návratu späť k pôvodnému filozofickému pýtaniu sa na *otázkou bytia* do obdobia predsokratovskej filozofie – Parmenida a Herakleita, lebo zotrvali v súznení s *logom*.

Ďalší rozvoj filozofického chápania dejín filozofie je späť s menami najvýznamnejších pokračovateľov Husserlovej a Heideggerovej filozofie – *Eugena Finka, Jana Patočku a Hansa-Georga Gadamera*. Vo svojich filozofických učeniach sa Fink, Patočka a Gadamer nepokúšali jednoducho opakovat' svojich učiteľov, ale hľadali možnosti, ako sa filozoficky dosiať ďalej z východísk, ktoré u nich našli. Veľmi významne spájajúcim článkom učenia týchto troch najvýznamnejších Husserlových a Heidegrových kritických nasledovníkov sa stal nový variant *filozofie dejín filozofie* v podobe *slabých modelov*. Zápas o nové chápanie filozofie bol nemysliteľný bez originálneho chápania dejinno-filozofického dedičstva. Z tohto pohľadu je práve filozofický odkaz Finka, Patočku a Gadamera jedinečným filozofickým dielom, ktoré kriticky prekonáva éru *silných modelov* filozofie dejín filozofie a otvára dejinný priestor pre budovanie *slabých modelov*. Je tým najcennejším, čo sa nám v druhej polovici 20. storočia ponúka na filozofické skúmanie v takto určenom predmete filozofických bádaní.

Eugen Fink svojím filozofickým učením výrazným spôsobom rozvinul a korigoval rozhodujúce podnety fenomenologického spôsobu filozofo-

¹ LEŠKO, V.: *Filozofia dejín filozofie. (Hlavné modely a výsledky)*. Prešov: v. n. 1999.

² LEŠKO, V.: *Filozofia dejín filozofie. (Silné a slabé modely)*. Prešov: v. n. 2004.

vania aj vo vzťahu k dejinám filozofie. Na rozdiel od svojich učiteľov, ktorí výrazným spôsobom naplnili *sihý* model filozofie dejín filozofie, Fink je prvý, kto prekonáva túto podobu filozofovania o dejinách filozofie a otvára nielen cestu k *slabému* modelu, ale je aj jeho prvým významným reprezentantom. V dejinách filozofie nehľadá ani *fenomenologicko-transcendentálny impulz*, ako to robil Husserl, ani definitívne vyriešenie *otázky bytia* v Heideggerových intenciach. Finkov filozofický výkon je od svojich začiatkov plne autonómny a nadväzujúco-kritický k učeniu svojich učiteľov pre naplnenie modelu *kozmologickej filozofie*¹, v rámci ktorej sa problém *sveta a bry* stal určujúcim. Vznik tejto podoby filozofie je neodmysliteľne spojený s veľkými historicko-filozofickými reflexiami. V ich rámci hlavne filozofická recepcia predsokratovskej filozofie (s dôrazom na Herakleita) a po nej Platona, Aristotela, Kanta, Hegela a Nietzscheho sa stala jedinečnou ukážkou tvorivosti Finkovho myšlenia.

Finkov filozofický vývoj bol vo svojich začiatkoch najvýraznejšie spätý s Husserlovým fenomenologickým učením a Heideggerovou filozofiou. Kritická dištinkcia od Husserla a Heideggera sa vo veľmi explicitnej podobe prejavila na kolokviu v Krefelde roku 1956 v prednáške *Svet a dejiny*². Hlboké ovplyvnenie Finkovej tvorby Husserlom a Heideggerom sa nestráca počas celej jeho tvorby. Ide o permanentný filozofický dialóg vyúsťujúci do úsilia o teoretické hľadanie priestorov vlastného filozofického učenia.

Finka zvlášť filozoficky irituje otázka vzťahu *sveta a dejín* Pred ním ju sice filozoficky nastolili a riešili Husserl a Heidegger, ale s ich riešením neboli spokojní. Husserl sa o nastolenie *uriťej koncepcie dejín* pokúsil až vo svojom poslednom diele *Kríza európskych vied a transcendentálna fenomenológia*. Fink tvrdí, že práve na toto Husserlovo dielo môžeme nazerat z mnohých *zorných uhlov*. Jedno je však zrejmé. Ide o „systematický úvod do myšlienkovnej oblasti založenej na názorných analýzach, ktorú Husserl označuje za pole filozofie; toto pole vymedzuje ako univerzálnu konštítuciu všetkého jestvujúcnia v ozmysľujúcich výkonoch vedomej subjektív-

¹ PETŘÍČEK, M.: Eugen Fink a jeho kosmologická filozofie. In: Fink, E.: *Hra jako symbol světa*. Prel. M. Petříček. Praha: Český spisovatel 1993, s. 7 – 18.

² FINK, E.: Svět a dějiny. Prel. J. Černý. In: *Filosofický časopis*, roč. 44, 1996, č. 1, s. 249 – 260.

vity“¹. Finka však hlavne zaujíma, ako ďaleko je v tomto diele uložená *určitá koncepcia dejín*. Identifikácia tohto problému nie je jednoduchá, lebo súvisí s ujasňovaním si toho, čo predstavuje *konštitutívna analýza* a na čo všetko sa vzťahuje. Fink považuje za *vzrušujúcu základnú myšlienku Husserlovej Krízy* myšlienku, že „konštituujúca skúsenosť“ transcendentálnej subjektivity je sama v sebe dejinná². Vzápäť sa však musí pýtať - aká je *to dejinnosť*?

Odpoved’ je potom zrejmá. Nie je to dejinnosť stojaca v horizonte sveta, ale skôr svet je chápaný ako *konštituovaný horizont konštituovaných predmetov*. Z toho potom vyplývajú aj jasné konzekvencie. „Dejiny konštituujúceho subjektu sú dejinami absolútnej skúsenosti. A ďalej sú tieto dejiny primárne *dejinami vedenia* (kurzíva V.L.). Vedenie znamená historický fenomén *par excellence*. Dejiny vedenia sú pre Husserla základnými dejinami.“³ Fink správne odhaľuje, že Husserl premieňa charakter vedenia tým, že mu pripisuje *transcendentálnu mohutnosť*. Potom je aj *prednosť dejín vedenia* zdôvodnená tak, „že vedenie chápané ako *konštitúcia* je práve ono vlastné bytie, totiž žijúce bytie absolútneho subjektu, ktorý sice nikdy nemôže existovať bez svojich konštitutívnych výtvorov, avšak im predchádza ako základ ich bytia“⁴.

Husserlovi sa stal modelom sebaodcudzenia absolútneho subjektívneho ducha *objektivizmus* novovekej matematickej vedy, ktorý v redukcii nachádza sám seba a je si istý len sám sebou. Husserlova *teleológia dejín vedy* spočíva podľa Finka v tom, že sa *konštituujúca skúsenosť* stráca v objektivisticko-vedeckom vonkajšom obrate, aby získala samu seba. V tejto dejinnej filozofickej schéme naozaj nejde zásadne o nič nové. Fink môže plným právom napísat’, že ide len o filozofický variant už predtým známej *fenomenológii ducha*, teraz však urobený inými prostriedkami. „K tejto koncepcii dejín možno kriticky povedať, že v nej nie je predovšetkým dostatočne jasne určená doba; *kedy sa svetom zaujatý subjekt, ktorý sa chápe* Ľudsky, mení na transcendentálne sebauredomenie absolútnej skúsenosti. *Kam táto doba patrí? Je snáď bez sveta?* (kurzíva V.L.)“⁵

¹ Tamže, s. 253.

² Tamže, s. 254.

³ Tamže.

⁴ Tamže.

⁵ Tamže, s. 255.

V Heideggerovom prípade sú podľa Finka *dejinné problémy* nastolené a vysvetľované v úplne inej dimenzií. Dôvod je pochopiteľný. Viaže sa bezprostredne na celkom iné chápanie ľudskej podstaty. Fink veľmi dôrazne upozorňuje, že Heideggerov pojem ľudského bytu nie je v žiadnom prípade konkretizáciou abstraktného Husserlovho pojmu vedomia. „Ľudská podstata je u Heideggera myšlená od základu inak. Nejde primárne o intencionálnu vztiahnosť vediaceho subjektu k okolitým predmetom, ale o prechodnú otvorenosť človeka voči bytiu.“¹ Fink sa určite nemýli, keď tvrdí, že *problém dejín* je v Heideggerovom učení pochopiteľný len *vo svetle bytia*. To ostáva v platnosti pre obidve fázy Heideggerovho myšlenia.

Dejinné sa v prvej fáze Heideggerovho myšlenia mení podľa Finka na *ľudské porozumenie bytia*. K tomuto porozumeniu patrí ďalej to, že sa uskutočňuje ako odkrývanie vecí a zároveň objavovanie *authenticity* ľudského bytia. *Dejiny bytia sú pre Heideggera dejinami pravdy*. „Bytie-na-svete a bytie-v-pravde sú rovnako pôvodné existenciálne určenia.“² Pre druhú fazu Heideggerovho myšlenia sa Finkovi zdá, že je určená tým, že analýza *existencie, pravdy* ako odkrytosť, *svetlosť* a *časovanie* sú poznané predovšetkým ako určenia bytia samého – „bytie samé je to, čo je časujúce, dejúce sa a dejinné, je aj človek zverený bytiu v podstate dejinný“³.

Za najdôležitejší problém heideggerovej filozofie dejín považuje Fink vztah človeka k bytiu. Nie je to podľa neho nijaký vztah dvoch jestvujúcien. Heideggerov dôraz na odhalenie bytia sa pochopiteľne nemôže viest' bez človeka či mimo človeka. Ale to neznamená, že tým rozhodujúcim vo vztahu človek a bytie je človek. Fink môže právom napísat, že ak je vztah bytia a človeka „vlastnou dráhou dejín, nedá sa už rozumieť dejinnému dianiu ako len-ľudskému, ako takému, ktoré by bolo akoby uzavreté do človeka. V dejinách človeka sa zjavujú dejiny bytia, dejiny pravdy, dejiny sveta.“⁴ Heideggerovské chápanie vztahu človeka a dejín sa pohybuje jednoznačne v smere potvrdenia jestvovania špekulačívnych myšlených základných dejín, ktoré sú bazálne pre všetky ostatné dejinné procesy. Tieto dejiny sa stanú jasnejšími podľa Finka vtedy, keď

¹ Tamže.

² Tamže, s. 257.

³ Tamže, s. 258.

⁴ Tamže.

sú Heideggerom rozvinuté „*ako dejiny bytia, ktoré sa zjavujú v myслení mysliteľov* (kurzíva, V.L.)“¹.

Kedžže žijeme uprostred dejín a sme nepochybne dejinní, potom aj Fink chce stavať svoje filozofické učenie na tom, že „človek existuje dejinne vzhľadom na svetový princíp zjednotlivenia a rozdielu v práci i boji. Práca i boj sú fundamentálne formy spoločenstva, sociálne útvary pobytu.“² V Heideggerovej filozofii úplne absentuje rozmer *sociálnych útvarov pobytu*. K výrazným zásluhám Finkovho filozofického učenia patrí, že sociálne útvary pobytu našli v jeho koncepcii svoje výrazné miesto v spätosti s problémom chápania *sveta a hry*. Preto mohol napísat, že „dejiny ľudstva, činy jeho slobody, jeho poznatky, jeho hodnotenie, jeho metafyzické návrhy a jeho politicko-technická produkcia sa stávajú v najpravejšom zmysle *svetovo dejinnými*, keď sa s porozumením vraťujú do hry sveta ...“³ A to so sebou prinesie aj nové možnosti koncipovania *filozofického chápania dejín filozofie*.

Základný pohyb Finkovho filozofovania je v jeho vrcholných prácach *Bytie, pravda, svet* (1958) a *Hra ako symbol sveta* (1960) určený trojitolou otázkou hýbajúcou dejinami západnej filozofie od jej začiatkov. Je to otázka smerujúca na to isté v troch základných filozofických pojmoch: *bytie – pravda – svet*. Filozofia, ako ju chápe Fink, „je vždy konečný pokus znova si spomenúť na stratené vedenie o celku a položiť si otázku *bytia, pravdy a sveta*. Pritom to nie sú tri tituly mena pre tri rozdielne témy, sú to tri pohľady na to isté. Problém bytia, problém pravdy a problém sveta spolu neoddeliteľne súvisia.“⁴

Fink si veľmi dobre uvedomuje, že to vôbec nie je nejaká nová otázka. Otvorene potvrdzuje, že je to len *stará otázka*, ale zároveň ponúka netradičnú filozofickú ambíciu, aby sme si túto otázku *novu* položili. Nie kvôli možnému domýšľaniu pre nejakú *originalitu*, ale kvôli oveľa náročnejšej úlohe – *aby sme sami dosiahli skutočné filozofické pýtanie sa*. Nemali by sme ostat’ len pri postoji historického zoznámenia sa s touto otázkou. Nestačí iba *vymenovať a katalogizovať* problémy s ňou súvisiace.

¹ Tamže.

² Tamže, s. 259 – 260.

³ Tamže, s. 260.

⁴ FINK, E.: *Bytí, pravda, svět*. Prel. J. Čapek. Praha: Oikúmené 1996, s. 58.

Fink od začiatku svojho filozofického vyrovnávania sa s dejinno-filozofickou tradíciou nepripúšťa nijaké doxografické či biografické *rozprávanie* o dejinách filozofie. Vo filozofii nedosiahneme podľa neho nič, ak budeme len vypočítavat a registrovať otázky a problémy, ako to robia doxografické prístupy k dejinám filozofie. Je to podľa neho podobná situácia ako u etnológa popisujúceho „rituály kmeňov primitívnych národov bez toho, aby v nich sám žil“¹. To však ešte neznamená, že takéto kladenie otázok nemá nijaký význam. Má, ale nie je tým najdôležitejším. S problémami filozofie, a tým aj dejín filozofie, sa musí intenzívne ťažiť. Nemajú ostat' mimo nášho aktívneho filozofického pýtania sa a prežívania filozofických problémov a otázok. „Oboznámenosť s historiou filozofie, ktorá zaujíma v našej kultúrnej tradícii predné, vyvýšené miesto, nám väčšinou zakrýva a zahradzuje nezvyklý spôsob, ako filozofia prebýva v bytostnom základe konečného človeka, ako sa nás týka.“²

Fink nerobí nijaké hrubé deliace čiary medzi filozofiou a dejinami filozofie. Historicko-filozofická interpretácia nie je podľa neho ani „plné zaujatie pozície v duchovnej cudzej zóne, nie je žiadoucou zmenu optiky v prospech iného prežívania a myslenia, žiadnym sebaodcudzením chápajúceho. K interpretácii skôr bytostne patrí explicitné sprítomnenie vlastnej situácie, z ktorej chápeme to, čo je cudzie a iného druhu.“³ *Filozofanie o dejinách filozofie* sa mu stáva podobne ako Heideggerovi rozhodujúcim priestorom filozofovania o jednom vážnom a zároveň veľkom filozofickom probléme – *problème bytia*. „Filozofia, táto najviac zabudnutá možnosť ludskej existencie, ktorá človeku nenáleží vďaka nemu samému, ale vďaka výzve bytia, vždy vyvstáva do prirodzene naivného života – podobne ako smrt“.⁴

Fink sa pokúša znova položiť heideggerovskú otázkou o bytí, zároveň však hľadá pre ňu nielen nové možnosti nastolenia, ale aj riešenia. Od prvých momentov je však zrejmý aj rozhodujúci rozdiel medzi Finkovým a Heideggerovým filozofovaním. Filozofia, ako už vieme, je podľa Finka

¹ Tamže, s. 59.

² Tamže, s. 15.

³ FINK, E.: *Hegel*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1977, s. 3.

⁴ FINK, E.: *Bytí, pravda, svět*, s. 24.

vždy konečný pokus znova si spomenúť na stratené vedenie o celku a položiť si otázku bytia, pravdy a sveta.

Na rozdiel od Hegela a Heideggera, ktorým išlo o projekt *absolútnej filozofie*, t. j. filozofie, prinášajúcej definitívne a vyčerpávajúce odpovede hlavne na metafyzické problémy s dôrazom na otázku bytia, Fink si veľmi dobre uvedomil, že „*sny absolútnej metafyziky sú dosnívané*“¹. A z toho vyvodil aj oprávnené d'alekosiahle závery. To však v nijakom prípade neznamená filozofickú rezignáciu na otázku bytia. Práve naopak. Ide teraz o to, aby sa našlo pre otázku bytia iné miesto (poloha), než mala v podobách *absolútnej metafyziky*. Pre Finka je domýšľanie problému pojmu bytia svojráznou cestou do *bezcestia* či do *neschodného terénu*. „Túto cestu nemožno predvídať, či neexistuje žiadna prozretelnosť. Nikdy nemôžeme vopred vedieť, kam dôjdeme, áno, dokonca či vôbec niekam dôjdeme. Lebo *to, čo je najviac jestvujúce* nepoznáme vopred. Nemôžeme svoju konečnosť odvrhnúť ako ošumelý odev a vstúpiť do veľkoleposti *absolútneho vedenia*. Človek nikdy nie je, ani vo svojich najvyšších možnostiach, zakuklený boh, ktorý by si raz mohol uvedomiť svoju podobnosť bohu.“²

Finkov protihegelovský a protiheideggerovský pohyb vo sfére metafyziky je zafixovaný do viac ako oprávneného teoretického postoja pri-márne určujúceho, že filozofia je „*podstatná možnosť konečného človeka a nesie na sebe znamenie jeho konečnosti*“³. Pochopenie výrazu *konečný* v jeho učení je rozhodujúce, inak sa nám nadobro vytratí všetko to nové, čo nám ponúka filozofická iniciatíva tohto nemeckého filozofa. Fink sám totiž veľmi dôrazne upozorňuje, že používa uvedený výraz v pozoruhodnej zámene významov. Táto zámena súvisí bytostne s tým, že výraz *konečný* tu nebudе znamenať sústredenie sa na *koniec* či dosiahnutie *ciela*, ale jeho presný opak – permanentné otváranie sa nových možností. *Dejiny filozofie zaujímajú na tejto dráhe výnimočné miesto, ktoré je pre Finka zároveň poľom víťazstiev i porážok, založenia i pádu západných ontologických myšlienok od Platona až k Heideggerovi.* Stále viac je zreteľnejšie, že *absolútna metafyzika* sa ocitla pred definitívnym krachom. A kto iný ak nie práve F. Nietzsche sa pokúšal ako prvý zvestiť urputný zápas s týmto intelektuálno-duchovným dedič-

¹ Tamže, s. 52.

² Tamže.

³ Tamže, s. 53.

stvom západnej kultúry od Platona až k Hegelovi. Fink až príliš pozorne a dôsledne, na rozdiel od Heideggera, filozoficky reflekтуje tento zápas, aby si z neho zobrať poučenie pre pochopenie základných problémov svojho vlastného filozofického učenia.

Nevyhnutnosť návratu *západného myslenia* späť k Herakleitovi je neprekročiteľnou filozofickou výzvou už od čias G. W. F. Hegela a F. Nietzscheho. Po nich veľmi výrazne na túto jedinečnú osobnosť predsokratovskej filozofie upozornil aj Heidegger. Fink sa s touto výzvou vyrovňáva, podobne ako v iných súvislostiach, veľmi svojsky – originálne. To však neznamená, že by opakoval po Nietzscheho vzore atak na antickú filozofiu (Parmenides, Sokrates, Platon a Aristoteles) alebo chcel filozoficky využiť podľa Heideggera problematiku *logu i bytia*. Fink nechápe Herakleita ako mysliteľa, ktorý si kládol tú istú otázku ako Parmenides.

V čom Fink nachádza v Herakleitovom myslení takúto neopakovateľnú filozofickú inšpiráciu? Je to hlavne v pochopení *bry ako symbolu sveta* – ako neprekonateľnej *kozmickej metafory*. „Hra sveta sa nikdy a nikde neodohráva medzi vecami. Teda tátu hra, o ktorej hovoril Herakleitos, vôbec neexistuje? Je to len svojovoľný sen myšlienky, fantazmagória špekulačného myslenia? Snáď krásny básnický pocit – a inak nič?“¹ To sú otázky, ktoré sa teraz stanú pre Finka rozhodujúcimi, aby teoreticky realizoval svoj filozofický model *kozmického podobenstva*.

To viedie Finka k presvedčeniu, že *dejiny západnej filozofie* by mohli byť aj mali byť napísané ako komentár k Herakleitovmu učeniu, „*protože pôvodná otvorenosť ľudského myslenia pre svet sa stále silnejšie mení na teologické zameranie metafyziky, jej cielom sa postupne stáva absolútne, summum ens a vo svojom poslednom vyvrcholení, v Hegelovej filozofii, chápe seba samu dokonca ako sebauredomenie boba* (kurzíva V.L.)“². V tomto uzlovom bode dejín západného filozofického myslenia došlo k *strate – zabudnutiu* otvorenosti ľudského myslenia pre svet a stále viac a viac sa v ďalšom dejinnom vývine tlačilo do popredia *teologické zameranie metafyziky*. S tým však Fink rozhodne nesúhlasí, lebo pre jeho pozíciu je najpríhodnejšia *pôvodná otvorenosť ľudského myslenia pre svet*.

¹ FINK, E.: *Hra ako symbol sveta*, s. 42.

² Tamže, s. 49 – 50.

Filozofické dielo *Jana Patočku* ponúka nevšednú mysliteľskú syntézu historicko-filozofických reflexií s *asubjektívnou fenomenológiou*. Vďaka tomu sa jeho filozofický odkaz stal jedným z najvýznamnejších v rámci fenomenologického hnutia vôbec. Patočka je zároveň prvý filozof 20. storočia, ktorý sa otvorené angažoval vo filozofickom dešifrovaní problému *filozofie dejín filozofie* v priamej kritickej konfrontácii s Hegelovým *silným modelom*. Pokúsil sa, podobne ako Fink, kriticky nadviazať na Husserlovu transcendentálnu fenomenológiu i Heideggerovu filozofiu a novým spôsobom ich premyslel do vlastného originálneho filozofického učenia.

Z celkového obsahu Patočkovho filozofického odkazu je na prvý pohľad dominujúca jednota *dejín filozofie a filozofie dejín*, ktorá nemá v širokom teoretickom priestore fenomenologického hnutia, snáď okrem Finkovho učenia, takmer žiadnu významnejšiu konkurenciu. Patočka prijímal mnohé Finkove produktívne filozofické iniciatívy. Neostal však iba v *tieni* tohto vynikajúceho nemeckého filozofa, ktorý ho uvádzal do tajov Husserlovej a Heideggerovej filozofie¹. Vzájomný filozofický kontakt medzi Finkom a Patočkom bol obojstranne celoživotný. Obaja hľadali od začiatku svojej teoretickej tvorby vlastné témy i problémy *živého – aktuálneho* spôsobu filozovania. Určujúce miesto v Patočkovom diele zaujali hlavne problémy *dejín filozofie a filozofie dejín* tak originálne, ako si ich nekládol ani Fink, či niektorí ďalší predstavitelia fenomenologickej filozofie 20. storočia.

Patočka, na rozdiel od Husserla, nikdy neredukoval dejiny len na dejiny vedenia. Potom aj filozofická odpoveď na otázku, kde hľadat východiská z *krízy európskeho ľudstva* je myšlienkovu hlbšia i významnejšia, než je tomu v Husserlovom prípade. Patočku, podobne ako Finka, neuspokojovala Husserlova verzia filozovania ako *transcendentálnej fenomenológie*. Patočkov variant *asubjektívnej fenomenológie – fenomenológie existenciálneho pohybu*² je bytosne zviazaný aj s obsahovo rozdielnym chápáním dejín filozofického myslenia, filozofie dejín v ich kritickom syntetickom teoretickom reflektovaní najaktuálnejších problémov fenomenológie po Husserlovej smrti.

¹ Podrobnejšie pozri BLECHA, I.: *Edmund Husserl a česká filozofie*. Olomouc: Nakladatelství Olomouc, s. 36 – 69; BLECHA, I.: *Jan Patočka*. Olomouc: Votobia, s. 26 – 30.

² Tamže, s. 131 – 150.

Veľký teoretický rozdiel medzi Patočkovou a Husserlovou fenomenologiou spočíva preto aj v recepcii *filozofie dejín filozofie*, v samom spôsobe filozofovania a určovania jej dominantných problémov prostredníctvom dejín filozofie a filozofie dejín. V Husserlovej neskorej tvorbe (hlavne v diele *Kríza európskych vied a transcendentálna fenomenológia*) je síce filozofia dejín filozofie prítomná, ale nepredstavuje *fundamentálny pôdorys* jeho fenomenologického učenia. Je skôr ukážkou dejinného paradoxu, že práve dôsledky filozofickej recepcie dejín filozofie vedú nevyhnutne k rozbitiu fenomenologického ideálu *filozofie ako prísnej - apodikticky prísnej vedy*.

Od začiatku svojej filozofickej tvorby vnímal Patočka problematiku *filozofie dejín filozofie* veľmi pozorne. *Dejiny filozofie a filozofiu dejín* chápal v súbežnej jednote s fenomenologickými aktivitami. Len vďaka tomu sa mohol pohybovať na ceste hľadania svojho vlastného modelu *fenomenologickej filozofie*. Patočka už v roku 1936, teda v čase keď mu vychádza jeho prvá veľká práca inšpirovaná Husserlovou filozofiou *Prirodzený svet ako filozofický problém*, v štúdii nazvanej *Kapitoly zo súčasnej filozofie* píše: „Veľký nemecký mysliteľ Hegel pred sto rokmi prvý oznámil zdanivo paradoxný poznatok, že pravá filozofia musí v sebe obsahovať istým spôsobom všetky historické filozofémy, že filozofia je neodlučná od filozofí...“¹

Neodlučnosť filozofie od filozofí – to je ústredný motív Hegelovej *filozofie dejín filozofie*. Presne vyjadruje jednotu dejín filozofie a systematickej filozofie, bez ktorej je Hegelova filozofia nemysliteľná. Patočkove rané štúdie *O filozofii dejín* (1940)² a *Dejepis filozofie a jej jednota* (1942) už veľmi jasne naznačujú oveľa širšie *filozofické podložie*, než iba to, ktoré v tomto období ponúkali Husserl či Heidegger vo svojich filozofických učeniach.

To všetko je zároveň veľmi úzko späté s vyrovnaním sa s problematikou *filozofie dejín*. Patočkovo neotrasiteľné *presvedčenie*, doslova jeho *posadnutosť*, že filozofia dejín je nevyhnutou úlohou ľudského ducha, že *dejinná konštrukcia je centrálou úlohou filozofie a všetky ostatné úlohy majú len úlohu sprievodných prolegomén*³, je jasným prihlásením sa k veľkej nemeckej filozofickej tradícii, ktorá sa rozvinula už v prvej polovici 19. storočia a je jed-

¹ PATOČKA, J.: Kapitoly ze současné filozofie. In: Patočka, J.: *Péče o duši I.* Sebrané spisy. Sv. 1. Praha: Oikúmené 1996, s. 91.

² Tamže, s. 107 – 115.

³ Tamže, s. 339.

noznačne spojená hlavne s Hegelovým učením, ktorého filozofiu vôbec a vysvetlenie dejín osobitne považuje za „nesmiernu silu nielen v živote filozofov, ale aj v živote nás všetkých“¹. Preto nepovažujeme za náhodné, že aj originálna hegelovská väzba filozofie dejín filozofie (jednota filozofie a dejín filozofie) sa v Patočkovom diele posúva do novej filozoficky originálnej jednoty *filozofie dejín a dejín filozofie* s jej ústredným filozofickým problémom – *starostlivosťou o dušu*.

V Patočkovom filozofickom vývoji majú svoje výnimcočné miesto jeho prednášky o Sokratovi, ktoré knižne vyšli v roku 1947². Zdá sa, že stanovený projekt filozofie ako *diela živých ľudí - živých myslí*, by ostal určite nenaplnený, ak by sa do jeho základov nedostala taká *filozofická osobnosť* akou bol práve *Sokrates*. Z tohto dôvodu recepcia Sokrata (*Patočkov Sokrates* ako *živé svedomie svoje doby*) nie je len *vonkajším* historicko-filozofickým problémom Patočkovho diela, ale tým *najvniútornejším*, bez ktorého by sme v istom zmysle ani nemohli identifikovať rozhodujúci *patočkovský esprit filozofovania* – *zápas o človeka, jeho život i zmysel ľudského pohybu v dejinno-individuálnom rozmere – ľudskú dejinnosť*. Tým sa Patočka tak veľmi odlišuje od Hegela, Husserla a Heideggera nielen v ranej fáze, ale aj v neskorších etapách svojej tvorby. Možno v práci *Kacírske eseje o filozofii dejín* je to ešte príliš tlmené, ale aj tu stále zaznieva veľmi jasné stanovisko – „*Sokrates je filozofom najpravejším, hoci nie snáď najväčším ... (kurzíva V.L.)*“³

Otázku o podstatnom rozdieli medzi Husserlovou a Heideggerovou filozofiou si Patočka kladie v celej svojej tvorbe, ale z pochopiteľných dôvodov naberá na svojej dôležitosti (vyzretosti) až v neskorej tvorbe. Heideggerova filozofia sa mu už vôbec nekryje s fenomenológiou. „Husserlova filozofia pretenduje na to, že fenomenológia je *philosophia prima*, že vo fenomenológií sú položené základy pre všetky vedy. U Heideggera je to inak. Ale existuje určitá disciplína, ktorá sa podľa Heideggera nedá spracovať inak než fenomenologicky, ktorá je štartom pre ďalšie filozofické pýtanie sa: totiž fundamentálna ontológia ľudského pobytu na svete.“⁴ Patočkovo filozofické očarenie z Heideggerovej práce

¹ Tamže, s. 369.

² PATOČKA, J.: *Sokrates*. Praha: Vyšehrad 1990.

³ PATOČKA, J.: *Kacírske eseje o filozofii dejín*. In: Patočka, J.: *Péče o duši I*, s. 80.

⁴ PATOČKA, J.: *Úvod do fenomenologické filozofie*. Praha: Oikúmené 1993, s. 63.

Bytie a čas je zaiste celoživotné. V tom sa skrýva tajomstvo svojtráznej Patočkovej filozofickej pozície *asubjektívnej fenomenológie*. Nenasleduje Husserlove fenomenologické ambície smerom k absolútnej filozofii *transcendentálnej subjektivity*, ale zároveň sa tiež veľmi kriticky vzťahuje aj k Heideggerovmu filozofovaniu po *Kehre*. V mnohých významných súvislostiach sa Heidegger podľa Patočku vzdialil svojim pôvodným originálnym teoretickým východiskám z práce *Bytie a čas*. Patočka však správne vníma, že Heideggerov spôsob tematizácie bytia bol ešte blízky Husserlovmu subjektivizmu a aj po *Kehre* sa objavuje v Heideggerovom vývoji enormná filozofická snaha zbaviť sa práve tohto subjektivizmu¹.

Patočka je *filozofom dejín*, ktorý nechce stratíť z dominantného filozofického pohľadu konkrétneho človeka v dejirnej situácii. Preto sa jeho interpretácia fenomenológie tak veľmi podstatne odlišuje od toho, čo zamýšľal jej *pôvodca* a kam neskôr išiel Heidegger. „Starost’ o dušu je v podstate starost’, ktorá vyplýva z tejto blízkosti človeka k zjavovaniu, k zjavu ako takému, k zjavovaniu sveta v celku, ktorý sa odohráva v človeku, s človekom.“² O tom nie je nijakého sporu, lebo *starosť o dušu* je *zrelým plodom reflexie*. Stáva sa pre Patočku *jasným výrazom* nahliadnutia, „že byť vo svete vedome a vzťahovať sa k svetu ako niečomu skutočnému znamená pre človeka radikálne, od základu zmeniť celé porozumenie bytiu a sebe samému a riadiť sa pritom mierou, ktorú dáva samotná jestvujúca pravda. Preto mohol Platon povedať: „vedenie je praktická zdatnosť“. Toto je filozofický obsah gréckeho dedičstva, ktorý možno tiež vyjadriť Husserlovými slovami: *mienenie je potrebné korigovať náhladom, nie naopak* (kurzíva V.L.).“³ Z uvedeného veľmi zrejme vyplýva, že Patočka fenomén gréckeho dedičstva do konca svojho života neoddeliteľne spája s Husserlovým fenomenologickým úsilím.

Nie je tomu inak ani v prípade Heideggera. Ale celý problém má oveľa dramaticejší náboj a aj kontexty. Z pozície hlavného Heideggerovho filozofického problému – *problému bytia* – dochádza k radikálnej zmene, ktorá nie je natoľko citeľná vo vzťahu k Husserlovi. A právom. Patočka totiž nemohol a nemôže prijať ničím neoprávnenú a silne zúženú pred-

¹ Tamže, s. 304.

² Tamže, s. 172.

³ Tamže, s. 246.

stavu o filozofii, ako to urobil Heidegger, ktorému tvorí centrum filozofie otázka bytia.

Patočkovo poznanie, že *problém ukazovania* je hlbší, základnejší, pôvodnejší než *problém* bytia, je veľmi presne vysvetlený v tom zmysle, že k problému bytia môžeme dospiť len cez problém *ukazovania*. Ak by sme zvolili iný prístup, že by sme vyšli z problému bytia v abstraktnom zmysle slova, tak sa nám stane z pojmu bytia čisto abstraktný pojem - formálna značka. Už by teda ani nešlo o kategóriu, ale niečo nad ľňou. V istom zmysle by stratila svoj obsahový ráz.

Patočka je hlboko znepokojený Heideggerovým stanoviskom zo štúdie *Koniec filozofie a úloha myслenia* o tom, že nám vo filozofii chýba akékoľvek meradlo, ktoré by nám dovoľovalo porovnať *dokonalosť* jednej epochy metafyziky vo vzťahu k inej. Považuje to za *strašlivú vec* preto, že nám hlavne odoberá právo hodnotiť vo filozofii metafyzické filozofie a ich chápanie bytia z hľadiska pravdy¹. Preto vôbec neprekvapuje, keď Patočka nakoniec považuje fundamentálny problém Heideggerovej filozofie, *problém bytia*, za *nedonosený problém*². Celú problematiku je podľa jeho názoru potrebné znova premysliť od *javenia sa*, aby sme sa vyhli hlavne subjektivistickej dôsledkom. To vidí teraz ako *velkú vec fenomenológie*. Heideggerovu snahu tvrdí, že bytie je úplne *nepredmetné* považuje za *nepresvedčivú*. Patočka súhlasí s Heidegerom, že bytie nie je predmetom, ale zároveň tvrdí, že „nie je nepredmetné, lebo potom by sa o ňom nedalo hovoriť“. Heidegger na tom nepredmetnom bytí trvá – a pritom sa ho chce zmocniť – že je to niečo, čo nie je reálne, ale má zmysel. Potom predsa nemožno udržať, že bytie je niečo úplne neobjektivovateľné.“³

Z vyššie uvedených dôvodov Patočka veľmi dôrazne odmieta Heideggerov pokus z jeho prednášky *Čas a bytie* myslieť bytie bez ohľadu na jestvujúctvo a jednoznačne potvrdzuje, že *bytie je bytie jestvujúca*. Patočka to výjadri ešte dôraznejšie: „Bytie, keď sa myslí samo, tak sa hypostazuje, a to je zasa potrebné škrtnúť“ (pretože bytie nie je).“⁴

¹ Tamže, s. 309.

² PATOČKA, J.: Platón a Evropa. In: Patočka, J.: *Péče o duši II*. Sebrané spisy. Sv. 2. Praha: Oikúmené 1999, s. 310.

³ PATOČKA, J.: I. seminár k problému Evropy. In: Patočka, J.: *Péče o duši III*. Sebrané spisy. Sv. 3. Praha: Oikúmené 2002, s. 383.

⁴ Tamže, s. 386.

Patočka tiež veľmi rigorózne odmieta Heideggerove *defetistické* pre-svedčenie o *konci filozofie*. V tom je asi najpriezračnejšie vyjadrený rozdiel medzi ich základnými filozofickými pozíciami. Nazeranie na problémy filozofie cez prizmu otázky *bytia* viedie k rezignácii produktívnosti úsilia pokračovať vo filozofovaní. Je to problém nad sily filozofov. Heideggerov prípad filozofovania je v tomto smere snáď najpresvedčivejší. Ak však za rozhodujúci problém filozofie určíme *starostlivosť o dušu a dejiny*, úvahy o konci filozofie nemajú žiadne oprávnenie.

Filozofia dejín v Patočkovom chápaniu je založená na teoretickom východisku, že človek je bytosť, v ktorej sa odohráva proces zjavovania. Potom sa človek stáva doménou toho úžasného diania, „že svet sa ukazuje, že realita nielen je, ale je zjavná -, ked' je to tak, potom tento zvláštny moment – o ktorom sa právom môžeme domnievať, že musí patriť k základným elementom, k základu sveta samého v sebe, nielen sveta nášho subjektu – znamená to zároveň, že človek je *omnoho viac* než všetky skutočnosti sveta, tkyrie omnoho hlbšie než *materiálny svet*, materiálne elementy – o ktorých sa domnievame, že sú neporušiteľné a nezníčiteľné (predsa na druhej strane vieme, že v istom zmysle degradujú a sú, ako keby neboli, smerujú k stále menšiemu, stále sa zmenšujúcemu, upadávajúcemu spôsobu bytia)“¹.

Človek, človek a ešte raz človek – to je ústredný problém Patočkovho filozofovania. Len cez túto prizmu je potom aj pochopiteľný najpodstatnejší element v človeku, ktorý je *ukazovanie* jestvujúca. A len k *človeku* tiež patrí *bytie*. Človek je pre Patočku *miestom* bytia, nie je však ani *pastierom* *bytia* či *susedom* *bytia*, ako je tomu v Heideggerovom prípade. Človek v Patočkovom určení je hlavne a predovšetkým *susedom človeka*, ktorý chce žiť a naplňať svoj život *pravdom* svojho reálneho konania v dimenzii človečenskosti. V plnom rozsahu sa to vzťahuje aj na filozofické recipovanie dejín filozofie v Patočkovom teoretickom odkaze.

¹ PATOČKA, J.: *Platón a Evropa*, s. 269.

STRATÉGIE V DEJINÁCH FILOZOFIE

Miroslav Marcelli

1

Dovoľte mi začať trochu osobne, spomienkou na udalosti zo začiatku deväťdesiatych rokov. V tých búrlivých časoch sa spolu s novou konцепciou vyučovania filozofie na stredných školách vynorila potreba novej stredoškolskej učebnice filozofie. Stal som sa členom kolektívu, ktorý na seba vzal úlohu napísat' takúto učebnicu. Nebudem teraz bližšie rozoberať motívy, ktoré nás k prijatiu tohto záväzku viedli, spomienom len toľko, že medzi nimi bola silná vôľa udržať filozofiu na stredných školách, dať jej náležité miesto najmä v gymnaziálnom vzdelávaní a poskytnúť učiteľom oporu pre novú koncepciu tohto predmetu. Táto vôľa bola natoľko silná, že v nás prehlušila pochybnosti, či sme na túto úlohu náležito pripravení – nikto z nás štyroch, čo sme sa na písanie učebnice podujali, nemal nejakú dlhšiu skúsenosť s vyučovaním na stredných školách.

Hoci sme učebnicu sami chápali ako dočasné riešenie, po ktorom by mali príť iné, pedagogicky kvalifikovanejšie texty, používa sa na stredných školách dodnes. Keď sa na začiatku svojich vysokoškolských kurzov študentov opýtam, z akých zdrojov sa na predchádzajúcim stupni dozvedali o filozofii, zvyčajne uvedú „tú fialovú učebnicu“ dejín filozofie a poniektorí si pamätajú aj dve ústredné postavy v reprodukcii Rafaellovej *Aténskej školy*, ktorá je na obálke. Netajím, že ma takéto pretrvávajúce ohlasy na text, ktorý sme napísali veľmi dávno, tešia, nie som však natoľko samoľúby, aby som z nich odvodzoval presvedčenie o jeho nesporných kvalitách. Pocit'ujem totiž isté rozpaky, ktoré vyplývajú predo všetkým zo skutočnosti, že sme túto učebnicu koncipovali ako dejiny filozofie, pričom sme takýto prístup hned' v úvode prezentovali ako osobitosť späť s charakterom filozofického myšlenia.

Pravdaže, tento prístup neboli ničím originálnym, ved' ho už dávno pred nami uplatňovali mnohé učebnice a príručky. Navyše, vo vtedajšej situácii bolo prijatie „dejinárskeho“ prístupu priam nevyhnutnosťou, pretože z filozofickej produkcie, čo prežila otrasy konca osemdesiatych

rokov, sa značná časť viazala na výsledky prác v oblasti dejín filozofie. Nejde teda ani tak o zvolený prístup, ako skôr o jeho odôvodnenie. Na konci úvodnej časti, ktorá sa dosť príznačne nazýva *Dejiny filozofie* ako úvod do filozofie, je úvaha o špecifíkach vzťahu filozofie k jej dejinám. Tvrďa tam: „Jednou z osobitostí štúdia filozofie je, že jej dejiny priamo vystupujú pri nastoľovaní a riešení súčasných problémov. S dejinami filozofie sa musíme oboznámiť už pri úvode do filozofie, ba čo viac, sú úvodom do filozofie. Špeciálne vedy ako fyzika alebo matematika takýto prístup vyžadujú len zriedkavo, zvyčajne stačí, ak preštudujeme ich súčasné poznatky a teórie, nemusíme sa zaoberať ich dejinami. Naproti tomu súčasné filozofické skúmania sú veľmi úzko späté s tými minulými. To vôbec neznamená, že filozofia sa nemení a je odkázaná opakovanie jedných a tých istých tvrdení, ktoré prvý raz odzneli pred mnohými stáročiami. Vo filozofii práve tak ako v ostatných oblastiach poznania nájdeme tak nemenné, ako aj premenlivé, vyvíjajúce sa a zanikajúce prvky. Charakteristické je však to, že podstatu toho nového v súčasných filozofických koncepciách dôkladne pochopíme len na pozadí minulosti.“¹ Mnohé z toho, čo tu odznieva, je z pochopiteľných dôvodov zjednodušené a zaslúžilo by si komentár, upresnenie a asi aj kritiku. Nechcem tieto slová, ktoré som napísal pred viacerými rokmi, ani vysvetľovať, ani doplnať, ani korigovať. Uviedol som ich len preto, aby som mohol pripomenúť ich pokračovanie, v ktorom sa hovorí, že dejiny filozofie, ktorými sa budú tieto dejiny zaoberať, sa začinajú v antickom Grécku. Nasleduje odôvodnenie, podľa ktorého sa práve tam spojili spoločenské a individuálne predpoklady, aby „umožnili zrod takého pozoruhodného kultúrneho diela, akým je stará grécka filozofia“². Hned však prichádza upozornenie, že takýto prístup nechce z poľa filozofie vylučovať iné kultúry a tradície: „Pri všetkom obdivu k nej však treba uznáť, že aj kultúry mimo nášho kontinentu mali v dávnej minulosti svojich filozofov a svoje filozofie. Ak sa predsa len budeme obmedzovať na filozofickú tradíciu antického Grécka, tak len z toho dôvodu, že tento typ filozofovania nám najviac hovorí o východiskách nášho chápania sveta a človeka. Niet pochýb, že tieto východiská nie sú jediné, dokonca ani

¹ KICZKO, L. – MARCELLI, M. – WALDSCHÜTZ, E. – ZIGO, M.: *Dejiny filozofie*. Bratislava: Slovenské pedagogické nakladatelstvo 1993, s. 13.

² Tamže.

najdokonalejšie.^{“1} Autori sa takto vopred vyhli obvineniu, že pripúšťajú iba jednu dejinnú cestu k filozofii. Zároveň našli spôsob, aby vykročili po tej istej ceste, akú pred nimi prechodili reprezentanti myslenia, ktoré prijímalu presvedčenie o jedinečnosti filozofickej tradície vychádzajúcej z gréckych antických mysliteľov.

2

Hoci sme nechceli obhajovať tézu o nadradenosťi tohto začiatku, vydali sme na cestu dejín presne z toho istého bodu, aký vo svojich *Dejinách filozofie* zvolil Hegel. Ten však skôr, než pristúpil k prvým gréckym filozofom, v rozsiahлом úvode, kde sa venuje pojmu filozofie, venoval celú jednu časť vylúčeniu orientu z jeho filozofie. Tvrdí tam: „Neexistujú tu ani svedomie, ani morálka, všetko je iba prírodným rámom, ktorý okrem toho najhoršieho trpí aj tú najvyššiu ušľachtilosť“. Dôsledkom je, že tu nemôže existovať nijaké filozofické poznanie.^{“2} V ďalšej časti nazvanej Počiatok filozofie v Grécku, Hegel k tomuto vylúčeniu Orientu z filozofie dodáva poznámky o kvalitách, ktoré mu chýbajú a ktorými, naopak, grécka filozofia disponuje: „Vlastná filozofia začína na Západe. Až na Západe dochádza k tejto slobode sebavedomia, prírodné vedomie v sebe zaniká a tým vchádza do seba. V orientálnom lesku indívídum iba mizne; iba na západe sa svetlo stáva bleskom myšlienky, ktorým myšlienka udrie sama v sebe a od tohto okamihu vytvára svoj svet (...). Účel pravdivej vôle, dobro, právo, v ktorom som slobodný a všeobecný a druhí tiež, kde je teda vzťah slobodného k slobodnému, kde sú vytýčené podstatné zákony, určenie všeobecnej vôle, právna ústava – túto slobodu nájdeme až v gréckom národe. Preto filozofia začína tam.“^{“3}

Odôvodnenie, ktorým Hegel uvádza svoje dejinnofilozofické skúmania, už z dnešného hľadiska nevyznieva celkom presvedčivo a možno si zaslúži aj kritiku za svoj neskrývaný europocentrismus. Nechcem však Hegela ani brániť, ani kritizovať, ide mi skôr o to, aby sme si všimli, že pri tomto odôvodňovaní používa pojmy, ktorých význam by sa nám mal vyjasniť až po prejdení celej cesty dejín filozofie. Pri vysvetľovaní poj-

¹ Tamže.

² HEGEL, G. W. F.: *Dějiny filozofie I*. Prel. J. Cibulka – M. Sobotka. Praha: Nakladatelství ČSAV 1961, s. 112.

³ Tamže, s. 113.

mového určenia dejín filozofie Hegel dospel k záveru: „Napokon idea je myšlienka vo svojej totalite, vo svojom určení pre seba samu. Takto je idea tým pravdivým, iba ona je pravdivá. Je podstatou idey, že sa vyvíja a jedine vývojom sa uchopuje a stáva sa tým, čím je.“¹ Idey slobody, sebauvedomenia, všeobecnosti by teda mali svoju podstatu odhaliť až tomu, kto prešiel ich vývojom a dospel tak k ich pravdivému určeniu. Hned na začiatku ich však Hegel používa na vyradenie všetkého, čo sa zrodilo v orientálnej kultúrnej sfére. Cesta vývoja je takto poznamenaná tým, čo je na jej konci. Ešte pred tým, než sme spolu s Hegelom na túto cestu vstúpili, odohrá sa proces selekcie, ktorý rozhodne, čo budeme za filozofiu pokladať a čomu status filozofického myslenia odoprieme.

Z tohto hľadiska sa perspektíva obracia: dejiny filozofie už nie sú len uvádzaním do filozofie, ale aj terénom, kde filozofia vylučuje, ohraničuje alebo prijíma jednotlivé prvky a celé myšlienkové prúdy. Hegelovo vylúčenie orientálneho myslenia z filozofie je ukážkou takéhoto postupu. Je zrejmé, že v dejinách filozofie nájdeme takýchto príkladov veľa. V ďalších častiach svojho príspevku sa pokúsim o načrtnutie základných, strategických prístupov, ktoré filozofia pri stretnutiach s prejavmi iných myšlienkových tradícií uplatňuje.

3

Nazdávam sa, že filozofia konštruujúca svoje dejiny sa pohybuje v rámcoch, ktoré vôbec nie sú špecifické len pre tento druh poznania, ale prezrádzajú spoločný základ a spoločné východiská pre mnohé iné systémy konfrontované s cudzorodým prvkom. Tieto rámce budem nazývať strategickými a príslušné postupy stratégiami.

Prvou z týchto stratégii je *popretie existencie*: cudzorodému prvku je sice priznaná fyzická prítomnosť, nie je však pokladaný za súčasť usporiadaneho súboru a v tom zmysle neexistuje.

Túto strategiu sa pokúsim priblížiť najskôr príkladom z dejín stredovekej filozofie.

Ked' stredovekí filozofi narazili na paradox *luhára*, najskôr naň uplatňovali prístup, prejavom ktorého bolo *cassatio* (kasácia, anulovanie) zne-pokojivého tvrdenia: ten, kto vyslovuje „Lužem“, nehovorí nič. Alain de Libera vo svojej *Stredovekej filozofii* toto riešenie paradoxu Luhára (ktorý

¹ Tamže, s. 57.

bol v stredoveku pokladaný za výrazný príklad toho, čo sa nazývalo „insolubilia“ t. j. „neriesiteľnosti“) opisuje takto: „*Cassatio*: ten, kto povedal ‚hovorím lož‘ a nepovedal nič iné, nepovedal nič (*nihil dicit*).“¹

Podobne Delmas-Rigoutsos uvádza, že pri konfrontácii so sémantickými paradoxmi typu luhára bolo prvou reakciou stredovekých filozofov popretie existencie, „cassatio“².

Podobne bolo možné zbaviť sociálnej existencie inovercov, cudzincov, bláznov a ďalšie skupiny „odlišných“ ľudí. Takéto sociálne *cassatio* vzápäť dovoľovalo aj ich fyzické vylúčenie z urbánneho priestoru: bláznov naloďujú a posielajú preč, Židia sú vystavení pogromom a donútení odísť. Keďže mojím zámerom je vymedziť základný charakter tejto stratégie a porovnať ju s ďalšími stratégiami, nemôžem sa tu bližšie zaberat' humánnymi a morálnymi stránkami, ktoré sú, pravdaže, neodmysliteľnou súčasťou sociálnych vztáhov a procesov. Podotýkam len toľko, že práve zbavením sociálnej existencie sa títo ľudia ocitávajú v postavení, kde sa na prístup k nim prestávajú vztáhovať morálne zásady a normy. Všimnime si, čo Hegel vo *Filozofii dejín* hovorí o černochoch, Afričanoch: „U černochov je totiž charakteristické práve to, že ich vedomie ešte nedospelo k nazeraniu nejakej pevnej objektivity, akou sú napríklad Boh, zákon, objektivity, pri ktorej by človek bol svojou vôľou a v ktorej by nazeral svoju podstatu. K tomuto rozlišovaniu medzi sebou ako jednotlivcom a svojou podstatnou všeobecnosťou Afričan vo svojej nediferencovanej, do seba zatlačenej jednote ešte nedospel. Preto nemá vedomie o absolvutej bytosti, ktorá by bola vzhľadom k Ja niečim iným, vyšším. Černoch, ako sme už povedali, predstavuje prírodného človeka v celej jeho divosti a nespútanosti. Ak ho chceme správne pochopiť, musíme abstrahovať od každej posvätnej úcty a mravnosti, od toho, čo znamená cit. V tomto charaktere nemožno nájsť nič, čo by bolo náznamom ľudskosti.“³ Ako vidno, Hegel pri koncipovaní filozofie dejín uplatňuje ten istý prístup, ktorý mu dovolil vyradiť z dejín filozofie predstaviteľov orientálneho myslenia: v obidvoch prípadoch tvrdí, že pre týchto

¹ LIBERA, A. de: *Stredoveká filozofia*. Prel. M. Kanovský. Bratislava: Archa 1994, s. 42.

² Pozri DELMAS-RIGOUTSOS, Y.: *Les paradoxes et le savoir. Étude historique, épistémologique et logique*. Paris : École Polytechnique. Thèse de doctorat 1997, s. 9.

³ HEGEL, G. W. F.: *Filosofie dejín*. Prel. M. Váňa. Pelhřimov: Nová tiskárna Pelhřimov 2004, s. 67.

Ľudí, nachádzajúcich sa mimo sféry Západu, neexistuje ani svedomie, ani morálka.

Treba však povedať, že by bolo nekorektné, keby sme tento jeho postoj označili termínom „rasizmus“, ktorý svoj dnešný význam dostal v trochu neskôr dobe. Navyše, a to je z nášho hľadiska ešte dôležitejšie, stratégia kasácie sama osebe nie je niečím, čo by podliehalo morálnym kritériám a bolo by z ich hľadiska odsúdeniahodné. Táto stratégia je podľa nášho názoru dokonca predpokladom udržiavania koherentnosti v každom sociálnom alebo myšlienkovom súbore. Ak sa vrátíme k dejinám filozofie, zistíme, že aj tie, ktoré nevystupujú s nárokom na odvýjanie jedinej a jednotiacej línie filozofického myslenia, niektoré posťavy alebo celé prúdy zo svojho zorného poľa jednoducho vynechávajú. Bertrand Russell napísal *History of Western Philosophy*, takže od jeho knihy nebude ďakovať nejaké podrobnejšie interpretácie diel predstaviteľov indického, čínskeho, ale dokonca ani slovanského filozofického myslenia. K tomuto primárному vylúčeniu sa pridáva druhé, ktoré už vyrádza vo vnútri západného filozofického myslenia. Napríklad Schellingovi venoval Russell dve vety. Prvá z nich ho predstavuje ako Fichteho nasledovníka, ktorý bol v porovnaní s ním súčasťou významnejší, no nemenej subjektívny. Druhá znie: „Bol úzko spätý s nemeckým romantizmom; ako filozof bol súčasťou svojej dobe slávny, no nie je dôležitý.“¹ Priznajme, že Hegel venoval predstaviteľom orientálneho myslenia pri všetkých svojich výhradách, zachádzajúcich až do úplného popretia filozofického významu ich práce, predsa len väčšiu pozornosť.

4

Prejdime teraz k druhej stratégii. Pri nej je cudzorodému prvku priaznana existencia, dokonca je aj zahrnutý do pola záujmu, no na vyhradené miesto, kde je uzavretý. Delmas-Rigoutsos vo svojej práci *Paradox a vedenie* píše, že prístup stredovekých filozofov k paradoxom typu „lužák“ sa po istom čase zmenil: tieto *insolubile* už prestali vyrádovať kasačným verdiktom (t. j. tvrdením, že kto vyslovil „Lužem“, nepovedal nič), ale prešli ku *reštrikcii* (*restrictio*), ktorá vymedzuje správne používanie jazy-

¹ RUSSELL, B.: *History of Western Philosophy*. Borough Green, George Allen & Unwin, 1961, s. 690.

ka a tieto výrazy zaraďuje medzi nesprávne utvorené, pravidlám jazyka odporujúce¹.

V sociálnom priestore sa táto stratégia prejavuje postupmi, ktoré niektorým skupinám dovoľujú prežívať v meste ako trpené existencie, pričom ich uzatvárajú na vymedzenom priestore. Cudzorodému prvku sa prizná existencia, dokonca sa mu pridelí miesto vnútri sociálneho priestoru, no toto pridelenie miesta je uväznením, getoizáciou, uzavretím na vydelenom teritóriu. Zatial čo pri prvom prístupe mohlo na zbavenie sociálnej existencie nadviazať vylúčenie zo sociálneho priestoru, teraz je individuum zadržiavané v ňom, no v osobitne určenom sektore, ktorý je vnútri, a pritom sa stal miestom vyhradeným pre tých iných, odlišných. Vylúčenie sa takto spája s pripútaním, odstránenie s vystavením pod dohľad.

Michel Foucault, ktorý vo svojich *Dejínach šílenstva* najskôr opisuje nalodčovanie bláznov v renesancii, na tento prechod k internačným praktikám upozorňuje: „Šílenstvo takto vytrhli z tej imaginárnej slobody, v ktorej sa šírilo ešte pod renesančným nebom ... Ani nie polstoročie neskôr je odrazu uzatvorené a v internačnej pevnosti zviazané s Rozumom, pravidlami morálky a ich temnou jednotvárnosťou.“² Foucault zariadenie, kam moderná doba umiestni blázna, pokladá za ozajstný vynález: „V každom prípade je to nové riešenie: číra negácia vyobcovania je prvýkrát nahradená niečím iným, totiž internáciou; obec už nepracujúceho nevyháňa, ani netrestá; berie ho na účet národa, ale na úkor jeho individuálnej slobody.“³ Z nášho hľadiska sa tu odohral prechod od kasačnej stratégie k restrikčnej.

Príklad z dejín filozofie nám opäť poskytne Hegel. V už spomínanej úvahе o orientálnom myšlení hovorí: „Orientálne myšlenie je teda treba vylúčiť z filozofie, ale povrchne sa o ňom zmienim. Dopoliaľ som ho vynechával (v prednáškach pred zimným semestrom 1825-26 – pozn. nem. vydavateľa), lebo iba od istého času máme možnosť trochu to posúdiť.“⁴

¹ Pozri DELMAS-RIGOUTSOS, Y.: *Les paradoxes et le savoir. Étude historique, épistémologique et logique*, s. 10.

² FOUCAULT, M.: *Dějiny šílenství*. Preložila V. Dvořáková. Praha, Nakladatelství Lidové noviny, 1972, s. 91.

³ Tamže, s. 44.

⁴ HEGEL, G. W. F.: *Dějiny filozofie I.*, s. 112.

Svoje *Dejiny filozofie* skutočne začína kapitolou Orientálna filozofia, jej prvou vetou však je: „Najstaršia je takzvaná orientálna filozofia. Nepatrí však do organizmu a rámca nášho vlastného výkladu. Je iba niečím predbežným. Hovoríme o nej iba preto, aby sme ospravedlnilí, prečo sa ňou nezaoberáme obšírnejšie, a aby sme vyjasnili jej vztah k myšlienke, jej vztah k opravdivej filozofii.“¹ Zvlášť tá posledná veta si zaslúži pozornosť. Hegel tu hovorí, že o „takzvanej orientálnej filozofii“ hovorí iba preto, aby o nej nemusel hovoríť obšírnejšie. Orientálna filozofia sa takto v Hegelových dejinách filozofie ocitla na zvláštnom mieste. Nedá sa povedať, že by do nich patrila, pretože nadľalej platí, že dejiny filozofie majú svoj začiatok na Západe, a to v Grécku; nie je však ani celkom mimo ich poľa, vedľ Hegel sa ňou zaoberá a rozoberá jej vztah k „oprávdivej filozofii“.

5

Restrikcia, ohraničenie môže tvoriť prechod k uplatňovaniu tretieho strategického prístupu, ktorým je prisvojenie, *appropriácia* pôvodne cudzorodého prvku.

Škala metód, akými sa appropriácia v spoločenstvách uskutočňuje, je naozaj široká: od násilného obracania na vieriaceho cez sociálny, ekonomický a moralizátorský nátlak až po terapeutickú normalizáciu; to všetko a ďalej mnoho iných metód sa stáva súčasťou dlhého radu praktík prerábania, opracúvania, drilovania, socializovania a disciplinovania jedincov. Či ide o väzenie, kasárne, nemocnicu, manufaktúru alebo školu, zakaždým sa od použitia príslušnej praktiky očakáva, že pôvodne cudzorodý prvok integrujú v sociálnom tele.

Ostaneme aj pri tejto stratégii verní Hegelovi a jeho *Dejinám filozofie*, poskytujú nám totiž veľké množstvo príkladov aproviačných prístupov k filozofom. O Spinozovi Hegel hovorí: „Pravá nekonečnosť sa u Spinozu vyskytuje, ale on si ju neuvedomoval, nerozpoznal tento pojem ako absolútny pojem a nevyjadril ho ako moment samej bytnosti, ale mu spadá mimo bytnosť do myslenia bytnosti.“² Máme tu pred sebou jednu veľmi často využívanú verziu aproviačného postupu. Vychádza sa

¹ Tamže, s. 127.

² HEGEL, G. W. F.: *Dějiny filozofie III*. Prel. J. Bednář – J. Husák. Praha: Nakladatelství ČSAV 1974, s. 267.

pri nej z toho, že filozof síce naznačil nejaký pojem, no jeho pravý význam nerozpoznal a nevyjadril. Časť venovaná Spinozovi prináša rad takýchto apropropriačných výkladov, ktoré zakaždým vychádzajú z ocenia východiskovej myšlienky, aby vzápäť prešli k upozorneniam na jej nedostatočné rozvinutie, v dôsledku čoho sú vraj Spinozove závery nedostatočné. Hegel tu výklad filozofických myšlienok chápe ako opravovanie ich pôvodného znenia do podoby, ktorá sa zhoduje s jeho vlastným chapaním. Zreteľne to vidno pri pojme nekonečna: „Filozofické nekonečno, to, čo je nekonečné *actu*, nazýva preto Spinoza absolútou afirmáciou seba samého. Celkom správne! Ale malo to byť vyjadrené lepšie, totiž nasledovne: *je to negácia negácie*.¹

Podbobne Hegel v *Dejiniach filozofie* pristupuje ku Kantovi. Po uznaní, že Kant dospel k predstave konkrétnosti, podľa ktorej všeobecny pojem určuje zvláštne, pokračuje: „No keďže Kant tieto idey pochopil zase len v subjektívnom zmysle, ako myšlienky riadiace súdnosť, ktorá nemôže vypovedať o ničom osebe jestvujúcom, berie túto pojmovú stránku späť, aj keď tiež vyslovuje jednotu pojmu a reality.“² Uvedieme ešte záverečnú pripomienku ku Kantovej myšlienke jednoty poznania, ktorú dosahuje *intellectus archetypus*: „No že tento *intellectus archetypus* je pravou ideou rozumu, k tomu už Kant nedošiel“³.

Pri všetkých týchto výkladoch sa pôvodná myšlienka domýšľa, dotvára, upravuje a nakoniec aj preformuluje do podoby, v ktorej sa zbavila charakteru udalosti a stáva súčasťou systému. Je zrejmé, že Hegelova metóda dialektického prekonávania je iba jednou, hoci veľmi prepracovanou a široko uplatňovanou modalitou tejto stratégie. Jej výsledkom je prisvojenie si minulosti – v celej škále významov výrazu „prisvojiť“ si niečo“.

6

Pri predchádzajúcich strategiách, a najmä pri tej poslednej z nich bolo výsledkom dejinnofilozofickej práce také zblíženie filozofie a jej dejín, po ktorom si navzájom poskytujú oporu. Filozofia sa vždy môže odvolať na dejiny a nájst' v nich oporu pre odôvodňovanie vlastných stanovísk

¹ Tamže, s. 266.

² Tamže, s. 428.

³ Tamže, s. 429.

a tvrdení; dejiny zasa vystupujú ako pole, kde sa rozvíja vlastné filozofické myšlenie, prechádzajúc od počiatočného naznačenia pojmov, až po ich úplne pochopenie. Filozofia a jej dejiny takto vystupujú ako neoddeliteľná dvojica a nikoho neprekvapí, keď filozofí svoje úvahy začínajú uvádzaním názorov antických autorov.

Ani pred obrazom tejto nerozlučnej dvojice by sme však nemali zabúdať, že práve dejiny filozofie nám prinášajú príklady filozofických iniciatív, ktoré sa odvratujú od celého myšlienkového dedičstva a prichádzajú so zámerom začať s budovaním svojej stavby na očisteneom, takpovediac panenskom teréne. Takto pristúpil k svojmu dielu René Descartes, pre ktorého sa vzorom usporiadania myšlienok stali tie mestá postavené jedným staviteľom. V *Rozprave o metóde* o svojej inšpirácii hovorí: „Jedna z prvých myšlienok ma priviedla k uvedomieniu si, že v dielach zložených z viacerých častí a vytvorených rukami rozličných majstrov nie je toľko dokonalosti ako v tých, na ktorých pracoval len jeden. Vidíme takto, že stavby, do ktorých sa pustil a ktoré dokončil jeden staviteľ, sú zvyčajne krajsie a lepšie usporiadane než tie, čo sa viacerí usilovali prerobiť použitím starých murov postavených na iné účely. Tie staré mestá, ktoré boli spočiatku iba mestečkami a postupom času sa stali veľkými mestami, sú takto spravidla zle rozvrhnuté v porovnaní s pravidelnými mestami, ktoré jeden inžinier podľa svojej predstavy vytýčil na planine, hoci pri jednotlivom prezeraní stavieb nachádzame často v tých prvých toľko isto, ak nie viac umenia ako v tých druhých.“¹ Na začiatku teda nie je úsilie o prisvojenie si toho, čo zanechala minulosť, ale radikálne gesto jej odmietnutia.

K takému podujatiu sa v dejinách novovekej filozofie odhodlali viacerí myslitelia a vieme dobre, že medzi nimi nájdeme aj takých, čo výrazne poznamenali podobu súčasnej filozofie. Prípomeňme v tejto súvislosti Ludwiga Wittgensteina a jeho pokus rozvíjať uvažovanie o jazyku bez historizujúcich odkazov. A prípomeňme aj Michela Foucaulta, ktorý sa vo svojich prácach ustavične zaoberal dejinami, no neboli to dejiny filozofie, ale dejiny vedenia.

Pravdaže, tieto pokusy zaobísť sa vo filozofii bez dejín filozofie alebo aspoň radikálne obmedziť odkazy na ne, nijako neznamenajú, že by sme

¹ DESCARTES, R.: *Discours de la méthode*. In: *Œuvres philosophiques*. I. Édition de F. Alquié. Paris: Bordas 1988, s. 579.

sa pri tomto type autorov ocitli mimo dosahu aproviačných postupov. Možno je to lesť dejín filozofie: aj títo autori sa dnes stali súčasťami dejinnofilozofických postupností a zaraďili sa do ich línií. Wittgensteino-vo dielo sa dnes vplieta do sietí historizujúcich súvislostí práve tak, ako diela neúnavných exegétov klasických filozofických textov.

Nebol by som rád, keby práve z tejto schopnosti zmocniť sa všetkých obsahov a premeniť ich na svoju integrálnu súčasť vyplynulo záverečné poučenie o dejinách filozofie a ich vztahu k filozofii. Dejiny filozofie nám túto schopnosť ukazujú v celom, priam neobmedzenom rozsahu, no zároveň nám ukazujú aj ustavične sa obnovujúce pokusy vzopriť sa minulosti a začať o svete rozmýšľať po novom. Dokonca sa nazdávam, že tento ich odkaz je pre súčasnosť najdôležitejší.

Ak by som sa dnes znova nerozvážne podujal na písanie učebnice dejín filozofie, asi by som tento odkaz vyjadril výraznejšie.

Referáty

URČITOST A NEURČITOST DĚJIN FILOSOFIE

Stanislav Hubík

Psát filosoficky o obecném tématu *dějiny filosofie* je obtížné zvláště tehdy, má-li se historik filosofie vyrovnat s filosofickými idejemi, které nezpochybně patří do předmětu jeho zájmu, současně mu však tyto ideje jeho práci zpochybňují. Nikoliv snad z důvodů dobré známých herme-neutice, ale z důvodů ryze metodologické povahy. Nejde tedy o takové důvody, jaké plynou například z několikerého vyhlášení konce filosofie: kupříkladu podle mladého Marxe nebo podle pozdního Wittgensteina bychom měli k dějinám filosofie připsat poslední kapitolu, zdůvodňující zpozdilost dalšího filosofování a všeho nechat. O tyto důvody mi nejde. Jde mi o takové důvody, které brání samotnému uchopení předmětu dějin filosofie jako celku.

Jde o problém původně kantovský, v nových formách tematizovaný pozdějšími filosofickými autoritami, jejichž díla do dějin filosofie samozřejmě patří. Obecně lze tento problém vymezit předběžnou otázkou: co máme dělat, objeví-li se v dějinách filosofického myšlení taková filosofická koncepce, která logicky znemožňuje tvorbu *filosofie* vůbec anebo tvorbu *dějin filosofie*? Nejde o totéž: znemožnění *filosofie* neznamená znemožnění *dějin filosofie*; dějiny filosofie nejsou filosofií; i když jí mohou být, pakliže budou pěstovány filosoficky. Nicméně: obojí, jak filosofie, tak dějiny filosofie, bylo úspěšně zpochybňeno několikrát a z různých důvodů, ale filosofie samotná, stejně jako dějiny filosofie, běží dál.

Na takto uvedenou předběžnou otázkou stran dějin filosofie je třeba hledat odpověď dvěma směry.

První směr hledání nebude trvat na stanovisku, že dějiny filosofie jsou nutně také filosofí, a uzná, že není nutné o dějinách filosofie jako celku či o některém z jejich dílčích problémů filosofovat. V takovém případě se dějiny filosofie stávají hlavně historiografickou záležitostí, převažuje v nich hlediska doxografické a exegetické, přičemž určité filosofické školení badatele nemůže škodit. Toto stanovisko je poměrně naivní, neboť mlčky předpokládá možnost filosoficky neutrálního, ba až neod-

borného pohledu na dění zvané filosofie. Takovýto neutrální *nefilosofický* pohled na věc zvanou dějiny filosofie reprezentuje většina příruček či učebnic dějin filosofie spisovaných autory, kteří do těchto dějin nevstoupili a asi nevstoupí.

Druhý směr hledání naopak bude trvat na stanovisku, že dějiny filosofie nejenom vyžadují dobrou filosofickou průpravu, ale že samotná jejich tvorba nebo interpretace jsou svého druhu filosofií. Takto, určitým *filosofickým názorem orientované dějiny filosofie*, jsou výsledkem nejen historiografické a idiografické práce, ale také práce filosofické. Ta se projevuje nejen v rovině interpretační, ale především v rovině *metateoretické*: autor, filosof dějin filosofie, zpravidla hledá v seskupeních filosofických konцепcí skrytu logickou strukturu nebo v časové následnosti filosofických idejí skrytu logickou kontinuitu, anebo pátrá po dalších obecnostech, které by mohly obohatit naši dosavadní znalost věci.

Aniž bych dále srovnával či dokonce hodnotil *pro et contra* u obou směrů psaní dějin filosofie, připojím se jednoduše k výše uvedenému druhému směru, jak jsem to učinil před několika lety: chápnu dějiny filosofie jako nutně orientované určitou filosofickou koncepcí, byť byla i velmi primitivní, a takto jako *filosofii* dějin filosofie *sui generis*; tehdy jsem v diskusi vedené V. Leškem na téma *filosofie dějin filosofie* poznamenal: „V důsledku idioleklické povahy a proměny kontextu událostí se filosofie dějin filosofie postupně (v čase) mění, dokonce i v rukou jednoho a téhož filosofa – tím spíše je tento proces pluralizace platný nadindividuálně. Neexistuje tedy filosofie dějin filosofie; existují však filosofie (plurál) dějin filosofie. Co existuje obecně, je diskursivní žánr, který však vzdoru je metareflexi.“¹

Filosofie dějin filosofie, jakožto výchozí stanovisko autora příššího dějiny filosofie, je tedy diskursivním žánrem podobně, jako jsou diskursivním žánrem dějiny filosofie a jako je diskursivním žánrem filosofie samotná. Rád bych ale zdůraznil ještě jednu důležitou věc: totiž fakt, že jak dějiny filosofie, tak filosofie jsou nejen především, ale dokonce výhradně *žánrem literárním*. To v běžných debatách o filosofii či o dějinách filosofie tematizováno nebývá, ačkoliv je to vskutku velmi důležité: filo-

¹ HUBÍK, S.: Filosofie dějin filosofie jako *událost a diskursivní žánr* (J.-F. LYOTARD). In: *Filosofia dějin filozofie*. Ed. V. Leško. Prešov: Vydatelstvo PU 1999, s. 255.

sofie, která neexistuje jako literatura, neexistuje vůbec; tím spíše to platí o dějinách filosofie, neboť v jiné podobě, nežli literární, vůbec nejsou možné.

Jak to, že vůbec existuje něco takového, jako diskursivní žánr a literární žánr? Na to dobré odpovídá pozdní Wittgenstein: jazyková hra se prostě hraje. A poněkud učeněji, avšak ve stejných intencích, to vyšvětil Lyotard: existenci nějakého diskursivního žánru nelze potvrdit jinak, než procesy, jimiž je tento diskursivní žánr legitimizován. Dějiny filosofie jako diskursivní a literární žánr jsou legitimizovány mnoha způsoby: vyprávěním učitelů v různých vzdělávacích institucích, státem podporovanými konferencemi a výzkumy, soukromým podnikatelským sektorem, který vyrábí a prodává příručky dějin filosofie, a dalšími způsoby.

O legitimní existenci literárního žánru zvaného dějiny filosofie nemůže být pochyb. Velké pochybnosti se však objeví s otázkou, co je vlastně *předmětem* dějin filosofie? Zde se dostaváme k onomu problému, který jsem úvodem označil jako kantovský. Problém otevřu opět pomocí Lyotarda: jeho konstatování, že „neexistují procedury definované jednomyslně přijatým protokolem a libovolně opakovatelné, aby se obecně zjistila realita nějaké ideje“¹, cestu k předmětu dějin filosofie neobyčejně ztěžuje. Jde tu totiž o onen metodologický problém přicházející z dějin filosofie (původně od Kanta), který logicky brání dalšímu rozvíjení tohoto literárního žánru: dějiny filosofie jsou totiž idea, případně mohou být pojaty jako jistým způsobem uspořádané ideje, tedy celek.

O celku jakožto problému filosofie poznamenal zcela kantovský J.-F. Lyotard toto: „Obecně vzato objekt spadající pod kategorie celku ... není objektem poznání ... Princip tvrdící opak bychom nazvali totalitarismem. Je-li požadavek, že realita referens příslušného k nějaké větě má být zjištěována podle protokolu platícího pro poznání, vztažen na kteroukoliv větu, a zejména na věty, které se vztahují k nějakému celku, je ve svém principu totalitární.“² V následujících odstavcích se budu několikrát způsobem zabývat právě touto otázkou: jak je možný objekt dějin filosofie?

¹ LYOTARD, J.-F.: *Rozepře*. Přel. J. Pechar et al. Praha: Filosofia 1998, s. 22.

² Tamtéž, s. 29.

V této souvislosti se ale musím ještě otážat: měl by historik filosofie vzít na vědomí vědecké objevy a poznatky, k nimž ostatně filosofie nامnoze sama přispěla (viz například Lyotardovy formulace)? Měl by, kupříkladu, brát vážně poznatky logiky, sémiotiky, systémové teorie? Pokud jde o logiku, neočekávám žádné pochybnosti, logika se často považuje za jistou propedeutiku ke kvalitnímu, tedy i filosofickému, mluvení a psaní. Ale pokud jde o další jmenované disciplíny, tam už si jejich přijetím tak jistý nebyl. Ale přesto jsem toho názoru, že historik filosofie musí poznatky jiných vědních disciplín akceptovat, tím spíše těch, které se týkají její podstaty filosofie a dějin filosofie, a ta je dána možnostmi *řečového a písemného vyjádření*. Že filosofové a dějepisci filosofií myslí, je snad i možné – ale že *mluví a píší*, je jisté.

Otzázkou první filosofie po tom, co dělá to, co je, tím, čím to je, platí i pro filosofii, platí i pro dějiny filosofie. Výše jsem naznačil, že to, co dělá filosofii tím, čím je, je literární zpracování určitých způsobů mluvení o světě, a to, co dělá dějiny filosofie tím, čím jsou, je literární zpracování způsobů mluvení o předešle uvedených způsobech mluvení o světě. Právě uvedená věta může zúročit poznatky jedné z výše uvedených disciplín, poznatky sémiotiky. Věta sděluje, že *dějiny filosofie* jsou *reprezentaci* něčeho, co samo o sobě je *reprezentací* něčeho jiného. Jedná se zde tedy o dvě reprezentace – *reprezentaci* něčeho a *reprezentaci* této *první reprezentace* něčeho. V tom problém není, jde jen o to, uvědomit si tuto dvojitost a rozlišovat; je to věc logické kázně. Problém je v tom, že s tímto rozlišením se objevují potíže, které, reflektovány s pomocí sémiotiky, narušují očekávaný průběh úvah či diskusí na téma tohoto rozlišení.

Ještě způsobem klasickým na tyto potíže upozorňoval A. Schopenhauer, když napsal, že „filosofické myšlenky lze přijmout jen od jejich původců: proto má každý, kdo se cítí být puzen k filosofii, vyhledat její nesmrtečné učitele v tichých svatyních jejich děl. ... Je však s podivem, jak obecenstvo s rozhodnou zálibou sahá k oněm vylíčením z druhé ruky.“¹ Způsobem zcela současným ale můžeme tento problém posoudit s pomocí poznatků nejen historických a logických, jako Schopenhauer, ale také sémiotických.

¹ SCHOPENHAUER, A.: *Svět jako vůle a představa I*. Přel. M. Váňa. Pelhřimov: Nová tiskárna Pelhřimov 1998, s. 15.

Lyotard tedy upozornil, že neexistují opakovatelné procedury definované jednomyslně přijatým protokolem, které by zjistily realitu nějaké ideje. Realitu ideje zde možno chápout jako určitý objekt. Umberto Eco věnuje ve svých sémiotických zkoumáních příkladnou pozornost jevu spojenému se sémantikou a pragmatikou řeči a psaní nazývanému *referenční klam* (*referential fallacy*). Ten „spočívá v předpokladu, že ‚význam‘ znakového prostředku má co do činění s jemu odpovídajícím objektem“¹. Problematičnost tohoto předpokladu se jaksi sama sebou vyjevuje v sémiotickém popisu vysoce abstraktní reprezentace nějaké jiné vysoce abstraktní reprezentace, například té, kterou jsem uvedl výše a nyní ji zopakuji: *dějiny filosofie* jsou *reprezentací* něčeho, co samo o sobě je *reprezentací* něčeho jiného; jedná se zde o dvě reprezentace – *reprezentaci* (R_1) něčeho a *reprezentaci* (R_2) této *reprezentace* něčeho. Nejde tu o problém metajazyka, jde o problém sémiotického rozlišení denotace a konotace, a to nikoliv pomocí logických a ontologických argumentů, jak je známe od G. Fregeho, nýbrž pomocí argumentů sémiotických: rozlišení spočívá v rozpoznání dvou druhů znakových kódů: „Rozdíl mezi denotací a konotací není (jak mnoho autorů tvrdí) rozdílem mezi ‚jednoznačnou‘ a ‚mnohoznačnou‘ signifikací nebo mezi ‚referenční‘ a ‚emocionální‘ komunikací apod. Konotaci jako takovou konstituuje konotativní kód, který ji zakládá; charakteristickým rysem konotativního kódu je fakt, že pozdější signifikace se *konvenčně* opírá o původní ...“² Dva důležité výrazy v uvedeném citátu jsou *pozdější* a *konvenční* – budu se k nim stále vracet.

Výše uvedený vztah (R_1) a (R_2) je příkladem vztahu jasně korespondujícího s referenčním klamem: (R_1) je zde *objektem* (R_2), a (R_1) zde má povahu oné původní čili dřívější signifikace. Nic nebrání tomu, aby se tento schematický popis použil pro případ dějin filosofie. Pak bude *objektem* (R_1) *realita* dějin filosofie, tedy řada filosofických řečí a hlavně textů, které se dochovaly, a *reprezentací* (R_2) tohoto objektu budou *určité* dějiny filosofie. Je třeba zdůraznit *určité* dějiny filosofie, nebot' na rozdíl od (R_1) je konkrétní případ (R_2) vždy zcela *určitý*: má podobu příručky, učebnice, studie, přednáškového kurzu, konference apod. Znovu je ale také třeba

¹ ECO, U.: *A Theory of Semiotics*. Bloomington: Indiana University Press 1979, p. 62 (anglickou verzí práce tu cituji kvůli přesnějšímu překladu).

² ECO, U.: *Teorie sémiotiky*. Přel. M. Sedláček. Praha: Argo 2004, s. 73.

připomenout to, co se týká *objektu* (R_1): že neexistují opakovatelné procedury definované jednomyslně přijatým protokolem, které by zjistily realitu nějaké ideje, například *objektu* (R_1)¹.

Konotativní kódy mají velmi zajímavou vlastnost: produkují řeči a texty, které jsou zcela *určité*, na rozdíl od *denotativních* kódů, které produkují řeči a texty krajně *neurčité*, ačkoliv naivní pohled na věc je právě opačný: co je denotátem, je přece jasné a určené; naopak konotace jsou tím, co brání přímému směrování k oné entitě, již se denotace týká. Jediným možným způsobem překonání této konotativní/denotativní hry je přímé, nezprostředkováné ukázání, které je ve filosofii samozřejmě zhola nemožné.

Referenční klam má ve zmíněné hře konotací/denotací mocného spojence, jímž je extenzionální klam, zvláště ve filosofii². Že jde o otázku, která *vyžaduje podrobné zkoumání*, věděl již Porfyrios a komentovali ji středověcí realisté i nominalisté. Po Kantovi a zejména po Nietzschem tyto komentáře a posléze analýzy získávali na ostrosti. Je vskutku zajímavé zjišťovat, jak někteří z nedávných kritiků označovali toho, kdo propadl referenčnímu klamu: od prostého výrazu *divoch* až po označení *slabomyslný*. Klasický kulturní antropolog J. Frazer přisoudil jen *divochům* víru, že „spojení mezi jménem a osobou či věcí, kterou slovo označuje, není jen libovolnou a pomyslnou asociací, ale že je skutečným, existujícím svazkem, který obojí spojuje“³. Ale F. Mauthner napsal velmi nemilosrdně, že „většina lidí trpí slabomyslnou vírou, že, ježto jest zde slovo, musí to také být slovo pro něco, že, ježto jest zde slovo, musí něco skutečného se shodovati se slovem“⁴. Z této většiny pak Mauthner přece jen vybral

¹ Zde nesmí dojít k nedorozumění: „objekt (R_1)“ je objektem reprezentovaným „reprezentací (R_2)“, tedy „objekt (R_1)“ nejsou skutečné filosofie (kupříkladu seřazené v čase nebo seřazené tematicky) reflektované dějinami filosofie, kde „dějiny filosofie“ jsou (R_1).

² Referenčnímu klamu ještě napomáhá *extenzionální klam*, čerpající z široce založených snah o stabilizaci *pojmů* a pojmového myšlení. *Živlem pojmu* je text *lineárního písma* a – jak známo – filosofie je spisována právě tímto písmem. Pravým živlem extenzionálního klamu je tedy pojmové psaní lineárním písmem. Extenzionální klam působí analogicky jako referenční klam, proto mu věnuji jen tuto zmínu. – Viz též

ECO, U.: *Teorie sémiotiky*. Přel. M. Sedláček. Praha: Argo 2009, s. 81 – 85.

³ FRAZER, J.G.: *Zlatá ratolest*. Přel. E. Herold – V. Heroldová-Šťovíčková. Praha: Mladá fronta 1994, s. 219.

⁴ MAUTHNER, F.: *Podstata řeči*. Přel. A. Gottwald. Praha: Otto 1906, s. 271.

nejlepší představitele této víry: jsou jimi pop, lůza a jazykovědec¹. A kdo zná spisy F. Mauthnera, ví, že sem patří i určitý druh filosofů.

Frazer spojil jev chápáný později jako referenční klam s jednoduchou psychologií, s problémem asociací. Mauthner tento jev spojil s mylným lingvisticko filosofickým názorem, podle něhož je řeč nástrojem myšlení. A byly i další vykladači, například novokantovsky orientovaní, kteří zdůrazňovali rozumový čili řečový výkon subjektu při vytváření různých možných obrazů skutečnosti. Všechny ale spojovalo jedno: byli si vědomi tohoto jevu a principiálním způsobem před ním filosofy varovali. Zvláště tehdy, když filosofové popisovali objekty/celky korespondující idejím. Své k tomu podotkla i moderní systémová teorie, například skrze N. Luhmanna: „K nejhorším vlastnostem našeho jazyka ... patří vnucovat větným objektům predikaci, a tak sugerovat představu a také opětovně zapojovat starý myšlenkový návyk, že jde o *věci*, kterým se připisí různé vlastnosti, vztahy, aktivity nebo rozpaky. Věcné schéma (a tedy chápání světa jako *reality*) ale nabízí pouze zjednodušenou verzi věcné dimenze. Věci jsou omezení kombinačních možností ve věcné dimenzi. Na věci se proto dají shromažďovat a pokusně reprodukovat odpovídající zkušenosti.“² Sémiotika ovšem přišla s vysvětlením referenčního klamu v bodě, který zůstává i zde bez odpovědi a tímto bodem byla otázka *proč?*

Sémiotická zkoumání C.S. Peirce, sémiologická zkoumání R. Barthes a teoretické syntézy U. Eca ukázaly, že svět znakových operací principiálně určuje *neurčitost*, a že jeho prvním hybatelem je *bra konotací/denotací*, z níž není *rozumné* východisko. Nakolik je to, co se vágne nazývá rozumem, závislé na mluvení a psaní, natolik je to také principem mluvení a psaní podřízeno. Od nejasného platonského povědomí o tomto faktu můžeme sledovat, jak sílil zájem mágů, filosofů i vědců o tuto záhadu, až se obecně projevil v jejím sebevědomém promyšlení u Kanta a definitivně pak u sémiotiků. O cestě z tohoto labyrintu Eco napsal: „jakýkoliv pokus zjistit, co je referentem znaku, nás nutí definovat referent v pojmech abstraktní entity, která je navíc kulturní konvencí“³. Každý takový pokus jenom znamená utvoření další reprezentace, tentokrát

¹ Tamtéž, s. 67.

² LUHMAN, N.: *Sociální systémy : nárys obecné teorie*. Přel. P. Váňa. Brno: CDK Centrum pro studium demokracie a kultury 2006, s. 96.

³ ECO, U.: *A Theory of Semiotics*, p. 66.

reprezentace reprezentace reprezentace čili jakési (R_j). Míra neurčitosti se tím ovšem nijak nesníží, naopak se zvýší. A proto Occamova břitva.

Východiskem ze světa neurčitosti, avšak jen zdánlivým, je koncipování přístupu, k němuž se Eco mimoděk vyjadřuje takto: konotaci jako takovou konstituuje konotativní kód, který ji zakládá, a charakteristickým rysem konotativního kódu je fakt, že pozdější signifikace se *konvenčně* opírá o tu původní. Eco zde zdůrazňuje časový rozměr problému: píše o *pozdější* signifikaci, a tak jde dál, než dospěl například R. Barthes. Sděluje, že denotace a konotace sice korespondují s obsahovými respektive výrazovými aspekty znaku, ale jde dál, neboť jasné oznamuje, proč tomu tak je: výraz je vždy konkrétní, *hic et nunc*, protože je předmětem smyslového vnímání; obsah nikoliv, proto také *výraz časově předchází obsahu* v obou základních podobách semiózy recipované adresátem – *v naslouchání a čtení*. Bez naslouchání ještě filosofie možná je a dějiny filosofie také. Bez čtení však filosofie možná není, bez čtení nejsou možné ani dějiny filosofie. *Konotativní kód* jsou zakládány čtením a odkazuje se přitom k domnělým denotativním kódům neseným čteným textem. Vzniká tak dojem prvnosti psaní před čtením, který lze jistě obhájit *ontologicky*, což se také v časech G. Fregeho dělo: *psaní* autora rozhodně předchází pozdějšímu čtení recipienta; jenže z hlediska *sémotického* je vskutku primordiální čtení, neboť čtení je operování se znaky podle *kódů*, které jsou ve čteném textu obsaženy jen *domněle*; naopak, čtení vnáší do čteného textu významy, které jsou významy podle kódů čtenáře. A opět se v pozadí ozývá kanovský motiv.

Slovem, kolem kterého se uvedená analýza točí, je slovo *pozdější*. Oproti psaní (filosofa) je samozřejmě čtení (historika filosofie) *ontologicky* časově pozdější. Oproti čtení (historika filosofie) je ale *sémoticky* časově pozdější psaní (filosofa). Tento směr se nedá obrátit. *Denotaci* můžeme v perspektívě současných sémiotických poznatků pojímat buď jako *kulturní jednotku* nebo jako *sémantickou vlastnost*. V obou případech je důležité, že mohou být obecně uznány – ale ještě důležitější je, že *nemusí* být obecně uznány. Ze sémiotického hlediska totiž *uznání* znamená operování se znaky *podle znakového kód¹*, nic víc a nic méně. Se změnou znakového kódu se nutně mění i denotace. Přísně vzato lze říci, že denotace nevykazuje vlastnosti referenta v *ontologickém* smyslu proto, že tyto vlastnosti

¹ ECO, U.: *Teorie sémiotiky*, s. 109.

získává z konotativních kódů čili z konotací, a to není věc *ontická*, ale *sémiotická* ve smyslu semiózy (ne teoretické disciplíny). Status denotace a konotace je dán dvojím: *smyslovství* znaku a časovou *sousledností*. Pro *dějiny filosofie* to platí obzvláště, protože historik filosofie nemůže do minulého světa filosofů vstoupit jinak, než skrze *výraz* čili čtení textu podle konotativních kódů současných, což z nich činí kódy fakticky časově *empiricky* předcházející kódům, podle kterých psal své texty čtený filosof, čímž se z konotativních kódů stávají fakticky kódy *původní* ve smyslu *dřívější* a takto i zdroje denotací. Historik filosofie totiž nemůže udělat to, co dovedný sémiotický mág s konotacemi/denotacemi: nemůže převrátit jejich časovou souslednost¹, ačkoliv se o to občas pokouší ve jménu rekonstrukce původního².

Co z toho vyplývá pro dějiny filosofie? Filosofové také podléhají referenčnímu klamu a jeho pomocníkovi, extenzionálnímu klamu. Děje se tak především v dějinách filosofie, kdy interpreti zkoumaných filosofií zapřahají vůz před koně a ontologizují *ideální chronologii* textu a jeho čtení na úkor *empirické chronologie* čtení a jeho textu: na rozdíl od ideální chronologie textu/čtení akceptuje empirická chronologie čtení/textu nejen poznatky logiky a historie, ale také sémiotiky. Domnělé denotace se pod zorným úhlem sémiotiky mění v pouhé konotace vhodně (zámrně?) zapřáhnuté před následující argumentační řadu. Věří *se*, že výraz *dějiny filosofie* má co do činění s *odporůdajícím objektem* čili dějinami filosofie, věří *se*, že když je zde výraz *dějiny filosofie*, musí mu také něco odpovídat ve *skutečnosti*, věří *se* ve skutečný *srazech* mezi tímto výrazem a dějinami filosofie. Nebudu již opakovat, jak tuto víru pojmenoval Mauthner.

Univerzum konotací je ohromné, stejně jako univerzum konotativních kódů. Výše uvedené odstavce měly ukázat, že proměnit *principiální neurčitost* hledání objektu abstraktní reprezentace, který sám o sobě je abstraktní reprezentaci, je buďto *konvenčionální záležitostí*, anebo záležitost *totalitárního myšlení*, jak ho chápe Lyotard. Aby bylo jasnější, co sémiotická zkoumání v tomto ohledu sdělují, vezmu si na pomoc jeden

¹ HUBÍK, S.: *Semiolegie oder Magiologie*. In: *Mediendenken. Von Der Bewegung des Begriffs zu bewegten Bildern*. Eds. L. Engel – J. Bystrický – K. Krtíková. Bielefeld: transcript 2010, s. 49 – 72.

² V tomto ohledu je asi *nejlepším* příkladem onen *filosof z Messkirchu*, provozující velmi specifické operace s psaním, známé jako *heideggerizace*.

příklad z dějin filosofie, částečně též z dějin vědy: jde o vysvětlení W. Heisenberga, který byl nadevší pochybnost kvalifikován právě ke komentářům na téma *neurčitost*.

Heisenberg vysvětloval neodborníkům, například filosofům, v čem spočívával svého času interpretační problém kvantové mechaniky: „Znalost místa částice je komplementární ke znalosti její rychlosti nebo její hybnosti. Známe-li velmi přesně jednu veličinu, nemůžeme velmi přesně určit druhou, aniž opět ztratíme první. Museli bychom však znát obě veličiny, abychom mohli popsat chování systému.“¹ Netřeba asi dodávat, že z hlediska sémiotického jde o problém reprezentace systému znakovým popisem, a že tu jde opět o poměrně složitý popis, kdy vysoce abstraktní reprezentace má být opět reprezentována pomocí abstrakcí. Že tomu tak je a že se zde vůbec nejedná o reprezentaci empirických daností, zdůraznil, když konstatoval, že „trajektorie částice je tak do jisté míry dílem nikoliv přírody, ale dílem teorie zkoumajícího: „musíme připomenout,“ zdůraznil zcela kantovsky Heisenberg, „že to, co pozorujeme, není příroda sama, nýbrž příroda vystavená způsobu kladení otázek“².

Filosofie je psána pojmy a dějiny filosofie mají reprezentovat filosofii. Rozdíl mezi matematikou a filosofií nebyl podle starých filosofů, například podle Pythagory, Platóna nebo Aristotela, tak velký, jako je dnes: ještě Aristoteles v *Metafyzikách* poznamenal, že matematika a první filosofie jsou co do způsobu myšlenkové práce principiálně shodné. Proto by analogické tvrzení, které nyní použiji, nemělo být nijak překvapivé pro toho, kdo s Hegellem chápe filosofii jako *námahu pojmu* a Heisenbergovu výkladu rozumí: *to, co zkoumáme v dějinách filosofie, není filosofie sama, nýbrž filosofie vystavená způsobu kladení otázek; způsob kladení otázek je zcela podmíněn konotativní sémantikou; proto je objekt dějin filosofie vždy neurčitý, ať již je chápán jako celek nebo jako jeho část.*

Podobně jako v Heisenbergově příkladu i v dějinách filosofie je *skutečnost* jejich objektu principiálně *neurčitá*. Výraz *skutečnost* zde ztrácí smysl jisté a *určité* skutečnosti, a s použitím aristotelské terminologie se zde fakticky *skutečnost* mění v *možnost*. V kvantové mechanice se skutečnost změnila v sumu možností výskytu částice, možností, které lze matematicky s jistou pravděpodobností předpovědět, ale předpověď bude vždy

¹ HEISENBERG, W.: *Fyzika a filosofie*. Přel. M. Král. Praha: Svoboda 1966, s. 25.

² Tamtéž, s. 31.

jen pravděpodobná, nikoliv jistá. V dějinách filosofie se skutečnost, filosofie, mění v možnost, která je systémově identická s možnostmi konotací, z nichž čerpá komunikace, tj. čtení a psaní, historiků filosofie. Z hlediska systémové teorie vysvětlení tohoto jevu zformuloval Luhmann: věcné schéma, a tedy chápání světa jako *reality*, nabízí pouze zjednodušenou verzi věcné dimenze; věci jsou omezení kombinačních možností ve věcné dimenzi, na věci se proto dají shromažďovat a pokusně reprodukovat odpovídající zkušeností¹. Ze sémiotického hlediska je třeba k tomuto vysvětlení přičinit několik poznámek, které propojí sémiotický zřetel sledovaného problému s jeho zřetelem systémovým.

Celá teorie znakových kódů, kterou synteticky zpracoval Eco, je ontologicky neutrální, ačkoliv její základ je zcela empirický. Je to systémová teorie, která má ale jednu zvláštnost zasluhující zdůraznění: teorie znakových kódů se zabývá *sebereferenčním systémem* a sama je fakticky s tímto sebereferenčním systémem identická. „Systém může být označen jako sebereferenční, když může prvky, z nichž sestává, sám konstituovat jako funkční jednotky a ve všech vztazích mezi těmito prvky nechá spolupůsobit odkaz na tuto sebekonstituci. ... V tomto smyslu operují sebereferenční systémy nezbytně v kontaktu samy se sebou a nemají jinou formu kontaktu s prostředím než kontakt sama se sebou.“² Luhmann tímto tvrzením změnil, jak známo, paradigma systémové teorie vypracované jejími klasiky, a z hlediska sledovaného problému definoval jako sebereferenční systém *par excellence* systém komunikace, z něhož Eco empiricky *odpozoroval* a abstrahoval svou teorii znakových kódů jako interpretační klíč k problému konotace/denotace.

Tvrzení zcela zásadní, dokonce až paradigmatické povahy, tvrzení, že „komunikace je možná pouze jako sebereferenční proces“³, což současně znamená, že „pro komunikaci nemůže existovat žádný odpovídající korelat prostředí. Jednotě komunikace neodpovídá v prostředí nic.“⁴ Bez dalšího vysvětlení těchto tezí konstatuji, že spojením systémové teze o komunikaci jako čistě sebereferenčním systému a sémiotické teze o znakových kódech jako konvenčionálních jednotkách lze také objasnit, co se děje s konotativ-

¹ Srov. pozn. č. 12.

² LUHMAN, N.: *Sociální systémy : nárys obecné teorie*, s. 49.

³ Tamtéž, s. 165.

⁴ Tamtéž, s. 166.

ní/denotativní chronologii, jež je založena na rozpoznání pozdějšího a dřívějšího. „Časová dimenze je konstituována tak,“ píše Luhmann, „že difference Předtím a Potom, která je bezprostředně vnímatelná ve všech událostech, je vztažena ke speciálnímu horizontu, totiž je prodloužena do minulosti a budoucnosti. Čas je proto uvolněn z vazby na bezprostředně vnímatelné, postupně také ruší přiřazení k diferenci přítomného a nepřítomného, stává se specifickou dimenzi, která řadí pouze Kdy a už ne Kdo/Co/Kde/Jak prožívání a jednání.“ A co je zvláště důležité pro dějiny filosofie: „Čas je neutrální ve vztahu k přítomnému a nepřítomnému a nepřítomné potom může být bez ohledu na čas, který je potřebný, aby ho bylo dosaženo, chápáno jako současné.“¹ Proto je také vztah mezi *filosofií* (dřívější) a *dějinami filosofie* (pozdější) *ontologicky irreverzibilní*, avšak z hlediska empirické chronologie konotativních/denotativních kódů jakožto součásti sebereferečního systému komunikace je to vztah *sémioticky reverzibilní*. Z hlediska ryze empirického je tomu proto, že vztah mezi *členem* (dřívější) a *textem* (pozdější) je *ontologicky irreverzibilní*.

Nyní uvedu příklad, který odlehčí systémové a sémiotické výklady jednoduchým a názorným způsobem. To, co lze pracovně a zkratkovitě nazvat vztahem ontologické a sémiotické chronologie a ještě zkratkovitěji vyjádřit slovy *dřívější* a *pozdější*, vystihuje následující scéna: divák v kině, sedící v první řadě, vidí špatně to, co se děje na plátně v pravém dolním rohu; jelikož se chce dovděčit, co to tam vlastně v pravém dolním rohu je, vstane, z kapsy vytáhne baterku, přistoupí k plátnu a na dotyčné místo si posvítí; jaký bude výsledek, je zřejmé – neuvidí nic, část obrazu, nasvíceného baterkou, z plátna zmizí, zbytek obrazu na plátně zůstane, jeho *okraje* však budou velmi rozostřené a nejasné; výsledek po zásahu diváka je ve srovnání s výchozím nejasným obrazem stejný nebo horší. Budeme-li považovat baterku za jeden z konotativních kódů a obraz na plátně za skutečnost, pak je zřejmé, jak konotativní kódy fungují. Ale baterka je jen jeden konotativní kód, divák si mohl vybrat například baterku s modrým světlem, s červeným světlem, mohl si vzít lucernu s otevřeným ohněm, mohl nechat nakrátko explodovat světlici. Vždy by se jednalo formálně o totéž. Ale divák mohl také rozsvítit silný světlomet, kterým by ozářil celé plátno a obraz by v okamžiku zmizel celý. To by byl případ chápání ob-

¹ Tamtéž, s. 97.

razu na plátně jako objektu čili reality nějaké ideje, o níž psal Lyotard, ale také třeba Luhmann.

Co tento příklad o divákovi v kině sděluje? Obraz na plátně možno pokládat za určitou skutečnost; jakýmkoliv nasvícením zvnějšku část obrazu zmizí a skutečnost se tak stává neurčitou. Bude-li v souladu se systémovou teorií a v souladu se sémiotickou teorií celá scéna v kině považována za sebereferenční systém komunikace, vyplývá z ní jen a jen potvrzení sebereferenční povahy komunikace jako systému: zlepšení či zhoršení komunikace nelze pomocí zvenčí, již samotné rozlišení výrazů *zlepšení* a *zhoršení* je oním svícením baterkou. Komunikace se vůči komunikaci nechová jako systém vůči prostředí a naopak, z vlaku nemůžeme vystoupit a pozorovat se zvenčí, jak jedeme vlakem komunikace. Což platí i pro dějiny filosofie: mohou jen svítit na plátno filosofií a tak z nich dělat neurčitou skutečnost.

Ve filosofii dvacátého století nejlépe tento problém popsal asi Wittgenstein¹. V jeho pozdních spisech nacházíme analogii: v jeho koncepci významu je znalost významu výrazu komplementární ke znalosti jeho použití nebo významu *významu* vůbec. Známe-li jedno, nemůžeme s jistotou určit druhé, aniž opět ztratíme první. Museli bychom znát obojí, abychom mohli popsat chování systému čili jazykové hry. Podle Wittgensteina nemůžeme stanovit ani použití výrazu, ani význam používaného výrazu, ani to, co je vysvětlováno vysvětlováním významu bez toho, že bychom se o to snažili ze stanoviska *své* řeči, jejíž součástí je neuvědomovaná *teorie jazykových her*. Wittgenstein je si toho dobré vědom a kde *kravotová teorie* napsala *neurčitost*, tam Wittgensteinova *filosofie jazyka* píše *soublas*². Heisenberg princip komplementarity komentuje tak, že od jeho komentářů možno vcelku přímo přejít k Wittgensteinovým. Heisenberg napsal, že „znalost místa částice je komplementární ke znalosti její rychlosti nebo její hybnosti. Známe-li velmi přesně jednu veličinu, nemůžeme velmi přesně určit druhou, aniž opět ztratíme první. Museli bychom však znát obě veličiny, abychom mohli popsat chování systému. ... Prostoročasový popis atomových dějů je komplementární vůči

¹ Srov. HUBÍK, S.: Neurčitost ve vědě a filosofii. In: *Filosofia v kultúrnom kontexte*. Eds. M. Marcelli – E. Farkašová. Bratislava: Mirox 2001, s. 20 – 30.

² WITTGENSTEIN, L.: *Philosophische Untersuchungen. Philosophical Investigations*. Oxford: Basil Blackwell 1953, s. 241.

jejich kauzálnímu či deterministickému popisu.¹ Také Wittgenstein provedl jakýsi prostorocasový popis a jakýsi deterministický popis: analogon *prostorocasového* popisu je popis jazyka jako řeči vytvářející významy v rámci daného kontextu a na bázi pravidel a analogon *deterministického* popisu je popis jazyka jako kalkulu usměrňujícího individuální řečové hry s výrazy.

Ze světa neurčitosti se lze samozřejmě vymanit snadno. Jak se to většinou dělá, vyjádřil výstižně Samuel Johnson, který již před třemi stoletími napsal: kdyby se v jakémkoliv společnosti setkali Sókrates a Karel XII. a Sókrates by řekl „Následujte mne, a vyslechněte přednášku o filosofii,“ a Karel by položil ruku na svůj meč a řekl by „Následujte mne, svrhneme ruského cara,“ všichni by se styděli následovat Sókrata. Tento mocenský způsob vymanění z neurčitosti je institucionálně legitimizován a nejlépe jej představuje příručka dějin filosofie, která nejčastěji vzniká analytico-syntetickým převzetím informací a poznatků ze starších příruček dějin filosofie.

Jenže i v dějinách filosofie mají odborníci své ambice a chtějí víc, než jen opakovat to, co již bylo mnohokrát napsáno: chtějí objevovat, chtějí formulovat nové poznatky. Například tak, jak to učinil D. Henrich nalezením spojnice mezi newtonovskou přírodní vědou a hobbesovskou politickou antropologií v tezi *sebezachování*. Ukázal, že změny v antropologických pojmech na začátku moderny se projevily nejen v teorii považující sebezachování za první princip chování člověka, ale rovněž v teorii, považující sebezachování za první zákon „chování“ hmotných těles, za zákon setrvačnosti: z pojmu sebezachování se stal základní pojem jak v metafyzice T. Hobbese, tak ve fyzice I. Newtona², *ergo* jeden ze základních pojmů moderního myšlení. Avšak i zde na brilantního historika filosofie čekala nástraha konotativní sémantiky. Upozornil na ni humorním způsobem Eco.

Ve své studii Henrich mimo jiné píše, že k legitimizaci výše uvedené teze o sebezachování „moderní filosofie získala důležitý podnět z řeckého myšlení: z filosofie stoiků“ a že tehdejší „vzestup stoického

¹ HEISENBERG, W.: *Fyzika a filosofie*, s. 25.

² HENRICH, D.: *Základní struktura filosofie moderní doby*. Přel. M. Havelka – J. Karásek – I. Chvatář. Praha: Oikuméné 2009, s. 11 – 13.

principu do pozice základní metafyzické myšlenky je moderní¹. Bylo by logické očekávání, že Henrich se zde opírá o určitou filosofii, zřejmě stoickou, případně o její kvalitní interpretace: v prvním případě by jeho historicko filosofická studie byla reprezentací původní filosofie, v druhém případě by byla reprezentací reprezentace čili výkladů původní filosofie. Na adresu práce dějin filosofie se stoickou filosofí Eco podotýká: „Za největší část z toho, co víme o filosofii stoiků, jež pravděpodobně byla intelektuálním výtvorem, jehož význam dosud dost dobré neodhadujeme, vděčíme Sextu Empirikovi, který psal jen proto, aby vyvrátil jejich ideje. Obdobně známe množství fragmentů jen prostřednictvím Aetia, což byl absolutní hlupák … Můžeme tedy pochybovat, zdali je to, co nám sdělil, věrné duchu předsokratovských filosofů. … Je to tak trochu stejně, jako kdybychom znali filosofii 20. století jen prostřednictvím Ratzingerových encyklik.² To může být velká rána dějinám filosofie, neboť reprezentace starých filosofických idejí se pak zdá zcela mít se svým objektem. A podíváme-li se do příručky dějin filosofie, která je dnes u nás nejpoužívanější³, zjistíme, že o Sextu Empirikovi a jeho diverzi vůči stoicismu zde není ani zmínka, což je logické, neboť autor příručky se v příslušné kapitole vůbec neodvolává *ad fontes*, ale jen k literatuře sekundární.

Dějiny filosofie jsou nesporně dobře stabilizovanou disciplínou, jejíž diskurs je velmi široký a intenzivní. Jejich zatím největším legitimizačním faktorem je stále stát, který diskurs dějin filosofie zastřešuje obdobně, jako zastřešuje diskurs filosofie. K tomu Schopenhauer poznamenal: „Činí-li vlády filosofii prostředkem svých státních účelů, shledávají na druhé straně učenci ve filosofických profesurách řemeslo, které živí člověka jako každé jiné: zatímco o překot ujištějí o svém dobrém smýšlení, tj. záměru, snaží se sloužit oněm účelům.“⁴ Cestu pak ukazuje nikoliv Sókratés, ale Karel XII. a vztah nějakého Sexta Empirika a stoicismu se stává otázkou řemeslného vybroušení filosofického výrazu a tedy koncepcí, nikoliv filosofického obsahu.

¹ Tamtéž, s. 19, 21.

² CARRIERE, J.-C. – ECO, U.: *Knih se jen tak nezbavíme*. Přel. D. Slavkovská. Praha: Argo 2010, s. 133.

³ STÓRIG, H.J.: *Malí dějiny filosofie*. Přel. M. Petříček – P. Rezek – K. Šprung. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství 2000.

⁴ SCHOPENHAUER, A.: *Svět jako růže a představa*, s. 11.

I v dějinách filosofie mají odborníci své ambice a chtějí víc, než jen opakovat to, co již bylo mnohokrát napsáno – chtějí objevovat, chtějí formulovat nové poznatky. K nim ovšem nevede cesta ukazovaná Karlem XII. nebo totalitárním protokolem *určitého* způsobu myšlení, o němž píše Lyotard. Cesta k objevným dějinám filosofie vede opačným směrem, z plného uvědomění si *seberiferenční* povahy diskursu dějin filosofie a z *neurčitosti* jeho konotativní sémantiky. To nové, které přetrvává a zároveň systém posunuje k vyšší komplexitě, není určitost a očekávaná pravděpodobnost, nýbrž nový stav, který je vzhledem k danému a minulému stavu věcí *zcela nepravděpodobný*. Hledání nepravděpodobných stavů věcí, což v dějinách filosofie znamená vytváření nepravděpodobných interpretací, je velmi důležité – jde tu „o prolomení zdání normality, o upuštění od zkušeností a zvyklostí ... Metodologický recept pro to zní: hledat teorie, jímž se podaří prohlásit normální za nepravděpodobné.“¹ Ano, to co je dnes normální, bylo ještě nedávno zcela nepravděpodobné; hledat budoucí normalitu tedy znamená vytvářet nepravděpodobné věcné stavy. Henrichova teorie základní struktury moderní filosofie byla zcela jistě neočekávaná a v porovnání s Husserlovými a Heideggerovými výklady novověku velmi *nepravděpodobná*. Bylo jistě obtížné, v době té měř bezmezné adorace Heideggera, vyslovit tezi, podle níž nikoliv dobývání obrazu světa jako objektu, nýbrž zachování subjektu i objektu vytváří část *Grundstruktury* moderní filosofie.

Úvodem jsem položil otázku, co máme dělat, objeví-li se v dějinách filosofického myšlení taková filosofická koncepce, která logicky znemožňuje tvorbu *filosofie* vůbec anebo tvorbu *dějin filosofie*? Nyní mohu na tuto otázku odpovědět: takovou situaci můžeme jedině uvítat, protože zvyšuje *neurčitost* seberiferenčního systému zvaného komunikace o dějinách filosofie, a takto rozšiřuje možnost vytváření *nepravděpodobných* věcných stavů tohoto systému, v daném případě interpretačních.

Vzápětí jsem ale položil ještě jednu otázku, a sice – zda by měl historik filosofie vzít na vědomí vědecké objevy a poznatky, kupříkladu poznatky logiky, sémiotiky či systémové teorie? Na tuto otázku je třeba odpovědět kladně. Nelze přece pěstovat *dějiny filosofie*, které jsou možné jen jako *čtení a psaní*, bez poznatků disciplín, jejichž předmětem čtení a

¹ LUHMAN, N.: *Sociální systémy : nárys obecné teorie*, s. 135.

psaní je: sémiotiky, systémové teorie, případně dalších. Tím spíše, že jak sémiotika, tak obecná systémová teorie jsou stále ještě ve stavu filosofí a takto stále ještě patří do dějinné trajektorie filosofie.

PROČ JSOU DĚJINY FILOSOFIE PROBLÉM?

Břetislav Horyna

Nechci pouze konstatovat, že dějiny filosofie problém jsou, a že jsou patrně neřešitelný problém – alespoň v tom smyslu, že se k němu bude vracet každá další generace lidí, kteří pracují v oboru lidského myšlení zvaného filosofie. Domnívám se, že neexistuje další obor akademického studia, v kterém by byl tak značný prostor věnován historicky orientované sebereflexi, jako je tomu ve filosofii. V druhém oboru, jemuž se částečně věnuji, v religionistice, je dějinám religionistiky věnována nepoměrně menší pozornost. Pokud vím, podobná situace panuje i v dalších specializacích v oblasti společenských či duchovních věd, ať už v sociologii, psychologii, pedagogice, ad. Paradoxně nejblíže situaci ve filosofii je patrně studium teologie, v níž je systematická část (at' už je označována jakkoli, fundamentální, dogmatická či systematická teologie) rovněž nedílně svázána s dějinami církve a dogmatu.

Problém dějin filosofie by se nevyřešil, ale zastavil ve svém vývoji jedním jediným způsobem: pokud by bylo uzákoněno, jak to vlastně bylo. Poněvadž taková představa je absurdní, je nezbytné hledat jiné cesty, jež by mohly dovést k zodpovědnému zamýšlení nad tím, kdy jsou dějiny filosofie kompetentní součást poznání a kdy je naopak možné omezit úlohu dějin filosofie tak, jak je zřejmě žádoucí, a to na sice naprostě nezbytný, pro filosofa zcela nevyhnutelný, avšak vždy pouze podpůrný obor, který sám o sobě ještě nekvalifikuje k filosofii. Naproti zdání, které mohou tyto dvě pozice vyvolávat, nestojí vůči sobě v nesmiřitelném protikladu. Jedná se skutečně spíše o dvě legitimní cesty, které vedou paralelně, místy se v dějinách sbíhají, jindy se zase od sebe vzdalují, ale vazba mezi nimi není nikdy zpřetrhána.

1. Položení otázky

Na otázku, proč jsou dějiny filosofie problém, lze odpovídat v několika souvislostech či rovinách. V zájmu přehlednosti vyjmám dvě zástupně pro ostatní: rovinu individuální a rovinu systémově oborovou.

První, individuální rovina, souvisí s osobnostními charakteristikami člověka, který působí ve filosofii, stejně jako s tlaky, které na něj klade rozvoj v jeho vlastní specializaci. Nemůžeme jednoznačně vyloučit, že dějiny filosofie jsou problém pro lidi, kteří se v nich neorientují tak, jak by to odpovídalo jejich pracovnímu zařazení. Ačkoli se v některých případech může jednat o projev prosté nevzdělanosti, častěji se patrně setkáváme s důsledkem stále hlubší specializace. Ta vede nejen ve filosofii, ale v zásadě ve všech oblastech lidského poznání k vnitřnímu štěpení oborů a k ustavování dílčích socioleků, které znemožňují přímou komunikaci a dorozumění například mezi historizujícími a systematizujícími odborníky v tomtéž oboru.

Extrémní příklad si vezmu nikoli z filosofie, ale z již zmiňované religionistiky. Specialista na sociologii náboženství, který shromažďuje fakta sociologickými prostředky například o současných nových náboženstvích (intervievy, přímé pozorování), vytváří zcela odlišný sociolect ve srovnání s oborníkem na pohřební rituály starověkých kultur nebo s expertem na estetiku náboženského výtvarného umění. Spojit různé expertní znalosti v jedné osobě je vzhledem k vysoké specializaci vyloučené; dnes už není odborník, který by mohl přestovat homogenní vědní disciplínu jako celek, protože žádná taková už neexistuje. Sociálně-vědně orientovaný religionista se s historikem náboženství nedomluví, protože mluví různými, vzájemně nesrozumitelnými jazyky, nehledě na to, že většinou už ani nemají na dorozumění zájem a spíš jsou nuceni obstarávat si granty pro vlastní specializaci. Vnitřní oborová nesrozumitelnost se ale promítá do mnohem závažnějších souvislostí. Mimo jiné se v jejím důsledku rozpadá univerzitní vzdělávání, jak ho představoval ideál humboldtovské univerzity, která chtěla generovat komplexně připravené odborníky ve specializovaných vědních disciplínách. Tato komplexnost se dnes vytratila, a ačkoli je možné zmiňovat i diskutabilní stránky tohoto konceptu univerzitního, jednalo se přece jen o vzdělávací model, který po relativně dlouhou dobu předurčoval charakter evropské vzdělanosti. Nesourodé *dovednosti, kompetence* či *schopnosti*, jež jsou dnešním kritériem hodnocení vysokoškolského studia, nemohou nahradit znalosti ani erudici.

Druhá, systémově oborová rovina, má již nikoli demonstrativní, ale komplexní podobu a míří na samotnou filosofii. Proto také nemíří na vědu, jako předchozí poznámky, protože filosofie vědou není, ale týká se filosofie jako kulturního útvaru, v němž se zpracovává jedna oblast dějin

lidského myšlení. V tom se podobá například dějinám ekonomických teorií, jež zpracovávají historické koncepty hospodářské sebereprodukce lidstva, nebo dějinám umění, které popisují a klasifikují historické projevy umělecké tvořivosti lidí, anebo dějinám kriminalistiky, v nichž se líčí historie zákonné formy sebeobrany lidí před kriminálním druhem sociálních rizik.

Jistě není třeba vysvětlovat, že když z kriminalistiky odmyslíme dějiny balistiky, trasologie, daktyloskopie, víktimologie a pod., mnoho z ní nezůstane a pro získání doznání se může naše kultura vrátit k útrpnému právu. Převedeno do filosofie: co zůstane z filosofie, pokud z ní odmyslíme dějiny filosofie? Řečeno ještě jinak: co zůstane z filosofie, pokud z ní odmyslíme její paměť? A do třetice: komu patří vzpomínka, jíž jsou dějiny filosofie?

2. **Vzpomínka v dějinách filosofie**

Tím se dostávám ke dvěma termínům, které považuji za ústřední pro debaty o dějinách filosofie jakožto problému filosofie. Jsou jimi *memoria* a *anamnesis*. Paměť, vzpomínka, rozpomínání, *anamnesis* čili *memoria* je jedna z nejdůležitějších kategorí ve filosofii. Samozřejmě je nezbytné vysvětlit, co máme na mysli, když používáme výraz *memoria* jako kognitivní termín. Jistě nejde o individuální schopnost zapamatování si určitých věcí, událostí nebo textů, s kterou se člověk rodí podobně jako se schopností učit se a která s postupem času slabne. Ve spojitosti s filosofií lze pracovně nejpřesněji označit paměť jako jednu ze základních funkcí filosofické rationality. Užívání filosofické rationality, pokud z ní samotné nevyloučíme zřetel na dějinné obsahy, dějinná zdůvodnění a historické souvislosti, je nezbytně vázané na vzpomínku, na paměť a na dějiny. Podmínka, vyjádřená tím, že z filosofování nevyloučíme historické obsahy, je ve filosofii na místě více než kde jinde. V tomto oboru existují víceméně tradiční snahy odstranit dějinné historické zřetele z filosofie nebo je aspoň marginalizovat a nepřikládat jím vážnější roli. Takové tendence se objevují zvlášť u některých představitelů tzv. systematické filosofie, kteří se mnohdy řídí přesvědčením, že stačí pojmenovat problém a pak ho řešit, a že tudíž není nijak zapotřebí uvádět ho do historických kontextů. Ještě obecnější podobu má tato námítka v domněnce, že je úkolem filosofie, aby se vyjadřovala k současnosti a k jejím problémům. Tento

předpoklad samozřejmě do diskusí o postaveních a roli filosofie v kontextu dané kultury patří, bude ale vždy narážet na problém objektivizace vágního výrazu *úkol filosofie*. K filosofii se lze obracet s různými očekáváními a účely, pokud by ale měly být formulovány do podoby úkolu, musely by mít normativní ráz. Ten pak je možné získat taxativním výčtem nejrůznějších (subjektivně nebo intersubjektivně oprávněných a očekávaných) cílů filosofie. Je asi zřejmé, že takový výčet není proveditelný, takže námítka proti dějinám filosofie není z této pozice jakéhosi *aktuálismu* odůvodnitelná.

Ve střetu mezi důrazem na dějiny filosofie a důrazem na aktuálismu filosofie se dlouhodobě utváří spor, který lze sotva označit jinak než jako pseudospor. Především se v něm zásadně zaměňuje argumentační roviná, tzn. zaměňuje se úvaha o roli a funkčích paměti ve filosofii s debatou o tom, jak a nakolik jsou dějiny filosofie také filosofií. Jinak řečeno, k životu se tak vyvolává umělá otázka, zda můžeme dějiny filosofie považovat za filosofii o sobě, nebo zda vlastní filosofie (jakkoli neurčitý tento výraz je) začíná až za prahem autoreprezentativního historického výkladu.

Domnívám se, že takto položená otázka nespadá do filosofie a neskýtá možnost odpovědět na ni filosofickými prostředky. Odpovídá více vnějšímu pohledu na filosofii, jaký je typický zejména pro přírodní a technické vědy, které kladou otázku po *smyšlu* filosofie a očekávají výčet jejich bezprostředních praktických aplikací. Když takový seznam nedostanou, uzavírají diskusi s tím, že filosofie smysl nemá, protože *nepoznává*, a je tudíž zbytečné vynakládat na ni prostředky potřebné jinde.

Velmi podobně se kritikové dějin filosofie rychle ztotožňují s pozicí, podle které znalost samotných dějin *nic nepřináší* a není prospěšná řešení aktuálních problémů. Filosofie tím začíná být opět posuzována pod zorným úhlem dalšího ne-filosofického problému, který vyvrůstá z víceméně technicistního myšlení a z požadavku aplikace vůči filosofii externích účelů ve filosofii.

Někdy bývá otázka studia dějin, přesněji dějin lidského myšlení, zaměňována s problémem anamnetické, paměťové filosofické kultury. Protože běží o zcela mylnou, avšak poměrně rozšířenou domněnku, chtěl bych se k ní alespoň dílčím způsobem vyjádřit. Působnost v kterékoli oblasti filosofie nezbytně předpokládá důkladnou orientaci v dějinách filosofie. Znalost dějin filosofie je nutná a neznamená, že by se

člověk musel stát antikvářem cizího myšlení. Aristotelovy, Hobessovy nebo Spinozovy texty nikdy nebudeme číst Aristotelovýma, Hobessovýma nebo Spinozovýma očima, ale vždy je budeme vztahovat k sobě a ke svým (možná i zcela aktuálním) kontextům. V tomto smyslu není možné, abychom pohlíželi na dějiny filosofie jako na odbytou historii.

Naopak ovšem platí, že nikdo nemůže být historikem filosofie, pokud není na úrovni aktuálních řešení systematických filosofických problémů. Filosof musí být také historik lidského myšlení, avšak pouze proto, že přitom jde o dějiny systematicky zpracovávaných problémů. Bez vřazení do celkových, nejen historických souvislostí, ale i do současných kontextů, by dějiny filosofie zůstávaly němě. Člověk, který se považuje za tzv. čistého systematického filosofa, nebude nikdy schopen dostatečně vymezit svůj problém bez jeho dějinného zázemí a historicky známých způsobů řešení. Historik, který se neohlíží na vztahy mezi minulostí a současností, nebude schopen kritické reflexe minulosti ani současnosti. Pokud se dělá jedno bez druhého, jak se občas stává, nemáme co do činění s filosofií, ale s poloviční filosofií; a poloviční filosofie je vždy filosofie polovičitá.

3. Dvojjedinost filosofie

Popsaný vztah, kdy se na první pohled zdá, že proti sobě stojí dva zásadně odlišné typy filosofické racionality, aby se vzápětí ukázalo, že je to pouhý klam a o filosofii lze mluvit jen ve vzájemné spojitosti dějin filosofie a systematické filosofie, není problémem až dnešní generace osob činných v tomto oboru. Doprovází evropskou filosofickou myšlenku po relativně dlouhý čas, alespoň tak dlouhý, aby bylo možné považovat tuto *nedružnou družnost* (Kant) za součást její tradice. Kdybych se domnívali, že tradici evropské filosofie nese jednotná vůle filosofů po poznání pravdy, uvázli bychom v předsudcích či přímo v iluzích. Do tradice spadá stejně tak řevnívost, neshoda, neporozumění, příkré odsudky z neznalosti, ale i zlé vůle; najdeme v ní všechno, co je vlastní lidem, a nezáleží na tom, zda hledáme v 17. nebo 21. století. Je to situace, jaká se vytvořila ve filosofii podobně, jako v dalších oblastech lidské činnosti. Filosofie nemá adekvátní prostředky a nakonec ani pověření k tomu, aby ji napravovala, naopak, povinností filosofie je zkoumat, co se odehrává ve filosofii samot-

né, když se situace takové filosofické dvojjedinosti dostává ke slovu. Proto stojíme před dvojí otázkou:

- a) Proč taková situace vznikla a jak se k ní můžeme stavět?
- b) Mohou dějiny filosofie i nadále substituovat filosofii?

Ad a) Odpověď na první problém má tři základní roviny. Abychom se jím vůbec mohli začít zaobírat, musíme si nejprve objasnit, co rozumíme dějinami filosofie. Domnívám se, že dějiny filosofie nejsou obor, který by byl identický s prostou historiografií vzniku a vývoje idejí. Přesněji řečeno, nejsou takové v principu, ačkoli se v takové občas mění při studijní a výukové praxi. Během ní se mnohdy vytváří představa, že jako *filosof* může a má být označován člověk, který dokáže nejlépe ze všech zopakovat myšlenky dejme tomu Leibnizovy, Kantovy nebo Wittgensteinovy. Kdyby se toto stalo kritériem pro filosofii, byl by jejím cílem a nejvyšším ideálem reproduktor, anebo ještě lépe nějaká forma digitálního záznamu, neboť ta umožňuje i přesnou grafickou reprodukci. Nepominutelná znalost filosofické klasiky nemůže nahrazovat znalost filosofické teorie; pokud přestávají dříla klasických filosofů být součástí historie, prostřednictvím které působí do současnosti, pokud se z nich stávají posvátná písma a jejich autoři se mění v náhražku filosofické teorie, filosofie zaniká a mění se v kult.

Za kultickou považuji tu filosofii, která prostřednictvím autority dějin filosofie vymezuje, jakou cestou dosáhnout posledního cíle. Je to filosofie, která zná filosofický životní způsob, *vita philosophica*, jenž předpokládá společnou cestu, anabázi, tak jak ji popisuje platonská filosofie. Když se filosofové vydávají na společnou cestu za poznáním podle pravidel a pokynů předem rozpoznaných historickou osobou, iž se specifickou interpretací dějin filosofie přisoudí vědění (a témoto pravidly a pokyny může být třeba „povinnost k pravdě“, *zodpovědnost*, *veřejně platná kompetence*, *ekologické obrození*, *lidská práva* apod.), začíná se odklánět od filosofie a míří do quasináboženského filosofického kultu.

V kultické filosofii se z filosofů stávají souvěrci. Nespojuje je společné poznání, ale společná víra v to, že dosáhli poznání, ačkoli na základě dogmatizované interpretace dějinně-filosofických tezí vytvářejí jen padělek¹. Zpravidla žijí pocitem dobrovolně se obětujuících lidí, kteří na sebe

¹ Padělek: napodobení zhotovená s úmyslem vydávat ji za pravou věc. Srov. ECO, U.: *Meze interpretace*. Praha: Nakladatelství Karolinum 2009, s. 188.

z vlastní vůle berou celou tíž světa, aby ostatním kolem sebe zabezpečili pravé poznání. Tím jsou splněny základní charakteristiky kultu. Termín kult, který zde užívám, je jeden z velmi často užívaných a obvykle velice vágních termínů z oblasti studia náboženství. Má několik různých významů: především je to slovo, které označuje ritualizované formy jednání; tyto formy jednání jsou skupinové, tzn. konají je určité více či méně široké skupiny lidí; důležitým znakem kultického jednání je jeho pravidelnost. Abychom mohli nějaké jednání označit za kultické, musí se objevovat pravidelně, čili musíme být schopni vysledovat určitou periodicitu, určitý rytmus, s nímž se objevují dané formy jednání. V dějinách filosofie se právě tento rys zhusta objevuje, závisle na tom, která postava z dějin filosofie se právě stává nejvyšší autoritou pro souvěrce. Není zapotřebí sahat daleko do minulosti: takovou bezmála nedotknutelnou autoritou jsou i dnes třeba Gadamer nebo Heidegger. A konečně, což je asi nejdůležitější, od kultu se očekává, že zabezpečí buď zachování nebo znovuobnovení přímého kontaktu člověka s tou skutečností, která je uznávána jako primární, tzn. kromě jiného též s nejrůznějšími hypostazemi, například s pravdou, s poznáním, s dobrem, s láskou nebo se světem.

Když si projdeme fenomenologii kultu, zjistíme několik dalších zajímavých věcí s přímým vztahem ke kultickému pojetí dějin filosofie. Tak je kult vždy záležitost kolektivního jednání; jednání jednotlivce, který není exponent určité skupiny vyznavačů autority, nemá nikdy kultický charakter. Znamená to, že kult vyžaduje společenství: ve sféře náboženství tak vznikají církve, ve světě filosofie školy, směry, proudy, překladaelské školy, závazné slovníky, které předpisují, že se například výraz *Dasein* převádí termínem *pohyb*, ačkoli žádný rodilý mluvčí nevytuší, jaký by mohl být důvod takového překladu. Kult je vždycky vědomé jednání, není v něm nic, co by nastávalo mimo děl. Jednání v kultické filosofii jsou stereotypní a proto se dají vyučovat, jejich význam je tudíž přenosný a osvojuje se zaškolením žáka učitelem.

Z potřeby takového zaškolení plyne, že vzdělávání v oblasti filosofie může přinášet nerovnost, což je faktor, který by měla filosofie spíše vylučovat jako něco pro ni cizorodého. V souvislosti s kultickou filosofií ale musím položit další tezi: jednou ze základních forem, v nichž existuje evropská filosofická tradice, lze popsat jako evropský pastorální folklór. Dějiny filosofie vykazují zřetelnou tendenci ptát se po nejlepším pastýři, který povede své žáky k nejdokonalejšímu poznání. Pokud se student

filosofie nechává uvádět do filosofie naznačeným způsobem, ztrácí kontrolu nad tím, co je mu předkládáno nikoli k poznání, ale k věření. Paradoxně může zabránit situaci, kdy se stává poučovaným, ne ale kriticky myslícím člověkem, zase jen důkladnou znalostí dějin filosofie: například tím, že mu dávají do ruky nástroje ironické skepse, které mu umožňují, aby se zeptal po kompetencích pastýřů. Podmínka, kterou musí nezbytně splnit, vyžaduje od filosofů a zejména studentů filosofie, aby si vše, co je jim předkládáno jako fakt určený k následování a dalšímu šíření, samostatně a kriticky ověřovali. Výuka filosofie se musí zakládat na tom, že se studující naučí vše si samostatně ověřovat.

Domnívám se, že filosofie rozhodně není od toho, aby působila jako revolucionář, a to ani proti nádorům ve svém nitru. Bylo by naivní a patrně i bezúčelné, kdybychom chtěli někomu vyvracet jeho kulty. Myslím si, že kdo uvěřil filosofii a má v ní kult, je pro filosofii ztracen a nikdy se s ní nepotká. Na druhou stranu si ale myslím, že filosofie jako kult je konstantní, stálá a pevná témař ikonicky. Funguje jako půdorys, na kterém se dá bezpečně pohybovat, spojuje lidi dohromady, přivádí je do společenství a umožňuje jim, aby si rozuměli. Filosofie bez obsáhlé paměti svých dějin je vůči nahrazování filosofie kulty bezmocná. Naopak dějiny filosofie bez kritické teorie jsou zbytečné.

Druhá rovina problému dvojjediné filosofie se týká vzniku takového autoritativního dějinně-filosofického myšlení. Zde je možná rychlá odpověď: Tento zvyk se ujal během scholastiky, kdy se ve struktuře kvestií začalo vyžadovat, aby správné vysvětlení problému uvádělo na prvním místě stanoviska autorit a tradice. Opora v autoritách dokládala vysokou sečtělost a vzdělanost autora a zvyšovala tak jeho vlastní autoritu. Tlak na znalost dějin řešení daných problémů rostl natolik, až nakonec dokázal přehlušit samotné problémy, o které původně šlo. Dodnes tak mnohde přetravá pojetí filosofie, které sestává z toho, že upozorňuje na problémy formou upozornění na historické formy popisu těchto problémů. Citační aparát a systém poznámek pod čarou či odkazů, podle kterých nadále odlišujeme vědeckou práci například od eseistiky, je stále argumentem ve prospěch odborných kvalit autora. Vyjádřeno metaforou spíše hořkou: Způsobem existence filosofie jakožto dějin filosofie se stal parazitismus na myšlení jiných.

Třetí rovina otázky je nejsložitější: Jak nakládat s tímto stavem? Od pověď vyžaduje promyslet jednu souvislost, která není jen výlučně histo-

rická, ačkoli determinuje pohled na možnost dějin filosofie, ale současně je hluboce systematická. Jestliže jí dáme formu otázky, pak zní: jaká je kompetence filosofie dnes? Jinak řečeno, musíme odpovědět na problém, k čemu a jak je kompetentní filosofie? Pokud nalezneme evidentní a nutné kompetence filosofie (tzn. pokud budeme schopni vymezit oblast poznání, k níž je filosofie kompetentní nenahraditelně jinou vědní disciplinou), bude nepochybně možné omezit úlohu dějin filosofie tak, jak je zřejmě žádoucí: na sice naprostota nezbytný, pro filosofa zcela nevyhnutelný, avšak vždy pouze podpůrný obor, který sám o sobě ještě nekvalifikuje k filosofii.

Problém dějin filosofie nelze tudíž zaměňovat ani výhradně spojovat s kategorií paměti. *Memoria* je vetkána do jiné souvislosti. Za podmínky, že se paměť předem neodsoudí a nezavrhne jako součást jakési prehistorie samotného čistého a kreativního rozumového poznání, můžeme ji tematizovat jako základní filosofický pojem ve dvou významech:

1. Tehdy, když máme na mysli jeden ze základních rysů řecké a později i křesťanské myšlenkové tradice, tzn. platonickou nauku o *anamnesi*, která zdůvodňuje rozumové poznání jako rozpoznání se na něco již předem věděného;
2. Tehdy, když *memoria* vyjadřuje základní zprostředkující vztah mezi rozumem a dějinami.

Oba tyto významy jsou běžně známé. Zvlášť platonická varianta, která se odráží velmi silně v křesťanské koncepci eschatologické *memoria*, je základní součástí výuky filosofie a představuje klasický způsob, který řeší otázku konstituce lidského rozumu. Rozum se v platonické verzi utváří cestou rozpoznání. Není tajemstvím, že tato ústřední součást platonické filosofie je v zásadě převyprávěním orfických mytologií. Anamnese, rozpomenutí, byl prvek, který měl ústřední význam v mysterijních zasvěcovacích obřadech, kde ho identifikovali s *nahlédnutím svěla poznání* a znovuzrozením nového, vědoucího člověka. Nevidím důvody, proč se zabývat touto koncepcí v kontextu kategorie paměti.

Naopak, ocítáme-li se před otázkou zprostředkující role paměti mezi rozumem a dějinami, otevíráme mnohem závažnější a komplexnější problém. Týká se totiž jednoho z momentů naší každodennosti, který nás běžně doprovází, aniž bychom si ho explicitně uvědomovali: jak to, že to, co pominulo a není (minulost, minulé) nepodléhá čisté historizaci, nemizí v dějinách, ale prostřednictvím anamnetického rozumu tvoří

důležitou součást (někdy dokonce základ) naší aktuální komunikace, umožňuje naše dorozumění o věcech. A s tím se pojí další nepříliš jasný prvek, jenž bývá zpravidla opomíjen: anamnetický rozum je zásadně selektivní rozum, a to znamená, že paměťově zprostředkovaný vztah mezi rozumem a dějinami není nikdy vyčerpávající, ale je vždycky selektivní, výběrový. *Memoria* působí, řečeno s jistou dávkou nadsázky, jakoby měla svůj vlastní vkus, který ji vede k tomu, aby něco z minulosti uložila a podle potřeby opět zpřítomnila, a něco jiného zase nechala ve sféře toho, co pominulo a je pro nás mrtvé, neexistentní, bez významu.

4. Kdo píše dějiny filosofie

Paul Veyne říká ve své knize o problému psaní dějin strohou a příkrrou větu: „Historie představuje zmrzačené poznání“¹. Jako důvod toho stanoviska uvádí, že historik nepopisuje to, co bylo, ale to, co je o tom možné vědět. Co je v tomto kontextu historie filosofie? Jsou dějiny filosofie poznáním? Jsou zmrzačeným poznáním filosofie, anebo dějin filosofie? Jsou dějiny filosofie také jenom tím ústřížkem z filosofického poznání, který existuje ve formě dochovaných, známých a citovaných dokumentů? Utvářejí dějiny filosofie obrázek filosofie podle těchto dokumentů?

Veyne pokračuje: „... dokumenty, jež nás zásobují odpověďmi, nám též diktují otázky; tím nám nejen dovolují mnoho věcí ignorovat, ale navíc nám umožňují ignorovat to, že je ignorujeme“². Pokud tudíž chceme najít v dějinách filosofie poznání, které by se týkalo filosofie, musíme se pohybovat na jediné myslitelné rovině: na rovině kritiky. Nevíme, zda dokumenty, které zakládají současné poznání dějiny filosofie, nejsou mezerovité natolik, aby se naše viděné celkově nezvrátilo současně s objevem dosud neznámého spisu Démokrita, Aristotela, Newtona či dalších. Ačkoli víme o této své nevědomosti, vědomě ji ignorujeme. Necháváme platit vyselektované dějiny filosofie, které jsou produktem buď vědomě, nebo nevědomě selektující paměti. Ničemu z toho se nedá zabránit, můžeme snad pouze pracovat na tom, abychom si reálně a v každou chvíli uvědomovali svou vědomou a vynucenou ignoraci a

¹ VEYNE, P.: *Jak se píšou dějiny*. Praha: Pavel Mervart 2010, s. 22.

² Tamtéž, s. 23.

počítali s ní jako s nepominutelným faktorem, kdykoli se obracíme do dějin filosofie za poznáním filosofie. Tato námaha by mohla vycházet od několika otázek.

1. Jak to, že paměť je selektivní?
2. Podle jakých pravidel nebo kritérií si vybírá, co nám znovu připomene a co ne?
3. Nemýlme se v úvaze o selektivním působení paměti, čili není anamnetická rozumová kultura právě ta, která vyhledává to, co v dějinách jakoby zmizelo a naslouchá mlčení těch, kteří zdánlivě zapadli do propadlosti dějin?

Dovolím si tyto otázky zobecnit poukazem na to, že paměť má zřejmě určité rozhodující funkce, kvůli kterým ji můžeme považovat za jeden ze základních filosofických pojmu. Funkce paměti je dvojí: jednak slouží jako *memoria*, upamatování se, vyvolávání vzpomíny a v metonymickém smyslu jako *doba obsábnutá pamětí, paměťové zpřítomnění minulosti*. Současně ale (a neměli bychom zapomínat, že naprosto ve stejném míře) je paměť prostředkem, který nám umožňuje zapomenout. Kdybychom neměli paměť, neměli bychom co a jak zapomínat, kdybychom neuměli zapomínat, nepřežili bychom. Rovněž filosofie je schopná zapomínat, protože disponujeme pouze anamnetickým rozumem. Problematičnost všech těchto poměrně banálních tvrzení spočívá jen v tom, zda dokážeme zjistit a argumentačně doložit, co vzpomínání a zapomínání pro filosofii znamená.

Mohli bychom začít od teze, že filosofické pojmy, kategorie, termíny, ale také významy a souvislosti, jsou všechny součástí dějinného vědomí. Nemůžeme je postavit někam *mimo* dějinné vědomí; to by bylo představiteLNé pouze v tom případě, kdybychom vládli čistými a pravdivými idejemi věcí, například kdybychom měli k dispozici plnou a pravdivou ideu *člověka*, která by stála mimo čas a prostor jako naše nazírací formy. Takovými idejemi nedisponujeme.

Ve filosofii stojíme tudíž vždy na půdě dějinného vědomí. Jak se ale takové dějinné vědomí utváří? Jak je zřejmé, ke vzniku dějinného vědomí jsou nezbytné jednak *memoria*, a jednak narativita: paměť a vyprávění o paměťových obsazích, jež dokážeme anamneticky zpřítomnit. Naše dějinné vědomí můžeme pochopit jako vzpomínu vyjádřenou v pojmech, vyprávěnou vzpomínku. Sem již ale vstupuje limitující faktor, protože se nejedná o libovolný paměťový výkon (biografickou vzpomínku; ožive-

nou paměťovou stopu; dnes módní *orální tradici a orální historii*, atd.) ale o to, co nám předkládá historie jakožto *věda* o minulém. Tím se dostáváme do zvláštního napětí. Ve filosofii (a patrně i v dalších oborech, které mají co dělat s dějinami myšlení) bychom chtěli mít *dějiny jako vzpomínu*, ale v konkrétní podobě dostáváme *dějiny jako vědu*.

Pokud vzpomínu nahradíme její vědeckou preparaci, tzn. postavíme na místo ní *dějiny jako vědu*, dosáhneme známého výsledku, který říká, že dějiny píší vítězové. Tohle přísloví neříká nic jiného, než to, že jsme uzpůsobili svou anamnetickou kulturu účelové selekci a nyní uchováváme v paměti jen něco, zatímco mnoho jiného vydáváme zapomnění. Vzniká Veynovo zmrzačené poznání.

S touto praxí se typicky setkáváme při psaní politických dějin, ale podobná míra podivuhodného umění zapomínat se projevuje v dějinách kterékoli stěžejní ideologické ideje. Pro každého, kdo přichází do vážnějšího kontaktu s filosofií či jí dokonce věnoval svou důvěru, by však mělo být varováním, že i *dějiny filosofie píší vítězové* – alespoň po tu dobu, než jsou poraženi a vyštírdáni jinými vítězi. Píší je stoupenci těch směrů a názorů, které se z nejrůznějších a zdaleka nejen odborných důvodů prosadily, které nejvíce vyhovovaly stávající politické nebo náboženské moci a samy získaly moc potlačovat jiné názory a směry. Jinak řečeno, píší je ti, kteří získali moc rozhodovat nad pamětí a zapomínáním, což jsou lidé, jimž nyní přináleží moc filosofii *vyprávět*.

Takové vyprávění představuje dějiny filosofie, jak se s nimi obvykle seznamují studenti filosofie. Pro studenty se dějiny filosofie zobrazují jako koherentní myšlenkový útvar, který sleduje určitelnou a popsatelnou linií svého rozvoje. Jsou jedny jediné dějiny filosofie, kdy na sebe všechno navazuje, problémy se předávají vždy a novém stupni řešení a tvoří nepřetržitý řetězec. Uchazeči o filosofii získávají dojem, že účelem vzdělání ve filosofii je právě to, aby se do takového řetězce zamotali, naučili se jeho jednotlivé články a postavili se na jeho konec. Myšlenka, že existuje mnoho různých dějin filosofie, je jím cizí zhruba stejně jako jejich učitelům. Používají učebnice psané vítězi nad pamětí a šířené v kultuře, která oceňuje selektivní rozum: vhodné a politicky korektní je připomínat to, co zapadá do právě vhodného a politicky korektního konceptu. Za této situace je opouštěna rovina kritiky, která je ale pro dějiny filosofie jediná možná, mají-li být dějinami filosofie a ne vyprávěním o jedné vítězící ideji. Jestliže se takto pracuje s pamětí, zůstane nakonec jednota;

zmizí různorodost, pestrost, mnohost a odlišnost vzpomínek, na jejich místo nastoupí Jedno.

Jedno a všechno: každé sjednocení, celistvost a jednotnost názoru znamená mimo jiné také to, že jeho vzniku předcházela likvidace kulturně specifické a vlastními tradicemi selektované paměti. Jakmile začne ve filosofii platit *Jedno*, potřebujeme dějiny filosofie. Nutně potřebujeme vzpomínu a paměť jako kategorie záchrany před potlačením mnohosti a různosti, které odpovídají mnohosti identit a subjektivit v rámci dějiných sociálních a kulturních souvislostí. Proto se také vždy, bez ohledu na svou vůli, setkáváme při problému paměti a vzpomínky s problémem vnitřních filosofických politik. *Memoria* je eminentně politický problém, který přesahuje rámec čistě filosofického řešení.

BIOGRAFIA V DEJINÁCH FILOZOFIE A PROBLÉM *VEĽKÝCH FILOZOFOV*

Czesław Glombik

Formulácia *biografia v dejinách filozofie* použitá v názve článku nie je jednoznačná. V jednom z možných chápaní, zdánlivu nie veľmi komplikovanom, s ktorým sa často stretávame v literatúre, je jej zmysel všeobecne známy. Ide o interpretáciu – niekedy rozpracované do podoby veľkého množstva kníh - ktoré vyplynuli zo záujmu o individuálny ľudský život a pôsobenie konkrétnej osoby. Podujímajú sa na tie vedecké úlohy, ktoré sa zaoberajú ľudskou subjektivitou, jej výrazovou identitou, expresívou bytia a kreatívnosťou skutkov. Dôležitú motiváciu pri výbere takýchto skúmaní predstavujú presvedčenia o výnimočnej úlohe *biografie* v spoznávaní zložitosti ľudských osudov, v dopĺňaní poznania o minulosti, vo vytváraní puta k spoločne strávenému času, prístupnému hoci len v individuálne odlišných skúsenostach, stáva sa, že už stratených, odkazujúcich na vzdialene dejiny. Tak postupujú historici, - využijúc slová známeho poľského historika filozofie a filozofa Stefana Swieżawského (1907 - 2004) – „ktorých pritahuje exotika veľkého dobrodružstva, ktorým je vnikanie do tajomstva a ohromného bohatstva psychického sveta osôb, ktoré ani nepoznáme, ale ktoré nás fascinujú“¹. Taktô vznikali publikácie venované vybraným postavám, ktorých princípy sú vyjádrené v samom názve práce.. Ich autori obvykle vyjadrujú predmet skúmaní rozpráváním, ktoré má opakujúcu sa alebo len málo modifikovanú štruktúru: *Život a dielo, Osobnosť a práca, Človek a cinnosť*.

Len kvôli priblíženiu tých typov interpretácií, ktoré máme na myсли, uvediem - ako príklad - prácu Karla Vorländera (1860-1928): *Immanuel Kant. Der Mann und das Werk.* Bd. 1 - 2 (Leipzig 1924), dielo, ktoré v tvorbe tohto novokantovského historika filozofie nie je ano hlavné, ani najväčšie, ale je charakteristické práve ako *filozofická biografia*. K takejto spisbe patrí aj mnohozväzkový celok, ktorý napísal švajčiarsky historik

¹ SWIEŻAWSKI, S.: *Zagadnienie historii filozofii*. Warszawa: PWN 1966, s. 91.

Werner Kaegi (1901 - 1979): *Jacob Burckhardt. Eine Biographie*. Bd. 1 - 7 (Basel-Stuttgart 1947 - 1982), autorovo opus magnum, ktoré, aj keď nie je dielom z odboru dejín filozofie, je pre historickofilozofické štúdium neoceniteľným zdrojom informácií o vedeckej a filozofickej kultúre 19. storočia. Z publikácií bližších tak lokálne, ako aj časovo treba pripomenúť dve knihy, ktoré sa v českom a slovenskom intelektuálnom hnutí relatívne nie tak vzdialených rokov stretli so živým záujmom a ich vydania zaznamenali úspech - je to spoločná práca Ladislava Majora a Milana Sobotku: *G. W. F. Hegel* (Praha 1979) a práca Ivana Blechu *Jan Patočka* (Olomouc 1997), v tomto prípade ide o jednu z prvých monografií v Českej republike, ktorá sa Patočkovi venuje.

Filozofický životopis a jeho nároky

V národných historiografiách, vrátane špecializovaných, sa tešia čitateľskej obľube interpretácie, ktoré zodpovedajú bežnému chápaniu filozofickej biografie. Nič nenasvedčuje tomu, že by takýmto publikáciám hrozil zánik a že by v centrach historikov vyhasnával vedecký záujem o prirodzený cyklus tvorivého ľudského života. Lenže také písanie bolo a je náročné. Predstavenie priebehu ľudského života, *der menschliche Lebenslauf* - ako to vyjadriła Charlotte Bühlerová (1893 - 1974), ktorá dala výrazu hodnotu vedeckej kategórie¹ - bude tým dokonalejšie, čím precíznejšie spojí prísne vedecké kompetencie so zrelost'ou analýz a s krásou ich literárneho stvárnenia. Spojenie prísne vedeckej kompetencie a umeleckého nadania (predpokladov, kvalifikácie) do jedného celku je čimsi výnimcočným, deje sa zriedka, má v sebe niečo z daru aj z lásky naraz a ako všetko, čo sa týka len vyvolených, nie je úplne zrozumiteľné. V prípade filozofických životopisov z toho, žiaľ, vyplývajú autorské neúspechy, ale aj rozčarование čitateľov. Spomínaná Bühlerová so svojím manželom Karlom Bühlerom (1879 - 1963) je spolu zakladateľkou známeho viedenského študijného centra v oblasti vývinovej psychológie a skúmaní teórie výrazu (*Ausdrucktheorie*) a teórie jazyka (*Sprachtheorie*), dala kategórii

¹ Porovnaj BÜHLER, CH.: *Der menschliche Lebenslauf als psychologisches Problem*. Leipzig: S. Hirzel 1933. Porovnaj tiež Przedmowa do wydania polskiego. Przygotowała Teresa Rzepa. In: Bühler, Ch.: *Bieg życia ludzkiego*. Prel. E. Cichy – J. Jarosz. Warszawa: PWN 1999, s. 7 – 23.

menschliche Lebenslauf najmä psychologický zmysel. Bola to nepochybne jej inovácia a výsledok. V prípade filozofického životopisectva a tiež auto-biografie filozofov sa dostáva do popredia problém neopakovateľnosti, jedinečnosti skúsenosti samotného života, ale otázky, ktoré kladie a rieši, ju približujú k filozofickej antropológii, k filozofii osoby.

Zdanlivej jednoduchosti vytvorenia takýchto diel sa nevzpierajú len vysoké autorské nároky. Konečné výsledky pokusov predstaviť beh života filozofov nie sú vždy uspokojivé, len zriedka zodpovedajú štandardom vedeckého majstrovstva. Existujú pokusy ako-tak vyhovujúce a nie je problém uviesť práce jednoducho zlé. Všetko preto, lebo ten, kto píše životopis filozofa, je v horšom postavení ako historik, ktorý sa zaoberá postavami z ktorejkoľvek inej oblasti historickej vedy, napr. histórie politiky, krásnej literatúry, vojenstva, národného vedomia. Podstatná komplikácia súvisí s tým, že ten, kto píše o živote filozofa, si nemôže dovoliť predstaviť len jeho kalendárium, nemôže zotrvať len pri uvádzaní chronológie najrozmanitejších udalostí a príhod, ktoré ju vyplňajú; musí sa venovať aj jeho filozofickým názorom, štúdiám a dielam, teda filozofii, ktorú hlavná postava životopisu prijíma a rozvíja. Dobré je, keď prítom potvrdí svoju získanú kvalifikáciu historika filozofie. Avšak píšuc biografiu filozofa, historik prichádza do tej fázy svojej činnosti, v ktorej sa nevyhne stretnutiu s filozofiou. Samotnej úlohe, osobitnej pre rolu, ktorú plní, vyhovie len vtedy, keď sa preukáže aj ako filozof, schopný zachytiť a kriticky prezentovať podstatný obsah tej filozofie, s ktorou sa stretol ako historik. Čím plňšie sa preukáže filozofickým sebapoznaním, tým vyzrejšie budú jeho historickofilozofické štúdie. V prípade životopisných prác to nie je len podmienka nevyhnutná, ale vôbec prvá, ktorú treba splniť.

Historik filozofie - filozof je veľkou šancou pre formovanie pozície dejín filozofie ako filozofickej vedy a pre reputáciu historickofilozofickej spisby. Uvedená podmienka bezprostredne ovplyvňuje kvalitu práce historika filozofie. Určuje jeho schopnosti vyrovnáť sa s dedičstvom filozofického myslenia ako so spoločným duchovným dobrom - bez ohľadu na to, či sa chápe v meradle medzinárodnom alebo miestnom, napr. nemeckom, slovenskom, poľskom - formovaným odvolaním sa na minulosť a súčasnosť.

Možnosti historikov filozofie v oblasti filozofického životopisectva sú však často obmedzené, kolidujú so situáciami, ktoré majú veľa spoločné-

ho s filozofickými zvláštnosťami a nezvyčajnosťami postáv filozofov. A tak sa historici filozofie, ktorí píšu životopisy filozofov, stretávajú už na počiatku svojich prác predovšetkým s úvahami filozofov o zmysle vlastných názorov, ktoré rozvíjajú, s oceňovaním ich originality a principiálnosti a zároveň s rezolutným odmietaním vyzdvihovať akýkoľvek iný pokus zadefinovať filozofiu a preukázať jej teoretické možnosti. Historik filozofie by chcel pripustiť také prezentácie len ako ohlásenie vlastných filozofických názorov, ako úvod do ich systematického výkladu. Doteraz je najčastejšia taká situácia, že to, čo malo byť len otvorením filozofickej interpretácie, je stále rozvíjaným úvodom, preukazuje sa nekončiacim sa samozdôvodnením toho, čo filozof robí a čo činit' zamýšľa. Týmto spôsobom sa ukazuje *differentia specifica* filozofie v porovnaní s inými vedami, ako aj neobvyklosť profesie filozofa. To, s čím sa vysporadúva matematik, keď sa zaoberá operáciami s číslami a ich aplikáciami, a podobne to, čo chirurg vyráduje z oblasti základov umenia operovať, bezprostredne sa venujúc odborným úlohám, sa úplne inak prezentuje v prípade filozofie a žiadnen filozof to prakticky nedokáže zopakovať. Spravidla ich najviac zaujíma to, čo iní považujú za dané, to, čo si nevyžaduje návrat k fundamentom a čo sa odohráva bez nekonečných seba-potvrdzovaní predmetu, ktorým sa zaoberajú.

Výnimočnosť filozofie vo vynikajúcom zhruňutí, ktoré zaujme tak štylistikou, ako aj správnosťou myšlienky, ukázal Leszek Kołakowski (1927 - 2009). Odcitujem ho v plnom znení, aby sa zachoval obsahový odkaz a pôvab jeho slov. „Isteže je to záhada“, písal, „koľko úsilia venujú takmer všetci majstri a uční tejto profesie úvahám týkajúcim sa zmyslu, dôvodu existencie a charakteristike vlastnej profesionálnej práce: zjavné svedectvo nečistého svedomia filozofov, ktorí najočividnejšie potrebujú pre seba bez prestania sa opakujúce ospravedlnenia a ustavičné sebapotrzdovanie a svoje krehké pozície opierajú o maskovanú kolektívnu samo-chválu. Vyskytujú sa pravdaže aj filozofi“, pokračoval Kołakowski, ktorých mrzí takýto stav veci, zdá sa im, že škodí filozofickému názoru, a cesty nápravy filozofických skúmaní sú pripravení vidieť v návrate k vedeckej prísnosti, ktorá zavázuje v každom aktívnom kognitívnom postupe, ako aj v prísnosti vo vykreslovaní predmetu a metódy ich vlastných štúdií, aká sa od filozofov požaduje. Skrátka, sú to tí, čo hlásajú, aby sa filozofia zaoberala sama sebou v postupnej filozofickej meditácii a nie svojím pôvodom, osudmi, konfrontáciami, filozofiami a školami.“ Ho-

vorí sa (a sú to aj slová Profesora), že „vták spieva, ale nezaoberá sa ornitológiou. Filozof je ten, kto filozofuje a nie ten, kto o filozofii rozpráva.“¹

Zbytočné výčitky - týmto tvrdením uzavrel Kołakowski zhrnutie. Citeľné rozčarovanie v jeho vetách znamená, že tak ako bolo vo filozofii doteraz, tak bude aj naďalej a že medzi filozofickými víziami sveta, ktoré sa oddávna konštruuujú a stále obnovujú, a medzi pokusmi porozumieť ľudskej podmienenosťi sa nájdú pri sebe rovnako v širokom zábere kreslené veľké a obsiahle filozofické systémy, ako i sotva narysované skice, diela známe a prelomové, ale aj práce nedokončené a pozbavené vnútornnej spojitosťi. Bolo to tak a tak to aj zostane, pretože filozofia je dielo ľudské, ktoré na sebe nesie znamenie individuálnej osobnosti jej tvorcov. A tak ako v každej oblasti humanistickeho myslenia, tak aj vo filozofii nechýbajú majstri, ale aj obyčajní remeselníci, pohnutí vizionári, ako i skromní analytici, skutoční mudrci a všeobecní klamári, nechýbajú ani morálne autority, ani nudní dogmatici - takéto dodatky nám dovoľuje, ak tak môžeme usudzovať, Kolakowského reflexia venovaná bohatstvu a zároveň problematickej stránke množstva chápania filozofie.

Iste, obraz dejín filozofie nie je imponujúci. Ale potešujúce zostáva to, že dovoľuje dúfat: čokoľvek je s ním späť, čo k nemu prisľúcha, bolo vyslovené filozofmi a len filozofi dokážu zmeniť obraz, ktorý vznikol. A spomedzi filozofov - chce tento príspevok zdôrazniť - sa môže filozofia najviac spoľahnúť na svojich historikov. Nie sú to len kurátori nahromadeného myšlienkového dedičstva, opatrovníci jej materiálnych a ideových zásob, nie sú to ani oživovatelia či konzervátori stôp ľudskej prítomnosti vo svete. Je im prisúdená úloha oveľa dôležitejšia; úloha spoluautorov filozofie v špeciálnom význame, keďže sami filozoficky činní a vzdelaní sú schopní - pomocou vlastných historických výskumov - zaistieť veľkým tvorcom a veľkým témam, filozofickým otázkam a ideálom trvalú prítomnosť v dejinách kultúry, prejavujúcu sa v stále nových formách a obsahoch, ktoré prekračujú zachované archetypy. Nositelom nádeje je aj nenaplnenie predpovede Francisca Fukuyamu o tom, že v súčasnom svete ostalo kultúre, umeniu a filozofii akoby len to, aby „sa

¹ KOŁAKOWSKI, L.: Zakresowe i funkcyjonalne rozumienie filozofii In: Kołakowski, L.: *Kultura i fety*. Zbiór rozpraw. Warszawa: PWN 1967, s. 9.

stali opaterou múzea ľudských dejín¹. Šanca, zanechaná tvorcom a majstrom, aby sa chopili úloh bližšie nešpecifikovaných *opatrovateľov* je tézou záhadne neobvyklou. Rovnako neobvyklým sa ukázal zarážajúco ďaleko idúci a nekriticky smelý celý Fukuyamov článok, vydaný už pred takmer tridsiatimi rokmi, ktorý sa týkal *konca dejín*, a spomenutá téza nie je len jeho súčasťou, ale predovšetkým dôsledkom.

Fukuyamov článok takmer okamžite vyvolal intenzívnu diskusiu, s odmietnutím sa stretlo vlastne všetko, čo patrilo k ideovej konštrukcii autorových úvah, medzi kritikmi nechýbali ani takí, ktorí provokatívnosť Fukuyamovych analýz považovali za ich jedinú prednosť. Polemickej odozve sa nevyhla ani kniha, ktorú Fukuyama publikoval - kniha s názvom podobným, ako bol názov spomenutého článku, podobným do takej miery, že tam chýbal jedine otáznik - lebo aj keď autor uist'oval, že nejde o nové vydanie skoršej prednášky, problémovo s ním súvisela: jej podstatu tvorili analýzy, ktoré sa týkali zmyslu pokroku a jeho prítomnosti v toku dejín (dejinných udalostí)².

Na tomto mieste nie je potrebné vracať sa k Fukuyamovej argumentácii o konci dejín či k ich predpovedanému koncu; podobne by nebolo na mieste citovať protiargumenty, ktoré uvádzali kritici. Fukuyamovo vystúpenie si však zasluhuje pozornosť zo strany historikov filozofie najmä vtedy, keď sa predmetom zámeru, individuálneho alebo kolektívneho, stávajú vzťahy medzi dejinami filozofie a filozofiou - vtedy nie sú podstatné okolnosti, za akých došlo k formulácii názorov amerického vedca a taktiež k ich kritike; dôležitým zostáva samotný problém a jeden z jeho dôsledkov v chápaniu, ktorý predpovedal osud filozofie. Kvôli nemu musíme problém niekoľkými vetami reflektovať.

Fukuyama sa okrem toho, že svoje závery opieral o historiozofický idealizmus Hegela a zdôvodnenie svojej tézy o *konci dejín* hľadal hlavne v Hegelovej *Fenomenológii ducha*, neprekážal ani žiadanú znalosť nemeckého idealizmu v jeho klasickej podobe z prvých desaťročí 19. storočia, ani pripravenosť sledovať dynamiku ideí, ktoré súvisia s osudmi hegelovskej a posthegelovskej filozofie, zvlášť v 30. rokoch vo Francúzsku, keď

¹ FUKUYAMA, F.: Koniec historií? In: *Czy koniec historii?* Red. Irena Lasota. Prel. B. Stanisz. Seria Konfrontacje 13. New York – Warszawa 1991, s. 34.

² Porovnaj FUKUYAMA, F.: *The End of History and the Last Man*. New York: Penguin 1992.

došlo k ich vytáženiu a novému čítaniu aj kvôli vedeckej aktivite filozofov. Ako pomocné si vo svojich analýzach Fukuyama vybral štúdium, ktoré pri výklade Hegelovej filozofie praktizoval v Paríži od roku 1933 Alexandre Kojève (1902 - 1968) (francúzsky filozof ruského pôvodu pôvodným menom Alexander Vladimirovič Koževnikov) a ktoré bolo vo svojej dobe objavné¹.

Úloha, ktorú plní Kojève vo francúzskych interpretáciách Hegelových názorov ešte v období pred druhou svetovou vojnou, a to - na čo upozornil Kolakowski - v ich žičlivom priblížení k Marxovej doktríne bez výraznej nadväznosti na tradičný francúzsky racionalizmus predchádzajúcich storočí², je historicky zdokumentovaná³. Vie sa aj vplyve, ktorým Kojève pôsobil na renomovaných francúzskych filozofov a spisovateľov tých rokov; boli to medzi inými Raymond Aron /1905-1983/, Jacques Lacan /1901-1981/, Alexandre Koyré /1892-1964/, Maurice Merleau-Ponty /1908-1961/, a občas bol s Kojèvom v kontakte aj Andre Breton /1896-1966/. Príklad Fukuyamu potvrzuje, že inšpirácie Kojèvom vykročili aj, hoci oveľa neskôr, mimo európskych centier vzdelanosti. Zostáva však otvorenou otázkou, či po prvé, Fukuyama nezľahčoval filozofiu tým, že si bezstarostne vystačoval s dejinami filozofie vyzdvihujúc ako jeden zdroj historickofilozofické analýzy Kojèva, a po druhé, či akceptovaný výklad bol legitimizovaný ako výklad jediný?

Ked' koncom osemdesiatych rokov bilancoval Fukuyama svoje hostovské prednášky na Univerzite v Chicagu článkom o konci dejín, bola Hegelova pozícia v kruhu francúzskych filozofov a v najaktívnejších kruhoch intelektuálov západnej Európy už úplne iná než pred polstoročím. Najpresvedčivejšie to ukázal Vincent Descombes v knihe, ktorá informovala o premenách, aké sa udiali vo francúzskom myšlienkovom živote v druhej a tretej štvrtine 20. storočia. Vo francúzskych interpretáciách sa vtedy objavila dvojakosť v hodnotení Hegela, ktorá vyplývala z dvoch protikladných prúdov. Ešte tesne po druhej svetovej vojne, kon-

¹ MAKAROW, A.: Kozewnikow (Kozhev, Kojève) Aleksandr Władimirowicz In: *Encyklopedia Katolicka*. T. 9. Lublin 2002, kolumna 1129.

² Porównaj KOŁAKOWSKI, L.: *Główne nurtы marksizmu. Powstanie – Rozwój – Rozkład*. Wyd. Drugie poprawione. Londyn: Aneks 1988, s. 932.

³ Porównaj KOJÈVE, A.: *Introduction à la lecture de Hegel*. Paris: Gallimard 1947; przekład polski: *Wstęp do wykładów o Heglu*. Prel. S. F. Nowicki. Warszawa: Fundacja Aletheia 1999.

štatuje Descombes, bol Hegel synonymom všetkého, čo je moderné, a teda toho, čo je pozitívne a čo malo spájať filozofické myslenie; tak boli okrem iného orientované aj Kojèvove prednášky, ktoré vyšli v tlači práve po vojne. Ale už asi po tridsiatich rokoch sa karta obrátila - súčasníci videli Hegela inak a v hegelianizme čosi, čo bolo prekážkou a od čoho sa bolo treba osloboďať¹. Fukuyamu zaujali nielen interpretácie, ale aj reinterpretácie Hegela, na ktoré sa predsa mohol odvolať s rovnakou ľahkosťou ako v prípade Kojèva? Po prečítaní Fukuyamových textov si nedovolíme tvrdiť, že by ho zaujala otázka odklonu od Hegela alebo že by sa vysporadúval s výkladmi jeho tvorby *novými* kritikmi, ktoré sa udiali v aure zmenených časov.

Objavuje sa aj ďalšia pochybnosť: dovolila fascinácia hegelovskými prednáškami Kojèva Fukuyamovi dôjsť k ich špecifickej vrstve hodnotenia, k tým vyt'aženým stránkam dejinných udalostí, ktoré Kojève vyložene zámerne a s obľubou objasňoval, v ktorých sa vyzíval a ktoré boli predchádzajúcimi komentártmi Heglových spisov skôr opomínané ako príliš drastické: plné nadvlády a barbarského ničenia? Descombes nepoprelel, že Kojèvove prednášky mali silu zapôsobiť, ich hodnotu videl v *magickej schopnosti rozprávania, ktorou Kojève disponoval*, ktorá prit'ahovala poslucháčov. Zároveň o samotných prednáškach povedal to, čo nenájdeme u Fukuyamu. Nešlo o fakty a ich interpretácie, ale o Kojèvom preexponované a charakteristické rysy dejinného procesu. „Kojèvova interpretácia,“ – písal Descombes – „všeobecne vyjadrené, nekladie taký dôraz na racionálny a pacifikujúci aspekt hegelovského myslenia, ale s určitým zaľúbením vyzdvihuje paradoxné, excesívne, násilné a najmä krvavé momenty.²“ Pred svojimi poslucháčmi predvádzal *teroristickú konцепciu dejín* – konštatoval francúzsky filozof – ktorá mala v sebe čosi avonturistické a rizikové zároveň a hromadením nebezpečenstiev prekračovala predstaviteľné miery katastrofy a zla, o ktorých dovtedy svedčili dejiny. O Kojèvových prednáškach a aure, ktorá ich sprevádzala, o aure intelektuálnej neobyčajnosti, z ktorej pramenil aj ich úspech, mal teda rozhodný úsudok. Od Fukuyamových poukazov nielen odbiehal, ale ich ani nepripomínał. Descombes tvrdí: „Nie sú pochybnosti o tom, že pozornosť

¹ Porovnaj DESCOMBES, V.: *Stejné a jiné*. Prel. M. Petříček jr. Praha: Oikúmené, s. 21 – 26.

² Tamže.

verejnosti pútal Kojèov talent kompromitovať filozofiu (v tom zmysle, v ktorom sa hovorí o 'kompromitujúcich stykoch') tým, že ju viedol do takých oblastí existencie, ktoré doposiaľ navštevovala len neochotne: politický cynizmus, účinky krviprelievania a násilných činov, všeobecne: *nerozumný pôvod rozumného*.¹

Fukuyama čerpá z Kojevových prednášok niečo úplne iné. Za ich najdôležitejšiu koncepciu považoval *koncepciu univerzálneho homogénneho panstva* v type západných liberálnych demokrácii, ktoré sa sformovalo ako následok úplného vyčerpania transformačných možností ideológií a schopnosti vytvoriť nové nosné idey. To malo svedčiť o skutočnom *konci dejín*. Dôsledkom názoru, že nastáva posthistorická doba, je objavenie sa špecifickej tézy - v tomto prípade najzaujímavejšej - o hranici filozofie tak v jej zmysle vedecko-tvorivom, ako aj v chápaniu svetonázorom a v konečnom dôsledku o zániku osobitných úloh filozofov, ktorým po storočiach zostáva aj v principiálne zmenených podmienkach jediná reálna perspektíva - napriek všetkej nepohodlnosti tejto situácie a nostalgií za dejinami - prijať úlohu furtiánov alebo aj dozorcov *múzea ľudských dejín*. O to, že z Kojevových prednášok by sa dal pri usilovnej snahe vydvíť takýto konečný pohľad, sa netreba prieť. Je však dostatočný a zdôvodnený natoľko, že pri prekročení hraníc od reálnej dejinnosti k veci virtuálneho sveta, by nemal brat' do úvahy aj iné pohľady?

Fukuyama - profesor medzinárodnej politickej ekonómie na americkej John Hopkins University v Baltimore - v spomenutom príspevku o *konci dejín* imponuje vecnosťou a zároveň slobodou analýz, ktoré sa týkajú politických a ekonomických vztáhov súčasného sveta. Pozornosť vzbudzujú pohľady na veľké dejinné vojenské konflikty a na vojnové nešťastia, ktoré neustále sužujú rôzne časti sveta. Jeho myšlienka o kulturných, náboženských a duchovných protirečeniach medzi súčasnými spoločenstvami, ktoré stážajú porozumenie a bránia spolupráci, nepúta len pozornosť, ale je pochopiteľná. Fukuyamove filozofické sekvencie už však nedosahujú až takú vysokú úroveň. Je nanajvýš diskutabilné, či sú myšlienky o *konci filozofie* najdôležitejšou ba jedinou možnosťou, aby sme unikli Hegelovmu idealizmu a tým publikovaným interpretáciám, ktoré urobil Kojève. Fukuyama úplne podcenil aktívnu funkciu dejín filozofie (a historikov) vo vztahu k filozofii, ich interpretačnú a reinter-

¹ Tamže, s. 20 – 21.

pretačnú povinnosť hodnotiť historický fond a stimulovať k jeho novému obohacujúcemu čítaniu. Argumentácia, že Hegel a Kajeve predpovedali *koniec filozofie* je málo objavná. Taktiež sa ľahko pripúšťa, že taký odkaz má motivovať k štúdiu filozofie. Filozofiu oddávna sprevádzali a neopúšťajú ju ani dnes, Kasandrine predpovede o jej istom úpadku, permanentnej kríze, očividnom súmraku, dokonca smrti a konci. Mnohí boli pripravení na žalospev *requiescat in pace*. Len akosi chýbal nebožtík. Aktívna funkcia historickofilozofických štúdií dovoľuje pochopiť to, čo bolo vo filozofii veľké a čo chybné. Približuje nám tiež tvorcov filozofie, ich názory a názory na nich.

Veľkí filozofi a filozofia

Filozofické životopisectvo je v najužšom zmysle slova späť s dejinami filozofie. Vo vedeckom postupe sa odvoláva na aktivity, ktoré dovoľujú čo možno najobjektívnejšie využiť pramenný materiál a konečným produkтом takých prác – v prípade ich úspechu – je filozofický životopis¹.

Iné pochopenie si vyžadujú štúdie, ktorých predmet sa dotýka *veľkých filozofov* – ich rozlišovacím znakom je ich bezprostredný vzťah k filozofii. Elementárnym základom takých štúdií je presvedčenie, že v tvorivom filozofickom myслení sa vyjadruje samotná podstata filozofie – s nevhnutným dôvetkom, že sa má na mysli filozofia (filozofie), ktorá, vzhľadom na podmienenosť tvorivých diel, nerezignuje na jej osobnostný charakter. Na základe inak pochopenej filozofie, ktorá sa vyslovuje za plnú autonómiu tvorivého procesu, nie je samotný pojem *veľkých filozofov* kognitívne vhodný a z obrazu filozofie sa eliminuje. Fakt, že je možná taká filozofia (filozofie), ktorá sa neodvoláva na myšlenie (doktríny, teórie, tvrdenia), ale na proces tvorivého myšlenia, ktorý je vždy subjektívny, prezentujúci individuálnu myšlienkovú prácu, nútí výskumníka zapodie-

¹ O zložitosti takých postupov, o aktívnej úlohe historikov filozofie v nich, ale aj o hrozobách, ktoré so sebou prinášajú všetky subjektívne tvrdenia reagujúce na obraz minulosti filozofie alebo spoznávanej postavy – porovnaj TATARKEWICZ, W.: O pisaniu historii filozofii In: Tatarkiewicz, W.: *Droga do filozofii i inne rozmowy filozoficze*. Warszawa: PWN 1971, s. 63 – 86; Pozri aj SITEK, R.: Biografia i metoda. Biografia jako klucz do zrozumienia osobowości twórczej. In: *Kwartalnik Filozoficzny*, T. XXXVIII, 2010, z. 1 hlavne s. 25 – 38.

vat' sa osobou – filozofom. Ak k skúmaniu pristúpime takto, ukáže sa aj puto k dejinám - k osobe tvorca a jeho dielam – no toto upútanie prebieha na natoľko pokročilej úrovni, že osoba tvorca, vrátane jej životnej skúsenosti, slúži na to, aby odprezentovala a sprístupnila individuálny obraz veľkej filozofie. Len v takom zmysle je poznávanie *veľkých mysliteľov* putané dejinám filozofie, konkrétnie s tou jej verziou, v ktorej sa stáva filozofiou dejín filozofie¹.

Spomenutými pojмami *veľkých filozofov* a *veľkých mysliteľov* urobili kariéru v bežnom zmysle slova predovšetkým práce Rudolfa Euckená (1846 - 1926) a Willa Duranta (1885 - 1981). Čitateľský úspech a popularitu zožali v prvej polovici 20. storočia. Po druhej svetovej vojne sa im už darilo menej a v súčasnosti sa po nich siaha len zriedka. Pracovať s nimi si zvyčajne vyžaduje pripomenutie, kto to bol Eucken a najmä, kto bol Durant.

Ako prvé vyšlo v roku 1890 dielo nemeckého filozofa Euckená *Die Lebensanschauungen der grossen Denker*. V širokých čitateľských kruhoch Nemecka, ale aj mimo Nemecka, získalo okamžite veľký ohlas. Po prvom vydanií² sa už v najbližších rokoch dočkalo niekoľkých reedícií. V roku 1908 získalo Nobelovu cenu za literatúru, pričom Eucken bol prvý filozof, ktorý mal tú čest' byť ocenený týmto prestížnym ocenením svetového rangu. Až o dvadsať rokov neskôr (1927) dostal Nobelovu cenu ďalší filozof – Henri Bergson (1859 - 1941). V polovici 20. storočia sa Euckenova práca dočkala dvadsiateho vydania. Už len podľa toho, ako často práca *Die Lebensanschauungen der grossen Denker* vychádzala, ju treba vo filozofickej literatúre prvej polovice minulého storočia počítať medzi výnimočné diela..

¹ Porovnaj JANECKEK, S.: Miedzy filozoficzną historią filozofii a historią kultury. Z rozwazan nad metodą historii filozofii w Polsce. In: *Roczniki filozoficzne*, T. LV, 2007, nr 1, s. 89 – 108. Článok je podareným pokusom bilancie poľských diskusií o metodologii historickofilozofických skúmaní v minulom polstoročí a jeho pridanou hodnotou je bohatoh využitá a zostavená literatúra zohľadňujúca aj svetovú spisbu.

² Porovnaj EUCKEN, R.: *Die Lebensanschauungen der grossen Denker. Eine Entwicklungsgeschichte des Lebensproblems der Menschheit von Platono biž zur Gegenwart*. Leipzig 1890; poľský preklad: *Wielcy myśliciele i ich poglądy na życie. Zagadnienie życia ludzkości w rozwoju dziedzonym od Platona do naszych czasów*. Prel. A. Zieleńczyk. Warszawa 1914, Lwów-Poznań: nakl. Wydawnictwa Polskiego 1925.

Ešte väčší ohlas získala práca amerického filozofa francúzsko-kanadského pôvodu Duranta *The Story of Philosophy*, vydaná v roku 1926¹. Durant sa intelektuálne formoval na Columbia University, kde sa pod vedením Johna Deweyho venoval filozofickému štúdiu a bol ovplyvnený niektorými ideami pragmatizmu, ktoré jeho učiteľ propagoval. Žil a pracoval v New Yorku, kde publikoval tiež väčšinu zo svojich prác spolu s hlavným a najväčším dielom, jedenásťzväzkovým *The Story of Civilization*, na ktorom pracoval v rokoch 1935 – 1975 spolu s manželkou Ariel Durantovou, svojou bývalou žiačkou. Skutočne nezvyčajný úspech, s ktorého rozmerom sa v prípade filozofických diel nestretávame, prinieslo Durantovi spomenuté *The Story of Philosophy*². Treba pritom uviesť: nebol to kniha o dejinách filozofie, či – odvolávajúc sa na menej obligatórnu charakteristiku – pokus načrtiť dejiny filozofie, doxografiu. Šlo skôr o populárne pochopenie dejín vedy o filozofii a jej tvorcoch, preto sa Durant v encyklopédických heslach, ktoré sú mu venované, uvádza ako filozof - propagátor filozofie.

Nie je možné poskytnúť jednoznačnú odpoveď na otázku zdroja úspechu Durantovej knihy. V každom prípade sa nedá zredukovať len na jednu pôsobiacu príčinu. Udivuje skutočnosť, že Durant svoje dielo nenazval *History*, ale použil pojem *Story*, teda pojem opisný, ktorý je prezentovaním niečoho, vztahuje sa na niečo, svojou formou je blízky príbehu, rozprávaniu. Akceptujeme, že literárny ráz výpovede, farebnosť jazyka a slobodnejšia konštrukcia záverov boli pre Duranta argumentom, aby vedome úspešne rezignoval na únavné citovanie literatúry, kritiku prameňov, pedantnú dokumentáciu a odborný slovník a namiesto toho knihe zaistil čo možno najširší okruh inteligentných čitateľov. Chcel v nich vyvolat chut' a dodať im odvahu na stretnutie s fragmentmi dejín filozofie a biografiami slávnych filozofov a neznechucovať ich prednáškami, aj keby boli spracované ako poctivo, tăžkého diela, či takou špeci-

¹ Porovnaj DURANT, W.: *The Story of Philosophy. The Lives and Opinions of the Greater Philosophers*. New York: TRP 1926; poľský preklad: *Życie i twórczość wielkich filozofów*. Prel. L. Belmont. Warszawa – Kraków – Poznań – Lwów: Polskie Towarzystwo Przyjaciół Książki T. I (1937), T. II (1939).

² Porovnaj RUBIN, J., S.: Durant Will and Ariel Durant. In: *American National Biography*. General Editors J. A. Garraty, M. C. Carnes. Vol. 7. New York – Oxford 1999, s. 146 – 148.

fickou erudíciou, ktorá skôr odrádza a spôsobuje komplexy. Ak bol úmysel Duranta taký, celkom sa podaril.

O úspechu Durantovho diela však nerozhodla len forma – konštrukčne vyzretá a naračne brilantná. Rovnako dôležitá bola autorom ponúknutá filozofická vízia sveta a kultúry. Durantovi bolo vlastné pre-svedčenie, že analýzy, skúsenosť a chápanie vecí z hľadiska ich vzťahu k potrebám stacia náuke na to, aby bola vedecká. Lenže filozofia – cesta kritiky prostriedkov a cieľov, kritiky opisov javov – mieri k hodnotiacej syntéze, k usporiadaniu skutočnosti vo svetle ideálu, čo následne viedie k múdrosti. Stážoval si, že filozofia je vnútorne rozdelená, dezintegrovaná, že súčasnej filozofii vládne najmä epistemológia a takmer ju zruinovala¹, lebo filozofia tým opustila syntetické vyjasnenia a začala sa zaoberať analytickou registráciou javov, zrádzajúc tým múdrost' a strácajúc pritom svoj pôvab a schopnosť vzbudit' očakávania. Durant sa preto obracal na čitateľa s projektom inak chápanej filozofie. Nechcel ju hľadať v mítvych abstrakciách a formalizme, ale vo výtvoroch myslenia geniálnych osobností. Túžil razom skúmať filozofie a poznávať filozofov - tých, ktorí ju budovali. Mieril k tomu, aby sa v obrazoch myslenia bolo možné stretnúť s jej hrdinami, mučeníkmi, svätými a priblížiť sa k najšľachetnejšej z možných radostí: rozkoší vyplývajúcej zo spoluúčasti na pochopení veľkých vecí².

Je čas sa spýtať: ako došlo k tomu, že okrem výrazných deklarácií, aké sa týkali predmetu filozofie a jej úlohy v objasňovaní myслenia a zmyslu života, ktoré boli sformulované v prípade Euckena už pred sto-ročím a v prípade Duranta pred čosi vyše osemdesiatimi rokmi, nepatria

¹ Durant písal: „The author believes that epistemology has kidnapped modern philosophy, and well nigh ruined it;“ („Autor si myslí, že filozofia je unesená epistemológiou, ktorá ju takmer zruinovala.“) – pozri DURANT, W.: *The Story of Philosophy*, s. XIII.

² „We shall seek it not in its shrivelled abstractness and formality, but clothed in the living form of genius; we shall study not merely philosophies, but philosophers; we shall spend our time with the saints and martyrs of thought, letting their radiant spirit play about us until perhaps we too, in some measure, shall partake of what Leonardo called ,the noblest pleasure, the joy of understanding‘, (Nebudeme ju hľadať v jej suchej abstrakcii a formalite, ale odetú do živej formy génia, nebudeme študovať len filozofie; nás čas strávime so svätcami a mučeníkmi myслenia, nechajúc ich žiarivého ducha hrať sa vôkol nás a azda aj my, do istej miery, sa budeme podieľať na tom, čo Leonardo nazýva najvznešencju z rozkoší, ,potešení z pochopenia‘;) – pozri DURANT, W.: *The Story of Philosophy*, s. 4.

tieto názory k veľmi známym a v súčasnej filozofickej spisbe sa im venuje – v najlepšom prípade – nepatrň zmienka? A pýtame sa ešte ďalej: prečo stretol Euckenove a Durantove pojmy *veľkí myslitelia*, *veľkí filozofi* podobný osud? Je jednoduché sa zhodnúť, že v súčasných historickofilozofických štúdiach vlastne o svoje miesto prišli, vo filozofickej historiografii sa ocitli mimo obehu. Môžeme len zopakovať spolu s Kolakowskim – autorom jedinej štúdie v poľskej literatúre, ktorá sa venuje *veľkým filozofom* – že prestali fungovať, ak ich vôbec možno stretnúť¹, čo sa z času na čas stáva, tak len v situáciach, ktoré nie sú veľmi zaujímavé, v ktorých sa prakticky neočakávajú predsudky o hranici ich použiteľnosti¹.

Prvá myšlienka, ktorá sa ponúka je tá, že zvrat *veľkí filozofi* nie je len štylistickou figúrou, ktorá dovoľuje zaskviť sa prezentovaným slávnym osobnostiam. Je to tiež filozofická kategória, teda pojem, ktorý patrí do skupiny myšlienkových deskriptívnych nástrojov alebo konštrukcie predmetu reflexie, ktorá slúži filozofii, čo je úzko spätá s podstatnými obsahmi, teda len tejto špecifickej filozofii. Je to filozofická kategória, ale nie je vhodná pre každú filozofiu, preto nemôže rátat so všeobecným prijatím.

Kategória *veľkých filozofov* nie je uznávaná na pôde tých historických chápaní filozofie, ktoré sa teoreticky opierajú o pozitivistický model vedy, pochopenej buď podľa tradičného scientizmu 19. storočia, alebo podľa pretvoreného formálno - logistického rigorizmu analytických filozofických skúmaní. Postuláty o faktických dátach, ktoré vyrástli v týchto filozofických prostrediach, ich empirickej verifikácii a prísnosti zdôvodnení sa nezhodovali s tým, čo sa ľažko vedecky uchopuje, teda ani s kategóriou *veľkí filozofi* – s ich autonómnym myslením a sčasti tajomnými silami tvorivej osobnosti.

Nezávisle od koncepcie *veľkých filozofov* alebo ešte inak od *veľkých jednotiek* existujú aj filozofie, ktoré sa celou sférou duchovného života, ideí a rôznych foriem tvorivých expresií človeka viažu na určujúci vplyv dejinných faktorov. Sú to dejiny spolu s materiálnym základom ľudského života, procesmi spoločenských premien, ktoré ich poháňajú, a dominujúca podoba kultúry, charakteristická pre danú epochu, ktorá má dávať

¹ Porównaj KOŁAKOWSKI, L.: „Wielki filozof“ jako kategoria historyczna. In: *Fragmenty filozoficzne. Seria trzecia. Księga pamiątkowa ku czci profesora Tadeusza Kotarbińskiego w osiemdziesiątą rocznicę urodzin* Warszawa 1967, s. 567 – 576.

tvar týmto jednotkám a nie naopak. V najlepšom prípade je tu priestor pre pojem *veľkých más*. *Veľké osobnosti* sa pre takto orientované filozofie ukazujú jedine ako niečo umelé, čosi myšlienkovu cudzie.

Veľkí filozofi nebudú uznani ani na pôde filozofie maximalisticky určených kognitívnych aspirácií, ktoré mieria na systémové pochopenie všetkých častí filozofie. Sú to filozofie, ktoré smerujú k vytýčeniu istého typu filozofie, odlišného od každej inej historicky známej filozofie, jedného jediného typu, stále aktuálneho, nepodmieneného, ktorý uchopuje samu pravdu filozofického myslenia, jej komplexnosť a trvalosť¹. Aj keď cesty, ako túto filozofiu dosiahnuť, sú určované rôzne, spája také myslenie túžba vytvárať úplnú a uzavretú filozofiu. V niektorých prejavoch prijala podobu prvej filozofie, v iných prísnnej filozofie, jedinej vedeckej filozofie, bola chápána aj ako *philosophia perennis* (večná filozofia). Zástancovia takej filozofie upozorňovali tak na problémovú štruktúru, ktorá sa v dlhom trvaní zosilňuje, ako aj na konkretizácie hlavných filozofických ideí a im zodpovedajúce typy myslenia, ktoré sú pochopené hodnotovo, či veľkých tém, v tomto prípade nadväzujúc na skoršie úvahy Heinza Heimsoetha (1886-1975), pestovaných ešte v duchu marburškého novokantovstva². V krajných projekciách týchto názorov hrozil filozofii systémový dogmatizmus.

Počas Euckenovej vedeckej aktivity (v menšej miere Duranta, ten bol mladší od neho o dve pokolenia), patrila v európskej filozofii k dobre rozvinutým smerom skutočnosť, že programovo rezignovali na pojmy filozofických veľkostí. Na nemeckom území mali silnú tradíciu a významne vplývali na filozofické hnutie 20. storočia. Eucken ich desaťročia konzistentne kritizoval. Jej podobu vytrvale vyjadroval v početných prácach, ale v historicky zachovanom obraze jeho tvorby sa tieto kritiky vynechávajú a, žiaľ, takými stále ostávajú, patria k nedostatočne znáymym². Pre autora tým vzniká dosť neblahá situácia, rodí sa a zachováva reduktionizmus hodnoty jeho mysliteľskej práce: meno sa spája len s

¹ Porovnaj HEIMSOETH, H.: *Die sechs grossen Themen der abendländischen Metaphysik und der Ausgang des Mittelalters*. Berlin: Stilke 1922.

² Z dôležitejších prác porovnaj – EUCKEN, R.: *Geschichte und Kritik der Grundbegriffe der Gegenwart*. Leipzig: Veit & comp. 1878; EUCKEN, R.: *Beiträge zur Geschichte der neuern Philosophie vornehmlich der deutschen*. Heidelberg 1886; EUCKEN, R.: *Der Kampf um einen geistigen Lebensinhalt. Neue Grundlegung einer Weltanschauung*. Leipzig: Verlag Von Veit 1896; EUCKEN, R.: *Der Wahrheitsgestalt der Religion*. Leipzig 1901.

vybraným dielom tvorca a dielo naopak odkazuje na meno. Vzájomne sa podmieňujú, ale – čo nie je šťastné – taktiež si navzájom stačia. Tak vznikajú zjednodušené charakteristiky filozofov najvyššieho stupňa - Rudolf Eucken - ten, čo napísal *Die Lebensanschauungen der grossen Denker*, alebo Hans Georg Gadamer, ktorý napísal *Wahrheit und Methode*, Josef Kráľ sa spája s dielom *Československá filosofie. Nástin vývoje podle disciplín*, a Samuel Š. Osuský je spomínaný ako autor zväzku *Prvé slovenské dejiny filozofie*¹.

V prípade Euckena *velkí mysliteľia*, pravdaže, myšlienkovovo odkazujú na konkrétné dielo Filozofa, ale formula *velkých mysliteľov* – ako *filozofická kategória* – zohráva podstatnú úlohu v chápaní a doplnení zmyslu celej jeho filozofie. Kategória sa týka Euckenových názorov v ich úplnom filozofickom chápaní, je nástrojom ich opisu a netýka sa výlučne len jedného diela, na ktoré by mala okamžite poukazovať: *Die Lebensanschauungen der grossen Denker*. Ak by sme ostali len pri tejto knihe, deformeju sa jej odkaz a neprístupné zostávajú hlbšie posolstvá Euckenovho myslenia. Najčastejšie námiety, s ktorými sa Eucken stretol zo strany recenzentov a kritikov jeho nobelovskej knihy, vyplývali z jej neporozumenia. Tvrdošijne sa zaraďuje k dejinám filozofie, ktoré sa sústredí už na *velkých mysliteľov* a Euckenovi sa vytýkalo, že predstavil prácu, ktorá nie je ani výkladom dejín filozofie a nedá sa klasifikovať ani ako historickofilozofická estetika, hoci v podobe literárne pôvabných Durantovych filozofických príbehov plných expresie a brilantných prezentácií. Stávalo sa, že sa mu vyčítala aj vedecká nepripravenosť a spisovateľské schopnosti. Dejinné zabudnutie a neúspech, ktoré Euckenova stretli, možno pripisovať tomu, že ocenované sú jednotlivé diela Filozofa alebo vybrané fragmenty filozofických štúdií, ktoré zanechal (napr. z oblasti filozofie náboženstva), a neberie sa do úvahy homogénnosť jeho filozofického sebaurčenia. Najčastejšie sa využívala formula, že to je historickokultúrna koncepcia filozofie založená na metóde hodnotiaceho a subjektívneho myšlienkového dedičstva, obmedzene pripisovaná jednej z verzií – v tomto prípade idea-

¹ Problem redukcie mysliteľa na pojem (aj na filozofické dielo), ktorý je dôležitý v historickofilozofických skúmaniach o veľkých postavách, hrdinoch riešil v monografii A. Nowicki. (Pozri NOWICKI, A.: *Człowiek w świecie dzieł*. Warszawa: PWN 1974, hlavne §§ 56 a 57.)

listickej – rozvíjanej v Nemecku na prelome XIX. a XX. storočia *Lebensphilosophie*.

Cesta Euckenovho filozofického vývinu bola výnimcočne konzistentná. Jej prvé začiatky boli späť so štúdiom starogréckej filozofie, zvlášť Aristotela – za podnety v tejto oblasti štúdia vďačil svojim učiteľom, váženým nemeckým historikom filozofie: Friedrichovi A. Trendelenburgovi (1802-1872) a Gustavovi Teischnüllerovi (1832 - 1888). V Jene Eucken samostatne rozvíjal originálne skúmania koherentnej teórie filozofických pojmov naviazaných na kritiku vtedajšieho filozofického slovníka a na projekty reforiem filozofickej odbornej terminológie. Po dlhšom čase jenského akademického pôsobenia a vydavateľských aktivít - teda už v 20. storočí – nadobudla jeho filozofia života najvýraznejšie sfarbenie v duchu idealistického aktivizmu (*schopferische Aktivismus*), pretože možnosti prehľbenia života spozoroval v náboženstve, ktoré človeku dovoľuje nanovo uchopit' väzbu, ktorá sa podľa Euckena so súčasného sveta vytratila, k vyššej skutočnosti ako je pominuteľná faktičita bytia, ktorá dokáže označiť čitateľný zmysel ľudskosti v jej dejinných trápeniach s vlastným vytváraným osudem¹. V tomto období práce sa Euckenovi náboženstvo a kultúra stali najbližími kultúrnymi skutočnosťami. Dovoľovali, ako si mysel, formovať človeka pomocou duchovných hodnôt, teda autentických, vyšších a pritom dosiahnutelných hodnôt, ktoré ho dovedú k poslednému údelu v celkovej plnosti dejinnosti života. Na tejto ceste život individuú a ľudských skupín dosahuje veľkosť, ktorá sa ukazuje byť niečím hraničným a pritom nevyjadriteľným, čímsi - odvolávajúc sa na múdre a pôvabné slová, ktoré veľkosti a hodnoty venoval Władysław Stróżewski - čo „patrí bezo zvyšku metafyzike“, a zároveň „sa zdá aj jej hranice prekračovať“².

Z polštiny preložil I. Vinjar

¹ Do tejto skupiny spisov treba zarátať najmä práce – EUCKEN, R.: *Einführung in eine Philosophie des Geisteslebens*. Leipzig 1908; EUCKEN, R.: *Der Sinn und Wert des Lebens*. Leipzig 1908; EUCKEN, R.: *Mensch und Welt. Eine Philosophie des Lebens*. Leipzig 1918; pozri aj EUCKEN, R.: *Können wir noch Christen sein?* Leipzig: Veit & Comp 1911.

² STRÓZEWSKI, W.: *O wielkości. Szkice z filozofii człowieka*. Kraków 2002, s. 288.

OSVIETENSKÁ FILOZOFIA – PROBLÉMY A KRÍTIKA

Teodor Münz

Dogmaticko-marxistický postoj k osvietenstvu bol pomerne jednoduchý a jednostranný. Kládol dôraz predovšetkým na tie jeho stránky, ktoré pokladal zo svojho hľadiska za pokrokové. Videl v nám predrevolučné idey a ideológiu anglickej, francúzskej a inej buržoázie, pripravujúcej sa konečne celkom zhodiť zo seba jarmo feudalizmu a uchopíť hospodársku, sociálnu, politickú a ideovú moc do svojich rúk. Predchádzali mu renesancia a reformácia a bolo tak tret'ou a poslednou etapou západoeurópskych buržoáznych revolúcií. Vo filozofii marxizmus poukazoval prednostne na osvietenský senzualizmus, deizmus, materializmus, na kritiku idealistickej metafyziky, kritiku cirkvi a náboženstva, na snahu o sekularizáciu svetonázoru, o presadenie rozumu, niekedy aj Rozumu, na zdôrazňovanie potreby pestovať vedu a šíriť vedecké poznatky, vzdelávať, osvecovať celú spoločnosť. Dozaista, marxizmus osvietenstvo aj kritizoval, v deizme videl skrytý, hanblivý materializmus, starému materializmu však vyčítal mechanizmus a stal proti nemu svoj dialektický a historický materializmus. Vcelku poukazoval na nedostatočnú hlbku celej jeho kritiky starých pomerov, ktorá ešte nevidela, o čo v podstate išlo a čo mal odhaliť len on. Jeho kritika bola miestami výstižná, ale príuzka. Nebral do úvahy množstvo mimoekonomických a mimotriednych kultúrnych faktorov, ktoré osvietenstvo spoluvtvárali.

Po Novembri sa to však zmenilo. Otvorili sa nielen politické, ale aj duchovné hranice, prenikol k nám pluralizmus v myслení a v celej kultúre a s ním aj rôzne postoje k osvietenstvu. Osvietenstvo sa v západnej filozofii hodnotilo veľmi rozmanito, pretože ani samo nebolo jednoliate, ale malo viac tvári. Poukazovalo sa na jeho pozitívne i negatívne stránky, podľa toho, aké pozície ten-ktorý autor zastával a možno bez prehľadu povedať, že koľko bolo a je autorov, toľko je aj postojov; ako najmä vo filozofii azda vždy a vo všetkom. A tieto hodnotenia pokračujú. Niet sa čomu diviť, keď si uvedomíme, že je to epocha len nedávno minulá a že sme po mnohých stránkach jej viacnásobnými dedičmi. Marxizmus sa na západe málo bral do úvahy, hoci ovplyvnil Frankfurtskú školu v jej hod-

noteniaciach osvietenstva. Pravda, nebol to dogmatický marxizmus. Hoci postmoderna, v období ktorej žijeme, zavrhla utopické ideály a sny moderny, ktorú zvŕšilo osvietenstvo, dá sa povedať, že osvietenstvo v nejednej súvislosti ešte nami pokračuje, že jeho odkaz ešte stále rozvíjame, a to v dobrom i zlom.

Kvôli plastickejšiemu pohľadu na osvietenstvo dovolím si tu najprv predložiť niekoľko kritických západných postojov k nemu.

Podľa dogmatického marxizmu osvietenstvo pokladalo minulosť za dobu temna, preto ju zavrhovalo a bolo vôbec ahistorické. Niektorí osvetenci takýto postoj vskutku zaujímali, ako napríklad Holbach, ktorý prehlásil, že „Ľudské pokolenie sa stalo preto nešťastným, lebo sa mýlio“¹, topilo sa v nevedomosti, poverách a predsudkoch. No dnes vieme, že osvietenstvo malo k minulosti aj iný prístup, lebo bolo diferencované. Poukazuje sa na to, že pokiaľ ide o minulosť, práve niektorí osvetenskí autori položili základy filozofie dejín, čo predznamenávalo snahu dejiny hoci aj v ich nevedomosti chápať a nie odsudzovať. U nás na túto osvetenskú snahu poukázal Ľubomír Belás², kym Rudolf Dupkala uvádzá, že podľa iného hľadiska nábehy na filozofiu dejín nachádzame už u starých Grékov³.

Pokiaľ sme ešte pri tých poverách a najmä predsudkoch, ktoré Holbach vyčítal minulosť, treba si všimnúť Gadamerov názor, ktorý v negatívnom postoji osvietenstva k predsudkom a poslúchaniu autorít vidí chybu, omyl, lebo predsudky treba bráť ako predbežné posúdenia vecí, ktoré sa robia pred ich konečným posúdením. Sú to akési predpoznatky, ktoré sú potrebné a môžu byť aj kladné. Taktiež autority môžu mať na človeka aj pozitívny vplyv. Gadamer sa v tomto zmysle kriticky obracia aj proti Kantovi, ktorý vo svojej známej charakteristike osvietenstva odporúča opierat sa len o vlastný rozum. Gadamer vyčíta aj modernej vede, že si tento osvetenský negatívny postoj k predsudkom osvojila⁴. Na obranu osvetencov by som si dovolil v tejto súvislosti povedať, že predsudky takto nechápalí. Pre nich to boli neosvedčené, neoverené,

¹ HOLBACH, P. H. d': *Systém prírody*. Prel. V. Szathmáry-Vlčková. Bratislava: SAV 1955, s. 37.

² BELÁS, L.: *Dejinny rozmer filozofie osvietenstva*. Prešov: MANACON 1998, s. 18.

³ DUPKALA, R.: *Uvod do filozofie dejín*. Bardejov: Fotopres 1998.

⁴ GADAMER, H. G.: *Pravda a metóda I. Nárys filozofické hermeneutiky*. Prel. D. Mik. Praha: Triáda 2010, s. 242.

zavádzajúce poznatky, brzdiace správne poznávanie a konanie. V tomto zmysle bol ich boj proti nim namieste, ako napríklad u nás na Slovensku.

Checel by som si všimnúť aj Adornov a Horkheimerov postoj k osvetenstvu. Aj Adorno kritizuje Kanta za jeho názor, že osvetenstvo stavia človeka na vlastné nohy a zbavuje ho autorít. Človek totiž podľa Adorna bol a zostáva naďalej v područí prírody, lebo je na nej existenčne závislý a drží ho pri nej pud sebazáchovy. Vedľa, možno dodat, Bacon ukázal, aké je to panstvo: poslušnosť. Dá sa to formulovať aj tak, že príroda ako keby človeku hovorila: pokial spoznáš, ako to robím ja, môžeš to tak robiť aj ty. Inak nie. Paňou som však vždy len ja. A hoci je táto osveten-ská rada pre človeka výhodná a priateľná, jeho panstvo nad prírodou by mu celkom nepomohlo k slobode, lebo je tu podľa Adorna ešte panstvo človeka nad človekom. Je tiež staré, ale kapitalizmus ho pritvrdil. Keďže však z dejín neodchádza, ale s kapitalizmom sa vzmáha, človek sa mu buď poddá, alebo ho ovládne. Dnes ide o jeho ovládnutie aspoň v zmysle skrotenia jeho niekdajšej dravosti. V tomto druhom prípade človek bude slobodnejší, ale nie slobodný.

Nakoniec ešte niekoľko modernejších autorov. Pozitívne sa o osvetenstve vyjadruje K. Popper, podľa ktorého takmer všetky moderné a politické hnutia sa dajú priamo alebo nepriamo z neho odvodit, pretože vznikli alebo bezprostredne z osvetenstva, alebo z romantickej reakcie naň. Sám Popper bol kritickým a racionálnym filozofom, opieral sa o empíriu a vedu, sám seba pokladal za osvetenca, hovoril o *nás osvetených* a optimisticky tvrdil, že „k ideám osvetenstva, ktoré vyjadril Kant, sme sa v nejednom ohľade priblížili väčšmi než ktorákoľvek generácia pred nami; najmä k idei sebaoslobodenia prostredníctvom vedenia a k idei hlásania večného mieru ako cieľa politických dejín vojny“¹. Nebudeme sa potom diviť, keď prehlasuje ako vari ešte nik, že „napriek všetkému sú naše časy najlepšie zo všetkých čias historicky známych a že spoločenská forma, v akej na Západe žijeme, je napriek mnohým nedostatkom najlepšia spomedzi všetkých historicky známych“². Vo vede sa vyznačuje stále väčšou kritickosťou, v spoločenskom a politickom živote demokratickostou, tolerantnosťou k inakosti, diskutuje atď., čo chceli aj mnohí osvetenci.

¹ POPPER, K.: *Hľadanie lepšieho sveta*. Prel. A. Münzová. Bratislava: Archa 1995, s. 127.

² Tamže, s. 200.

Aj súčasný analytický filozof J. Searle sa prikláňa k osvietenskej vízii. Osvietenstvo podľa neho totiž verilo, že vesmír je dokonale zrozumiteľný a že sme schopní pochopiť jeho povahu systematickým spôsobom. V prvých desaťročiach 20. storočia utrpel vraj tento optimistický racionalizmus viac rán a Searle vymenúva šest z nich. Ráta k nim Einsteinovu teóriu relativity, Freudovu psychoanalýzu, kvantovú mechaniku, Kuhnovo a Feyerabendovo poukázanie na to, že sama veda je infikovaná svojvôľou a iracionalitou, atď. Potom však Searle tieto rany preberá, prichádza k záveru, že osvietenský optimizmus možno zachrániť a prehlasuje, že jeho cieľom je „ponúknutý skromný príspevok k osvietenskej vízii“¹.

Naproto tomu zase A. Naess tvrdí, že planétu ničí osvietenská vypočítavosť.

Ak by som si mohol dovoliť pripojiť svoju kritickú poznámku na adresu osvietenstva, dodám, že osvietenstvo má podiel aj na nacionálizme, ktorý sa v plnej miere rozhorel až po ňom. Ak osvietenstvo podporovalo osamostatnenie sa jednotlivca, zrod individualizmu, myslím si, že podporilo aj vznik národného individualizmu a tým aj nacionálizmu a všetky ďalšie nešváry, s tým spojené, ktoré vyústili až do fašizmu a nacizmu v druhej svetovej vojne. Problémy národa a jeho samostatnosti sa zrodili už dávnejšie, no naplno sa rozhoreli až po ňom. Tridsaťročná vojna, do ktorej vyústili náboženské vojny, ešte neriešila národnostné, ale náboženské rozpory a nie je, myslím, náhoda, že národnostné prišli až po ňom.

Rovnako môžem antiautoritárskemu osvietenstvu vytknúť, že predsa len podliehalo autorite rozumu, dokonca niekedy Rozumu, ako som už spomenul.

Na adresu Kantovej požiadavky neopierať sa o žiadne autority a stáť na vlastných nohách sa môžem opýtať, či azda kategorický imperatív neboli tiež autoritatívnym príkazom, ktorý človeka navždy viazal na autoritu neznámeho Boha, od ktorého v podstate pochádzal, ako to priznal aj sám Kant? Veď hovorí: „Všetko morálne dobré v nás, je účinkom Duha Božieho.“² Musí však človek potom stáť na vlastných nohách?

¹ SEARLE, J. R.: *Mysel, jazyk, spoločnosť*. Prel. D. Kamhal. Bratislava: Kalligram 2007, s. 17.

² KANT, I.: *Zmysel svojho života*. Prel. T. Münz. Bratislava: Kalligram 2003, s. 45.

Vidím, že z rozmanitosti týchto postojov sa nevymotám, a preto radšej prejdem k vlastnému názoru. Dozaista, každá nasledujúca epocha je mûdrejšia ako predošlá, vidí jej chyby a kritizuje ich. To je celkom v poriadku, dnes však už vyžadujeme, aby sa budúcnosť snažila minulosť nielen kritizovať, ale aj pochopiť, vziať sa do nej, zistíť prečo bola taká a taká, robila chyby a mylila sa, čo nevidela, obchádzala. Je to tiež jeden z odkazov filozofie dejín, ktorá začala, ako som už uviedol, práve v osvietenstve. Nepochybne sa už aj to dnes robí a autori, ktorí osvietenstvo kritizujú, dozaista vidia aj jeho prednosti. No popri tom poukazujú aj na jeho nedostatky, pretože úžitok máme len z kritiky a nie z chvály. Sotva niekto pochybuje o tom, že osvietenstvo bolo aj riešením protikladov a zmätkov raného novoveku, keď sa stredoveká jednota rozpadávala azda v každej životnej oblasti na mnohosť, ktorej zložky bojovali medzi sebou o víťazstvo a prvenstvo. Azda najväčší otras spôsobil rozpad jednotného kresťanského náboženstva, zrod reformácie a protireformácie a krvavé konflikty, ktoré vyvolal. Dá sa azda povedať, že všetko ostatné nové, čo prichádzalo, odvíjalo sa od toho. Vznikala a osamostatňovala sa moderná veda, ktorá sa tiež dostávala do konfliktu s tradičným náboženstvom, tak isto, ako aj rodiaca sa pluralitná filozofia, umenie a iné kultúrne disciplíny. Celkom dobre pochopíme osvietenskú snahu povzniest' sa nad to všetko, snahu odstrániť toto trieštenie a konflikty apeláciou na to, čo majú všetci ľudia spoločné, čo ich spája, na čom sa môžu zhodnúť a zastaviť kontroverzie. Bol to, prirodzene, rozum, stavajúci sa u každého človeka proti najrôznejším citom, emóciám, vášňam, pretože vraj práve ony spôsobovali uvedené neštvary. Niet sa potom čomu diviť, že to bol občas aj Rozum.

Z toho logicky vyplývalo, že osvietenstvo vcelku preferovalo vedy, osvetu, vzdelenie, lebo názor na minulosť ako obdobie temna bol živý a bolo treba proti temnu bojovať. Týkalo sa zase predovšetkým náboženstva, ktorého iracionálne viery a hodnota, čo sa im pripisovala, ľudí najviac znešvárovali. A keďže sa videlo, že náboženstvo sa ani osvetou odstrániť nedá, ako si to predstavovali osvietenskí materialisti – napokon veriaci boli aj medzi osvietencami – reformátorské snahy sa obrátili aj k nemu a snažili sa aj jeho zracionalizovať. Pomáhať mala pritom veda, najmä prírodné vedy, a najmä Newtonova nebeská mechanika, ktoré dochádzali k názoru, že materiálny svet je veľký stroj. V mechanistickej deízme sa to prenieslo do náboženstva, z čoho vyplynulo, že Boh je veľ-

ký strojár, hodinár, ktorý stvoril svet, dal mu zákony a už sa oň nestará. Človeku dal rozum a prírodu, ktoré sú jeho dielom, poslúchaním prírody a jej zákonov poslúcha Božie dielo a vôleu, a musí sa takto o seba postarať sám. Druhá forma deizmu, ktorej autorom bol Edward Herbert of Cherbury, hlásala, že Boh človeku vrodil päť základných náboženských práv, že sú všetkým ľuďom spoločné, na základe týchto práv sa majú spájať a všetko iracionálne zo svojich náboženstiev odvrhnúť.

Tieto filozofické, umelé reformy náboženstva sa, pochopiteľne, hneď neujali, nemožno však povedať, že všetko išlo po starom. Človek sa pomaly oslobodzoval spod nadvlády náboženských dogiem, privracať od nebies k zemi, myšlienka tolerancie, a to aj v občianskom živote, nielen v náboženstve, sa pomaly vzívala, na verejnosti získaval slovo rozum, kým iracionálne faktory a náboženstvo sa presúvali do súkromia. Človek sa oslobodzoval aj v spoločenskom živote, začínal sa o svoj osud starat sám, stával sa občanom, prejavoval svoje názory, volil si zákony štátu a jeho vládu. Slovom, vznikala samoriadená a disciplinovaná spoločnosť. Život sa sekularizoval, spozemšťoval, ohlasovala sa novoveká demokracia a s ňou snaha o prekonanie neduhov stredoveku a raného novoveku.

Myslím si, že toto všetko sú pochopiteľné úspechy osvietenstva, ktoré oceňujeme aj dnes, lebo sme ich dedičmi. Pritom tiež chápeme aj jeho nedostatky, ktoré ono pri svojej zanietenosti občas aj videlo, ako na to poukázali naši autori Vladimír Leško a Stanislav Hubík vo svojej knihe *Človek, panstvo, komunikácia*¹. Už Hegel konštatoval, že dejiny kráčajú z extrému do extrému. Každá dejinná epocha zachádza do extrémov, ktoré napráva až nasledujúca epocha, rovnako zanietená, extrémna a omylná, pričom na minulost' aj nadvázuje. Aj my sme takí, kritizujeme, ale aj dotáhujeme ďalej osvietenské snahy. Niekde možno, že už na doraz, niekde možno nie. Vyčíta sa nám, že v snahe o postavenie človeka na vlastné nohy sme zašli až do krajiného individualizmu, že sloboda sa zvrhla na anarchiu, demokracia na liberalizmus, a to po hospodárskej, politickej a ideovej stránke, že – a čo je jedna z najhorsších vecí – naša rozumovosť, zvedečtenosť, v dôsledku toho citová otopenosť, naša spozemštenosť, nenásytnosť, hrabivosť ničí prírodu a ohrozenie život na

¹ LEŠKO, V. – HUBÍK, S.: *Človek, panstvo, komunikácia*. Prešov: v. n. 2003.

celej planéte, lebo veda a technika napredujú rýchlejšie než naše morálne dospievanie. Slovom, že sme sa roztieklí, rozbujneli, stratili staré miery.

K tomu všetkému nás vraj dohnalo osvetenstvo. Pokladám to však za nedomyslenosť, najmä pokial' ide o vedu, techniku a prírodu, o našu spozemštenosť, lebo práve tu je kľúč k riešeniu viacerých nadhodených problémov. Novovek sa vydal touto cestou, lebo bola východiskom z materiálnej, sociálnej, morálno-náboženskej, teda z celkovej existenčno-existenciálnej biedy, v ktorej sa nachádzal stredovek. Nebesá a cirkev nepomáhali a tak si človek musel začať pomáhat' sám, obrátiť sa k prírode a k vede ako ku svojpomocným prostriedkom. My v tom po-kračujeme, no dovádzame to už do extrémov, ale je otázka, či je to vina osvetenstva alebo dokonca naša vina, keď sa pre nami stále otvárajú nové možnosti bádania a nemôžeme sa zastaviť. Po poznávacej stránke by to bolo proti našej prírodenosti a rozumu, trpeli by sme tým, že sice môžeme ísť ďalej, ale že nemáme, nesmieme ísť. Prečo sa v poznávaní zastavovať? Dozaista, nejde o poznávanie, ale o jeho využívanie a zneužívanie, v čom už vskutku zachádzame prid'aleko, ničíme si životné prostredie a prírodu, ktorá začína nemilosrdne reagovať. Tu už ide o určitú našu vinu, nezodpovednosť, čo si dobre uvedomujeme a za čo osvetenstvo naskrze nemôže. Ved' aj ono by bolo potom vinné za to, že vytrhlo človeka zo stredoveku a zvrátilo viaceru jeho hodnôt. Na svoje ospravedlnenie môžeme však uviesť fakt, že ničenie prírody si už uvedomujeme a že vedu a techniku využívame aj na ochranu prírody a nášho životného prostredia. Je to ešte málo, no aj v tom pôjdeme stále ďalej. Výskum nemožno zakázať, lebo moratóriá neplati.

Pánmi prírody iste nikdy nebudeme a nie je to ani potrebné, čo však neznamená, že máme pokračovať v doterajšom panskom vztahu k nej. A myslím si, že ani panstva človeka nad človekom sa tiež nikdy nezbavíme, lebo príroda nás netvorí rovnako schopných. Teda zase ide o našu prírodenosť. To vedeli už osvetenci, a preto sa zasadzovali aspoň o rovnosť pred zákonom. Ako to vyzerá v praxi, vieme, príroda a naša prírodenosť sa nedajú oklamat'. Kapitalizmus dnes sice počíta s rovnosťou pred zákonom, ale aj s prirodzenou nerovnosťou. Nemôžeme ho však odstrániť, lebo sme naň tak naviazaní, že náš život by celkom zastal. Panstva človeka nad človekom vo forme kapitalizmu sa tiež asi tak rýchlo nezbavíme a keby aj – dostane inú podobu. Nejdem tieto problémy ďalej rozvádzat', lebo by nemali konca.

Aby som však nekončil len negatívami osvietenstva, položím dve otázky: Svet sa dnes globalizuje, čo sa aj víta, aj kritizuje, no myslím si, že to má budúcnosť. Nezaslúžilo sa o to aj osvietenstvo, hoci na nižšej úrovni, keď chcelo spojiť všetkých ľudí rozumom, o ktorom už Descartes prehlásil hned v prvej vete *Rozpravy o metóde*, že je najlepšie na svete podelený?¹ A nie je dnešný ekumenizmus ako snaha aj o vieroučné spojenie dnešných kresťanských cirkví akousi vyššou formou spojenia sa všetkých náboženstiev na základe náboženských pravd, predostretých spomínaným deistom Edwardom Herbertom of Cherbury?

¹ DESCARTES, R.: *Rozprava o metóde. Pravidlá na vedenie rozumu.* Prel. A. Vantuch – J. Špaňár. Bratislava: Vydavateľstvo SAV 1954, s. 25.

O NIEKTORÝCH OSOBITOSTIACH FRANCÚZSKEJ OSVIETENSKEJ FILOZOFOVANIA

Milan Zigo

Osvietenská filozofia, najmä francúzska, predstavuje jeden z mojich celoživotných záujmov. Azda najväčší, nie však sústavný. Raz upútal môj záujem jeden z jej predstaviteľov či problémov, po kratšom či dlhšom čase ďalší. Nejakú chvíľu však už rozmýšľam, že by mohlo byť vhodné vytvoriť ucelenejší obraz francúzskeho osvetenského filozofického myslenia napríklad jeho komparáciami s inonárodnými podobami osvetenstva alebo nájdením osobitostí práve tohto, t. j. francúzskeho osvetenského filozofovania, či nejako inak.

Ako predmet svojho príspevku som si vybral niektoré rozpracovanejšie časti z tohto možného projektu, týkajúce sa charakteristik zatial predpokladaných osobitostí (špecifík) francúzskej osvetenskej filozofie. Obmedzím sa tu iba na tri. Volil som si ich tak, aby dovedna pokrývali celé *storočie svetla* a do určitej miery dominanty všetkých troch jeho generácií (voltairovskej, encyklopédickej i postencyklopédickej). Tými troma osobitostami sú teda: 1. výrazný podiel *skeptizmu* na utváraní sa a potom i obsahu francúzskej osvetenskej filozofie, 2. výrazné postavenie materialistickej filozofie v jej rámci a 3. nemenej silné postavenie scientizmu v deistických prúdoch predrevolučnej druhej polovice storočia.

1. Podiel skeptizmu na utváraní sa (i obsahu) francúzskej osvetenskej filozofie.

Pri skúmaní genealógie francúzskej osvetenskej filozofie už pre jej dôraz na rozum nemožno prehliadnúť Descarta a najmä Spinozu. Ved' nie bez príčiny odporcovia osvetencov nazývali v jednoznačne donášačskom zmysle nielen materialistov, ale aj k materializmu inklinujúcich deistov *hanebnou sektou spinozistov*.

Počiatky osvetenského myslenia vo Francúzsku sa však zvyčajne kládú – a som presvedčený, že oprávnene – takmer o storočie pred Descartom. Spájajú sa totiž s Montaignovým skepticizmom, ale i s ďalšou výz-

namnou črtou jeho *Esejí*, s *duchaplnosťou*, ktorú si na textoch mnohých francúzskych osvetencov cenil aj Hegel.

V priebehu 17. storočia je situácia vo francúzskom filozofickom (a s filozofiou súvisiacom) myslení zložitá a vyzerá približne nasledovne: Okrem oficiálnej novoscholastickej filozofie tu zápasia - v rámci tradičného rozporu medzi profrancúzskym galikanizmom a propápežským ultramontanizmom najmä jansenisti s jezuitmi, a to nielen vo viero-učných, ale aj etických a životne - filozofických problémoch. V prvých desaťročiach storočia laickú filozofiu ovplyvňujú dve vyhranene skepticické koncepcie: filozofia *Pierra Charrona* (1541 - 1603), odvodzujúca sa od Montaigna, a *pyrrhonizmus* biskupa Pierre - Daniel Huelta (1630 - 1721), dotýkajúci sa dokonca aj teologických *právd*. (*Pojednanie o slabosti ľudského ducha*).

Bez toho, že by sme sa k týmto koncepciam vyjadrovali, uvedieme len, že spôsob uvažovania a argumentácie sice prispieval k upevňovaniu skepticizmu a na ňom založenej kritičnosti (t. j. negatívnej stránke) budúcej osvetenskej filozofie, neveľmi však k neskôr vychvaľovanej duchaplnosti¹.

V druhej tretej storočia prichádza *Descartes* a jeho nasledovníci, ale aj jeho významní kritici, medzi nimi aj *Blaise Pascal*, duchaplnosťou priam oplývajúci. Pravda, táto duchaplnosť iba sčasti pôsobila v smere budúceho osvetenského myslenia.

A tak tu ostávajú moralisti, skôr literáti, najmä *La Rochefoucault* a *La Bruyère*, ktorých brilantne formulované myšlienky o človeku, spoločnosti, mravoch (i kadečom inom) podnecujú neskôr aj osvetencov dbať na štýl a, ako vravieval Voltaire, nenuedit' čitateľa.

Sú tu však ešte libertíni, pohybujúci sa zväčša na okraji filozofie, ktorí po celé storočie v rôznych podobách udržiavajú a šíria ducha skepticizmu. Zastavme sa na chvíľu pri nich.

Libertinство nie je názov nejakého jednotného myšlienkového hnutia, ale označenie pestrého prúdu vzdelancov šľachtického i meštianskeho

¹ Napríklad spomenutý P. Charron, ktorý mal aj osobne veľmi blízko k duchaplnému skeptikovi Montaignovi, sa v diele *O múdrosti* (vzniklo krátko pred autorovou smrťou) pokúsil systematizovať idey majstrových *Esejí*. V dôsledku tohto úsilia vznikol vraj – podľa viacerých – z diela iskriaceho nápadmi, paradoxmi a vtipom, sice solídnym, logicky dobre zostavený, no žiaľ čitateľsky nudný spis.

pôvodu, narúšajúcich často duchaplne a vtipne, no vždy s dávkou skepsy konvenčné dobové názory, ale aj spôsoby správania sa. Dôvody mohli byť rôzne: od recesie až po vzdor, od bonmotov až po snahu hlbšie sa zamyslieť. Teologizujúci filozof Malebranche vyjadril prevládajúci oficiálny názor na nich, keď povedal: „...libertíni vedú škandalózne a bezbožné reči a písu aj také knihy“. Naproti tomu jeden z posledných libertínov, dvoran Saint-Evrémond, sa označil za „filozofa, ktorý má d'aleko k bezbožnosti, ktorý miluje rozkoše a má rovnaký odpor k bezuzdnosti ako sklonky k pôžitku“. Voľnomyslienkarstvo predstavujú ľudia z najrozličnejšieho prostredia, rôznej erudície a talentu. Napríklad La Mothe de la Vayer bol vychovávateľom Ľudovíta XIV. Spochybňoval vztah viery a rozumu, poukazujúc na zásadnú iracionalitu viery, vysmieval sa zo zázrakov a kritizoval rôzne praktiky kňazov, najmä tie, ktoré súviseli s náboženskou neznášanlivosťou, a nepovažoval náboženstvo za nevyhnutný základ morálky. Bola to myšlienka, ktorú prakticky v tom istom čase rozpracoval podrobnejšie Pierre Bayle. Ním sa vlastne, podľa mnohých, začína francúzske osvietenstvo.

Veľa z libertínskych spôsobov organicky prešlo aj do francúzskeho osvietenského myslenia, vrátane filozofie, osviežujúc ho. Azda najvýrečnejším príkladom toho je *Voltaire*, ktorého dlhovekost¹ (1694 - 1778) urobila príslušníkom všetkých troch generácií osvietenstva.

Voltaire bol ako mnohí francúzski osvietenskí filozofi autor nesystematický¹. Uvedomíme si to vtedy, keď pochopíme, že svojím prvým filozofickým významným spisom *Filozofické listy*, napísaným začiatkom tridsiatych rokov po návrate z Anglicka, naštartoval druhú generáciu osvietencov a vlastne celú francúzsku filozofiu „storočia svetla“ v jej klasickej podobe a potom sa sám vrátil k niektorým skeptickým motívom minulosti. Podľame však zaradom.

Franúzske listy mali výrazný dopad na sociálno-politicke myslenie osvietencov, keď poukázali na politické výdobytky Britov v podobe parlamentu, náboženskej tolerancie, či rastu slobody názoru, jeho vyjadrenia a pod. Mali však aj užší teoretický význam: Upozorňovanie na prednosti

¹ A to v oboch základných významoch tohto slova: Jednak odmietał tzv. systematickú filozofiu (*filozofické systémy*) vôbec a po druhé, sám prebiehal od jedných filozofických problémov k druhým a ďalším, podľa potreby, inšpirácie a okolnosti. Je to napokon do istej miery všeobecná črta myslenia osvietencov (až na výnimky, napr. Holbach).

Lockovho empirizmu, dôraz na induktívnu metódu a novost' newtonovej fyziky (s jej čiastočným priamym porovnávaním s nedostatkami fyziky karteziánskej)¹, podmienilo prehodnocovanie dovtedajšieho chápania racionalizmu vo filozofii a výrazného príklonu špičky francúzskych teoretických fyzikov a vedcov vôbec k novým spôsobom výskumu. Jedným z výsledkov bol nevídany rast počtu významných vedcov a ich vplyvu na francúzske osvietenské myslenie. O tom budeme hovoriť v tretej časti nášho výkladu.

Voltaire, ktorý tento pohyb vo významnej miere inicioval a priamo i sprostredkovane k nemu v začiatkoch prispel (nahovoril svoju priateľku Mme du Châtelet preložiť Newtonove *Principia* a sám k nim napísal komentáre a ďalšie práce s fyzikálnou tematikou), sa vrátil vo svojom uvažovaní ku skeptickým metódam kritiky tradičnej metafyziky. Myslel ju celkom vážne, i keď ju často uskutočňoval neveľmi väzonym spôsobom. Napríklad píše: „Je nepravdepodobné, že prapričiny vecí niekedy spoznáme. Myši, ktoré žijú v malých dierach ohromnej stavby nevedia, či je stavba večná, kto je staviteľ a načo ju vybudoval.... Tieto myši sme my. A božský staviteľ, ktorý vytvoril vesmír, dosiaľ - pokial viem - nepošepkal svoje tajomstvo nikomu z nás.“² A uzatvára: „Taký je a vždy bol - osud metafyziky: Začína sa dohadmi, o ktorých sa dlho diskutuje a vyústi do pochybností“. Podobných výrokov nájdeme uňho veľa.

O desaťročie neskôr (v r. 1765), keď sa už o metafyziku zaujímal menej ako o výrobu pančuch a hodiniek, napísal v súvislosti s metafyzikou: „Má človek v týchto temnotách ostáť nečinný? A či má zapáliť fakľu (poznania – dopl. M. Z.), na ktorú Závist a Ohováranie opäť odpovedia ohňom (t. j. pálením kníh – dopl. M. Z.)? Osobne verím, že pravda sa už nesmie skrývať pred týmito ob ludami, a že niet dôvodu nejest' len preto,

¹ Karteziánska fyzika bola vo svojich objaviteľských *intuiciách* limitovaná Descartovou koncepciou plného priestoru. Počítala iba s bezprostredným fyzikálnym pôsobením a znemožňovala matematicky vyjadriť procesy a javy, ktoré boli v rozpore s týmto predpokladom. Takže v jej rámci bolo možné formulovať zákon zachovania impulzu (hybnosti), pri abstraktnejšom (*metafyzickejšom*) chápaniu priestoru u Leibniza i zákon zachovania mechanickej energie (Σ pohybu vo vesmíre: Σmv^2), aj Hughensovú vlnovú teóriu svetla a zopár ďalších zákonov. Podstatnú zmenu do tejto situácie priniesla až Newtonova mechanika.

² VOLTAIRE, F. M.: Voltaire – mysliteľ a bojovník I. Prel. J. B. Kozák. Praha: SNPL 1957, s. 320.

aby sme sa náhodou neotrávili.¹ Uvádzia pri tom, čo spravil pre Calasa, Sirvena a ďalšie obete cirkevného a štátneho absolutizmu, píšuc: „Filozof postihnutých neluťuje, ale im pomáha“. Pripomeňme ešte, že román *Candide* uzatvára veta, že si netreba lámat' hlavu metafyzickými záhadami, užitočnejšie je starat' sa o svoju záhradku. A inde zasa pripomína, že je nedôležité vyriešiť ten či iný metafyzický problém, no veľmi dôležité je nepomýliť si petržlen s bolehlavom...

Do takýchto praktických až pragmatických polôh vyúsťuje u Voltairea, ale aj u ďalších francúzskych osvetencov problém skepticizmu najmä v metafyzických otázkach. Na jeho filozofickú valoritu možno mať rôzne názory, no o duchaplnosti (esprite) Voltairových úvah možno sotva pochybovať.

2. 1. Materialistická filozofia v rámci francúzskeho osvetenského myslenia.

Hoci tendencia k filozofickému materializmu už od renesancie narastá, pričom v osvetenstve (najmä anglickom) sa výrazne umocňuje, iba v osvetenskom Francúzsku sa stane dôležitým komponentom vývinu filozofického myslenia. Aj keď skupina vyslovene materialistických mysliteľov nie je početná, patria do nej prinajmenšom dve výrazné a vplyvné - i v medzinárodnom ohľade - osobnosti: Holbach a najmä Diderot. Ako inde, aj vo Francúzsku sa určité sklonky k materializmu časom prejavovali aj u viacerých mysliteľov deistického založenia a vyskytli sa aj materialistickí myslitelia, ktorých názory nezohrávali významnejšiu úlohu v spoločenskom myslení (napr. Meslier či Naigeon).

Tendencia k materializmu a napokon vyústenie v ňom súviseli u francúzskych osvetenských materialistov podobne ako u mysliteľov iných národov poväčšine s vyvračaním náboženských povier, predstáv a s nimi spätých metafyzických systémov, skrátka so smerovaním k ateizmu a snahou svoje nenáboženské videnie sveta podložiť filozoficky. Ateizmus, s ktorým sa u nich stretávame, má však rôzne podoby. Je napríklad rozdiel medzi Holbachovými nenávistnými a zosniešujúcimi útokmi proti náboženstvu a Diderotovou, do istej miery chápavou, ale rovnako od-

¹ VOLTAIRE, F. M.: *Zaira; Verše; Výběr z práci dějepisných; Korespondence*. Prel. V. Miškovská – J. Pokorný – M. Pravda. Praha: Odeon 1974, s. 245 - 246.

mietavou polemikou s náboženstvom. To však nie je predmetom týchto našich úvah.

Nepriamym svedectvom osobitného významu materializmu v rámci osvietenskej filozofie je aj skutočnosť, že sa ním ako jedinou materialistickou školou v novovekej filozofii zaobral vo svojich *Prednáškach z dejín filozofie* aj Hegel. Jeho názory naň stručne prediskutujeme v závere tejto časti textu. Predtým však treba pripomenúť sice známu, ale často nerešpektovanú okolnosť, že totiž spôsob myslenia, sféra filozofického záujmu, ba i charakter materializmu sa u tejto štvorice filozofov líšia - a v niektorých bodoch dost' výrazne - takže dovedna, jedným dychom, možno o nich hovoriť iba z pozície vysokej abstrakcie. Práve s touto pozíciou máme do činenia na kľúčovom mieste u Hegela, ktoré nás bude predovšetkým zaujímať.

Je preto nevyhnutné pokúsiť sa aspoň krátko charakterizovať filozofickú problematiku, ktorej sa venoval každý zo štyroch najvýznačnejších predstaviteľov francúzskeho osvietenského materializmu.

J. - O. *La Mettrieho* (1709 - 1751), ktorý svoj tvorivý život prežil väčšinou mimo Francúzska, právom označujeme ako lekára - filozofa. Sústredoval sa najmä na riešenie psychofyzického problému (často ho považujú za posledného príslušníka Le Royovej lekárskej školy) redukciou duchovného života na epifenomén mozgu, resp. ďalších telesných dejov. Netají sa svojím materializmom ani jeho zakotvením v medicínskych bádaniach. Vraví: „Písat' ako filozof znamená učiť materializmu! Ak je materializmus opodstatnený, ak je očividným dôsledkom mnohých pozorovaní a skúseností všetkých filozofov a lekárov, ak sa niekto pridŕža tejto sústavy na základe pozorného sledovania prírody a ide s ním krok za krokom celou oblast'ou riše tvorstva... tak čo? Ak ktori pravoverný nasleduje filozofa, ... ak svoje učenie nebuduje podľa nejakého zámeru a umelo, ale naň priam naraží, ak sa mu samo nanúti ako výsledok bádania, akoby mimochodom, je vari zločinom, že ho uverejní? Nestojí azda pravda za to, aby sa človek zohol a zdvihol ju?“¹

Presne v tomto duchu, vychádzajúc z materiálov, ktoré mu poskytuje vtedajšia medicína a z kartesiánskych predstáv vytvára svoj model človeka - stroja. Napriek rudimentárnosti použitých mechanistických predstáv

¹ La METTRIE, J. – O.: Pojednání o duši. Prel. J. B. Kozák. In: Voltaire, F. M.: *Výbor z díla II*. Praha: Nakladatelství ČSAV 1959, s. 12.

usiluje sa vysvetliť najmä psychické javy, vrátane vyšších citov a dokonca aj takých javov, ako je svedomie. Hoci pri tom postupuje logicky, s výsledkom je nespokojný, o čom svedčí aj o niečo neskoršia knižôčka *Človek - rastlina* (1749). Tu sa však jeho model človeka vracia ešte väčšimi dozadu - k renesančným predstavám. Dodajme, že v druhej oblasti, ktorou sa zaoberá - v etike, spôsob jeho výkladu problematiky pripomína často ľahké pero libertínov.

Hegela však La Mettrie nezaujíma (a nemá dobrú povest' ani u svojich francúzskych kolegov, či už materialistov alebo deistov). Pre Hegela je zaujímavý systematik mechanistickeho materializmu *Paul - Dietrich Holbach* (1723 - 1789) a najmä jeho *Systém prírody* (1770). V tomto, do istej miery kolektívnom spise (no právom pripisovanom Holbachovi) sa nazaj podáva systematický výklad základných princípov mechanisticke - materialistickej interpretácie celej skutočnosti, počnúc pohybujúcou sa hmotou ako jediným základom všetkého jestvujúceho, cez strikný determinizmus, psychično ako epifenomén mozgu atď. Sú to známe tézy, nebudem sa o nich rozširovať.

Toto Holbachovo dielo spolu so *Spoločenským systémom*, ktorý vyšiel o štyri roky neskôr, prekvapuje práve snahou o systematicosť, ktorá v osvietenskom myслení nebola veľmi obľúbená. Vysvetlenie je naporúdzi: V snahe nahradíť, podľa jeho názoru, dožívajúci náboženský (a idealistickej) ucelený výklad sveta, považoval za potrebné vytvorit' analogický výklad skutočnosti z materialistickeho hľadiska. O úskaliah tohto pokusu - najmä o jeho schematicnosti - sa niečo dozvieme nižšie, v súvislosti s jeho kritikou. K systémovému chápaniu materializmu v duchu súčasnej vedy inklinuje aj *C. - A. Hehétius* (1715 - 1771), jeho pozornosť sa však sústredí na človeka, na formovanie sa jeho duševného a duchovného života (počnúc poznaním), na jeho konanie (od motivácie po dôsledky) a najmä spoločenský dosah jeho činov, formovania sa individua v občana, usilujúceho sa o všeobecné blaho, úlohu výchovy v týchto procesoch a podobne. O tom všetkom uvažuje v rámci celkovej materialistickej schémy *prírody*, inšpirujúc sa anglickým utilitarizmom. Na rozdiel od Holbacha jeho materializmus je skôr pod povrchom či v úzadí, zrejmý vo východiskách, otázny v záveroch.

Už po náčrte týchto troch predstaviteľov francúzskeho osvietenského materializmu zist'ujeme, že sa výrazne odlišujú nielen svojimi filozofickými záujmami, ale aj filozofickým naturelom. La Mettrieho materializ-

mus je spontánny, *taký doktorský (lekársky)*, on sa k nemu akoby nedopracoval, lež tento materializmus si ho priam našiel. Nie je ani tak tvorcom svojho materializmu ako skôr jeho hovorcom. Naproti tomu Holbach sa programovo, s nemeckou vážnosťou usiluje konkurovať skompromitovanému systému náboženských predstáv a ideí rovnako dogmatickým materialistickým systémom. A Helvétius je zasa iný. Potvrdzuje sa, čo sme povedali vyšie: Sotva o nich možno hovoriť na jeden nádych...

Najväčšmi to platí na štvrtého, podľa môjho názoru najvýznamnejšieho predstaviteľa tejto filozofie (ktorý však už badateľne prelamoval jej limity) *Denisa Diderota* (1713 - 84).

Diderot si na rozdiel od svojich ideovéhých priateľov dobre uvedomuje hlavné problémy, na ktoré vtedajší materialisti nedokázali presvedčivo odpovedať. Neváha ich jasne pomenovať: Po prvej, je to vznik živej hmoty z neživej a po druhé, mysiacej hmoty z nemysliacej. Na jednom mieste sa pýta: „Ako je to možné, že hmota je iba jedna, bud' celá živá alebo neživá? Je živá hmota vždy živá? A neživá hmota vždy a naozaj neživá? Živá hmota nikdy neumiera? Nezačne neživá hmota nikdy žiť?“¹ Predpokladom odpovede na túto otázkou, ktorú - na rozdiel od svojich súčasníkov (súč poučený Leibnizom) - vysunul Diderot do popredia, je uznanie citlivosti ako všeobecnej vlastnosti hmoty. Podľa jeho názoru v prírode prebiehajú ustavičné prechody od *pasívnej* (t. j. potenciálnej) citlivosti k aktívnej. Základom homogeneity (a potenciálnej heterogénnosti) hmoty už nie je mechanický pohyb ako premiestňovanie, ale jej vnútorná vlastnosť - citlosť, ktorej variabilita znemožňuje redukciu zložitejších prírodných dejov a javov na komplex mechanických procesov. Prelamuje sa tým aj dogma jednosmernej mechanistickej determinácie. Neurčitosť obsiahnutá v potencialite implikuje istý vejár možností, vrátane, zatiaľ iba nesmelo hovoriac, aj možností vývinových. Diderot si zároveň uvedomuje problematicosť svojich úvah z hľadiska vtedajšej francúzskej filozofickej *normy*, a preto ich nazýva *snením* (réverie), ktoré na iných mestach stotožňuje s hypotézou. Ale slová, odklínajúce neschopnosť ďalšieho rozvoja, obsiahnutú v dogmatickom (napr. Holbachovom) mechanistickom materializme, už boli vyslovené.

¹ DIDEROT D.: Myšlienky o výklade prírody. Prel. A. Vantuch – Z. Mrlianová. In: Diderot, D.: *Filozofické dialógy a state*. Bratislava: Pravda 1978, s. 257.

Základný trend v Diderotovom filozofovaní môžeme prinajmenšom nazvať *zjemňovaním* mechanistickej materializmu. O to viacej, že tento postup sa prejavuje nielen pri základných, takpovediac ontologických pojmoch tohto smeru (hmota, pohyb, determinácia), ale aj pri konkrétnesjích problémoch. Najzreteľnejšie to možno vidieť v Diderotovej kritickej analýze Helvétiovej filozofie človeka. Tu mu vadia prvky hrubého mechanistickejho materializmu a teda zjednodušujúce posudzovanie takých mimoriadne háklivých tém, ako je vztah pocitovania a usudzovania v oblasti epistemológie alebo plynké traktovanie takých osvetenstvských téz ako: *všetci ľudia sú si od prírody rovní*, či *hocikto sa hodí na hocičo*. Ako môžu byť ľudia od prírody rovní, replikuje Diderot, keď sa nevyhnutne odlišujú telesnou organizáciou i duševnými vlohami? Ironizuje: ved' niektorí ľudia sa už narodia unavení! A že *hocikto sa hodí na hocičo*? Pozrime sa, namieta Diderot, len na predpoklady ľudí na umeleckú tvorbu: „Možno je dost' veľký počet ľudí schopných zobraziť predmet ako prírodovedec, či ako historik, no ako básnik, to je iná vec. Slovom, rád by som vedel, ako môže záujem, výchova alebo náhoda v chladnom človeku vzbudiť vrelost', v umierenom vášeň a obrazotvornosť' v tom, kto ju nemá“¹.

A tak by sa dalo pokračovať ďalej. Podobné myšlienky (o talente, genialite, vkuse, zanietení a pod.) nielen z práve citovaného diela, ale aj z ďalších Diderotových spisov viedli Goetheho a iných nemeckých autorov k hodnoteniu Diderota ako predromantika (nie však sentimentalista Rousseauovho typu).

2. 2. Hegelovo hodnotenie francúzskeho osvietenského myslenia a osobitne materialistickej filozofie

Pred takmer desaťročím, pri príležitosti môjho životného jubilea, V. Leško sa v časti svojho referátu² venoval aj náčrtu Hegelovho hodnotenia francúzskeho osvietenského materializmu. Až pri počúvaní Leškovho

¹ DIDEROT, D.: Dôkladné vyvrátenie Helvétiovho diela nazванého Človek. Prel. A. Vantuch – Z. Mrlianová. In: Diderot, D.: *Filozofické dialógy a state*. Bratislava: Pravda 1978, s. 312.

² LEŠKO, V.: Dejiny novovekej filozofie ako filozofický problém. In: *Filozofia v kultúrnom kontexte*. Eds. M. Marcelli – E. Farkašová. Bratislava: Vydavateľstvo Mirox 2001, s. 31 – 38.

výkladu som si uvedomil prekvapivú pozitívnosť tohto hodnenia, čo ma primálo k niekoľkým návratom k príslušným stránkam Hegelových *Prednášok o dejinách filozofie*. Ostatne, nie je ich veľa a v českom preklade vyšli v tretom zväzku *Dejín filozofie* v kapitole *Francúzska filozofia*¹. V nasledujúcich riadkoch sa chcem sústredit na výsledok mojich úvah o uvedenom texte výlučne z hľadiska dôležitého pre tému tohto výkladu. (Vopred sa ospravedlňujem za množstvo a dĺžku citátov z Hegela, ktoré v ďalšom teste použijem.)

Na začiatku Hegel porovnáva francúzsku osvietenskú filozofiu s anglickou a píše: „Francúzska filozofia je životnejšia, pružnejšia a duchaplnnejšia, možno povedať, že je duchaplnosť sama. Je absolútym pojmom, ktorý sa postavil proti trísi doterajších predstáv a ustálených myšlienok. Borí všetko strnulé a osobuje si vedomie rýdzej slobody. Táto idealistická činnosť má ako základ istotu, že všetko, čo je, platí ako bytie osebe, jednoducho všetko je bytím sebauvedomenia.... Všetky tieto formy (napr. pojmy dobra a zla, moci a bohatstva či ustálené formy viery v boha atď. – dopl.. M. Z.), reálne bytie osebe skutočného sveta a bytie osebe nadzmyslového sveta, sa teda v tomto duchu, ktorý si uvedomuje sám seba, rušia...“²

O tom, že tie slová sa vzťahujú predovšetkým na materialistickú filozofiu, svedčí nasledujúci odsek: „Treba si všimnúť, akým spôsobom je pre toto absolútne chápajúce sebauvedomenie absolútna bytnosť. Predovšetkým je tento pojem ustálený iba ako záporný pohyb pojmu, zatiaľ čo pozitívna, jednoduchá stránka čiže absolútна bytnosť je mimo tohto pohybu... Táto prázdna absolútna bytnosť je pre nás čisté myšlenie vôbec, čo Francúzi nazývajú *être suprême*. Ak to chápeme ako predmetné súčno, ako všeobecný predpoklad vedomia, je to hmota. Ako hmota, ako prázdna predmetnosť je teda absolútna podstata určená pomocou pojmu, ktorý ruší všetok obsah i určenia a ktorého predmetom je iba toto všeobeceno. Je to pojem, ktorý pôsobí iba rozkladne... A tak sme tu svedkami slobodného nástupu takzvaného (! – dopl. M. Z.) *materializmu* a *ateizmu* ako nevyhnutného dôsledku rýdzeho chápajúceho sebauvedomenia. V tomto zápornom pohybe sčasti zanikajú všetky určenia, ktoré

¹ HEGEL, G. W. F.: *Dejiny filozofie III*. Prel. J. Bednář – J. Husák. Praha: Academia 1974, s. 357 – 374.

² Tamže, s. 357.

predstavujú ducha ako transcendentného voči sebauvedomeniu a predo-všetkým všetky určenia v ňom samom...“¹

Význam práve citovaného odseku vidíme v tom, že Hegel tu z pozície svojho chápania filozofie a jej dejín bez každej pochybnosti uznáva legítimitu francúzskej materialistickej filozofie obdobia osvietenstva. Vidí v nej totiž vyvrcholenie tendencií ku kritike a tým negácie novovekých idealistických koncepcií (najmä racionalistických systémov), a to vyvrcholenie radikálne: namiesto nejakej ideálnej substancie sa do základu bytia kladie jednoznačne materiálny princíp. Ako *historik filozofie* v tom zrejme vidí potvrdenie svoje triadickej koncepcie jej vývinu smerom k absolútному idealizmu v Schellingovom a najmä v jeho vlastnom diele (ako negácie negácie).

Teda samotný fakt vzniku a existencie francúzskeho materializmu Hegel ako historik filozofie oceňuje pozitívne, no obsah tohto materializmu ako filozof posudzuje s veľkým dešpektom². Stačí len čítať ďalej odsek, ktorý sme prerušili naším komentárom. Pokračuje totiž: Po tom, čo pri *zápornom pohybe* tejto historickej formy filozofického myslenia *sťasti zanikli všetky určenia* ducha a v duchu, čo ostáva? „Ostáva len prítomné, skutočné súčno, pretože sebauvedomenie uznáva len také bytie osebe, ktoré je preň ako sebauvedomenie, v ktorom o sebe naozaj vie: totiž hmotu a to ako činnú, ktorá sa šíri a uskutočňuje v mnohosti, totiž prírodu. V prítomnosti si uvedomujem svoju skutočnosť a v dôsledku toho potom sebauvedomenie nachádza seba samo ako hmotu, dušu tiež ako hmotnú, predstavy ako pohyby a zmeny vo vnútornom orgáne mozgu, ktoré nasledujú po vonkajších zmyslových impresiách. Jednou z foriem hmoty je teda mysenie. V tomto predmete sa vlastne a celkovo napĺňa ako absolútne jediná spinozovská substancia, s ktorou je francúzsky materializmus ako naturalizmus paralelný.“³

¹ Tamže, s. 358.

² Ten vrcholí pri hodnotení Holbachovho *Systému prírody*. Jej teoretický obsah sa mu scvrkáva na pári „všeobecných fráz, ktorými možno naplniť celé knihy.“. A dodáva: „Vlastne to nie je francúzska kniha, pretože jej chýba živost a jej sloh je chabý.“ Toto posledne uvedené Hegelovo hodnotenie Holbachovej knihy sa blíži Goetheovmu. Tому sa *Systém prírody* videl taký „bezfarebný, ba mŕtvolný“, že ľažko zniesol pohľad naň. Píše: „Nechápalí sme, ako môže taká kniha byť *nebezpečná*.“

³ HEGEL, G. W. F.: *Dějiny filozofie III*, s. 358 – 359. Poznamenanajme, že v uvedenej kapitole sa Hegel o Diderotovi iba zmieňuje pri enumerácii francúzskych osvietenských

Jednoducho povedané, z hľadiska prínosu k *filozofickej vede*, t. j. k základnej filozofickej problematike, je táto materialistická filozofia plytká, povrchná a nezaujímačná. (Týka sa to do veľkej miery, podľa Hegela, celej francúzskej osvetenskej filozofie.) Lapidárne to vyjadril vetou: „Skrátka, je tu zaujímačná len negatívna stránka, zatiaľ čo o pozitívnej francúzskej filozofii sa ani nedá hovoriť“.

Hegelovo stanovisko k francúzskemu osvetenskému materializmu je teda *ambiguítne*: Na jednej strane oceňuje fakt jej existencie a silného postavenia v osvetenskom myšlenní, na druhej sa však zároveň na jej teoretický prínos pozera prezieravo až pohŕdavo.

Nie je to však jediná ambiguita v postoji k skúmanému javu. Napriek práve spomenutému prezieravému vzťahu k teoretickým kvalitám tejto filozofie vysoko hodnotí negatívnu stránku celého francúzskeho osvetenstva, vrátane a explicite jeho materialistickej filozofie. Píše: „Na francúzskych filozofických dielach... je pozoruhodná tá úžasná energia a sila pojmu proti existencii, viere a proti všetkej moci tisícročnej autority. Na jednej strane je tu pozoruhodný pocit najhlbšieho pobúrenia, čo je pre sebauvedomenie cudzou podstatou, proti všetkému, čo chce trvať bez neho, v čom sebauvedomenie nachádza samo seba. Je to nezvratné presvědčenie o pravde rozumu, ktoré prijíma s celým šírym intelektuálnym svetom, isté si zničením odporcov. Francúzsky ateizmus, materializmus (! – dopl. M. Z.) a naturalizmus rozbil všetky predsudky a zvítazil nad bezpojmovými predpokladmi a platnými ustanoveniami existujúceho náboženstva, ktoré prenikli do zvyklostí, mravov, názorov, právnych a mravných ustanovizní a do zriadenia občianskej spoločnosti. Obrátili sa zdravým ľudským rozmerom a duchaplnou vážnosťou, nie ľubivými deklamáciami, proti stavu tohto sveta pokiaľ ide o zákonný poriadok, proti ústave, právnej ochrane, spôsobu vlády, politickej autorite, ako aj proti umeniu“.

Je zrejmé, že táto druhá ambiguita vyplýva z toho, že ak v prvom, vyššie uvedenom prípade pristupoval Hegel ku skúmanému problému

filozofov. No nechal sa inšpirovať jeho literárnymi dielami najmä vo *Fenomenológii ducha: Jakubom fatalistom* pri slávnej úvahе *Pán a rab a Rameauovým synovcom* pri charakteristike cynizmu parazitického vazala. Pozri napr. SOBOTKA, M.: *Nemecká klasická filozofie*. Praha : Karolinum 1992, s. 74.

ako *historik filozofie*, tu k nemu pristupuje ako *filozof história*, v centre uvažovania ktorého je idea slobody.

3. Scientistická podoba francúzskeho osvietenského racionalizmu

V súvislosti s inovatívnymi podnetmi Voltairových *Filozofických listov* sme sa v predchádzajúcim teste zmienili aj o ich blahodarných dôsledkoch pre rozvoj francúzskej prírodrovedy. Osvietenské mysenie - ako sme to videli aj v súvislosti s materializmom, chápalo a pestovalo úzke spojenectvo medzi filozofiou a vedou ako dvoma najbližšími prejavmi rozumu.

Jedným z hlavných dôsledkov prechodu od karteziánskej fyziky, ktorej objaviteľský potenciál sa vyčerpal, k oveľa plodnejšej fyzike newtonovskej bola už aj zmena chápania rozumu a vedeckej rationality. Od karteziánskeho, v podstate matematického rozumu, ktorému pravda splývala s (intuitívou, axiomatickou) istotou, nastupuje empiricky fundovaný rozum, menej istý, no o to efektívnejší, plodnejší vo faktuálnych vedách (fyzika, chémia atď.). Tento nový prístup, úzko spätý s induktívizmom, si v celej škále vied okamžite našiel, ktorí vyzdvihli francúzsku prírodrovodu na konci storočia na najpoprednejšie miesto v Európe (spomeneť ako príklad zloženie profesorského zboru napoleonovskej École normale polytechnique: profesori Laplace, Lagrange, Monge, Amére, Lavoisier a ďalší). Navyše, aj vedy o živote začali opúšťať čiste popisný prístup k svojmu predmetu a vstupovali do „predteoretického obdobia“. Autormi mnohých vedeckých hesiel *Encyklopédie* boli už vedci tejto orientácie (na čele s d' Alembertom, jej redaktorom pre časť matematickú a fyzikálnu). Azda najradikálnejšie vyjadril tento obrat prírodrovedy od karteziánskeho, matematického modelu k novému empiricko - matematickému Diderot, keď v *Myšlienkach o výklade prírody* (1754) napísal: „Odvážil by som sa naisto tvrdiť, že o sto rokov narátame v Európe sotva troch veľkých matematikov.“ Uvádza potom niekoľko súčasných najväčších predstaviteľov tejto vedy (od Bernoulliovcov po d' Alemberta) a končí: „Oni postavili Herkulove stĺpy“. V tomto sa bystrozraký Diderot, naštastie (aj pre francúzsku matematiku), fatálne mylil.

Je zrejmé, že tento prudký rozvoj vedeckého poznania bol jedným z dôsledkov osvietenstva a zároveň mu výrazne napomáhal. Presnejšie

napomáhala mu popularizácia jeho výsledkov, spojená s vyvodzovaním filozofických (svetonázorových) i sociálnych konzekvencií, ktoré z neho vyplývali. Toto bude predmetom tejto časti našich úvah.

Okolo polovice 18. storočia sa začína objavovať stále narastajúci počet publikácií – od serióznych pojednaní po populárne brožúrky – autorov deistickej orientácie, ktorí v nich podávajú náčrt (esquisse, „skicu“) či obraz (tableau) pokrokov ľudstva pod vplyvom rozvoja vedeckého poznania (t. j. rozumu stelesneného vo vedách). Veľkou inšpiráciou pre týchto autorov bola iste Diderotova *Encyklopédia vied, umení a remesiel* (1751 - 1772) a najmä d` Alembertov *Úvod k Encyklopédii*, ktorý vyšiel v jej prvom zväzku. V jeho prvej časti široko uvažuje o *encyklopédickom obrazci vied*, v druhej časti zasa podáva *dejinný výklad o vedách*. V *Eseji o základoch filozofie* (1759), kde rozpracúva myšlienky zo spomenutého *Úvodu*, okrem iného píše: „Všeobecné a racionálne Dejiny vied a umení obsahujú štyri veľké témy: naše poznatky, názory, spory a omaly.“ Z týchto štyroch témy „ani jedna nás nemôže tak poučiť“, a teda ani jedna si tak nezaslúží, aby sme ju odovzdali potomkom, ako *obraz* (kurzíva M. Z.) našich skutočných poznatkov. To sú dejiny a chvála ľudského ducha.“¹ V týchto d` Alembertových riadkoch môžeme oprávnene vidieť iniciáciu *náčrtov a tabiel*, o ktorých je a bude reč.

Tieto *tablá* mali pôsobiť na čitateľa prinajmenšom v dvoch smeroch: jednak ho presvedčali o sile ľudského rozumu (napriek všetkým jeho ohraničeniam historickým, prípadne i metafyzickým) a o jeho efektívnosti (v podobe vedy) pri riešení najrôlenejších záhad a problémov. Tým napomáhali laicizáciu myslenia bez úsilia o problematickú ateizáciu. Zároveň však pôsobili i burcujúco. Ako by sa autor pýtal: prečo my, čo už toľko vieme a dokážeme, sme ešte stále ochotní žiť v nedôstojných pomeroch feudálneho absolutizmu, mocenského i duchovného? Nie sme povinní takoto silou poznania (rozumu) zmeniť aj podmienky spoločenského súžitia? A nemáme v ňom silného spojenca?

Medzi najvýznamnejšie z týchto *tabiel* patrí spis *A. R. J. Turgota* ekonóma – fiziokrata, politika a encyklopedistu *Filozofický obraz postupných krokov ľudského ducha*, v ktorom dokazuje úzku spojitosť medzi vývinom spoločnosti a pokrokom vo vedách a načrtáva aj myšlienku aplikácie

¹ D'ALEMBERT, J.: *Esej o základoch filozofie*. Prel. A. Vantuch. Bratislava: Pravda 1982, s. 44, 46.

vedy na riadenie sociálnych procesov. Vrcholným dielom tohto druhu je Condorcetov spis *Náčrt historických pokrokov ľudského ducha*. Condorcet ho písal na útek pred smrťou gilotínu. Zhrnul v ňom hlavné myšlienky zamýšľaného desaťzväzkového opusu, ktorý mienil za priaznivejších okolností osudu napísat¹.

Markíz Antoine de Condorcet (1743 - 94), žiak d` Alemberta a učiteľ Lagrangea, bol úspešný matematik s vynikajúcimi výsledkami v matematickej analýze a spoluzačladeľom moderného počtu pravdepodobnosti. Ako nadšený zástanca slobody a rovnosti privítal americkú revolúciu a ako politik presadzoval práva černochov, zrovnoprávnenie žien, akceptáciu homosexuálov a pod. Pozoruhodné sú jeho úvahy o prepojení či spolupráci prírodných a *moralnych* (spoločenských, humanitných) vied. Ako člen ústavodarného výboru revolučného Národného zhromaždenia a neskôr Konventu sa podieľal na vypracovaní ústavy 1. francúzskej republiky a Listiny ľudských práv.

Jeho dôvera v možnosti ľudského rozumu, ako u jedného z mála osvetencov, nebola naštrbená skepticizmom. Hlavnou tézou jeho *Náčrta* je bezhraničné optimistické presvedčenie, vyjadrené slovami: „Príroda nepostavila nijakú hranicu zdokonaľovaniu ľudských schopností. Zdokonaliteľnosť človeka je naozaj neobmedziteľná.“¹

Z tohto hľadiska je mimoriadne zaujímavá posledná, takpovediac *futurológická* kapitola jeho spisu. K práve uvedenému osvetenskému optimizmu (pripomeňme: písanému v tieni gilotíny) tu ešte pridáva: „Ľudstvo je predurčené k tomu, aby sa stalo lepším“. A pokračuje: „Nádeje, ktoré si robíme o budúcom stave ľudstva, možno zhrnúť do týchto troch dôležitých bodov: zrušenie nerovnosti medzi národmi, pokroky rovnosti vnútri národa a napokon reálne zdokonalenie človeka.“ Podmienkou toho je nie odstrániť, lež rozumne zmeniť tri hlavné nerovnosti medzi ľuďmi: nerovnosť bohatstva, nerovnosť kapitálu a práce a nerovnosť vzdelania. Je presvedčený, že „tieto tri prejavy ozajstnej nerovnosti sa postupom doby budú stierať, avšak bez toho, že by zanikli. Majú totiž prirodzené a zákonité príčiny a bolo by nezmyselné a nebezpečné chcieť tieto príčiny zrušiť.“

¹ CONDORCET, J. A. N. de: *Náčrt historického obrazu pokroku ľudskeho ducha*. Prel. J. Kohout. Praha: Academia 1968. Prvý citát je z Predstoru, všetky ostatné z poslednej kapitoly.

Condorcet však pri uvažovaní o výhľadoch budúceho vývinu ľudstva nezaprel v sebe ani matematika a prírodroviedca. Poúča ho v tomto smere aj nedávna minulosť a prítomnosť. Píše: „Koľko dôležitých otázok sa mohlo v politickej ekonómii správne vyriešiť až použitím poznatkov získaných v prírodopise, v agronómii, vo fyziológii rastlín a v mechanických a chemických odvetviach.“ Je to zároveň konštatovanie i program.

Pre budúcnosť predpovedá vznik zariadení, ktoré podstatne zvýšia kapacitu a výkonnosť našich zmyslov: Podobne ako okuliare už dnes umocňujú schopnosti nášho zraku, v budúcnosti sa objavia zariadenia znásobujúce výkonnosť ostatných zmyslov, vrátane *zmyslu zmyslov* – mozgu. Tie posledne menované budú súčasťou umiestnené mimo tela, ale mnohonásobne urýchlia operácie mozgu, napríklad matematické výpočty. V prípade preťudnenia Zeme uvažuje aj o osídlení iných planét. Najmä však rieši problémy vytvorenia efektívnych systémov zdravotného a starobného zabezpečenia a podobné. Sociálne inžinierstvo? Prečo nie? Hovoril o ňom už Turgot a iní. Záleží na predpokladoch a hraniciach. A najmä na celkovom zámere...

Odvolávajúc sa na *tablá*, predstavili sme iba najreprezentatívnejšiu podobu scientizmu vo francúzskej osvietenskej filozofii. Ako sme videli v predchádzajúcej úvahе o materializme, scientizmus mal i v ňom (a logicky nemohol nemat) intenzívne zastúpenie. Tvoril organickú súčasť myslenia väčšiny – a boli ich desiatky – deistických spoluautorov článkov *Encyklopédie*. Vyplývalo to predsa z jej podstaty. Ešte aj autor prvého antiosvietenského spisu spomedzi osvietencov *Rozpravy o vedách a umeniach* J. - J. Rousseau sa neodvážil (možno na Diderotovu radu) neuviesť zopár strán na oslavu súčasnej vedy (Newton a pod.), hoci to zásadne protirečilo duchu tohto spisu.

Táto línia francúzskeho osvietenského myslenia (a v jeho rámci aj filozofie) nepochybne predstavuje významný zdroj Comtovej filozofickej iniciatívy – *pozitivizmu*, ktorý výrazne ovplyvnil európske myslenie do prvej svetovej vojny.

Comte tento zdroj priznáva, no s toľkým počtom výhrad, že ho takmer znehodnocuje. Najväčšmi sa z uvedených autorov hlási azda k Tur-

gotovi¹. Vysoko si cení Condorceta - ako vráví *môjho veľkého učiteľa*, ale ostáva v rozpakoch nad jeho víziou dejín.

Záver

V závere sa obmedzím na dve poznámky. V prvej uvediem ďalšie pravdepodobné špecifika francúzskej osvietenskej filozofie, o ktorých by bolo dobre v ďalšom skúmaní pouvažovať. Sú to: 1. okrajové postavenie, ba až absencia psychologickej problematiky v nej, čo udivuje vzhľadom na jej pomerne silné zastúpenie v predosvietenskom období (počnúc Montaignom, *moralistami* a Descartovým *Pojednaním o vášnach*) a ešte výraznejšie v poosvietenskej francúzskej filozofii 19. a 20. storočia. 2. Za ďalšiu osobitost' považujem silné prepojenie tejto filozofie s revolúciou, pričom táto črta je zrejme zložitejšia ako sa to bežne traduje. A napokon, po 3. a možno prekvapivo za osobitost' sui generis považujem to, čo nazvem fenomén Rousseau (a to vzhľadom na vskutku zriedkavú mnohostrannosť a protirečivosť myslenia a vplyvu tohto filozofa).

Druhá poznámka sa logicky týka súvislosti témy môjho vystúpenia so všeobecnou témom našej konferencie a vôbec výskumnnej úlohy, ktorej sa tátó i minulé konferencie týkali.

Ide o filozofiu dejín filozofie, ktoré sa podľa všeobecného názoru začali pestovať ako relatívne samostatná oblasť skúmania v období romantizmu. Predmetom tohto skúmania sú však dejiny filozofie od samého počiatku. Veľmi často na týchto konferenciách počut' zmienky o gréckych filozofoch, na ktorých sa odvolávajú klasici filozofie dejín filozofie (Hegel, Heidegger a iní), nepomerne menej počut' o iných filozofoch, filozofických školách či prúdoch, neraz pre dejiny filozofie i kultúry veľmi významných, o ktorých títo autori nehovorili. Majú tieto prúdy ostat' mimo filozofie dejín filozofie? Domnievam sa, že nie, a preto som sa odvážil vystúpiť s týmto referátom, v ktorom pôvodná idea filozofie dejín filozofie je zastúpená iba sčasti (v úvahách o Hegelovom hodnotení francúzskej osvietenskej filozofie vôbec a materializmu osobitne).

¹ A. Comte sa trochu širšie venuje francúzskej osvietenskej filozofii v 55. kapitole (a okrajovo i v nasledujúcich dvoch) *Kurzu pozitívnej filozofie*. Vcelku nedoceňuje až podceňuje jej vplyv na revolúciu 1789 – 94 (s výnimkou Rousseaua, Turgota, do istej miery *Encyklopédie*).

Uvedomujem si, že projekt vypracovania filozofie dejín filozofie musí mať svoje vymedzenie (a tým aj limity), aby sa nerozplynul vo všeobecné dejiny filozofie. Zároveň uvažujem, či by sa nedal rozšíriť tak, aby zahrnul širšie spektrum filozofického myslenia minulosti. Napríklad, podľa môjho názoru, ako samostatný model (podmodel) by mohol figurovať Diltheyov model *typológie svetonázorov* (nielen ako medzičlánok medzi Hegelom a Gadamerom) a pod. (Potešilo ma, že aspoň sčasti príbuzné hľadisko priniesli aj niektoré ďalšie vystúpenia, najmä poľských kolegov.) Touto poznámkou chcem iba podporiť úsilie profesora Lešku ďalej rozpracúvať a spresňovať jeho koncepciu zo zakladateľskej práce *Filozofia dejín filozofie*¹.

¹ Pozri LEŠKO, V.: *Filozofia dejín filozofie*. Prešov: v. n. 2004.

KANT A DEJINY FILOZOFIE

Lubomír Belás

Historicko-filozofická tradícia prezentuje obraz kanonizovaného Kanta, aj keď pravda v rozličných hodnotiacich pozíciah. Raz ako *viedrivia metafyziky*, ďalej zakladateľa nemeckého *transcendentálneho idealizmu* či *dovŕšiteľa filozofie osvietenstva*, alebo je uvádzaný ako autor *troch kritik* a v poslednom čase je evidentný intenzívny záujem i o jeho *kleine Schriften*. Absentuje však obraz Kanta ako *historika filozofie*. V tejto súvislosti sa možno pýtať na jeho vzťah k *filozofickej minulosti*. Treba poznamenať, že tejto problematike nebola až dosiaľ venovaná - okrem ojedinelých pokusov – seriózna pozornosť¹. A ak bola, tak len kontextuálne k jeho niektorým dielam či vybraným filozoficky *exkluzívnym* problémom. Neocitol sa Kant v *tieni Hegela* tak, ako to bolo v prípade filozofie dejín?... Kantov vzťah k predmetnej oblasti dejín filozofie môže pre nás predstavovať za týchto podmienok niečo na spôsob terra incognita.

Čo sa týka môjho príspevku, nejde mi o systematické spracovanie tejto, takej rozsiahlej i obsahovo náročnej témy. To chce predovšetkým čas a možno aj širšie bádateľské zázemie. Skôr sa chcem pokúsiť s potrebnou rozvážnosťou a pokorou pred *veľkosťou* Kantovho diela o akúsi predbežnú *rekognoskáciu predmetnej oblasti*. So zámerom preskúmať, ako sme na tom s predpokladmi, mám na mysli hlavne Kantov myšlienkový materiál, aké možnosti sa v tejto súvislosti ponúkajú a či vôbec takéto zaoberanie sa Kantom môže byť úspešné a zmysluplné. Zložitost' uvedenej problematiky môžeme Kantovými slovami *per analogiam* sformulovať asi takto: *treba predložiť nejakú knihu a povedať* – pozrite, *tu je múdrost' a spoľahlivé poznanie*^{1a} - ja dodávam - *dejín filozofie*. Takú knihu, bohužiaľ, nemáme k dispozícii. Jej obsah formulujem skôr do niekoľkých poznámok:

¹ KANT, I.: Správa o príprave prednášok na zimný semester 1765-1766. Prel. P. Duchoslav – L. Belás. In: *Filozofia*, roč. 54, 1999, č. 1, s. 49.

1. Už zbežný pohľad do jednotlivých Kantových prác preukáže fakt, že sa tam objaví veľké množstvo postáv, mysliteľov z najrozličnejších dôb, stojacich na najrozmanitejších duchovno-teoretických pozíciah: Protagoras, Sokrates, Platón, Aristoteles, Epikuros, Galileo, Bacon, Descartes, Hobbes, Locke, Leibniz, Spinoza, Hume, Smith, Berkeley, Voltaire, Rousseau, Helvetius; z nemeckých Baumgartner, Wolff, Herder, Garve, Lambert.....S ich názormi sa Kant vyrovňáva v istých problémových situáciách prezentujúcich budovanie a podávanie *vlastnej filozofickej konceptie*; konkrétnie mám na mysli napríklad jej odlišenie od iných (Descartes, Berkeley), určenie aspektu normatívnosti vo sfére politického (Platón), filozofickej legitimizácie (Bacon), záležitosť filozoficko-teoretickej inšpirácie (Rousseau, Hume). V podstate možno povedať, že Kant k týmto historicko-filozofickým realitám prezentuje svoj *filozoficko-kritický postoj*, alebo ich využíva v podobe *základného filozofického argumentu* či chce nimi niečo zaujímavé doložiť k svojim úvahám, napríklad o človeku. A to často i v podobe výstižných, dôvtipných a miestami až vtípných poznámok, aj keď niekedy veľmi obsiahlych či už priamo v texte, alebo len pod čiarou.

2. Aké sú *primárne historicko-filozofické pramene* obsiahnuté v jeho dedičstve? Tu sme na tom z kvantitatívneho hľadiska obmedzení. K dispozícii sú iba dva ako-tak kompaktné texty tohto typu:

2. a) *Dejiny čistého rozumu* ako súčasť *Kritiky čistého rozumu*. Tu čítame: „Tento názov označuje iba *voľné miesto v systéme*, ktoré treba v budúcnosti zaplniť. Uspokojím sa so *zbežným pohľadom* z *transcendentálneho hľadiska*, totiž z *porahy čistého rozumu*, na všetky doterajšie výskumy tohto miesta, ktoré sa mi, prirodzene, javia ako *budova, pravda len v rozvalinách*. Je dosť pozoruhodné, hoci prirodzene to nemohlo byť inak, že ľudia v detskom veku filozofie začínali tým, čím by sme my najradšej končili, totiž poznániom boha a nádejou na druhý svet, alebo dokonca štúdiom jeho vlastností. Čo ako primitívne náboženské pojmy sa zaviedli v dôsledku starých zvykov, zachovaných ešte z primitívneho stavu národom, ich osvetenej vrstve to neprekážalo venovať sa slobodnému bádaniu o tomto predmete a ľahko možno pochopíť, že dobrý život je najdôkladnejším a najspoľahlivejším spôsobom, ako sa zapáčiť neviditeľnej moci riadiacej

svet, aby človek aspoň na druhom svete bol šťastný.^{“1} Z hľadiska fundamentálneho problému tejto *veľkej práce – metafyziky*, Kant nechce skúmať *obdobia*, v ktorých sa menila, len chce *zbežne* načrtnúť rozdielne *idey*, ktoré podnietili *najvýznamnejšie revolúcie*. To je dôležité.

2. b) Menšie útvary zastúpené ojedinelými či príležitostnými, z hľadiska posudzovanej témy, však dôležitými filozofickými poznámkami, úzko svojím obsahom naviazanými na predchádzajúci text. Jednu z nich uvádzam: „Samotné filozofické dejiny filozofie nie sú možné historicky alebo empiricky, ale racionálne, t. j. a priori. Pretože či už dejiny filozofie zostavujú rovno fakty rozumu, a neodvodzujú ich z rozprávania dejín, ale berú ich z povahy ľudského rozumu ako filozofickú archeologiu. Čo myslitelia medzi ľuďmi dokázali vymudrovať o pôvode, cieli a konci vecí vo svete. Či to bolo to účelové vo svete, alebo ret'azec príčin a účinkov, alebo to bol sám účel ľudstva, od ktorého títo začali?“^{“2} Druhá poznámka: „Či sa môže načrtnúť schéma k dejinám filozofie *a priori*, s ktorou by súhlasili epochy mienok filozofov z existujúcich správ, akoby mali túto schému sami pred očami a na tom by boli v poznaní toho pokračovali ďalej?“^{“3} Alebo názor, že dejiny filozofie nie sú *dejinami mienok*, ktoré sa tu i tam vynárajú, ale sú vytvárané z *pojmov vyvíjajúceho sa rozumu*.

V *Prolegomenach* nachádzame nasledujúcu zaujímavú myšlienku či skôr sentenciu, ktorá hovorí o „učencoch, ktorých filozofiou sú dejiny filozofie (ako starej, tak novej); pre týchto nie sú napísané tieto *Prolegomena*. Tí musia počkať, až iní, ktorí sa snažia čerpať priamo z rozumu, uskutočnia svoju vec, až potom budú na rade oni, aby podali svetu správu o tom, čo sa stalo.“^{“4} Dodávam fakt, že všetky tieto Kantove poznámky sú uvádzané jednotlivými autormi^{“5}, intenzívne sa zaoberajúcimi *filozofiou dejín filozofie*, predovšetkým z hľadiska jej *zdrovodnenia* a následného rozpracovania.

Na tomto mieste je možné realizovať prvé zovšeobecnenie: Vzťah nemeckého filozofa k predchádzajúcej filozofii výstižným spôsobom

¹ KANT, I.: *Kritika ľustého rozumu*. Prel. T. Münz. Bratislava: Nakladateľstvo Pravda 1979, s. 505 – 506.

² KANT, I.: *Werke*. Berlin 1942. Bd. 20, s. 341. (Prel. L. Sisák).

³ Tamže, s 342.

⁴ KANT, I.: *Prolegomena ke každé príští metafyzike, jež se bude moci stáť vědom*. Prel. J. Kohout – J. Navrátil. Praha: Svoboda 1992, s. 23.

⁵ GELDSETZER, L.: *Die Philosophie der Philosophiegeschichte im 19. Jahrhundert*. Meisenheim am Glan: Verlag Anton Hain 1968, s. 19 – 27, 77, 118.

vyjadruje Y. Yovel takto: „Kantova diverzifikovaná učenost’ nesiahala na úplnú a detailnú znalosť’ dejín filozofie. Rozhodne bol oboznámený s antickou a modernou klasikou; cestu si kliesnil cez súčasnú britskú filozofiu, a predovšetkým bol hlboko ponorený do nemeckej *Schulphilosophie* svojej doby, ktorá v sebe zahŕňala veľký diel historického materiálu. Avšak Kantov vzťah k dejinám filozofie nie je učenecký, ale filozofický. V dejinách filozofie vidí obrovský a nevyhnutný inventár ideí, metód a typických argumentov, ktoré mohol preskupovať’ a klasifikovať z hľadiska svojich vlastných filozofických záujmov, ktoré vo všeobecnosti pokladá za *záujmy rozumu*. Z tohto dôvodu má zmysel jeho zaneďbávanie detailov a drobných systémových nuáns, na ktorých by učenec správne trval.

Kant si zároveň uvedomuje, dôsledne uvedomuje *dejinnosť filozofie vo všeobecnosti* a zvláštne miesto, ktoré v nej zastáva jeho vlastný systém. Povaha tohto miesta je dvojaká. Na jednej strane vidí Kant svoj systém ako pokračovanie, nie menšie ako radikálna zmena. Jeho revolúcia spočíva na predchádzajúcich dejinách filozofie nielen kvôli jej zvláštnym materiálom, ale rovnako aj kvôli svojmu filozofickému programu a svojim novým systematickým základom. Na druhej strane, Kantov systém má prekonat’ *dejinnosť filozofie* a priviesť jej vývoj do konca. Vďaka tomu sa ľudský rozum stane sám sebe úplne zrozumiteľný a známy a rady predchádzajúcich názorov vyvrcholia vo filozofickej *vede*. Nasledujúc príklad logiky, matematiky, a prírodných vied a čiastočne sa spoliehajúc na ich úspechy, má Kantova revolúcia transformovať filozofiu z historizovanej *doxy* na čistú a nadčasovú *episteme*, a tým transcendovať jej dejiny.“¹

Uvedená, ak aj rozsiahla charakteristika Kantovho pohľadu na historickú tradíciu a jej využívanie má zásadný význam pre postupné rozpracovanie takto stanovenej problematiky. Takýto prístup realizoval Dimitrios Markis vo svojej interesantnej štúdii *Kants Philosophie der Philosophiegeschichte*². Pre zaujímavosť, ale i ako podnet na zamyslenie uvádzam Baconovu myšlienku, ktorú si Kant vybral za motto svojej *prvej kritiky*: „Ďalej,

¹ YOVEL, Y.: *Kant and the Philosophy of History*. Princeton. New Jersey: Princeton University Press 1980, s. 224 – 225.

² MARKIS, D.: Kants Philosophie der Philosophiegeschichte. In: *5. Internationaler Kant-Kongress*. Akten 1, 2. Bonn 1981, s. 821 – 832.

aby pamätajúc na svoj prospech, nechali stranou horlivosť a predsudky povrchnej mienky starali sa o to, čo je obecné. A pretože sú zbavení prekážok a sú proti tomuto všetkému obrnení prostriedkami, ktoré im poskytujem, nech sa zúčastnia na práci, ktorá je pred nami. Okrem toho, nech majú dôveru, že sa všetko podarí a si nepredstavujú a nechápu moje obnovenie vied tak, akoby to bolo niečo, čo sa bude tŕhať až do nekončna a čo presahuje ľudské sily, pretože v skutočnosti je to koniec nekonečného omylu a jeho zákonitá hranica.^{“¹} Táto myšlienka *otca zakladateľa* novovekej filozofie sa mi zdá byť v tomto smere zásadná a signifikantná.

2. c) Je stručný, skôr prehľadový krátky *Abriß dejín filozofie* v jeho *Logike*, ktorý nasleduje - bez bližšieho Kantovho vysvetlenia - po *výklade filozofie...* Text vo vydaní, ktoré používam, zaberá zhruba 8 a pol strany. Je však pozoruhodné, že na piatich stranách sa venuje antickej gréckej filozofii, pár riadkov venoval rímskej filozofii, scholastike a reformácii. Potom sa zameral na *zlepšenie filozofie*² in der neuren Zeiten. V tejto súvislosti zmieňuje Bacona, Descarta, za najväčších a najzáslužnejších reformátorov filozofie v našich časoch pokladal Leibniza a Locka, ďalej vyzdvihol Newtona. Pozoruhodný je však tento jeho názor: „Novších filozofov teraz nemožno vlastne nazvať tak, aby ich renomé bolo výborné a trvalé, pretože tu sa všetko miňa akoby rieka. Čo jeden postaví, iný strháva.“³ V závere náčrtu kriticky posudzuje *morálnu filozofiu*, v ktorej sme sa zatial nedostali ďalej ako starí; reaguje tiež i na *pohrádavé* reči o *metafyzických skúmaniach* ako *púbnych rozjímaniach*. Stručný Kantov prehľad filozofie sa končí takto: „A predsa je metafyzika vlastnou, pravou filozofiou!“ Pre mňa je prekvapujúcou skutočnosťou, že Kant vynechal také postavy novovekého myslenia, ako boli Hume i Rousseau.

Toľko by teda mohlo byť povedané k problematike základných historicko-filozofických prameňov týkajúcich sa jeho vzťahu k dejinám filozofie.

¹ BACON, F.: Veliké obnovení věd. In: Bacon, F.: *Nové Organon*. Praha: Svoboda 1974, s. 57.

² KANT, I.: Logik. In: Kant, I.: *Werke in sechs Bänden* (Hrsg. Wilhelm Weischedel). Band III. Schriften zur

Metaphysik und Logik. Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Darmstadt 1998, s. 455.

³ Tamže, s. 356.

Čo sa týka hodnotenia tohto transcendentálno-systémového prístupu Kanta k dejinám filozofie, vyššie zmienený Yovel píše: „Kant uskutočňuje ďalší pohyb, ktorý je pre jeho teóriu dejín filozofie kľúčový. Keďže všetky originálne filozofické systémy sa prostredníctvom zjednocujúcich princípov vzťahujú k jednému systému konečných účelov rozumu, neznamená to len, že každý systém je uskutočňovaný o sebe, ale všetky systémy ‚do jedného‘ sú aj mlčky spojené ako členovia jednej organickej celistvosti (totality) riadenej čistou architektonikou rozumu. Na druhej strane, keďže každý filozof vyjadruje architektoniku zo svojho čiastkového pohľadu a vo vlastnom kultúrnom kontexte, dejiny filozofie musia byť výrazom skrytej a pokrivenej celistvosti, prenikajúcej rozličnými a protikladnými stanoviskami. Preto sú *dejiny filozofie historizujúcou formou architektoniky rozumu*. Systém filozofie a dejiny filozofie majú rovnakú inherentnú formu, ale zatiaľ čo systém vyjadruje túto formu v jej úplnej nevyhnutnosti, dejiny filozofie ju musia vyjadrovať ako zmes nevyhnutných a podmienených elementov.“¹ Iný, a pritom zaujímavý názor prezentuje U. J. Schneider², ktorý konštatuje, že o tom, že problém dejín filozofie neboli Kantovým *oblúbeným problémom*, nás pouča posledná časť *Kritiky čistého rozumu*. Názov *Dejiny čistého rozumu* je tu preto, aby sa *iba* označilo *prázdro miesto*, ktoré zostáva v systéme a ktoré sa v budúcnosti *musí zaplniť*. Táto úloha však nebola splnená. Pre Kanta bola otázka dejín filozofie taká veľká, že ju ani nechcel zodpovedať. Čo k tomu napísal – pokračuje Schneider - v súvislosti s Preisfrage berlínskej Akadémie, ktorá sa pýtala na pokroky filozofie od Leibniza a Wolffa, to je opäť len exponovanie problémov, neponúka žiadne riešenie, a už vobec nie historicky narátivne riešenie. V interpretácii Kantom postulovanej *filozofickej archeológie* uvádzá, že je to niečo ako lokalizácia a súčasne abstrahovanie myslenia z *chronologickej* osi. Z toho vychádzajúca archeológia ľudského rozumu by bola niečo na spôsob topografie rozumného... Interesantrú pasáž svojej prednášky uzatvára takto: „Archeológia je učenie o vynorení sa rozumu, nie o jeho sebapotvrdení. Práve preto ju Kant nemohol realizovať, ale ju len anticipovať ako vzdialenú vedu v neskoršom nesystémovom čase. S tiež inak nie neznámou terminologickou genialitou si

¹ YOVEL, Y.: *Kant and the Philosophy of History*, s. 236..

² SCHNEIDER U. J.: *Philosophische Archäologie und Archäologie der Philosophie: Kant und Foucault*. http://www.archive-der-vergangenheit.de/vorlesung/text/vernunft_1024.html

Kant výrazom filozofická archeológia zvolil pojem, ktorý má uviesť na cestu posledného úlohu *Kritiky čistého rozumu*, totiž jeho dejiny, a ktorý ju spája s prvoradou úlohou každého pisateľa dejín filozofie, totiž charakterizovať vynorenie sa *racionálneho myšlenia, filozofie, rozumu, ducha.*¹ Na citovalom mieste Kant – podľa neho – hovorí, že *filozofická archeológia* nemôže byť odvodená z dejinného rozprávania. To v precíznom slova zmysle znamená, že neoznačuje žiadny *vývoj*, ale podáva *začiatok vývoja*, pravidlo skôr ako upravené, stanovenie skôr ako použitie, fakt myšlenia skôr ako myšlenie samotné.

* * *

Na svoje ďalšie úvahy využívam nasledujúcu Kantovu myšlienku z *Logiky*. Kant rozmýšľa o probléme, ako sa má učiť filozofia. V tejto súvislosti píše: „Každý filozofický mysliteľ buduje svoje dielo takpovediac na troskách iného. Žiadne však nevzniklo také, že by bolo stále vo všetkých jeho častiach. Preto, už z tohto dôvodu, nemožno sa učiť filozofiu, lebo táto ešte nie je daná. Ale pripust’me, že by takáto skutočne existovala, nemohol by nikto, kto ju tiež učil, povedať o sebe, že je filozof; jeho znalosť filozofie by totiž vždy bola predsa iba *subjektívno-historická*.²“ Ten, ktorý sa chce učiť filozofovať, môže preto nazerat’ všetky systémy filozofie len ako *dejiny použitia rozumu* a objekty cvičenia svojho *filozofického talentu*, konštatuje Kant.

Postupne sa však táto *systémovo kritická orientácia* istým spôsobom modifikuje. Vstupuje do reálneho, *historického* procesu vývoja a časového prejavu filozofie, ktorý nemožno charakterizovať len v podobe *jednoduchej e x p a n z i e fundamentálnych filozofických problémov*, ale je potrebné si okrem dynamickej často i polemicko-konfrontačnej kontinuálnosti tohto pohybu všimnúť aj skutočnosti, že tu dochádza predovšetkým k filozoficko-kritickej nadváZNOSTI. Teda najde o prostú väzbu: o d o - v z d á v a n i e a p r e b e r a n i e ideí, mienok, koncepcii, učení, systémov, ale o ich p r e v e r e n i e , p r e h o d n o t e n i e a p r e b r a t i e – z a p r a c o v a n i e do vlastnej filozofickej koncepcie; prípadne prekonanie...až po odmietnutie², čo napokon dokladá i táto Kantova myšlienka : „Znie to arogantne, egois-

¹ KANT, I.: *Logik*, s. 448 – 449.

² Pozri BELÁS, L.: *Kantova filozofia v kontexte historicko-filozofického procesu*. Prešov: Vydavateľstvo PU 2010, s. 6 – 8.

ticky, a pre tých, ktorí sa ešte nezrieckli svojho starého systému aj ponižujúco, keď sa tvrdí: »že pred vznikom kritickej filozofie tu nebola žiadna. – Aby sa teraz dala dokázať neprítomnosť zdanlivej opovážlivosti, je aktuálna otázka: či by mohlo byť viac filozofí ako jedna? Rozdielne spôsoby, ako filozofovať a vrátiť sa k prvým princípom rozumu a v nôm s väčším alebo menším št'astím založiť systém, a nebol to jediný, muselo byť ale veľa pokusov tohto druhu, z ktorých každý mal zásluhu aj o súčasnú filozofiu; ale keďže objektívne vzaté, existuje iba jeden ľudský rozum, nemôže existovať ani mnoho filozofí, existuje iba jeden skutočný systém filozofie len na základe týchto princípov, čo ako rozmanito a často aj protirečivo sa môže filozofovať o jednom a tom istom princípe...

Ked' teda niekto ohlasuje nejaký systém filozofie ako svoj vlastný produkt, je to toľko, ako keby povedal: *pred touto filozofiou nebola ešte vôbec žiadna iná*. Lebo, ak raz uznal, že existovala i iná (a pritom pravá) filozofia, tak by o týchto predmetoch existovali dve pravé filozofie, ktoré si však odporujú. – Ked' sa teda ako takáto ohlásia kritická filozofia, že pred ktorou ešte nebola nikde žiadna filozofia, tak nerobí nič iné, ako čo robili všetci, ba musia robiť všetci, ktorí projektujú filozofiu podľa vlastného plánu.¹ Odvolávajúc sa na status rozličných vied (morálka, chémia, medicína) opierajúcich sa o jeden princíp, Kant napriek presvedčeniu o tom, že má existovať iba jedna filozofia, a množstvo zaujímayých, rozmanitých a často sa vzájomne spochybňujúcich úvah na filozofické témy nazýval *filodoxia*, neodmietať predchádzajúcich filozofov minulosti, pritom *významných*² mysliteľov často oslovoval s úctou – napríklad *dobrý Berkeley, slávny Hume* a pod. Aj takým spôsobom chcel oceniť ich mysliteľský prínos, vklad, podnetnosť, inšpiratívnosť. Aj keď možno nie pre ním zamýšľaný transcendentálny celok dejín filozofie, tak aspoň pre neho samého. Ale i to má veľkú výpovednú hodnotu z hľadiska jeho práce s prameňmi. Niečo v tejto súvislosti naznačila už *prvá poznámka*, prípadne môj krátky komentár jeho *Náčrtu dejín filozofie*.

¹ KANT, I.: Die Metaphysik der Sitten. In: Kant, I.: *Werke in sechs Bänden* (Hrsg. Wilhelm Weischedel). Bd. III. Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie. Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Darmstadt 1998, s. 311.

² OJZERMAN, T. I.: *Kant i Gegeľ*. Moskva: Mysl 2008, s. 438.

Z prostredia modernej novovekej filozofie – s ktorou bol v úzkom a intenzívnom mysliteľskom kontexte – som si pre ilustráciu Kantovho konkrétneho prístupu k filozofickej histórii vybral jeho obľúbeného autora J. J. Rousseaua. O dejinách ich vzťahu – samozrejme intelektuálno-mysliteľského – bolo napísaných nespočetné množstvo prác. Ak máme zmyslupne a produktívne tematizovať problematiku kontinuity filozofovania a predovšetkým filozoficko-kritickej nadvážnosti, sme, kantovsky povedané, na správnej ceste. Bol to práve J. J. Rousseau, ktorý svojimi z hľadiska doby prekrapujúcimi názormi spôsobil v Kantovej mysliteľskej biografii zásadnú zmenu, naučil ho rážiť si človeka, neskôr pomenovanú ako nová orientácia či antropologický obrat. Svojho času to pregnantne vyjadril M. Sobotka. Podľa neho Kant „je východiskom toho intenzívneho a mnohonásobne rozvetveného premýšľania otázok ľudskej podstaty, jej napĺňovania v aktívnom živote, problémov zhody vonkajšej existencie s týmto vnútorným určením človeka, otázky noetickej hodnoty praktickej životnej aktivity, ako i otázok po spôsobe transformácie individuálnej aktivity do spoločenskej objektivity, teda otázok, riešenie ktorých patrí k najzákladnejším stránkam nemeckej klasickej filozofie“¹. V zmysle tohto hodnotenia sa realizuje zmena filozofickej perspektívy, v strede ktorej stojí človek so svojím vlastným ľudským svetom a objavuje sa „výrazná tendencia k humanizácii filozofie“². Jasne je tým formulovaná línia Kantovho filozofického vývoja k štvrtej otázke. Kantov vzťah k dielu svojho učiteľa prešiel istými fázami: od očarenia, cez trpežlivé vyrovnávanie sa s neočakávanými názormi, cestou oslobodzovania sa od krásy výrazu k rozumovému pochopeniu, postupne sa budujúcemu kritickejšiemu posťaju, k používaniu vlastného jazyka, až k jeho filozoficko-kritickej revízii a formulácii vlastnej filozofickej pozície, ktorú možno výstižne vyjadriť pomocou pojmov *nerovnosť* a *luxus*. Kant ju sformuloval v paragrafe 83 *Kritiky súdnosti*, v ktorej napísal: „Zručnosť sa v ľudskom rode nemôže vyvíjať inak, než prostredníctvom nerovnosti medzi ľuďmi; pretože si väčšina ľudí zaobstaráva životné potreby akoby mechanicky, bez toho, že by k tomu potrebovala umenie, zabezpečujúc pohodlie a voľný čas druhých, ktorí sa zaoberajú menej nutnými oblastami kultúry – vedou

¹ SOBOTKA, M.: *Človék a práce v německé klasické filozofii*. Praha: Nakladatelství politické literatúry 1964, s. 46 – 47.

² Tamže, s. 47.

a umením – a držia prvých v stave nátlaku, t'ažkej práce a mála pôžitkov, hoci sa i na túto triedu postupne rozširuje mnohé z kultúry vyšších tried.

Avšak s postupom kultúry (ktorého vrchol, ak sklon k postrádateľnému už začína poškodzovať nepostrádateľné, sa nazýva luxus) rastú nepríjemnosti na oboch stranach rovnako silno, na jednej strane v dôsledku cudzieho násilia, na druhej strane v dôsledku vnútornej nedostatočnosti; ale táto lesklá bieda je predsa len spojená s vývojom prírodných vlôh v ľudskom rode, a účel prírody je napriek tomu dosahovaný, aj keď to nie je nás účel.

Formálou podmienkou, za ktorej iba príroda môže dosiahnuť tento svoj konečný účel, je to uspôsobenie vzájomných vzťahov medzi ľuďmi, kde je proti porušovaniu slobody vzájomne si odporujúcich ľudí postavená zákonná moc v nejakom celku, ktorý sa nazýva *občianska spoločnosť*, lebo len v nej sa môže uskutočniť najväčší rozvoj prírodných vlôh.

Avšak pre takúto spoločnosť, aj keby boli ľudia dosť chytrí na to, aby ju vymysleli, a dosť mûdri na to, aby sa dobrovoľne podriadili jej moci, by bol potrebný ešte *svetooberčiansky* celok, t. j. systém všetkých štátov, u ktorých je nebezpečenstvo, že budú na seba pôsobiť nepriateľsky.^{“1} Pri úvahách o *kultúre* ako druhom účele prírody a poukazujúc na naše (Ľudské) zdokonaľovanie pre *naše* vysšie určenie, vyslovuje Kant pozoruhodný názor: „Krásne umenia a vedy, ktoré prostredníctvom páčenia sa, ktoré možno všeobecne oznamovať, a prostredníctvom vybrúsenosti a zjemnenia pre spoločnosť robia človeka i keď nie mravne lepším, tak predsa civilizovaným, veľmi zmierňujú tyraniu zmyslových sklonov a pripravujú človeka na takú vládu, v ktorej má mať moc jedine rozum, zatial čo zlá, ktorými nás sčasti nadieľuje príroda, sčasti neznášanlivé sebectvo ľudí, napínajú, stupňujú a zoceľujú duševné sily, aby sme nepodľahlí oným sklonom, a takto nám dávajú cítiť schopnosť k vysším účelom, ktorá je v nás skrytá.“^{“2} Uvedené slová sú jasným dôkazom, ako ďaleko sa dostał Kant od svojho filozofického učiteľa. Tu hovorí už skôr *jazykom Huma*³ než rečou Rousseaua.

Vo vzťahu Kant a Rousseau je z hľadiska *dejinnno-filozofickej problematiky* dôležitou skutočnosť, ako nemecký filozof prispel k celostnému

¹ KANT, I.: *Kritika soudnosti*. Prel. V Špalek – W. Hansel. Praha: Odeon 1975, s. 214.

² Tamže, s. 215.

³ Pozri BELÁS, L.: *Dejiny a politika*. Prešov : Vydavateľstvo PU 2006, s. 47.

zhodnoteniu prác svojho *učiteľa*. V tomto prípade došlo k určitému nedozumeniu, ba až nepochopeniu. Mnohí jeho kritici nedokázali akceptovať či *spravodlivo* posúdiť jeho učenie o štáte a práve. Za nepochopiteľnú nedôslednosť a *odklon* od jeho vlastných myšlienok pokladali skutočnosť, podľa ktorej Rousseau vo svojej *druhej rozprave* vyhlásil vojnu spoločnosti, obvinil ju, že zapríčinila všetky zlá, a na druhej strane práve v *Spoločenskej zmluve* jej chcel sformulovať zákonník, ktorý mal ľudí spájať so spoločnosťou ešte silnejšie a prísnejšie ako doteraz¹. Jeho dielo tak mnohým pripadalo ako rozporné.

Svoje prvé stanovisko k téme podal Kant v *Domnelom začiatku ľudských dejín*, v ktorom chcel skúmať *vývoj mravnosti v konaní a nekonaní človeka*. Tu čítame: „Takto možno navzájom zladiť i s rozumom zladiť tak často nesprávne vykladané, zdanivo si protirečiace tvrdenie slávneho J. J. Rousseaua. Vo svojom spise *O vplyve ried a nerovnosti ľudí celkom správne poukazuje na nevyhnutný spor kultúry s prírodou ľudského rodu ako fyzického* druhu, v ktorom by malo každé individuum celkom dosiahnuť svoje určenie; vo svojom *Emilovi* a vo svojej *Spoločenskej zmluve* a v iných spisoch sa však zase snaží rozriešiť tiažší problém: ako musí napredovať kultúra, aby patrične rozvinula vlohy ľudstva ako *mravného* druhu v zmysle jeho určenia, takže by toto určenie už nebolo v rozpore s ľudstvom ako prírodným druhom. Z toho rozporu (lebo kultúra podľa ozajstných princípov *výchozy* k človeku a občanovi zároveň, sa azda ešte ani poriadne nezačala, tým menej zavŕsila) vznikajú všetky totiž všetky ozajstné zlá, čo tlačia ľudský rod, a všetky neresti, čo ho zneuctujú; podnety voči týmto druhým, ktoré sa z toho obviňujú, sú však osebe dobré a ako prírodné vlohy účelné; keďže však tieto vlohy boli uspôsobené len pre prírodný stav, postupujúcou kultúrou trpia ujmu a spôsobujú ujmu zase jej, a to až kým sa dokonalé umenie zase nestane prírodou; to je posledný cieľ mravného určenia ľudského rodu.“²

K uvedenému treba dodat, že Kant sa k názorom Rousseaua vracal a premýšľal ich až do konca svojho života. Uvedený motív *rozpornosťi* diela tematizuje aj vo svojej *Antropológií z pragmatického hľadiska*, v časti *Charakter ľudského rodu*: „Pochmúrne (bezútešné) zobrazenie ľudského rodu,

¹ BELÁS, L.: *Dejinný rozmer filozofie osvietenstva*. Prešov: Manacon 1998, s. 41.

² KANT, I.: Domnelý začiatok ľudských dejín. Prel. T. Münz. In: Kant, I.: *K večnému mieru*. Bratislava: Archa 1996, s. 81 – 82.

ktorý si dovoľuje vyjsť zo svojho prírodného stavu, ako ho podal Rousseau, nemožno pochopíť ako odporúčanie vrátiť sa k tomuto stavu a žiť v lesoch. To nie je skutočný názor Rousseaua. Chcel iba vyjadriť, aké ľažké je pre nás rod nastúpiť na cestu kontinuálneho priblíženia sa k svojmu určeniu; to sa nemôže vziať zo vzdachu: - Skúsenosť starých a nových časov musí urobiť každého mysliteľa o tom rozpačitým a neistým, či to bude s naším rodom vždy lepšie. Jeho tri spisy o strate, ktorá bola zapríčinená 1. východom nášho rodu z prírody do kultúry, prostredníctvom oslabenia našej sily, 2. Cíili a vane, prostredníctvom nerovnosti a obojstranneho podriadenia, 3. mienenná moralizácia, cez neprirodzenú výchovu a deformáciu spôsobu myslenia: - Tieto tri kroky, hovoríme, ktoré chceli predstaviť prirodzený stav ako stav nevinnosti (a tam opäť vrátili vrátnika paradaisu s ohnivým mečom), malí slúžiť len ako vodidlo jeho Socialemu kontaktu, jeho Emilia a jeho Savojskemu vikároví, aby sa našlo z utrpenia zlo, ktorým sa obklopil náš rod vlastnou vinou. - Rousseau v skutočnosti nechcel, aby sa človek znova vrátil do prírodného stavu, ale, že sa má zo stupňa, na ktorom teraz stojí, obzrietať späť.

Predpokladal: človek je od prírody (ako sa ona prenáša na neho) dobrý, ale negatívnym spôsobom, totiž sám od seba a úmyselne nie je zlý, ale len v nebezpečenstve, od zlých alebo nevhodných príkladov sa kazí a pokazí. No tu sú ale opäť požadovaní, dobrovili ľudia ktorí sa musia sami k tomu vychovávať, z ktorých to snáď žiadnen nemôže darovať, ktorý by nemal v sebe (vrozenú alebo prebranú skazenosť): tak ostáva neriešený problém morálnej výchovy pre nás ród v samotnej kvalite princípu nielen priamo, pretože v ňom vrozený sklon k zlu sa dobre cez všeobecný ľudský rozum karhá, nanajvýš sputnáva, ale predsa nevyhubí.⁴¹ Na tieto Kantove úvahy neskôr nadviazał E. Cassirer, ktorý poukázal na to, že v súvislosti s riešením problematiky *slobody človeka a otroctva* musel Rousseau prejsť „dlhú cestu, ktorá ho priviedla od jeho prvého negatívneho stanoviska proti ľudskej spoločnosti k novému pozitívному a konštruktívному princípu. Musel prejsť z jedného pólu na druhý: od svojej *prvej rozpravy* k *Spoločenskej zmluve*.⁴²

¹ KANT, I.: Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. In: Kant, I.: *Werke in sechs Bänden*, s. 680-681.

² CASSIRER, E.: *Mythus des Staates*. Frankfurt am Main 1988, s. 141 – 142.

Cassirer tiež skonštatoval, že Rousseau ovplyvnil základy Kantovej etiky nielen obsahovo a systematicky, ale predovšetkým „sformoval jej jazyk a štýl“¹. Ďalším novovekým mysliteľom, dielom ktorého sa Kant intenzívne zaberal počas svojho života, bol D. Hume. Napríklad v predkritickom období, uvažujúc o *morálnej svetovej mŕdrosti*, zaradil jeho pokusy (spolu s pokusmi takých autorov ako boli Shaftesbury, Hutcheson, aj keď tieto boli podľa jeho názoru nedokončené a nedostatočné) k tým, ktoré „dospeli pri vyhľadávaní prvotných základov mrvnosti najďalej“². V období kritickom ich kontakt prebiehal v rovine tzv. *gnozeologickej otázky*. Pre súčasnosť je charakteristické, že sa posudzuje Kantova filozofia dejín z hľadiska možných *humovských* filozoficko-teoretických inšpirácií³. Jednoznačne treba poukázať na skutočnosť, že mnohé myšlienky z rozsiahlych bádaní edinburgského filozofa majú u Kanta hodnotu principiálnych *filozofických argumentov*. Kant totiž vo svojej filozofii dejín už nemusí tak sústredene, dôkladne a často i rozvláčne a voľne ako jeho škótsky predchodca, sledovať jednotlivé problémy. Výhodou pre neho je to, že môže rezultáty Humových *antropologicko-historických* skúmaní svojím vlastným spôsobom premysliť a najmä, po dôkladnom, precíznom spracovaní na úrovni pojmov, téz a príncipov, ich v koncentrovanej podobe produktívne a filozoficky presvedčivo využiť na *istých* dôležitých miestach vo svojich textoch.

V úvode som sa vyjadril, že mi tu ide skôr o akúsi *historicko-filozofickú rekognoskáciu* istého ideového terénu, zatiaľ nie celkom dobre spoznaného. Odvolávajúc sa na jeden obraz z Kantovej *prvej kritiky*, je potrebné mať k dispozícii mapu. Kant tam súčasťou hovorí o *opustení územia*, v tomto prípade ide skôr o jeho obsadenie či presnejšie postupné obsadzovanie... Ako sa tu má ale postupovať? To je v tomto prípade skutočne *dejinnofilozofický* naliehavá otázka.

¹ CASSIRER, E.: *Rousseau, Kant, Goethe*. Hamburg: Feix Meixner Verlag 1991, s. 33.

² KANT, I.: *Správa o príprave prednášok na zimný semester 1765-1766*, s. 52.

³ BELÁS, L.: Hume a Kantova filozofia dejín. In: *Filozofia*, roč. 61, 2006, č. 4, s. 281 – 294.

KANT A FILOSOFUJÍCÍ DĚJINY FILOSOFIE

Jiří Chotaš

Úvod

Každý, kdo Kantovu *Kritiku čistého rozumu* dočetl až do konce, zná úvodní pasáž z kapitoly nazvané „Dějiny čistého rozumu“. Zná takto:

„Tento název zde označuje pouze prázdné místo, které v systému zůstává a které v budoucnu musí být zaplněno. Spokojím se pouze s tím, že z transcendentálního hlediska, totiž z hlediska přirozenosti čistého rozumu, vrhnu letmý pohled na celek dosavadních zpracování čistého rozumu, který mému zraku předkládá sice budovu, ale jen v troskách.“¹

Kant se v této pasáži výslovně zříká úkolu dějiny čistého rozumu (neboli dějiny filosofie a metafyziky) vyložit a stanovuje si skromnější cíl, totiž udat orientační vodítko, jímž by se jejich zpracování mělo řídit. Tímto orientačním vodítkem – jak se z textu dozvídáme – je „transcendentální hledisko“ neboli stanovisko Kantovy kritické filosofie. Kantův náčrt hlavních proměn ve vývoji metafyziky (Kant je nazývá „revolucemi“) je v samotné kapitole stručný a sestává z popisu tří problémů, ohledně kterých vznikly v tomto oboru největší spory, a sice pokud jde o to, jaké mají rozumové poznatky předmět, dále, jaký je jejich původ, a nakonec, jakou metodou je vykládat. Všichni filosofové se s ohledem na tyto problémy dělí: v prvním případě na filosofy senzuální a intelektuální, v případě druhém na empiriky a noology neboli racionalisty, a v případě třetím na naturalisty a scientisty. Teprve v závěru kapitoly nám Kant prozrazuje, k jakému filosofickému směru se sám hlásí, totiž k „príznivcům scientistické metody“, a prohlašuje, že pouze jedna její varianta, a to kriticismus, „je ještě otevřena“ a má naději být perspektivní filosofií.²

¹ KANT, I.: *Kritika čistého rozumu*. Přel. J. Loužil et al. Praha: Oikúmené 2001, s. 503 (A 852/B 880; upravený překlad – Pozn. aut.). Kantův spis cituji podle paginace prvního (A) a druhého (B) vydání. – Práce na tomto článku je podpořena grantem 401/09/1847 GA ČR.

² K výkladu kapitoly „Dějiny čistého rozumu“ srov. HÖFFE, O.: Architektonik und Geschichte der reinen Vernunft (A832/B860-A860/B884). In: G. Mohr a M. Willa-

Při četbě kapitoly „Dějiny čistého rozumu“ se nelze ubránit dojmu, že Kantovi v závěru spisu už dosly sily nebo trpělivost (popřípadě obojí), takže z kapitoly zbylo pouhé torzo. Proti tomuto dojmu však hovoří okolnost, že kapitola „Dějiny čistého rozumu“ spolu s kapitolou „Architektonika čistého rozumu“ jsou metodickou reflexí na výklad podaný ve spise. Pouze v těchto kapitolách načrtává Kant svůj systém filosofie a vztah ke svým historickým předchůdcům, a to proto, aby objasnil základní myšlenku *Kritiky čistého rozumu*¹. Je tedy na místě se ptát: Jak Kant chápě dějiny filosofie? Odpověď na tuto otázku je obtížná, protože sám o této problematice - vyjma výše uvedené kapitoly - nic nepublikoval a spisy, které pod jeho jménem za něj vydali jiní, k vydání neautorizoval. Přesto je Kantova rukopisná pozůstalost cenným zdrojem pramenů, z nichž lze odpověď na danou otázku vyčist. V první části svého příspěvku se zaměřím na Kantovery metodologické úvahy o dějinách filosofie. Uvidíme, že tyto úvahy jsou originální, i když nejsou bezproblémové. Ve druhé části mi pak půjde o to, jak Kant metodologické úvahy o dějinách filosofie promítá do jejich výkladu. Stručný náčrt dějin filosofie ze závěrečné kapitoly *Kritiky čistého rozumu* tak – jak doufám – získá konkrétnější obrasy.

1. Filosofující a empirické dějiny filosofie

Kantovery metodologické úvahy o dějinách filosofie se nacházejí v tzv. *Volných listech* (*Lose Blätter*) ke spisu *Pokroky metafyziky* (*Fortschrifte*)². Vydavatel, Friedrich Theodor Rink, je nezahrnul do posmrtného vydání

schek (eds.): *Immanuel Kant. Kritik der reinen Vernunft*, Berlin: Akademie Verlag 1998, s. 636 – 644.

¹ K výkladu tří pojmu metafyziky v kapitole „Architektonika čistého rozumu“ viz CHOTÁŠ, J.: Význam slova „metafyzika“ u Kanta. In: M. Šimsa, P. Sousedík a M. Nietzsche (eds.): *Návrat metafyziky? Diskuse o metafyziice ve filosofii 20. a 21. století*. Praha: Filosofia 2010, s. 29 – 48.

² KANT, I.: *Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolffs Zeiten in Deutschland gemacht hat?* (Jaké jsou skutečné pokroky, které metafyziika v Německu od dob Leibnize a Wolffa učinila?; dále citováno jako *Pokroky metafyziky*, 1793; uveřejněno posmrtně 1804). Cituje podle vydání in: Kant, I.: *Gesammelte Schriften* (= Ak.), vyd. Preußische Akademie der Wissenschaften, sv. XX, Walter de Gruyter, Berlin 1942, s. 253 – 332. Týž: *Lose Blätter zu den Fortschritten der Metaphysik* (Volné listy k pokrokům metafyziky; dále citováno jako *Volné listy*). Tamtéž, s. 333 – 351. (Akademické vydání cituje udáním svazku a čísla strany, např. Ak. XX, s. 253.)

Kantova spisu (Königsberg, 1804) a novější vydavatelé tuto praxi násle-dovali, takže kantovskému bádání zůstávaly dlouho skryty¹. Připomeňme, jaký sledoval Kant záměr při psaní spisu *Pokroky metafyziky*, a tedy i *Volných listů*. V roce 1791 vypsala Královská pruská akademie věd v Berlíně soutěž o cenu za odpověď na následující otázku: Jaké jsou skutečné pokroky, které metafyzika v Německu od dob Leibnize a Wolffa učinila?² Termín pro odevzdání příspěvků byl stanoven na 1. červen 1795. Kant se do této soutěže zapojil, a to z důvodu, že v Německu právě vrcholila kampaň stoupenců Leibnizovy a Wolffovy filosofie proti jeho filosofii a chtěl se hájit polemickým spisem³. Důvody, proč svůj rukopis nedokončil a neodevzdal, zůstávají dodnes nejasné a jako nejpravděpodobnější se jeví domněnky, že se obával bud' toho, že by v neprátelském prostředí berlínských akademických kruhů nevyhrál, nebo toho, že by se mu práce na spise rozrostla do rozsahu první *Kritiky*⁴. Vítězi soutěže se nakonec stali J. Ch. Schwab, Kantův kritik, dále K. L. Reinhold, významný popularizátor Kantovy filosofie, a J. H. Abicht. Před svou smrtí pověřil Kant Rinka, aby rukopisy *Pokroků metafyziky*

¹ Na systematický význam *Volných listů* pro Kantovy úvahy o dějinách filosofie poprvé poukázal H. Lübbe. Viz LÜBBE, H.: Philosophiegeschichte als Philosophie. Zu Kants Philosophiegeschichte. In: K. Oehler a R. Schaeffer (eds.): *Einsichten. Gerhard Krüger zum 60. Geburtstag*, Frankfurt: Vittorio Klostermann, s. 204 – 229. Nejpodrobnejší – mně známý – výklad tétoho *Volných listů* podává: KAEHLER, K. E.: Kant und Hegel zur Bestimmung einer philosophischen Geschichte der Philosophie. In: *Studia Leibnitiana*, 14, 1982, s. 25 – 47. Nad obecnějším významem Kantovy koncepce dějin filosofie, která je obsažena ve *Volných listech*, se zamýšlí: RÖD, W.: Über die Möglichkeit einer philosophierenden Geschichte der Philosophie. In: *Doxa*, 17, 1989, s. 11 – 37; týž: Dějiny filozofie v duchu kriticismu. In: *Profil*, 1, 2007, s. 1 – 3 (přeložil Radim Brázda).

² Kantův záměr ohledně spisu *Pokroky metafyziky* i jeho dobové pozadí popisuje jeho vydavatel Lehmann. Viz LEHMANN, G.: Einleitung. In: Ak. XX, s. 479 – 483.

³ Tamtéž, s. 481. Stoupenci Leibnizovy a Wolffovy filosofie se sdružili kolem J. A. Eberharda (1738–1809) a vydávali časopis *Philosophisches Magazin* (1789–1792) a posléze *Philosophisches Archiv*, ve kterých uvádějovali své kritické články vůči různým aspektům Kantovy filosofie. Kant na tuto kritiku odpověděl ve spise *Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll* (O jednom objevu, po kterém veskerá nová kritika čistého rozumu má být učiněna postradatelná, a sice pomocí jedné starší kritiky, 1790). In: Ak. VIII, s. 185 – 252. Ke Kantovým teoretickým a polemickým spisům po roce 1781 srov. vynikající stat: ALLISON, H. E.: General Introduction. In: Kant, I.: *Theoretical Philosophy after 1781*. Eds. H. Allison, P. Heath, G. Hatfield. Cambridge: Cambridge UP 2002, s. 1 – 27.

⁴ HEATH, P.: Notes to Pages. In: Kant, I.: *Theoretical Philosophy after 1781*, s. 493.

vydal, a to jako komplikaci. Tím se stalo, že spis sestává ze tří různých rukopisů, příloh, poznámk na okraji a *Volných listů*.

Přejdeme nyní ke Kantovým metodologickým úvahám o dějinách filosofie ve *Volných listech*. Kant zde píše:

„O filosofujících dějinách filosofie. Veškeré historické poznání je empirické, a je tedy poznáním událostí (Dinge), jak jsou; nikoli tak, jak nutně být musí. Racionální poznání je představuje s ohledem na jejich nutnost. Historické podání filosofie tedy vypráví o tom, jak se dosud a v jakém pořadí filosofovalo. Avšak filosofování je postupním vývojem lidského rozumu a tento vývoj nemohl na empirické cestě pokročit nebo i začít, a sice pomocí pouhých pojmu.“¹

Kantovo pojetí dějin filosofie je *dualistické*. „filosofující“ dějiny filosofie jsou zcela jiného druhu než historický (nebo historizující) výklad filosofie. Rozdíl mezi oběma druhy poznání vysvětluje Kant v *Kritice čistého rozumu*, a sice v kapitole „Architektonika čistého rozumu“:

„Jestliže abstrahuji od veškerého obsahu poznání zkoumaného objektivně, pak je ze subjektivního hlediska veškeré poznání buď historické nebo racionální. Historické poznání je *cognitio ex datis* (neboli poznání z dat), zatímco racionální poznání je *cognitio ex principiis* (neboli poznání z principů). Poznání nám může být původně dánno odkudkoli. Ovšem pro poznávajícího je jen historické, pokud poznává jen tolík, kolik mu bylo dánno odjinud, bez ohledu na to, zda je získal bezprostřední zkušeností nebo z vyprávění, nebo i poučováním (prostřednictvím obecných poznatků).“²

¹ KANT, I.: *Volné listy*, s. 340 (kurzívá J. Ch.). – Kantovy úvahy o metodologii dějin filosofie zřejmě vznikly v souvislosti s četbou knihy G. G. Fülleborna, *Versuch der neusten Entdeckungen in der Philosophie* (1792), protože tento autor je v nich zmíněn (Tamtéž, s. 343, ř. 9).

² KANT, I.: *Kritika čistého rozumu*, s. 495 (A 836/B 864). – Kant používá adjektivum „historický“ (historisch) v jeho starším významu jako týkající se konstatování skutků a zpráv ze zkušenosti, a tedy jako nauky o faktech, v protikladu k racionálnímu poznání (ratio) a vědě (scientia). Teprve nověji se adjektivum „historicky“ začalo vztahovat jednak na vyprávění o lidských činech a událostech, jednak na dění a dějiny (Geschichte) samotné. Viz SCHNEIDERS, W. (Ed.): *Lexikon der Aufklärung. Deutschland und Europa*. München: C.H. Beck 1995, s. 149 (heslo „Geschichtsphilosophie“). – Yovel správně poukazuje k tomu, že adjektivum „historický“ (historisch) není u Kanta synonymní s „dějinný“ (geschichtlich), i když změna ve významu adjektiva „historický“ mu zůstává

Rozdíl mezi historickým a racionálním poznáním je tedy objektivně, tj. vnějškově, nezjistitelný, ale týká se poznávajího subjektu: zda historická data či dějinné události mu dávají nějaký smysl a mají vnitřní souvislost (Kant ji nazývá „*nutnosti*“), nebo nedávají. Kant rozdíl mezi oběma druhy poznání ilustruje na příkladu s výukou systému filosofie Christiana Wolffa. Lze se sice naučit „všechny zásady, poučky a důkazy, včetně členění celé soustavy“ Wolffovy filosofie, ale pokud student nepochopil vnitřní souvislost, tj. to, jak tyto poznatky odvodit z principů, jde pouze o historické poznání a takový student je „sádrovým odlitkem žijícího člověka“¹.

Klíčová je v citované pasáži z *Volných listů* věta, že „filosofování je postupným vývojem lidského rozumu“. Tuto větu lze objasnit opět poukazem na Kantovy výklady v kapitole „Architektonika čistého rozumu“. Kant zde požaduje, aby vědecké poznání tvořilo systém, a sice ve speciálním významu tohoto slova: „systémem ... rozumím jednotu rozmanitých poznatků, shrnutých pod jednu ideu. Tato idea je rozumovým pojmem formy určitého celku, pokud je jím apriorně určen jak rozsah rozmanitosti, tak i vzájemný vztah částí mezi sebou.“² Idea slouží Kantovi jako organizační princip pro výstavbu určité vědy: apriorně stanovuje, jaké typy poznatků budou do dané vědy spadat, a dále určuje, v jakém budou vzájemném vztahu. Pouze tak lze zaručit, že věda bude tvořit systém a nikoli „rapsodií“ ve smyslu, že by jednotlivé poznatky byly k sobě volně přidávány asi tak jako motivy v hudební skladbě. Dále zde Kant tvrdí, že „idea potřebuje k provedení schéma, tj. na základě principu účelu apriorně určenou podstatnou rozmanitost a uspořádání částí“³. Rozlišuje v této souvislosti dvojí typ jednoty: jednotu technickou a architektonickou. Rozdíl mezi oběma těmito typy jednot je ten, že technická jednota vzniká „empiricky, podle nahodile se nabízejících záměrů (jejichž množství nelze předvídat)“, zatímco jednota architektonická „vzniká jen v důsledku ideje (kde rozum apriorně vytyčuje účely, a neočekává je od empirie)“⁴.

skryta. Srov. YOVEL, Y.: *Kant and the Philosophy of History*, Princeton: Princeton UP 1980, s. 240 n.

¹ KANT, I.: *Kritika čistého rozumu*, s. 495 (A 836/B 864).

² Tamtéž, s. 492 (A 832/B 860).

³ Tamtéž, s. 493 (A 833/B 861).

⁴ Tamtéž.

Jak již můžeme tušit, vztah mezi oběma typy jednot je u Kanta reciproční: architektonická jednota předpokládá z hlediska poznání jednotu technickou a zároveň technická jednota z hlediska bytí jednotu architektonickou. Kant píše: „To, co nazýváme vědou, a čeho schéma musí obsahovat obrys (monogramma) a rozdelení celku v články v souladu s ideou, tj. apriorně, nemůže vzniknout technicky, v důsledku podobnosti rozmanitosti nebo z nahodilé potřeby poznání *in concreto* k různým libovolným vnějším účelům, nýbrž architektonicky, v důsledku příbuznosti a odvození z jednoho jediného nejvyššího a vnitřního účelu, který činí celek teprve možným a který musí tento celek bezpečně a s ohledem na principy odlišovat od všech ostatních.“¹ A v neposlední řadě je Kant přesvědčen, že idea vědy je v rozumu přítomna jako zárodek, který se rozvíjí teprve postupně. Podotýká totiž: „Nikdo se nepokusí vytvořit vědu, aniž by mu za základ nesloužila nějaká idea. Při jejím zpracování ale schéma – ba dokonce definice vědy, která je dána na počátku – velmi zřídka odpovídá své ideji; *nebot' ta leží v rozumu jako zárodek, v němž jsou ukryty všechny části ještě nerozvinuté a sotva rozpoznatelné mikroskopickým pozorováním.*² Z těchto Kantových úvah o výstavbě věd plynou důležité závěry pro metodologii dějin filosofie. Je nyní patrné, že „postupný vývoj lidského rozumu“ chápě Kant *teleologicky* jako vývoj, který má předem daný cíl, k němuž spěje. Tímto vývojem je sebepoznání lidského rozumu. Lidský rozum se ze svého „zárodku“ vyvíjí v dospělou podobu, aby si byl sám předmětem. Hybnou silou tohoto vývoje je „potřeba rozumu“ (*Bedürfnis der Vernunft*) uplatnit své „přirozené vlohy“, a to jak v teorii, tak v praxi. Jinými slovy to znamená, že dějiny filosofie je třeba „racionálizovat“, a sice ve smyslu, že je třeba vykázat vnitřní souvislost mezi jednotlivými filosofy a filosofickými směry, které se v dějinách objevily (anebo v budoucnu ještě objeví). Pouhá doxografie jako sbírka filosofických postřehů a výroků nestačí. A v neposlední řadě je díky teleologickému výkladu dějin filosofie rozhodnuto o kladech a zá porech tohoto typu vysvětlení. O tom se ještě zmíním v závěru svého příspěvku.

¹ Tamtéž (A 833 n./B 861 n.).

² Tamtéž (A 834/B 862; zdůr. J. Ch.).

Ve *Volných listech* Kant dále pokračuje:

„Filosofické dějiny filosofie nejsou samy historické nebo empirické, ale jsou racionální, tj. jsou možné a priori. Přestože pojednávají o faktech rozumu, tak si je nevypůjčují z vyprávění o dějinách, ale odvozují je z přirozenosti lidského rozumu jako z filosofické archeologie.“¹

Z přirozenosti lidského rozumu je tedy třeba apriorně odvodit jednotlivé filosofické směry a nauky (chápané jako doklady rozumu v dějinách) a rozpoznat je v dějinně tradovaných filosofických naukách². Z historického a empirického podání dějin filosofie nelze „fakta rozumu“ získat, neboť jsou v nich skryty, ale je třeba uplatnit racionální hledisko, aby je bylo možné identifikovat a s ohledem na ně dějiny filosofie posuzovat. Filosofující dějiny filosofie jsou u Kanta filosofickou archeologií ve smyslu, že staré nauky, o kterých nás zpravují vyprávění o dějinách filosofie, je třeba rozpoznat jako „fakta rozumu“ neboli jako doklady o tom, jak se rozum v dějinách vyvíjel. Kantovo dualistické pojetí dějin filosofie tak v sobě obsahuje *paradox*: na jednu stranu je třeba při výkladu dějin filosofie uplatnit racionální hledisko, neboli jednotlivé filosofické směry a názory apriorně odvozovat z přirozenosti lidského rozumu, avšak na druhé straně „fakta rozumu“ nelze v dějinách filosofie jen předpokládat, ale je třeba, aby v nich byly jako takové skutečně rozpoznány.

Kant si byl paradoxu svého pojetí dějin filosofie vědom, jak o tom svědčí následující pasáž:

„Zda lze k dějinám filosofie rozvrhnout a priori nějaké schéma, pomocí kterého by se epochy a názory filosofů ze zachovaných zpráv uspořádaly tak, *jakoby* toto schéma sami měli před očima a potom – jsouce ho znali – by podle něho postupovali? Ano! Když totiž lidský rozum nevyhnutelně narazí na ideu metafyziky a pocitíuje potřebu ji rozvinout; tato věda je ale zcela předznačena v duši, přestože pouze ve stadiu embrya. Nelze psát dějiny o udá-

¹ KANT, I.: *Volné listy*, s. 341.

² Tako chápě program Kantových filosofických dějin filosofie i Kaehler. Viz KAEHLER, K. E.: *Kant und Hegel zur Bestimmung einer philosophischen Geschichte der Philosophie*, s. 29.

lostech, které se nestaly a k nimž nebylo k dispozici nic víc než příprava a materiály.“¹

Kant poukazuje v této pasáži na zvláštní obtíž, která je s rozvržením schématu v dějinách filosofie spjata: jednak je třeba schéma apriorně rozvrhnout, aby bylo možné jednotlivé epochy a názory filosofů uspořádat, jednak je třeba předpokládat, že sami tito filosofové toto schéma *jakoby* (als ob) znali a jím se ve svém jednání řídili. Vodítkem pro rozvržení schématu je Kantovi idea metafyziky, ke které má lidský rozum „přirozené vlohy“, a jde jen o to ji rozvinout. Zároveň si je ale vědom, že schéma nelze apriorně na dějinné události aplikovat, protože by se tím popřel jejich dějinný charakter. Ve *Volných listech* zůstává tato obtíž nevyřešena².

Kant své úvahy o metodologii dějin filosofie shrnuje do tvrzení:

„Dějiny filosofie jsou natolik zvláštní, že v nich nelze nic vyprávět, co se stalo, aniž bychom předem věděli, co se bývalo mělo stát, a tudíž, co se stát mohlo … Nejsou dějinami mínění, která se objevují tu a tam nahodile, ale jsou dějinami rozumu, který se vyvinul z pojmu … Na filosofii je zde třeba pohlížet jako na rozumového génia (*Vernunftgenius*), po kterém se žádá, aby znal to, co by měl učit, a také to, aby se tak stalo.“³

Poznamenejme, že výraz „génius“ má u Kanta několik významů. V naší souvislosti je nejdůležitější ten, kdy znamená „zvláštního chránícího a vedoucího ducha, jenž byl dán člověku při narození a od jehož vnuknutí pocházejí … originální ideje“⁴. Spojení „rozumový génius“ je Kantův novotvar, který vyjadřuje, že výklad dějin filosofie je úzce spjat s rozumovým talentem vynalézat to, co se má učit a co nikoli. Z řečeného je patrné, že tento talent nemůže mít nikdo jiný než sám filosof. Proto tedy nelze na dějiny filosofie pohlížet jako na jakékoli jiné dějiny (a histo-

¹ KANT, I.: *Volné listy*, s. 342 (kurzíva J. Ch.).

² Kaehler hledá řešení této obtíže v Kantových úvahách o teleologické soudnosti v *Kritice soudnosti* (KAEHLER, K. E.: Kant und Hegel zur Bestimmung einer philosophischen Geschichte der Philosophie, s. 35 n.). Jeho výklad považuji za nepřesvědčivý, a to z důvodů, které zde pro nedostatek místa nemohu rozvést.

³ KANT, I.: *Volné listy*, s. 343.

⁴ KANT, I.: *Kritika soudnosti*. Přel. V. Špalek – W. Hansel. Praha: Odeon 1975, s. 126 (§ 46).

rii), ale je třeba, aby historik filosofie byl sám filosof. A toto je snad hlavní poselství, které je v Kantových metodologických úvahách k dějinám filosofie obsaženo.

2. Dialektické dějiny filosofie ve spisu *Pokroky metafyziky*

Podívejme se nyní, jak Kant své metodologické úvahy o dějinách filosofie aplikuje na jejich výklad. V Kantově rukopisné pozůstatosti se zachovalo několik náčrtů dějin filosofie. Především takový náčrt obsahuje samotné *Pokroky metafyziky*, i když nesmíme zapomínat, že účel spisu je polemický. Dále se stručný nástin dějin filosofie nalézá v *Logice*, kterou z Kantova pověření po jeho smrti vydal G. B. Jäsche (Königsberg 1800). I tento spis je komplilátem, který vznikl nešťastným spojením opisu Kantových přednášek z logiky s jeho rukopisnými poznámkami (tzv. „reflexemi“)¹. A nakonec se stručné náčrty dějin filosofie zachovaly v různých opisech Kantových přednášek z metafyziky². Je třeba zdůraznit, že Kant v souladu s osvícenským zájmem o dějině a historii (a v rozporu s běžným názorem o této epoše) do svých přednášek o logice a metafyzice kapitolku o dějinách filosofie pravidelně zařazoval, byť příručky, podle kterých přednášel, žádné náčrty dějin filosofie neobsahují³. Není přesně známo, jaké přitom používal prameny. Lze na ně usuzovat pouze nepřímo, a to podle citátů, pokud se je dnešním editorům Kantových přednášek podařilo dohledat. Víme tak, že Kant se v přednáškách kriti-

¹ LEHMANN, G.: Einleitung. In: Kant, I.: *Vorlesungen über Logik*. In: Ak. XXIV.1.2, s. 960.

² Konkrétně se jedná o osm opisů Kantových přednášek z metafyziky, z nichž nejrozsáhlejší pasáže o dějinách metafyziky se nacházejí v *Metaphysik Mrongorius* (1782/1783), *Metaphysik Volkermann* (1784/1785) a v *Metaphysik Vigilantius* (1794/1795). Kant v těchto přednáškách pojednává o vztahu: věd o přírodě a metafyziky, jazyka a filosofie, phaenomen a noumen, abstraktního a konkrétního rozumu, jevu (Erscheinung) a zdání (Schein), dogmatismu a skepticismu, vrozených a osvojených pojmech, smyslovém a intelektuálním názoru a nakonec o fyziologii čistého rozumu. Ke Kantovým přednáškám o metafyzice srov. vynikající úvod od autorů: AMERIKS, K. a NARAGON, S.: Translator's Introduction. In: Kant, I.: *Lectures on Metaphysics*, Cambridge: Cambridge UP 1997, s. xiii – xlvi.

³ Viz MEIER, G. F.: *Auszug aus der Vernunftlehre*, Halle: J. J. Gebauer 1752 (přetisk in: Ak. XVI); BAUMGARTEN, A. G.: *Metaphysica*, 4. vyd., Halle: C. H. Hemmerde 1757 (přetisk in: Ak. XVII).

ky vymezoval vůči starověkému Diogenu Laertiovi¹, Jakobu Bruckerovi² a dalším autorům³. Právě tak zůstává nejasné, jaké filosofické klasiky Kant v průběhu svého života četl. Seznam knih v oblastech „Filosofie a pedagogika“ a „Dějiny a geografie“ z jeho knižní pozůstatosti je neúplný.⁴

Chceme-li vědět, jak Kant aplikuje své metodologické úvahy o dějinách filosofie na jejich výklad, je asi nejspolehlivější nahlédnout do spisu *Pokroky metafyziky*. Zjistíme, že výklad dějin filosofie v tomto spise se vskutku děje ve znamení „filosofujících dějin filosofie“. Metafyzika je zde „v ideji“, a tedy z hlediska svého konečného účelu, definována jako: „věda o tom, jak pomocí rozumu postupovat od poznání smyslového k nadsmyslovému“⁵. Uvedená definice podle Kanta „pouze naznačuje, co se s metafyzikou zamýšlí, ale nikoli, co je v ní potřeba učinit“⁶. K tomu, aby toto bylo možné provést, je třeba nalézt vodítka (či schéma), pomocí kterého by bylo možné dějiny filosofie posuzovat. Kant píše: „Abychom pak měli vodítka (Maßstab) k tomu, co se v metafyzice nedávno událo, musíme to, co se v ní dělo *odjakživa*, obojí ... porovnat s tím, co se v ní bývalo mělo udát.“⁷ Kantovo odvození tohoto vodítka z ideje metafyziky je popisem tří vývojových stupňů, jimiž filosofie z hlediska metafyziky musí projít. Prvním vývojovým stupněm je stadium dogmatismu, druhým stadium skepticismu a třetím kriticismus čistého rozumu⁸. Tato „časová posloupnost“ (*Zeitordnung*) jednotlivých vývojových stupňů je údajně založena „v přirozenosti lidské poznávací

¹ DIOGENÉS LAERTIOS: *Životy, názory a výroky proslulých filosofů*. Přel. A. Kolář, Pelhřimov: Nová tiskárna 1995.

² BRUCKER, J. J.: *Historia critica philosophiae a mundi incunabulis ad nostram usque aetatem deducta* (1766), I – VI, Olms Verlag: Hildesheim 1975.

³ Höffe uvádí, že Kant přednášel dějiny filosofie také podle Formey, J. H. S.: *Histoire abrégé de la Philosophie* (1760, německy 1763) a pravděpodobně znal i rozsáhlou příručku Boureau-Deslandes, A. F.: *Histoire critique de la philosophie* (1737, německy 1770), což nemohu ani potvrdit, ani vyvrátit. Viz HÖFFE, O.: *Architektonik und Geschichte der reinen Vernunft*, s. 636 n.

⁴ WARDA, A.: *Immanuel Kants Bücher*. Berlin: M. Breslauer 1922.

⁵ KANT, I.: *Pokroky metafyziky*, s. 260. – K výkladu této definice a k jejímu vztahu ke „knihovnické“ definici metafyziky, srov. CHOTAŠ, J.: *Význam slova „metafyzika“ u Kanta*, s. 44.

⁶ KANT, I.: *Pokroky metafyziky*, s. 261.

⁷ Tamtéž.

⁸ Tamtéž, s. 264.

schopnosti“¹. Co je nyní charakteristické pro jednotlivé vývojové stupně a jejich posloupnost? Kant na to odpovídá takto:

„.... postup dogmatiků ještě starší doby, než byla doba Platóna a Aristotela, dokonce včetně doby Leibnize a Wolffa, přestože není správný, je nejpřirozenější podle účelu rozumu a klamného přemlouvání, že vše, k čemu se rozum ... odhadlá, se mu musí právě tak podařit. Druhým, téměř právě tak starým krokem metafyziky byl její postup zpět, který by byl moudrým a pro metafyziku výhodným, kdyby byl jen dosáhl výchozího bodu, odkud vyšel, a kdyby se s ním nespokojil, a sice s rozhodnutím, neopovažovat se dále žádného postupu vpřed, ale spíše se vydal novým směrem.“² „Třetím a nejnovějším krokem, který metafyzika učinila a který musí rozhodnout o jejím osudu, je kritika čistého rozumu sama, s ohledem na jeho schopnosti rozšiřovat apriorně lidské poznání vůbec, atž už s ohledem na to, co je smyslové nebo nadsmyslové. Kdyby kritika vykonalala to, co slíbuje, totiž určila rozsah, obsah a hranice své schopnosti, a sice kdyby to vykonalala v Německu, a to od dob Leibnize a Wolffa, pak by byla úloha Královské akademie věd rozrešena.“³

To, že Kant popisuje pokrok v dějinách filosofie *teleologicky*, a sice pomocí časové posloupnosti tří „stadií“ (neboli organických vývojových stupňů), by mohlo svádět k domněnce, že jej chápe jako přímočarý, a tedy, že pracuje s lineárním modelem dějin filosofie. Je ale patrné, že tak tomu není, protože druhý vývojový stupeň, neboli „stadium skepticismu“, není postupem vpřed, ale „postupem zpět“ až k výchozímu bodu, odkud metafyzika vyšla, jsa nyní obohacena o zkušenosť takříkajíc že „tudy cesta nevede“. Kant přirovnává pokrok v dějinách filosofie k situaci poutníka, který – když zbloudil z pravé cesty – se vrádí na místo, odkud vyšel, s kompasem v ruce (obohacen o zkušenosť, že po nesprávné cestě už nelze pokračovat), a rozhodnut, že na onom místě nezůstane stát, a to proto, aby se na ono místo postavil a znova se zorientoval⁴.

¹ Tamtéž.

² Tamtéž, s. 262.

³ Tamtéž, s. 263 n.

⁴ Tamtéž, s. 261. K výkladu této metafory srov. KANT, I.: Co znamená orientovat se v myšlení? Přel. J. Karásek. In: *Filosofický časopis* 50, 2002, 1, s. 157 – 173.

Kantova úvaha o pokroku v dějinách filosofie je *dialektická*, což znamená, že to, co se v nich jeví jako největší překážka pro vývoj metafyziky (totiž „skepticismus“), je v nich učiněno jeho nástrojem¹. Skepticismus tak nemá pouze negativní stránku, ale má i stránku pozitivní, totiž že otvírá cestu pro kritickou filosofii. Z výše citovaných pasáží je také zřejmé, že Kant byl nespokojen s empirickou realitou filosofie v Německu. Tato empirická realita totiž zaostávala za apriorním vodítkem, z jehož hlediska by měla být posuzována. Skepticismus nebyl dosud důsledný a kritika čistého rozumu nebyla Kantovými předchůdci dostatečně provedena. Zároveň je však patrné, že Kant tento dějinný vývoj respektuje, byť s ním nesouhlasí. Kant svůj příspěvek k pokroku v metafyzice a filosofii spatřoval v tom, že nejen zkompromitoval metafyziku v teoretickém ohledu, ale i zformuloval metafyziku v ohledu praktickém, a sice jako metafyziku postulátů čistého praktického rozumu. Další vývoj filosofie mu však nedal za pravdu. Kant je oceňován kritik rationalistické metafyziky, zatímco jeho metafyzika postulátů upadla v zapomnění².

Závěr

Kantovo pojetí dějin filosofie je zajímavé tím, že se v něm neuplatňuje *historické* hledisko (neboli periodizace dějin filosofie na starověk, středověk a novověk)³, ale hledisko *systematické*. Kant chápe dějiny filosofie jako dějiny pokroku ve vědomí problému (např. pokud jde o předmět rozumových poznatků, dále o jejich původ a nakonec o způsob jejich výkladu). Dějiny filosofie v Kantově duchu mají svůj počátek v antickém Recku, průběh a konec v epoše osvícenství. Kant tak je hlasatelem *konce filosofie*, a sice nikoli co do času, ale co do završení jejího poslání (Kant by

¹ Obdobně dialektická je i Kantova filosofie dějin, viz CHOTAŠ, J. Kantova idea věčného míru a její kritici. In: *Kant redivivus*. Ed. B. Horyna. *Přířezy dílem filosofa*. Brno: Masarykova univerzita 2004, s. 115 – 118 (III. Lest přírody a míru).

² Viz RÖD, W., Kritische Philosophie von Kant bis Schopenhauer. In: *Geschichte der Philosophie*, IX, 1. München: C. H. Beck 2006, s. 148. – K recepcí Kanta ve filosofii 20. století viz CHOTAŠ, J.: Kant v analytické a kontinentální filosofii. In: Šimsa, M., Soušedík, P. a Nitsche, M. (eds.): *Schizma filosofie 20. století*. Praha: Filosofia 2005, s. 79 – 98.

³ Kant historické hledisko zná. Dějiny filosofie v duchu osvícenství periodizuje na staré (= antické) filosofy a filosofy novější (= osvícenské). Viz např. KANT, I., *Kritika čistého rozumu*, s. 510 (A IX n.). Slovo „středověk“ (Mittelalter) v dnešním významu tohoto slova Kant neznal. Pokud je mi známo, tak sv. Augustína a Tomáše Akvinského a ani ostatní středověké autory nikdy nečetl.

řekl „konečného účelu“). Tímto posláním je stanovit, a to jednou pro vždy, rozsah, obsah a hranice čistého rozumu. Kant je přesvědčen, že filosofie a metafyzika – na rozdíl od matematiky a přírodních věd – může své poslání naplnit, protože v ní rozum má co činit jen sám se sebou¹. Dále je zřejmé, že problémově chápané *dějiny filosofie může pojednat jen člověk z oboru*, a tedy filosof (jako „rozumový génius“). Tím se dějiny filosofie liší od dějin ostatních humanitních oboř, jako jsou například dějiny umění nebo náboženství. K tomu, aby člověk mohl být v těchto obořech odborníkem, nemusí být nutně umělec nebo věřící. A v neposlední řadě popisuje Kant dějiny filosofie jako střídání určitých *základních ideálně typických postojů*. Z tohoto hlediska může za dogmatiky označit natolik rozdílné filosofy jako byli Platón, Aristotelés, Leibniz a Wolff. Lze tvrdit, že ideálně typické postoje se v dějinách filosofie opakují (a nepomíjejí), a tak i dnes se někteří filosofové považují za racionalisty a jiní za empiriky. Uzavřeme svůj článek poukazem k tomu, že Kantova metodologie dějin filosofie je *aktuální i dnes*. Významný současný rakouský historik filosofie, Wolfgang Röd, se ke Kantovi hlásí a svou práci popisuje následovně:

„Historik filozofie se podle mého názoru nesmí omezit na popis předešlého, jako to historikové většinou činí; nechce-li pěstovat pouhou doxografii, má za úkol provést ze svého stanoviska a s vlastními pojmovými prostředky rekonstrukci myšlenek, tradičných v textech a zprávách dřívějších filozofů. V mém pojetí se dějiny filozofie neomezují pouze na rozumění ve smyslu herme-neutiky. Pokud první krok k jejich systematickému pojednání nespocívá v pouhém rozumění, ale v rekonstrukci myšlenkových souvislostí, jsou rovněž kritické; neustupují před otázkou po oprávněnosti předpokladů předchozích filozofů, po rozhodnosti jejich základních argumentů ani před otázkou po požadované platnosti pro jejich výsledky.“²

Není tento citát nejlepším dokladem pro životaschopnost Kantova pojetí „filosofujících dějin filosofie“?

¹ KANT, I.: *Pokroky metafyziky*, s. 259.

² RÖD, W.: *Dějiny filozofie v duchu kriticismu*, s. 1.

FILOSOFIE A DĚJINY FILOSOFIE U HEGELA

Milan Sobotka

Ku podivu první setkání Hegela – tohoto klasika koncepce, že dějiny filosofie jsou filosofií rozloženou v čase a filosofie jsou dějinami filosofie zbavenými nahodilostí historického průběhu, – se studiem a zpracováním dějin filosofie je záporné. Svůj první spis¹ začíná Hegel útokem na Reinholdovy výroky o hodnotě historických znalostí z filosofie, které Reinhold pronesl v rámci snahy odůvodnit „realitu poznání“, tj. poznání jako pravdu. Její dosažení je podle Reinholda cílem filosofie počínajíc Platónem; rozhodující význam má ovšem Descartes; proto začíná Reinholdův spis pojednáním o Descartovi². Druhou nevyřčenou složku Hegelova příkrého přístupu k Reinholdovi tvoří ovšem nesouhlas se způsobem, jímž Reinhold pojednává o Fichtově a Schellingově filosofii. Hegel v něm vidí příklad vnějšího přístupu bez vnitřního porozumění. Hegel nazývá stanovisko, z něhož Reinhold interpretuje Fichtovu a Schellingovu filosofii, s despektem jako „historické“ (*geschichtlich*) a rozvádí je kriticky takto: Každá filosofie je jako živoucí tvar „vystavena té moci, která ji může proměnit v mrtvé mínění a od začátku v minulost“³. V tom je obsažena distance vůči Reinholdovu referování o minulých systémech, umocněná Hegelovým přesvědčením, že ve filosofii jde o vyjevování absolutna, a ne o osvojení si subjektivních postupů filosofie, třeba duchaplných. Reinholdovo „dějinné“ referování slouží „zvědavému sbírání znalostí“⁴. „Sbírání znalostí“ je postojem lhostejným k pravdě a „podržuje svou samostatnost (vůči pravdě – dopl. M. S.), at’ už (filosofické – dopl. M. S.) mínění přijímá, nebo zavrhuje“⁵. Není to postoj účasti, je to

¹ HEGEL, G. W. F.: *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*. In: týž, *Jenaer kritisches Schriften*. Hrsg. von H. Buchner und O. Pöggeler. Hamburg: Meiner 1968, s. 5 an.

² REINHOLD, C. L.: *Beyträge zur leichten Übersicht des Zustandes der Philosophie beym Anfang des 19. Jahrhunderts*, 1. Heft. Hamburg 1801, s. 11 a n.

³ HEGEL, G. W. F.: *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, s. 11.

⁴ Tamtéž, s. 21.

⁵ Tamtéž.

přístup vnějšího pozorovatele. Na Reinholdův výklad dějin filosofie jako dějin problému „reality poznání“ a jeho přechod od Kantovy filosofie k vlastnímu stanovisku vyjádřenému „větou vědomí“ a poté k filosofii Fichtově a Bardiliho reaguje Hegel tezí, že jde o proměnu živé filosofie, do níž lze vstoupit „živoucí účasti“, v mrtvou učenost¹.

Hegel proti sobě staví pojetí, v němž se filosofie rodí v duchu příbuzném vykládané filosofii jako dobově podmíněném výrazu světového rozumu, s filosofií jako vnějším sbíráním vědomostí. S tímto vnějším přístupem koresponduje, že Reinhold vidí úkol dějin filosofie v zaznamenání „svérázných názorů“ filosofů. Filosofové jsou představiteli „svérázných názorů o založení reality poznání“². Z toho, že Reinhold míní, že takové sbíráni „svérázných názorů“ může napomoci tomu, aby se konečně zdařil pokus rozřešit základní otázku filosofie, vyvozuje Hegel, že v Reinholdově představě o filosofii je toto zkoumání druhem „řemeslné dovednosti“. Znalost dějin filosofie je nám dobrá k tomu, abychom provedli „obratný hmat“, jímž se rozřeší základní otázka filosofie. Ve skutečnosti se ve filosofii poznává světový rozum, který má v ní „co činit sám se sebou“, a proto v ní „nejsou ani předchůdci ani následovníci“ – překvapivá teze, kterou Hegel vezme brzy zpět. Ve spise o diferenci ji však rozvádí – jako by bylo nesmyslné měřit Apella Raffaelem a Sofokla Shakespearem, tak je nesmyslné měřit předchozí filosofy pozdějšími³. Filosofická spekulace je „činností jednoho obecného rozumu vůči sobě samému“⁴ a jako taková se vymyká dějinnému pořadí filosofii. Filosofie hledá absolutno, ale „absolutno“ je již zde, „jak by mohlo být jinak hledáno“⁵. Dějinné podmínění filosofii záleží pouze v tom, že „rozum si ze staviva zvláštní epochy organizuje svou podobu“⁶. Zde je jádro Hegelova útoku na Reinholda – filosofie není lidské dílo, zatímco Reinholdovo úsilí o poznání „svérázných názorů“ dřívějších filosofů pojímá filosofii jako lidskou dovednost a obratnost. Despekt, s nímž Hegel referuje o Reinholdově koncepci, podle níž znalost dřívějších názorů filosofů může napomoci rozřešit otázku filosofie, je vysvětlitelný tím, že Hegelovi

¹ Tamtéž, s. 20.

² Tamtéž, s. 22.

³ Tamtéž, s. 24.

⁴ Tamtéž, s. 23.

⁵ Tamtéž, s. 28.

⁶ Tamtéž, s. 23.

je filosofie něčím docela jiným. Filosofie je božskou událostí, která nastává, když rozum poznává sám sebe, když si v určité filosofii nastaví své zrcadlo. Ačkoli se obě koncepce jeví jako zcela protichůdné, nelze nevidět určité podobnosti mezi nimi. Reinholdovým „svérázným názorům“ dřívějších filosofů odpovídá u Hegela „zajímavá individualita“¹, v jejímž myšlení najde rozum svou dobově podmíněnou podobu. Hegelovým výtkařem Reinholdova školometství, proti němuž Hegel klade živou účast na světovém rozumu, odpovídá Reinholdova myšlenka, že právě účastí na pohybu filosofického myšlení, která ho vedla od kantovské filosofie k jeho „větě vědomí“ a dále k Fichtovi a Bardilimu, dokazuje svůj vztah k filosofii².

Jistá podobnost je i mezi Hegelem a Reinholdovou tezí, že filosofie vychází z přesvědčení, že je něco, co je o sobě samém pravdivé, a že filosof ve svém usilování o pravdu stojí již „u (bey) tohoto o sobě pravdivého a jistého“³. Proto jsou „lásku k pravdě“ a „víra v pravdu“ předpokladem filosofie. Není to čistě antropologický přístup, jak to sugeruje Hegelova kritika, Reinhold požaduje jako podmítku filosofování určité naladění na ontologický základ světa, jímž jsme disponováni k poznání. Hegelův příkře odmítavý tón⁴ je mj. pochopitelný z toho, že Reinhold je mu příkladem filosofování před filosofováním – u Reinholda k tomu patří ještě vedle požadavku obeznámenosti s předchozími filosofickými názory požadavek ujasnění si pojmu a metody –, proti němuž vedl po celý život válku. Do tohoto kontextu patří pozdější výtka o scholastikovi, který se chtěl naučit plavat dříve, než vstoupí do vody⁵. Proti tomu Hegel staví myšlenku, že filosofii můžeme uskutečňovat jen tak, že do ní vstoupíme.

Po tomto připomenutí Hegelova vlastního stanoviska se můžeme vrátit k dalším Hegelovým poznámkám na Reinholdovu adresu. První z nich se týká Reinholdova pojetí myšlení jako logického myšlení, jako myšlení

¹ Tamtéž.

² Tamtéž, s. XV, 70.

³ Tamtéž, s. 2.

⁴ „... lásku a víra v pravdu jsou vystupňovány do tak čisté a ošklivé výše...“ HEGEL, G. W. F.: *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, s. 23.

⁵ HEGEL, G. W. F.: *Malá logika*. Přel. J. Loužil. Praha: Svoboda 1992, s. 105. Zde končí výtah z autorova článku: Hegel, Reinhold a Fichte. In: Fichtova teorie sebevědomí II. Eds. R. Žika a kol. Praha: Togga 2009, s. 111 a n.

v identitách. Hegel tvrdí: „Bytnost či vnitřní charakter myšlení jako myšlení spočívá podle Reinholda v nekonečné opakovatelnosti jednoho a téhož“, a tedy v „čisté identitě“¹. Takové pojetí myšlení vyžaduje vazbu na názor, jíž Reinhold říká „aplikace myšlení“ na látku, která je „postulovala za účelem aplikace“². Myšlení jako aplikace na „jinak danou materii“ nemůže podle Hegela „proniknout k vědění“³. Hegel dává najevo, že musí existovat ještě jiné myšlení, než je myšlení v „abstraktní identitě“. Je to první myšlenka pozdější *Logiky*. V době, kdy již *Logika* existuje, stanovali Hegel výslovňě, že idea, základ všeho, je „myšlenka, která určuje sebe samu“⁴ (jde o neosobní myšlení, které je v základu světa), a to ještě před svým rozlišením v přírodu a ducha⁵. Tato koncepce ideje, kterou Hegel klade proti filosofiím Kanta, Fichta a Jacobiho (jak ukazuje spis *Glauben und Wissen*), vznikla z pozitivních i negativních vztahů k témtoto filosofiím a z orientace na Platóna, Aristotela a Spinozu. Idea nebo absolutno – ve spise o diferenci Fichtovy a Schellingovy soustavy filosofie – vychází z toho, že poznání je poznání absolutna. Absolutno v této první fázi Hegelova myšlení není ještě pojímáno jako logická idea, nicméně je pojato jako princip všeho myšlený po vzoru lidské subjektivity, který je v základu vší skutečnosti, přírodní i společenské, a jehož uskutečnění vrcholí v tom, že se sám poznává v poznání filosofa⁶. O tomto principu, který je zároveň „jednoduchou ideou filosofie“ (nikoli ještě logickou ideou), říká Hegel ve fragmentu rukopisné přednášky, kterou měl pravděpodobně 1801-1802, že jeho výklad „nejprve překoná falešnou metafyziku omezených filosofických systémů“ a poté „přejde ve vědu o realizaci ideje“, přičemž se nejprve bude zabývat systémem nebes (nebeská mechanika – dopl. M. S.) a potom sestoupí na zemi k organičnu a individualitě, poté, co pochopil ideelní momenty organična, totiž mechanismus a chemismus⁷.

¹ HEGEL, G. W. F.: *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, s. 31.

² Tamtéž, s. 32.

³ Tamtéž.

⁴ HEGEL, G. W. F.: *Dějiny filosofie I*. Přel. J. Cibulka – M. Sobotka. Praha: Nakladatelství ČSAV 1961, s. 57.

⁵ Tamtéž.

⁶ HORSTMANN, P.: Einleitung. In: Hegel, G. W. F.: *Logik, Metaphysik, Naturphilosophie*. Hamburg: Meiner 1982, s. VIII.

⁷ Tamtéž, s. X.

Hegel má tedy pojem ideje, který v článku *Úvod. O podstatě filosofické kritiky* charakterizuje jako „rozum světa“¹. Stejně tak činí ve spise o diferenči². Myšlenka rozumu světa není ještě spojena s myšlenkou posloupnosti filosofických systémů, v nichž by se rozum vyjevoval. Vyjevuje se díky zajímavým individualitám, které vystoupí vždy v určité době.

Na pojem logické ideje ve smyslu myšlení předcházejícího světu, které určuje samo sebe a nemá žádný jiný obsah, než který náleží myšlení samému³, klademe důraz, protože na ni se váže myšlenka dějin filosofie jako časového vystoupení základních určení logické ideje. V ní jde o „logické odvození pojmových určení“⁴, která se objevují v dějinách filosofie jako časově podmíněné systémy. Podle Hegela „v empirické formě a zjevu“, v nichž filosofie v dějinách vystupuje, lze rozeznat „její postup jako vývoj ideje...“⁵ „Dokázat, že v nich tato idea je, a vysvětlit podle ní jednotlivé jevy (filosofie – dopl. M. S.), je poslání toho, kdo přednáší dějiny filosofie“⁶.

Nejpozději od r. 1804 má Hegel koncepci logické ideje, jak ukazuje čistopis *Logika, metafyzika a přírodní filosofie*, který je nyní datován do let 1804-57. (Ve skutečnosti musí mít Hegel koncepci logické ideje před tímto datem, protože jde již o čistopis.) Nejpozději v této době má tedy Hegel vypracovanou koncepci, podle níž v základu světa stojí ideamyšlení, které určuje samo sebe a které je postupně objevováno v dějinách filosofie.

Ty Hegel dále určuje tak, že „rozličné filosofické směry jsou jen jednou filosofií na různých vývojových stupních ..., jsou jen větvemi jednoho a téhož celku“⁸. Jejich tvůrcem je „jediný živoucí duch, jehož myslící přirozenost se projevuje ve snaze uvědomit si to, čím je“⁹. Proto „časově poslední filosofie je výsledkem všech předchozích filosofii“, tak jako

¹ HEGEL, G. W. F.: Úvod. O podstatě filosofické kritiky vůbec a o jejím vztahu k současné filosofii zvláště. Přel. J. Karásek. In: *Filosofický časopis* 2003, č. 2, s. 299.

² HEGEL, G. W. F.: *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, s. 19.

³ HEGEL, G. W. F.: *Malá logika*. Přel. J. Loužil. Praha: Svoboda 1992, s. 75.

⁴ HEGEL, G. W. F.: *Dějiny filosofie I.*, s. 64.

⁵ Tamtéž, s. 65.

⁶ Tamtéž.

⁷ HORSTMANN, P.: *Einleitung*, s. XXII.

⁸ HEGEL, G. W. F.: *Malá logika*, s. 53.

⁹ Tamtéž, s. 53.

rozvinutá logická idea obsahuje v sobě všechny předchozí stupně logické ideje¹.

Hegel v těchto výkladech o poměru logické ideje a dějin filosofie používá termín „konkrétní“ a „totalita“². Jak v případě ideje, tak v případě dějin filosofie jde o proces konkretizace, který vyústí v totalitu specifických určení³; tato totalita je „absolutní formou pravdy“⁴. Konkretizace probíhá na základě dialektického zákona, podle něhož překonání myšlenkového určení tím, že se ukáže jeho nedostatečnost, neznamená pouhou negaci původního určení, nýbrž i jeho zachování na konkrétnější úrovni. „To, co zaniká, musí se... pojímat jako bytostné, nikoli jako něco pevného, co bychom musili... odříznout a ponechat... mimo pravdu.“⁵

Teorie autonomní konkretizace myšlenkových určení je dále podložena teorií pravdy, která je shodou ideje, ideálního rozvrhu světa, se sebou samým. Ideální rozvrh světa, logická idea, se rozlévá v přírodě, a dále ve společnosti a dějinách, kde se již nepřímo uvědomuje v zákonech lidského soužití, v mravech a zvycích, v předpisech rodinného a státního života, zatímco přímo se uvědomuje v umění, náboženství a filosofii, které jsou nejvyšším stupněm budovy společnosti a dějin, tohoto „chrámu rozumu“⁶. Ve společnosti a dějinách nejde o nic jiného, než aby světový duch pochopil sama sebe.

Následovně chci srovnat dějiny filosofie s *Fenomenologií ducha*, která se podobá dějinám filosofie v tom, že ukazuje – stejně jako ony – vznikání filosofické vědy v časovém průběhu, ale byl jí přiznáván nárok na to, že je vědeckým zdůvodněním této vědy. Zmíněný nárok opírala o svou bezpředpokladovost ve smyslu bezpředkladovosti novověké subjektivní filosofie. Na rozdíl od Kanta nebo Reinholda jde ovšem o to, že „bezprostřední vědomí“ je pochopeno jako kolektivní vědomí lidstva a je nikoli ve své struktuře, ale ve svém historickém pohybu, k němuž je podněcováno tím, že v reflexi na sebe sama shledává nedostatečnost svého stanoviska. V *Malé logice*, první části Encyklopédie, říká Hegel, že

¹ Tamtéž.

² HEGEL, G. W. F.: *Dějiny filosofie I*, s. 60.

³ HEGEL, G. W. F.: *Malá logika*, s. 60.

⁴ Tamtéž, s. 69.

⁵ HEGEL, G. W. F.: *Fenomenologie ducha*. Přel. J. Patočka. Praha: Nakladatelství ČSAV 1960, s. 76.

⁶ HEGEL, G. W. F.: *Dějiny filosofie I*, s. 68.

ve „*Fenomenologii* postupoval tak, že začal prvním nejjednodušším jevem ducha, bezprostredním vědomím, a že rozvíjel jeho dialektiku až ke stanovisku filosofické vědy, jehož nutnost tento postup ukazuje“¹. Podobně říká Hegel ve *Velké logice*: „Vo *Fenomenológii ducha* ... som ukázal pohyb vedomia od prvého bezprostredného protikladu medzi ním a predmetom až po absolutne vedeni. Táto cesta prechádza všetkými formami vzťahu vedomia k objektu a jej rezultátom je pojem vedy. Tento pojem (bez ohľadu na to, že vzniká v samej logike) tu teda nemusíme zdôvodňovať, lebo sme to urobili tam (totiž ve *Fenomenologii* – dopl. M. S.); a nemôže sa mu dostať iného zdôvodnenia, než že ho vytvára vedomie, ktorého všetky vlastné podoby sa rozkladajú v tomto pojme ako ich pravde.“²

V obou týchto charakteristikách se začíná tezí o bezprostredním vědomí, které vlastní dialektikou dospěje ke stanovisku filosofické vědy. V prvním případě ovšem text pokračuje větou, že filosofické vědění, „vyplývajíc jako rezultát, předpokládal též konkrétní podoby vědomí, jako např. morálku, mravní skutečnost, umění, náboženství“³. To je už poukaz na ducha, rozumí se na ducha ve smyslu společnosti, dějin a světové substance, ale všimněme si, že Hegel označuje morálku atd. za „konkrétní podoby vědomí“. Ve skutečnosti jde o útvary ducha, ducha světa (*Weltgeist*).

Poukaz na rozdíl mezi podobami vědomí a podobami ducha, které následují po podobách vědomí, je jedna z indicií, které svědčí pro teorii, že Hegel v průběhu práce na *Fenomenologii* změnil původní plán a pokračoval způsobem, který nazval v referátu předneseném na konferenci k 200. výročí Fenomenologie v Jeně Eckart Förster Hegels Entdeckungsreisen⁴. Entdeckungsreisen jsou cesty, které nebyly předem plánovány. Förster se v tomto referátu vrací znova k tezi, že k napsání *Fenomenologie* došlo nečekaně. Poté, co Hegel ohlašoval po pět let kompendium k přednáškám o spekulativní filosofii, resp. o logice, metafyzice, přírodní filosofii a filosofii ducha, případně ještě o filosofii přirozeného práva

¹ HEGEL, G. W. F.: *Malá logika*, s. 83.

² HEGEL, G. W. F.: *Logika ako veda*. Prel. T. Münz. Bratislava: Nakladateľstvo Pravda 1985, s. 55.

³ HEGEL, G. W. F.: *Malá logika*, s. 83.

⁴ FÖRSTER, E.: Hegels Entdeckungsreisen. Entstehung und Aufbau der Phänomenologie des Geistes. In: *Hegels Phänomenologie des Geistes*. Jrsgr. Von K. Vieweg und W. Welsch. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2008, s. 37 a. n.

(dopis překladateli Vergilia Vossovi z května 1805), nechává v únoru 1806 tisknout *Fenomenologii* jako první díl vědy, přičemž se nakladatel zavazuje, že druhý díl, který má být spolu s prvním dílem vydán v jednom svazku, dodá na začátku dubna 1806. Nakladatel dostal v únoru text Fenomenologie do konce oddílu Individualita, jež si je reální o sobě a pro sebe (zda dostal i závér, který by odpovídalo dnešnímu oddílu Absolutní vědění, není jisté. Förster se domnívá, že našel tento závér v rukopisu *Die Wissenschaft*, který byl poprvé vydán J. Hoffmeisterem v r. 1932.) Nyní jde o to: jak mohl Hegel vědět, že posílá první polovinu knihy a že druhou pošle do dvou měsíců, pokud ji neměl více méně hotovou? Hegel měl skutečně z let 1804-5 rukopis, a to v čistopise, pojednávající o logice, metafyzice a přírodní filosofii. Okolnost, že Hegel slíbenou druhou polovinu knihy nedodal a nakladatel ji marně od Hegela vymáhal až do 18. října 1806, svědčí podle Förstera o tom, že Hegel zcela změnil plán druhé části knihy a místo „logiky, metafyziky a přírodní filosofie“ vypracoval druhou část *Fenomenologie*. Förster tím chce zdůraznit, ještě ostřeji než Häring a autoré, kteří psali před ním o nečekaném přechodu od spekulativní filosofie k *Fenomenologii*¹, že druhá část *Fenomenologie*, která pojednává o podobách „ducha“ a nikoli již o podobách vědomí, vznikla náhlým rozhodnutím, které nebylo předem plánováno. Jeho závér je, že *Fenomenologie* měla původně ukazovat cestu vědomí (lidstva) k vědě, že však po projití nutných podob vědomí probírá ještě historické podoby ducha, tj. společnosti a dějin. Společnost a dějiny jsou „chrámem rozumu“² nejen proto, že jsou realizací rozumu – tou je i příroda –, ale i proto, že v nich rozum dospívá k pochopení sebe sama.

Co znamená, že předmětem *Fenomenologie* je nejen vědomí lidstva, ale i společnost a dějiny a jejich duchovní založení? Především to, že Hegel ruší abstrakci, kterou podle něho představuje výslově epistemický vztah ke skutečnosti, jímž lze charakterizovat poznávající vědomí, a že vědomí zařazuje do celku společenského života, jeho procesu a jeho praxe. R.

¹ HÄRING, Th.: Entstehungsgeschichte der Phänomenologie des Geistes. In: *Congrès hégélien de Roma*, t. III. Roma, s. 119 a n.

² HEGEL, G. W. F.: *Dějiny filosofie I*, s. 68.

Beuthan mluví o „historických“ a „systémových podmínkách“, které pro „vědomí“ vytváří „duch“¹.

„Duch“ má s vědomím společné to, že, že se nejen vztahuje k světu, ale i sám k sobě. Klíčové, působivé, až fascinující epochy „života“ „ducha“ – je to antický „pravdivý duch“ s bezprostřední důvěrou v obec a rodinu jako domov a zároveň výchova individua k obecnosti, novověký „duch sobě odcizený“ s odpoutáváním individua z jeho naturálních vazeb, osvícenství se svým emancipačním úsilím a hlavně se svým pojetím společenských instancí a funkcí jako výraz užitečnosti, postoj „absolutní svobody“ Francouzské revoluce a jeho přeměna v teror, otres smrtí vyvolaný terorem a následné smíření se společenskou dělbou práce a společenskými rozdíly v kantovské morální sebekázni jedince – to vše jsou pro Hegela způsoby, jimiž se společenská substance vztahuje reflexivně sama k sobě a tak se uvědomuje. Předmětem zkoumání jsou zde dějiny jako mnohokrát „přežitá smrt“, smrt epoch, ale i individuů, a opětne povstání „ducha“ z popela.

Při této přežité smrti jde vždycky o vyšší stupeň vztahu člověka k sobě samému, ale i o vyšší stupeň sebeuvědomění společenské substance, jejímiž nositeli lidé jsou. Nyní jde o to, že stupně tohoto sebeuvědomění společenské substance jsou zároveň stupni sebeuvědomění „substance“, která tvoří základ veškerenstva a která je „subjektem“ nejen ve smyslu sebehybatele, ale i ve smyslu sebeuvědomění, které vede k idealismu². V osvícenské „užitečnosti“ jako podstatě společenských institucí je již vysloven idealismus, stejně jako v „absolutní svobodě“ revolučního individua a v autonomní kázni porevolučního jedince. Idealismus, který je výsledkem tohoto procesu, není podle Hegela výmysl filosofů, nýbrž stanovisko, k němuž dospívá substance všeho sama.

Když Hegel prohlásil v *Malé logice*, že logická idea přechází v přírodu jako svůj odlesk³, přičemž příroda – podle závěru filosofie přírody v *Encyklopédii*⁴ – přechází opět v ducha, vytvořil filosofii jako systém tří kruhů, protože každou z filosofických epoch lze symbolizovat kruhem.

¹ BEUTHAN, R.: Hegels phänomenologischer Erfahrungs begriff. In: *Hegels Phänomenologie des Geistes*, s. 79 a n.

² HEGEL, G. W. F.: *Fenomenologie ducha*, s. 60.

³ HEGEL, G. W. F.: *Malá logika*, s. 363.

⁴ HEGEL, G. W. F.: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (1830). Hrsg. von F. Nicolin und O. Pöggeler. Hamburg: Meiner 1991, s. 309.

Do filosofie lze nyní vstoupit i pouhým rozhodnutím¹, protože filosofická věda vcelku nabývá svou věrohodnost tím, že at' do ní vstoupíme na jakémkoli místě, projdeme dopředu i dozadu celým systémem jako ověřením pravdivosti onoho místa, jímž jsme do filosofické vědy vstoupili. Každý poznatek je ve své bezprostřednosti důvodem pravdivosti ostatních poznatků, ovšem jen za předpokladu, že ony ve svém zřetězení jsou důvodem jeho pravdivosti. Filosofie už nepotřebuje prokázání své pravdivosti, jež bylo úkolem *Fenomenologie*, a *Fenomenologie* se stává pouhým Voraus der Wissenschaft², tím, co vědě předchází, ale neodůvodňuje ji a nedokazuje její pravdivost. Z tohoto hlediska se *Fenomenologie* dostává na stejnou úroveň jako jiná dvě historická uvedení do filosofie, totiž dějiny filosofie a pojednání o třech „postojích myšlenky k objektivitě“ z *Malé logiky*³. Ale paradoxně v jiném smyslu se tím význam *Fenomenologie* stupňuje.

Fenomenologie jako jediná z těchto tří historických podání nás vede do přítomnosti jako dimenze, v níž „duch vědomý sebe sama stojí v přítomnosti“⁴. Přítomnost je vědomí, že naše poznání přírody, ducha a celku světa nemá jen lidský význam, nýbrž že je sebeuvědoměním ideje, světového ducha v nás, v našem poznání, zvláště filosofickém. Nemůže být větším naplněním úkolu, který dal filosofii již Aristotelés – být rozumem, který poznává sám sebe –, než je toto pozvednutí přítomnosti do božské roviny. Ve všech etapách svých dějin se člověk podílel na vývoji absolutna a toho nejpodstatnějšího v něm – jeho sebeuvědomění, ale teprve v současné době je to dovršeno, poněvadž my, naše poznávající vědomí se poznává jako *nás noéseós*. Jde o bohočlovectví člověka – Hegelova současníka. Hegel na to poukazuje již ve své prvnině *Diference Fichtovy a Schellingovy filosofické soustavy*, v níž poukazuje na Schleiermacherovy Řeči o náboženství s jejich nadšením pro duchovní význam přírody jako na příklad současného myšlení⁵. Ve Fenomenologii jsou to Schelling a Novalis, jímž Hegel přičítá význam „kvazu“⁶, nadšení a extáze pro toto sta-

¹ HEGEL, G. W. F.: *Logika ako veda*, s. 78.

² HEGEL, G. W. F.: *Phänomenologie des Geistes* (Beilagen). Hrsg. von H.-F. Wessels und H. Clairmont. Hamburg: Meiner 1998, s. 552.

³ HEGEL, G. W. F., *Malá logika*, s. 85 a n.

⁴ HEGEL, G. W. F.: *Fenomenologie ducha*, s. 56.

⁵ HEGEL, G. W. F.: *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, s. 8.

⁶ HEGEL, G. W. F.: *Fenomenologie ducha*, s. 56.

novisko, které označil ve *Víře a vědění* jako „bezbožnost“ ve vztahu k tradiční víře. Je to velké vzkříšení, do něhož duch – idea – vstoupil po své smrti ve „spekulativním Velkém pátku“, což jsou filosofie konečnosti prodchnuté touhou po Bohu, ale zakazující si jeho dosažení (Kat, Fichte, Jacobi)¹. Nyní padly „hraniční kůly“ uzavírající člověka do bran jeho pozemskosti. Uskutečňuje – a ne, že by se na něm pouze podílel, jako je tomu u Aristotela², – sebepoznání boha spojené s nejvyšší blažeností, s níž je každá jen lidská blaženost nesouměřitelná. Absolutno se stává jasem, v němž je vše nabíledni. Ve *Fenomenologii* Hegel doplňuje tyto charakteristiky ještě o spinozovský motiv božího sebepoznání jako projevu intelektuální lásky, již bůh miluje sám sebe³.

Když jsem téměř před padesáti lety připravoval k vydání 1. svazek Hegelových *Dějin filosofie*, byl jsem ovlivněn touto takřka nadpozemskou melodií Hegelovy filosofie. Dnes se dívám na toto poselství Hegelovy filosofie střízlivější a hlavně historicky. Vzepětí, které dal Hegel „filosofické vědě“, bylo zároveň kritikou křesťanského platonismu, protestem proti osobnímu transcendentnímu principu, s nímž se Hegel postupně rozcházel už v době svého studia v tříbingenském teologickém učilišti. Jeho koncepce ideje jako imanentního jádra světa chce podržet povznesení, které dával životu a světu onen svět, aniž by se došlo k dualismu. Tak jako Hegel bojuje proti Kantově věci o sobě jako chiméře, která stojí na druhém břehu poznání, tak bojuje proti dualismu spojenému s mimosvětským „oním světem“. Odkouzlení přírody, pragmatizace lidských vztahů a ovládání – ovládání věcí, které se staly objekty, a ovládání druhých a dokonce ovládání sféry, která byla dříve vyhrazena božské kompetenci – to jsou podle mladého Hegela důsledky zániku antického republikanismu a proměny státu, založeného na součinnosti občanů, v odcizený státní stroj, ale též důsledek nahrazení náboženství s přítomností bohů ve světě křesťanskou transcendentencí⁴. Zatímco mlaďické spisy končí lítostí nad zánikem jednoty lidského a božského světa, pracuje Hegel v Jeně na systematické restituci této jednoty. Ta nyní na-

¹ HEGEL, G. W. F.: *Víra a vědění* čili reflexivní filosofie subjektivity v úplnosti svých forem jakožto filosofie Kanta, Jacobiho a Fichta. Přel. J. Novotný. In: *Reflexe*, č. 22. Praha: Oikuméné 2002, s. 16.

² ARISTOTELÉS: *Metaphysika* 1072 b 15. Přel. A. Kříž. Praha: Laichter 1946, s. 311.

³ HEGEL, G. W. F.: *Fenomenologie ducha*, s. 61.

⁴ SOBOTKA, M.: *Studie k německé klasické filosofii*. Praha: Karolinum 2002, s. 89 a n.

bývá podoby filosofie ideje, která stojí v základu všeho a zároveň má moc realizovat se v přírodě a v dějinách. Všechno lidské úsilí tím nabývá zvláštní závažnosti – ta je podle Hegela větší, než jaké se člověk může těšit v křesťanském platonismu –, která vrcholí v tom, že božský princip se uvědomuje v lidském poznání. Poznáním se člověk povznaší k božskému srdci světa, jen musíme vědět – a to nám říká *Fenomenologie* a později *Filosofie dějin* –, že na této cestě nechyběla „vážnost, bolest, trpělivost a práce“¹. Ve *Filosofii dějin* mluví Hegel o práci v potu tváře, o „jatkách“ a „nesmírných obětech“², které dějiny provázejí. Domníváme se, že spojení, které Hegel sklenul mezi božským principem a bolestným průběhem dějin je zároveň tajemstvím Hegelova vítězného tažení v 19. a ještě ve 20. století. Hegel uspokojil jak duše toužící po povznesení obdobném křesťanství, tak duše realistické, které nekladou důraz na výsledné sjednocení božského a lidského, nýbrž na dějiny samy. Ukázalo se, že zdánlivě odtažitý filosof Hegel poskytl několik zásadních klíčů k výkladu dějin. K. Löwith sepsal dějiny této recepce Hegela ve výkladu dějin ve známé knize *Od Hegela k Nietzsche*, v níž sleduje rozvinutí Hegelova výkladu dějin v koncepci emancipace lidstva v oblasti politické, náboženské a ekonomické u levohegelovců³. Ve všech těchto případech jde ne jíž o nejvyšší blaženosť ze sjednocení s bohem v jeho sebeuvědomení, nýbrž o osvobození člověka z člověkem nezaviněné závislosti.

Na druhé straně Hegel dokázal oslovit i duše velmi kontemplativní. První kritické vydání Hegela s objevnými edicemi dosud nevydaných rukopisů je dílem G. Lassona, pastora kostela sv. Bartoloměje, jak uvádí vždy za svým jménem. I. A. Iljin, největší příklad Hegelova vlivu v Rusku ještě ve 20. století, je autorem ve své době vlivné monografie *Hegelova filosofie jako nauka o konkrétnosti Boha a člověka* z r. 1918, která zpodobuje člověka jako nejvyšší ztělesnění Boha⁴. Tím chceme jen naznačit velký rozsah Hegelovy působnosti.

Ovšem právě tato široká škála jeho vlivu je ale i důvodem, proč můžeme Hegelovu filosofii považovat za snad nejvýraznější impulz

¹ HEGEL, G. W. F.: *Fenomenologie ducha*, s. 61.

² HEGEL, G. W. F.: *Filosofie dějin*. Přel. M. Váňa. Pelhřimov: Nová tiskárna Pelhřimov 2004, s. 21.

³ LÖWITH, K.: *Von Hegel zu Nietzsche*. Stuttgart: Kohlhammer 1958.

⁴ ILJIN, I. A.: *Hegelova filosofie jako nauka o konkrétnosti Boha a člověka*. Olomouc: Refugium 2008.

k odkřest'anštění Evropy, které probíhá od 18. a zvláště od 19. století. Nikoli osvícenská skepse ke všemu transcendentnímu a osvícenský boj proti nesvěprávnosti člověka, nikoli Schopenhauerův naturalismus se slepou vůlí k životu, ale Hegel se svou filosofí boží přítomnosti v nás a naší přítomnosti v bohu představuje největší ideovou položku v tomto procesu, jehož tragičnost ještě zcela nechápeme.

AUGUSTIN SMETANA A JEHO POJETÍ DĚJIN FILOZOFOFIE

Jan Zouhar

Augustin Smetana (1814–1851) působil na Filozofické fakultě pražské univerzity v letech 1842–1845 jako adjunkt prof. Exnera, poté jako suplující profesor. V proslulém sporu o německou filozofii v Čechách (ve skutečnosti to byla diskuse o tom, zda Češi filozofii vůbec potřebují), který probíhal v druhé polovině 40. let 19. století, bránil v roce 1847 v časopisu *Ost und West* v článku *Wie einige čechische Literaten die deutsche Philosophie nebmen* německou filozofii (ač hegelovec zejména filozofii Herbartova) a filozofii jako vědu vůbec proti útokům Viléma Gablera a Karla Havlíčka. V roce 1848 se stal děkanem fakulty, pak byl pro své názory donucen fakultu opustit a v závěru života byl domácím učitelem v Hamburku. Zemřel předčasně na tuberkulózu. Byl příslušníkem křížovnického rádu, ale v roce 1850 vystoupil z rádu i z církve.

Jeho hlavním spisem je práce *Der Geist, sein Entstehen und Vergehen* (1865, česky *Vznik a zánik ducha*, 1926). Základním a výchozím bodem Smetanových úvah je *všejedino*, kromě kterého nic neexistuje a které je jednotou nekonečného a konečného, božského a lidského, bytí a vědění. Vše existuje a vyvíjí se podle zákonů všejedina. Porušení této jednoty nastoluje boj protikladů, který je přičinou rozmanitosti všeho v přírodě, ve společnosti i v myšlení a rovněž přičinou vývoje, vzniku vesmíru, vzniku Země, života na Zemi, rostlin, živočichů, vzniku a vývoje člověka a lidského ducha, který se objevuje na určitém stupni vývoje přírody. Vše je vyloženo prostřednictvím přirozeného vývoje, kdy nižší historické stupně musí ustoupit vyšším. Tak i náboženství a stát nahradí v budoucnu vyšší formy společenské organizace.

V práci *Die Bedeutung des gegenwärtigen Zeitalters* (1848, česky *Význam současného věku*, též dříve přeloženo do češtiny jako *Úvahy o budoucnosti lidstva*, 1903) jsou vyloženy základní myšlenky Smetanovy filozofie dějin filozofie, Smetanova představa společenského vývoje a jeho názory politické. Vývoj světa určuje podle něho napětí mezi principy pozemskosti a

božskosti, kdy božskost podmiňuje jeho vzestupnou tendenci. Přitom božskost je světský princip, je to vlastně humanitní ideál lidství a aktivity člověka. Filozofie přejde do praxe, stane se všeobecným principem tvoření, náboženství bude překonáno uměním, právní vztahy ve státě láskou mezi lidmi.

Svědectvím o Smetanově nelehkém životě jsou jeho *Geschichte eines Exkommunizierten* (1863, česky *Paměti kněze z církve vyobecovaného*, 1863, 1901, 1926). Souhrnné vydání českých překladů Smetanových prací vyšlo pod názvem *Sebrané spisy I-II* (ed. a přel. M. Bayerová) v letech 1960 a 1962.

Smetanův filozofický systém a jeho pojetí dějin filozofie nesporně rozhodujícím způsobem ovlivnila Hegelova filozofie. Augustin Smetana ovšem usiloval o vlastní filozofický systém, za smysl své filozofie pokládal odpověď na základě dosavadního vývoje filozofie na ty otázky, které musí filozofie řešit, aby nalezla východisko ze sebe sama (má-li se realizovat). Geneze člověka jako historického produktu a součásti přírody a jako činitele, v němž je historicky dána možnost překročit hranice přírody (v dějinách, ve sfére, ve které člověk realizuje svoje lidství). Podle Smetany spojením Hegelovy a Herbartovy filozofie vznikne vrcholný filozofický systém, který bude znamenat nejen konec filozofie, ale především osvobození člověka z vlastní nevědomosti a cizí zvůle, jehož subjektem bude slovanský národ.

Augustin Smetana své pojetí dějin filozofie vyložil především v práci *Die Katastrophe und der Ausgang der Geschichte der Philosophie*, která vyšla v roce 1850 v Hamburku v nakladatelství Hoffmann und Campe. První český překlad *Obrat ve vývoji filozofickém a jeho konečný cíl* vyšel v roce 1903 v nakladatelství Jana Laichtera spolu s překladem dalšího Smetanova spisu *Význam současného věku* pod názvem *Úvahy o budoucnosti lidstva*. Dnes používáme překlad Marie Bayerové *Obrat a vyústění dějin filozofie*, která přeložila nově všechny klíčové Smetanovy spisy pro vydání *Sebraných spisů I, II*. V tomto souboru je obsažena také další Smetanova práce věnovaná filozofii dějin filozofie, jediný jeho česky psaný článek – *Kritický rozbor dějepisu filozofie*.

Augustin Smetana chce odhalit tajemství dějin filozofie, které je podle něho klíčem k záhadám lidských dějin vůbec. Usiluje o postižení nejvšeobecnějšího zákona vývoje lidského ducha nebo vědění. Na otázky „V čem je nakonec celý smysl dějin? Co je jejich posledním konečným cí-

lem? Jak už se k tomuto cíli přiblížily? Nebo jaký čas právě ukazují hodiny světových dějin?^{“1} může podle něho odpovědět pouze jediná vědecká disciplína, kterou jsou dějiny filozofie. „Jsou to dějiny filozofie, které se vinou nakupenou změtí nesčetných napolo pochopených dat jako červená nit a jejichž uzlové body asi samy určují čas na velkých světových hodinách. Rozmotáme-li podle zákonů přírody nebo ducha aspoň jedený z těchto důmyslně zadrhnutých uzlů, rozmotáme je všechny, pochopíme celý běh lidského vývoje.“²

Naplnit tuto ambici znamená tedy najít v dějinách filozofie zákonnosti, tendence, cíl. „V dějinách filozofie jde podle Smetanova pojetí o *racionální výklad identity vědění a bytí*, neboť jinak je tato identita *ontologickou skutečností*, podstatou lidského vědomí, tedy předpokladem filozofického východiska.“³ Snaha o dosažení identity vědomí a bytí tvoří počátek a cíl filozofie, je „projevem hledání smyslu lidské existence a existence společnosti vůbec. Dosažením jednoty vědění a bytí bude objasněna povaha lidského *vědomí*, a tím pomine *raison d'être* celé filozofie.“⁴

Smetana připomíná, že „podle staré obecné představy skládá se člověk z božského ducha a z pozemského těla. A protože obě tyto ‘součástí’ člověka nebo filozoficky řečeno, oba prvky lidského vědomí, vědění a bytí spadají v určitém okamžiku v jedno, můžeme vědění považovat za božský prvek a bytí za pozemský a naopak. Jednou je totiž bytí jako všeobecno, jež člověk sdílí se všemi pozemskými bytostmi, něčím pozemským a vědění jakožto zvláštní je něčím duchovním a božským. Ale právě proto, že v určitém okamžiku jsou totožné nebo vzhledem k tomu, že je to bytí samo, které si uvědomuje sebe ve vědomí, které ve vědění přichází k sobě, je toto bytí také něčím božským a vědění, které na něm vzniklo, na něm se mění a na něm pomíjí – je potom něčím pozemským.“⁵ Podle toho, jak byly v minulosti chápány oba prvky lidského vědomí, rozeznává Smetana epochu východní (zde světový názor tkví hluboko v božském bytí) a západní (zabývá se pozemským věděním). „Jako člověk odpadl ve svých dějinách od božského a zaměnil božský

¹ SMETANA, A.: Obrat a vyústění dějin filosofie. In týž, *Sebrané spisy I.* Praha: Nakladatelství ČSAV 1960, s. 205.

² Tamtéž.

³ ZUMR, J.: *Máme-li kulturu, je naší vlastní Evropa*. Praha: Filosofia 1998, s. 38.

⁴ SMETANA, A.: *c. d.*, s. 205.

⁵ Tamtéž, s. 211.

život za hříšný život pozemský, tak se filozofie ve svých dějinách vymkla z klidného klínu, kde byla pohřížena v povznášející zření božského bytí a věhlase do neklidného náruči zkoumajícího, hledajícího a bloudícího vědění.“¹

Poznání významu posledních velkých filozofických systémů povede k tomu, že „pro lidskou společnost vzejde nová doba, krásnější než byla minulá. Nové mocnosti, sociální láska a umělecký génius začnou svou vládu a zjasní život nadcházejících století už zde na zemi. – Potom podlehnu staré mocnosti, náboženství a právo, nové době, a filozofie, dosáhnuvší svého cíle, jenž znamená přjmout zase božskou identitu zpátky do lidského vědomí, uskuteční tento přechod. – Filozofie, jež vyšla z náboženství a práva, zanikne v lásce a uměleckém tvoření a to bude její ‘vyústění’.“²

Smetanovou filozofií dějin filozofie se v posledním půlstoletí zabývali především Marie Bayerová, Irena Michnáková (Šnebergová), Pavel Křivský a Josef Zumr³. Nemohu ale spoň v poznámce nepřipomenout, že se Smetanova filozofie stala už na konci 19. století předmětem zájmu T. G. Masaryka, například v kapitole Moderní humanita: Náboženstvím je tvůrčí láska jeho práce *Moderní člověk a náboženství*.

Josef Zumr ukázal, jak dějiny filozofie sloužily Augustinu Smetanovi jako nevhodnější prostředek k pochopení celého dějinného procesu, k formulaci osobité dějinně filozofické koncepce. Filozování „je nejpodstatnějším projevem lidství, projevem hledání smyslu existence a existence společnosti vůbec“⁴. V dějinách filozofie jde „o racionální výklad identity vědění a bytí“⁵. Marie Bayerová analyzuje jak „Smetana sleduje v dějinách filozofie vývojovou nit od původní jednoty, tzv. přiro-

¹ Tamtéž, s. 211-212.

² Tamtéž.

³ Viz BAYEROVÁ, M.: Dílo a osobnost Augustina Smetany. In: týž, *Sebrané spisy I*, Praha: Nakladatelství ČSAV 1960, zejm. s. 26 a n.; MICHNÁKOVÁ, I.: *Augustin Smetana*. Praha: Svobodné slovo 1963, zejm. s. 28 – 64; KŘIVSKÝ, P.: *Augustin Smetana*. Praha: Karolinum 1900; ZUMR, J.: *Máme-li kulturu, je naši vlastní Evropa. Herbartismus a česká filozofie*. Praha: Filosofia 1998, zejm. s. 37 – 44.

⁴ Viz MASARYK, T.G.: *Moderní člověk a náboženství*. Praha: Masarykův ústav AV ČR a Ústav T. G. Masaryka 2000, zejm. s. 92 – 109.

⁵ ZUMR, J.: c. d., s. 38.

⁶ Tamtéž.

zeného vědomí, čili bezprostřední jednoty vědění a bytí. Tato jednota je konkrétní, z ní muselo vědění vystoupit, aby se nakonec do ní zase vrátilo, čímž se z bezprostřední jednoty stává jednota zprostředkovaná.¹ Když T. G. Masaryk rekapituluje Smetanovy názory na filozofii a její vývoj, připomíná jeho myšlenku, že „filozofie měla úkol přechodní – uvědomit v člověku protivy pozemského a božského, protivy myšlení západního a východního. Filozofie je tím uvědomením – sama sebou tedy přestává, jakmile člověk k uvědomení dospěl. Německý idealismus je vrchol tohoto uvědomení – jím filozofii nastává katastrofa, katastrofa ve smyslu uměleckého dramatu: rozličné soustavy filozofické nebyly pouhými a nahodilými epizodami lidského ducha, historie filozofie, historie ducha vůbec je veliké drama těhnoucí k vnitřnímu zakončení, ke katastrofě: filozofie je přechodem k novému třetímu období historie, a zejména německá filozofie idealistická je posledním slovem a činem zakončujícím – filozofie stráví sebe samu a stráví náboženství.“²

První epocha vývoje se uskutečňuje na východě, v orientální filozofii, ve které lidské vědomí nazírá nekonečné bytí. Druhou epochu představuje západní filozofie od Thaleta k Herbartovi, je to epocha rozdvojeného vědomí, „které se vytrhlo z bytí“³ a snaží se postihnout božské, nekonečné bytí konečným věděním. Třetí epocha začíná dosažením totožnosti bytí a vědění ve vědomí. Tři základní epochy vývoje ducha (bytí, vědění, vědomí) znamenají tři etapy dějinného vývoje, Smetana pak hledá bod obratu tohoto vývoje, ke kterému dochází v dějinách filozofie. Když rekapitulujeme Smetanovo schéma, pak v první etapě tvoří přirozené vědomí bezprostřední jednotu vědění a bytí. Tato situace v sobě obsahuje rozpor, protože vědění a bytí jsou protiklady. V první, východní formě života ducha v sobě bytí obsahovalo vědění, filozofie vycházela z učení o jediné podstatě, kterou je bezprostřední jednota pozemskosti a božskosti. Jedno je božským bytím, které je principem jednoty, Bůh je hledán v hlubinách duše. Nekonečné bytí v sobě zahrnuje vědění, konečné vědění je ztraceno v nazírání nekonečného bytí. Druhou etapu představuje západní myšlení. Vědomí se v něm rozštěpilo, vědění se vymklo bytí. Filozofie je výrazem rozpolcenosti člověka, rozpolcení vědomí, zabývá se

¹ BAYEROVÁ, M.: c. d., s. 26.

² MASARYK, T.G.: c. d., s. 100.

³ Tamtéž.

pozemským věděním, bytí se stává objektem vědění. V rámci této etapy dochází v sedmnáctém století k revoluci ve filozofii, která je *katastrofou zvláštního dramatu dějin filozofie*. Když Smetana sleduje vývoj západního filozofického myšlení, je mu řecká filozofie dějinami procesu odlučování vědění od bytí. Křest'anské myšlení pak toto oddělené vědomí transformovalo v náboženskou víru.

Katastrofa (obrat) začíná Descartovým cogito, jeho dualismus je cestou k identitě bytí a vědění, vědění člověka je médiem souvislosti obou momentů, jednota bytí a vědění se začíná hledat v člověku samotném. „Závěrečná fáze druhé etapy, německá filozofie od Kanta, stanula podle Smetany před vyřešením celého problému, neboť v systému Hegelově a Herbartově syntetizovala veškerou východní i západní moudrost a přiblížila se jako nikdy předtím obnovení jednoty vědění a bytí na vyšším stupni. Správným zprostředkováním mezi filozofií Hegelovou a Herbartovou může být konečného cíle dosaženo.“ To je úkolem třetí etapy a zároveň náplní celého Smetanova myšlenkového úsilí, které chtělo k dosažení tohoto cíle do spětu.¹ V charakteristice osobnosti německého idealismu Smetana používá srovnání s předchozím filozofickým vývojem: „Kant a Fichte navazují na Descarta, Schelling a Hegel na Spinozu a Herbart je určitou obměnou Leibnize“², přitom Smetana ukazuje na rozdíly mezi dosavadní filozofií a německým idealismem, například ocenil, že „proti Spinozovi, který požadoval pro soulad atributů myšlení a rozlehlosti ještě další princip, nehybnou božskou substanci, dovezl Hegel vysvětlit tento vztah dialektickým procesem ducha samotného“³.

Josef Zumr ukázal, jak Augustin Smetana pro svůj dynamický obraz filozofie dějin filozofie využil „základních rysů Hegelova velkolepého nástinu vývoje objektivního ducha. Smyslem tohoto pohybu mohlo být osvobození lidského rodu, nikoli však plné osvobození individua.“⁴ Smetana spojoval „Hegelovu filozofii s typem východní moudrosti, pro niž je charakteristické, že naprostoto podřizuje individuální obecnému a svobodu slepé nutnosti ve jménu nějakého vyššího principu“⁵. Sám však i pod

¹ ZUMR, J.: *c. d.*, s 39.

² Tamtéž, s. 40.

³ Tamtéž, s. 41.

⁴ Tamtéž, s. 42.

⁵ Tamtéž.

vlivem revoluční atmosféry roku 1848, zdůrazňující pozitivní řešení svobody individua, „požadoval harmonický vztah jednotlivce a společnosti. Je příznačné, že filozofické zdůvodnění tohoto ušlechtilého ideálu hledá právě ve filozofii Herbartově, jejíž tvůrce sám měl ovšem k revoluci zcela negativní poměr. Nalézá je v Herbartově myšlence o relativní identitě vědění a bytí.“¹

Závěr Smetanova díla *Obrat a vyjádření dějin filozofie* je až patetický. Cíle vývoje ducha lze dosáhnout jen pomocí dějin filozofie: „Nikdo nebude moci podniknout poslední rozhodný krok ve vývoji ducha, nenechá-li celé dějiny filozofie projít ještě jednou ve svém duchu, nebude-li ještě jednou v tvůrčím procesu reprodukovat především poslední filozofické systémy od Kanta až po dnešní dobu, systémy, jež uchovávají celé bohatství minulosti. *Dějiny filozofie jsou jedinou cestou, jež vede k chrámu pravdy.*“² Když Masaryk shrnuje Smetanův obraz budoucnosti, říká, že „umělecké tvoření je podstata budoucího života duchového … náboženství se promění v umění, člověk, člověčenství dosáhne upokojení v umění, v umělecké tvorbě … Člověk tím svým uměním oslaví svět, oslavení přírody bude zakončením nejvyššího, všeobecného díla uměleckého“³, domnívá se však, že tato Smetanova myšlenka „sama v sobě je ovšem neujasněna“⁴.

¹ Tamtéž.

² Tamtéž, s. 343.

³ MASARYK, T.G.: c. d., s. 101.

⁴ Tamtéž.

O HISTORICKOM POZNANÍ A LOGIKE DEJÍN

Radosław Kuliniak

Vo svojich úvahách sa pokúsim predstaviť koncepciu historického poznania, ktorá bola celkom zabudnutá na pozadí výsledkov Spenglera, Toynbeevo ako aj Koneczneho, ktorá bola podporená úvahami o logike dejín, a ktorú v prvej polovici minulého storočia prezentoval poľský filozof dejín, knaz prof. Franciszek Sawicki. Presnejšie povedané, pôjde mi o jeho úvahy vo *Filozofii dejín*, ktoré po prvýkrát predstavil v roku 1920 a neskôr vydal počas troch nasledujúcich rokov¹. Sú reakciou na predchádzajúcu diskusiu o charaktere historického poznania, ktorá prebiehala v centre novokantovcov ako bádenských, tak aj marburškých alebo tých, ktorí vzišli z oboch škôl. Uvedený problém sa objavuje v učení Meiera, Simmela, Windelbanda, Rickerta, Berheima, Sterna, Bechera, Busseho, Klagesa, Sternberga, Janssena, Hartmanna, Lucku, Imnischera, Pfändera, Geigera, Scappa, Jaenscha, Friedmanna a iných mysliteľov.

Najprv niekoľko informácií o Franciszkovi Sawickom². Narodil sa 13. júla 1877 v Godziszewe (pri Pelpline) a zomrel 7. októbra 1952 v Pelpline. Základnú školu ukončil v Godziszewe, potom navštevoval Collegium Marianum v Pelpline a Klasické Gymnázium v Chelmne, kde v roku 1896 zmaturoval. Po štúdiu v seminári v Chelme bol v roku 1900 vysvätený za knaza. Vyše roka pracoval ako vikár v Gdańsku, odkiaľ odišiel

¹ SAWICKI, F.: *Filozofia dziejów*. Prel. K. Górska. Gdynia 1974. Používam spoločné vydanie *Filozofie dejín* od Sawickeho a *Všeobecnej metafyziky* od S. Adamczyka. Sawickeho dielo má strojopisnú formu, všeobecný úvod k nemu napísal K. Górska a „Predslov autora“ bol vytvorený v Pelpline v júli roku 1920.

² Pozri heslo „Franciszek Sawicki“ v *Powszechnie Encyklopédii Filozofii*, t. 8, ktorého autrom je

R. Polak, ako aj zobranú literatúru, ktorá je tam venovaná prof. F. Sawickemu. Za pozornosť stoja predovšetkým práce: BARTINK, C. S.: *Z nowszych prób filozofii historii. Historiografia ks. Franciszka S.* In: „AK“, 51 (1959), t. 58, s. 294–305 a PAWLOWICZ, Z.: *Religijne doznanie przyrody i dziejów przez człowieka według F. S.* In: „*Studia Theologica Varsaviensia*“, 18 (1980), s. 73–96.

študovať do Freiburgu (Bádensko), kde sa zúčastnil prednášok napr. Braiga, Rickerta, Hagemanna, Finkeho a Krausa. V roku 1902 obhájil doktorát prácou *Koheleth und der moderne Pessimismus für das Lebenselend*. Od roku 1903 v seminári v Pelpline prednášal filozofiu, kanonické právo, morálnu teológiu a dogmatiku (až do r. 1952). V roku 1951 získal titul Dr. h. c. na Katolíckej univerzite v Lubline (KUL). Jeho vedecké záujmy sa sústredovali na také oblasti ako filozofia, religionistika, kanonické právo, apogetika, teológia a história. Je autorom stovák publikácií, z ktorých najdôležitejšie sú: *Der Prediger, Schopenhauer und Ed. v. Hartmann oder biblischer und moderner Pessimismus* (Fulda 1903); *Wert und Würde der Persönlichkeit im Christentum* (Köln 1906); *Politik und Moral* (Pelplin 1917); *Lebensanschauungen moderner Denker* (I: *Vortäge über Kant, Schopenhauer, Nietzsche, Haecker und Eucken*, Pelplin 1919, 1920-26); *Geschichtsphilosophie* (Kempten 1920; *Filozofia dejín*, Gdynia 1974); *Filozofia lásky* (1934); *Fenomenológia ľahkivosti* (Warszawa 1938); *Filozofia ducha vo vojne s filozofiou života* (Plock 1938).

Vráťme sa však k Sawickeho *Filozofii dejín*. V tejto práci nájdeme pokus o vyznačenie hraníc, predmetu alebo vymedzenia pojmu história ako vedy, a to z hľadiska adekvátneho pestovania ako filozofie, tak aj široko chápajúcich dejín filozofie. Je aj výsledkom diskusií o epistemologickom a logickom chápání historického poznania, ktoré prebiehali medzi novokantovcami. V tomto diele okrem ešte nájdeme obhajobu chápania problému historických zákonov, hlavne ich otvorenosť voči novým súčasným perspektívam. Predstavuje, ako píše samotný autor v *Predslove*: „vstup do historiozofických otázok a chce sa stat' tehličkou stavby budúcej kresťanskej filozofie dejín vybudovanej na úrovni modernej vedy”¹. V práci Sawickeho boli postupne zdôvodnené a objasnené nasledovné problémy: filozofia dejín (pojem dejín, filozofie, filozofie dejín), väzba medzi filozofiou dejín a jej vzťahom k tzv. príbuzným vedám a taktiež boli veľmi dôkladne rozobrané dejiny filozofie dejín (od čias pohanského staroveku do prvej polovice 20. storočia). Prácu okrem toho dopĺňajú podrobné a dôkladné analýzy z oblasti široko chápanej metafyziky dejín (so špeciálnym rozborom faktorov dejín, t.j. pojmov: jednotlivec, skupina, národ, osobnosť; príroda, kultúra, náboženstvo, morálka, veda, umenie), analýzy historických zákonov, predovšetkým zmyslu dejín ako aj ich

¹ Pozri „Predslov“ v Sawickeho *Filozofii dejín*, s. IV.

cieľa či skutočného priebehu a utvárania. Celok úvah korunuje autorova koncepcia, konkrétnie chápanie historického poznania založeného na tzv. bytostnej logike dejín a opis predmetu úloh, cieľov a historických faktov, ktoré sú pre túto logiku kľúčové¹.

Pozrime sa najprv na to, čo Sawicki rozumie pod predmetom a cieľom historického poznania a akú úlohu pri jeho vymedzení pripisuje logike². Predmet historického poznania je predovšetkým vzájomne prepojený s definíciou pojmu dejín, ktorý predpokladá „objektívne stávanie sa“ a „skúmanie či prezentáciu toho, čo sa udialo“³. V súlade s tým je predmetom dejín „rozvoj ľudstva v jeho spoločensky významných aktivitách“⁴. Dané rozlišenie sa v Sawického koncepcii zdá byť kľúčové. Predstavuje nadväznosť na východisko vo vtedajšej diskusii o logickom charaktere dejín, prebiehajúcej hlavne medzi bádenskými kantovcami. Preto podľa Meierovho vzoru koncepcie historického poznania obsiahnutej v práci *Das geschichtliche Erkennen* (Göttingen 1914), bližšie určenie si vyžadujú predovšetkým „spoločensky významné aktivity (fakty)“.

Podľa Meiera: „Neexistujú historické fakty významné v absolútnom zmysle. O žiadnom jave, ktorý sa vzťahuje na kultúrny život, nie je možné jednoducho povedať, že je historicky nepodstatný. Ide najmä o to, kartograficky povedané, v akej mierke sú písané dejiny. Aká veľká je táto mierka a ako ďaleko prenikáme do detailov, ukazuje dosiaľ všade pestovaná lokálna história.“⁵ Ak sa vydáme týmto smerom, nájdeme u Sawického skúmanie rôznorodosti historických faktov pomocou logických nástrojov. Budú to vo všeobecnosti pojmy a súdy, pomocou ktorých uchopujeme a vyjadrujeme túto rôznorodosť faktov. Na druhej strane však budeme využívať všeobecné logické zákony, vďaka ktorým fakty a v nich aj veci sú chápané ako javy jedinečného charakteru. Meierovská *lokálna história* sa vzťahuje na chápanie vecí, faktov a javov, je tak v tom-

¹ Pozri „Obsah“ vo *Filozofii dejín*, s. 2 – 4.

² SAWICKI, F.: *Filozofia dziejów*, „Úvod“, s. 1.

³ Tamže. Pozri tiež MEIER, H.: *Das geschichtliche Erkennen*. Göttingen 1914, s. 33. F. Sawicki vo svojej filozofii dejín častokrát spomína práce alebo myšlienky filozofov späťtých s novokantovstvom bádenského aj marburského smeru. Dá sa povedať, že jeho filozofia je v novokantovstve hlboko zakorená.

⁴ Pozri úvahy H. Meiera v *Das geschichtliche Erkennen*, s. 33 a porovnaj s úvahami F. Sawického vo *Filozofii dejín*, s. 227, atp.

⁵ Tamže.

to zmysle zviazaná so skúsenosťou a teda s Kantovým východiskom v každom poznaní¹. V jeho základoch sa nachádzajú možnosti vyplývajúce z analýzy podmienok skúsenosti.

Takto *analyzované východisko diskusie v rámci bádenského novokantovstva* sa odvíja od objavu konkrétnych faktov, ktoré sú s logickou platnosťou určované v chápaní historického poznania. V tomto zmysle u bádenských novokantovcov historického razenia, ale ešte skôr u Kanta je história skúmaná ako „značne rozšírená vedecká teória”, ktorá môže byť pozdvihnutá na úroveň vedy, ak prejde od skúmania všeobecných a jednotlivých faktov ku skúmaniu zákonov, ktoré stoja pri jej základoch². V tomto chápaní nie je história vedeckou teóriou, ktorá v súlade s Aristotelem alebo tiež s Husserlom skúma len poznanie vecí všeobecných³. Nemeša sa však do sporu o univerzálie⁴. Skôr nasledujeme Kanta v skúmaní základov poznania. Historické poznanie je v takomto zmysle skúmaním faktov ako jedinečných javov.

Podľa Sawickeho sa o túto oblast' špeciálne zaslúžili Windelband a Rickert. „Otvorili cestu tomuto pojmu, a tak uviedli na pravú mieru rozdiel medzi historickým a prírodovedným poznaním.”⁵ To spočívalo na kauzálnom vysvetlení stavu vecí (jedinečných javov) ako aj na systematickom usporiadaní poznania. Podľa Windelbanda a Rickerta sa v tomto prípade dejiny umiestňujú do „formy genetickej historiografie”, v ktorej „sa usilujeme dospiť k podstate spätej s prírodnými vedami”⁶. To, čo je v tomto zmysle spoločné každému poznaniu, vždy vyplýva z povahy konkrétnego skúmania faktov a ich vymedzenia pomocou zákonov skutočnosti, ktorá sa dá chápať konkrétnym, jedinečným spôsobom.

Z uvedeného vyplývajú dôsledky charakteristické pre celú historickú venu. U bádenských novokantovcov sa podľa Sawickeho prejavuje hlav-

¹ Pozri úvahy H. Meiera v *Das geschichtliche Erkenntn.*, s. 34-38. Pozri tiež: KANT, I.: *Kritika čistého rozumu*. Prel. T. Münz. Bratislava: Pravda 1979, s. 57 – 58. Viac o tom píše G. Tonelli v práci *Kant's Critique of Pure Reason Within the Tradition of Modern Logic. A Commentary on its History*. Ed. D. H. Chandler, Hildesheim- Zürich-New York 1994, „Chapter I. Organon, Canon, Discipline, Doctrine in Kant”, s. 37-41

² SAWICKI, F.: *Filozofia dziejów*, s. 228.

³ Tamže.

⁴ Tamže.

⁵ Tamže, s. 229.

⁶ Tamže.

ne absencia prísneho rozdelenia v rámci jednotlivých vied, t.j. jednoduchý nedostatok spôsobu (metódy) ich chápania. Neexistuje niečo také ako všeobecné alebo jednotlivé usporiadania. Každá veda a zvlášť historické poznanie usmerňuje a obsahuje v sebe obidva podstatné momenty. Špeciálne pri pokuse o zmierenie obidvoch tendencií v tomto zmysle vystupuje ako náhradné také príťažlivé delenie, podľa ktorého sa od seba odlišujú monotematické a idiografické vedy¹. Idiografické vedy zvyšujú svoju úroveň tým, že skúmajú zákony a vztahujú sa na určenie faktov a opis konkrétnych udalostí. Medzi monotematickými vedami rozlišujeme prírodné vedy a medzi idiografickými humanitné, pomenované spoločným názvom *Geisteswissenschaften*². Samotné rozdelenie a jeho význam používaný Windelbandom a inými novokantovcami podľa Sawického spočíva v „takomto vymedzení hlavných tendencií vedeckej práce“³. Z tohto zase vychádzajú postupné závery. Jeden z nich je obzvlášť dôležitý. Bol premyslený a predstavený Rickertom v práci *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung* (Tübingen 1896)⁴. Ide o to, že história určitej vedy sa vztahuje nielen na jednotlivosti, ktoré túto vedu vytvárajú, ale za svoj cieľ nepovažuje žiadne ideálne vztahy, okrem iného sa nemôže stať všeobecnou vedou o zákonoch. Znamená to, že história určitej vedy má vždy svoj individuálny rozmer. Závisí individuálne od nás, ktorí subjektívne vytvárame jej osnovu. Sawický uvádza: „Historickým faktom nie je možné celkom porozumieť ako vyjadreniu všeobecných zákonov ..., ale každý fakt je potrebné stanoviť v jeho odlišnosti prostredníctvom skúsenosti.“⁵ Tento dôležitý prvok každého poznania, t.j. moment alebo podmienky skúsenosti, je príčinou svojráznych čít prejavujúcich sa v historickom poznaní.

Onen moment a dané podmienky rozhodujú o forme a opise histórie ako vedy o faktoch a zákonoch, ktoré ich určujú. Ide o to, že každá história, každý pokus o jej výstavbu, opis alebo dôkladnú charakteristiku, sú v „dejinnom stávani“ podmienené skúsenosťou faktov v zmysle zhody a

¹ Tamže.

² Tamže.

³ Tamže, s. 230-231.

⁴ F. Sawicki sa v tomto prípade odvoláva okrem iného na úvahy H. Rickerta z *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, Tübingen 1896. Pozri SAWICKI, F.: *Filozofia dziejów*, s. 231.

⁵ SAWICKI, F.: *Filozofia dziejów*, s. 231.

pravidelnosti. Podľa Sawickeho: „História zapriaha všeobecné javy do služby individuálnym javom. Hovorí o nich len do tej miery, do akej si to okruh faktov priamo vyžaduje. Osobitné a systematické preskúmanie týchto pravidelností ľudského života prenecháva iným disciplínam, akými sú psychológia, sociológia, historiozofia.”¹ To v prvom rade znamená, že história sa zaoberá určovaním historicých faktov. Zaujímame, ako to chcel už Kant, kritický prístup vo svojom skúmaní². Určuje, *po prve*, dejinné fakty, t.j. upresňuje oblast' samotnej metodiky skúmania. To okrem iného znamená určenie formy výpovede vlastných obsahov a tvrdení. „Do hry tu vchádza ústne, písomné alebo obrazové podanie.”³ Dôsledkom týchto tvrdení je zhromaždenie a kritické prispôsobenie príslušného zdrojového materiálu.

Po druhé, cieľom kritického skúmania je posúdenie autentickosti alebo naopak falosnosti získaných zdrojov, napríklad známa a stále všeobecne skúmaná autentickosť pravdy, problém zamlčania pravdy a pod. Kritické skúmanie ďalej dopĺňajú činnosti potvrdzujúce viero hodnosť skúmaného zdroja, pričom nadradeným cieľom je získanie „súdu o osobnosti autora daného zdroja”⁴. Tu ide do veľkej miery o čo najpresnejšie určenie výpovede zhodujúcej sa s pravdou.

Po tretie, v súlade s takýmito počiatočnými podmienkami musí naše kritické skúmanie smerovať k určeniu základných kritérií vlastného hovorenia o pravde. Ide tu o „možnosť a pravdepodobnosť uvedených faktov”⁵. Sú to tzv. vnútorné kritériá každého kritického skúmania faktov. Skúmaniu je podrobené najmä to, či je daný fakt „v súlade so zákonmi prírody, životom, vonkajšími udalosťami, duchom času atp.”⁶

Každé kritické skúmanie by okrem toho mali doplniť také činnosti ako podriadenie sa mravným zvyklosťiam (filozofia morálky, filozofia dobrých obyčajov), pokusy o určenie tzv. fyzických možností vecí, t.j. závislosti faktov od prírodných súl, ako aj pokusy o stanovenie podmienok a hraníc podieľajúcich sa na určitom svetonázore (v rámci toho ide hlavne o náboženské otázky a historické poznávacie horizonty vymedzu-

¹ Tamže, s. 232.

² Tamže, s. 232-233.

³ Tamže, s. 233.

⁴ Tamže, s. 234.

⁵ Tamže, s. 235.

⁶ Tamže.

júce náš prístup, akými sú stupeň dosiahnutého poznania, výchova, prostredie, miesto bydliska atp.).

Posledným prvkom určujúcim každé kritické skúmanie je interpretácia faktov, ktorá vstupuje do ich obsahu a predstavuje ich integrálnu časť¹. V tejto sfére kritické skúmanie faktov smeruje k využitiu niekoľkých tzv. pomocných oblastí samotnej histórie. Sú to postupne: naratívna história, skúmajúca fakty samotné, pragmatická história s jej početnými didakticko-výchovnými cieľmi (Tukydides, Polibios, Tacitus), resp. aj také oblasti ako filozofia, logika a psychológia². Dve posledné zrejme zohrávajú špeciálnu úlohu. Stanovujú a správne podporujú možnosť rozdelenia historických faktov na individuálne (jednotlivé) a hromadné (spoločenské). Logika nám pritom poskytuje nástroj správneho odlíšenia pravdy a možnosť jej oddelenia od nepravdy a psychológia sa zaoberá určovaním a bližším vymedzovaním motívov určitého konkrétneho konania.

Pri stanovovaní oblasti kritického skúmania historických faktov nesmieme podľa Sawickeho zabúdať na dve dodatočné určenia, a to na ontologický a metodologický rozmer. V tomto zmysle „novoveké historické myšlenie spravidla neberie do úvahy transcendentné faktory. Reprezentuje totiž zásadu imanencie, podľa ktorej je potrebné objasniť celý priebeh udalostí prostredníctvom inherentných, vnútro-svetových príčin.”³ Znamená to, že ak tu hľadáme ontológiu, opierame sa „výhradne o vnútorné príčiny” a pomocou tejto metodológie sa usilujeme uvádzat v „našej interpretácii iba prirodzené príčiny a úplne abstrahujeme od transcendentných prvkov”³.

Každé kritické skúmanie sa vo svojej podstatnej miere podieľa na nastolení otázky priamo spojenej s objektivitou historického poznania. Nie inak tomu je aj v prípade diskusie medzi novokantovcami, ktoréj sa zúčastnil aj Sawicki. Riešenie problému u neho záviselo od vymedzenia všeobecného rámca ľudského poznania. Tu je podľa neho potrebné predložiť dve základné interpretácie.

¹ Tamže, s. 241.

² Tamže, s. 245.

³ Tamže.

Prvá z nich sa nachádza v oblasti radikálneho skepticizmu, ktorý nám upiera schopnosti privádzajúce nás k dosiahnutiu pravdy¹. Dokonca aj vtedy, keď sa nám podarí „dosiahnuť subjektívne poznanie, zodpovedajúce zákonom logiky, nie sme schopní získať objektívne poznanie, t.j. poznanie zhodujúce sa s vonkajšou skutočnosťou”². V rámci tohto procesu, teda v oblasti subjektívneho poznania, sa nachádza druhá interpretácia vyčlenená Sawickim, a to idealizmus v teórii poznania. „Predstavuje názor, že vonkajší svet tak, ako sa nám ukazuje, jestvuje iba v idei, t.j. v ľudských predstavách, takže ľudské poznanie sa nevzťahuje k žiadnej vonkajšej skutočnosti, resp. nám prinajmenšom nepodáva jej objektívny obraz.”³ Dejiny týchto idealistických zápasov sa odvíjajú po všeobecne známej línií od Berkeleyho, cez námiety proti Kantovi, útoky na Kanta zo strany Fichteho, až po skúmania marburčanov t. j. Cohena a Natorpa alebo tiež po filozofii imanencie W. Schuppeho či empiriokriticizmu Macha a Avenária⁴.

Uvedené názory, ktoré majú vztah, či dokonca sú totožné s idealizmom, vnášajú do recepcie historického poznania početné tŕažkosti poznávacej a najmä metodologickej povahy. Idealizmus totiž protirečí akémukoľvek poznaniu prírody. Veľmi často na svoju škodu odmieta jestvovanie vonkajšieho sveta a možnosť jeho poznania. Týmto zároveň upiera poznaniu objektívne základy. V rámci idealizmu sa ešte prejavujú početné tŕažkosti v chápání dejín, napr. tá, že pri typicky subjektívnom chápání by museli byť celé dejiny vymyslené jediným človekom, čo však nie je možné, tak ako nie je možné „vyrábanie zdrojových obsahov” rozhodujúcich o danej udalosti alebo jej dejinách. Ako napísal Sawicki: „Idealizmus teda musí fakticky každému pripisať schopnosť vytvárania obrazu dejín zo seba samého. Patrí tu predovšetkým tvorivé formovanie historických zvláštností. Už to by bolo dielom, ktoré by stalo vysoko nad dejinami najväčších géniov... Ide nielen o objavenie tej hromady postáv, ale tiež všetkých diel, ktoré vytvorili a o to, aby nikto nemusel nanovo od základu stavat celý svet náboženstva, umenia, politického a hospodár-

¹ Tamže, s. 251.

² Tamže.

³ Tamže, s. 251-252.

⁴ Tamže, s. 252.

skeho života.”¹ A práve v tomto jednoduchom závere sa nachádza celá logika rozhodujúca ako o dejinách, tak aj o samotnej podstate historického poznania v zabudnutom Sawickeho chápaní.

Z polštiny preložil E. Andreanský

¹ Tamže, s. 256.

DĚJINY SUBJEKTIVITY. HUSSERLOVA A HEIDEGGEROVA FILOSOFIE DĚJIN A DĚJIN FILOSOFIE V DRUHÉ PŮLI DVACÁTÝCH A V PRVNÍ PŮLI TŘICÁTÝCH LET 20. STOLETI

Jan Kuneš

Součástí Husserlové a Heideggerové filosofie se stal filosofický výklad dějin a dějin filosofie. Pozdní Husserl spojil otázku fenomenologie s pojetím dějin, které je známo z *Krise evropských věd*, přestože Husserl toto pojetí rozvíjel již od dvacátých let 20. století². Promýšlí v něm smysl evropských dějin a evropského civilizačního projektu, jehož počátek klade do antického Řecka. Počátek Evropy souvisí podle něho s dějinným výkonem, který lze negativně pochopit jako *překonání mýtu* a pozitivně jako *přechod na stanovisko rozumu* a s ním *přechod k teoretickému* postoji člověka, a to v přesně vymezeném smyslu.

Mytický člověk je člověk žijící v ryze *praktickém* vztahu ke světu. Praktické zajištění života a jeho kvalita je podle Husserla v mytickém stavu člověka jediným zájmem – je mu co do svého smyslu zasvěcena i sama o sobě spekulativní mýtovorba. Jedinému zájmu obstarání života je podřízeno veškeré poznání, jehož smyslem je orientace člověka a jeho činnosti v rámci předpovídětelných okolností praxe. Praktický rámec, zakotvený mýtem a předávaný tradici, představuje jakýsi neměnný návrat téhož.³ Platí pro určité společenství, atž už se jedná o rod, kmen atd. Toto určité společenství orientační rámce jiných společenství buď asimiluje jako

¹ HUSSERL, E.: *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie. Úvod do fenomenologické filosofie*. Praha: Nakladatelství ČSAV 1972. Srov. zvl. HUSSERL, E.: *Krise evropského lidství a filosofie*. In: týž, *Krise evropských věd*, c. d., s. 332 – 364.

² Srov. Husserlové texty sebrané ve svazku: HUSSERL, E.: *Erste Philosophie I. Husserliana*. Bd. 7. Haag: Martinus Nijhoff 1956 (srov. k tomu úvod R. Boehma, vydavatele svazku – tamtéž, XXXIII a n.).

³ Věci si, jak říká Patočka, takříkajíc samy říkají, co chtejí, a vede nás mimo jakoukoliv otázku stojící souvislost jejich obstarávání (srov. PATOČKA, J.: *Úvod do Husserlové fenomenologie*. In: týž, *Sebrané spisy*. Sv. 7. Vyd. P. Kouba, O. Švec. Praha: Oikuméné 2009, s. 7 – 171, zvl. s. 9 a n.).

„své“, anebo vylučuje jako „cizí“. Člověk takto žije ve zvláštních světech – na pozadí jednoho světa, který mu jako takový ale ještě není „odemčen“¹. Jsoucno se mu ukazuje jen v rámci zvláštního světa jeho života, navíc způsobem, který přes jsoucno samo přelétá k praktickému záměru s ním a ptá se na jsoucno jen v souvislosti s tímto záměrem².

Nad tento mytický stav člověka se v Řecku pozvedá teoretický postoj, jehož zájem již není poznání upotřebitelnosti jsoucna v neměnném a nereflektovaném rámci obstarávání. Jeho smyslem se stává poznání jsoucno jako takového. Je poznáním, které oproti praktickému poznání nesleduje žádný ryze praktický zájem. Je poprvé zaměřením se na jsoucno nezávisle na tom, jak je vyloženo v rámci praktického obstarávání – zaměřením, které se muselo naučit pohlížet na jsoucno v zájmu tohoto poznávajícího zaměření se samého. Zatímco praktické poznání se pohybovalo v rámci tradovaného mínění, je teoretické poznání poznáním z rozumového zdůvodnění, jež může principiálně nahlédnout každý. Přechod k teoretickému postoji je takto přechodem od pouhého mínění, *doxa*, k univerzálně platnému a závaznému vědění, *epistémē*³. S teoretickým poznáním již člověk nežije jen pohrouzen do zvláštního „světa“ určitého společenství, nýbrž ocítá se ve světě, v němž jsou partikulární „světy“ různých společenství praxe překročeny k širokému sdílení jednoho světa⁴. Vlastní dimenzi tohoto sdílení je právě rozum, který se v člověku prosadil. Člověk se přenáší na stanovisko rozumu a činí je svým stanoviskem. *Univerzální rozum a pravda*, v níž se člověk sám má stát pravdivým, se člověku stávají základními hodnotami⁵. Z jejich hlediska, resp. v opoře v nich, začíná být možná „univerzální kritika veškerého života a životních cílů, veškerých kulturních výtvorů i systémů, které již vyrostly ze života lidstva“⁶. Proměňuje

¹ E. Husserl, *Krise europských věd*, c. d., s. 342.

² Srov. HELD, E.: Edmund Husserl. Tranzendentale Phänomenologie. Evidenz und Verantwortung, in: *Philosophen des 20. Jahrhunderts. Eine Einführung*, Hrsg. v. M. Fleischer. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1990, s. 79 – 93, zvl. s. 80 a n.

³ Srov. HUSSERL, E.: *Krise europských věd*, c. d., s. 35.

⁴ „Nebot“ až „vědecký zájem se ubírá k nejzazším horizontům, k celému světu“ (HUSSERL, Problem einer nicht historischen sondern idealen Genesis der Idee strenger Wissenschaft, in: týž, *Erste Philosophie I*, c. d., (s. 288 – 297), s. 293).

⁵ HUSSERL, E.: *Krise europských věd*, c. d., s. 34 a n.

⁶ Tamtéž, s. 347. Teoretický postoj a s ním související vzdělanost však proměňuje praktický postoj ještě jednou věcí, a to tím, že do praktického obstarávání uvádí „dálší vý-

se tak od základu i praktický postoj člověka, který se teprve nyní ocítá v otevřeném celku světa a je teprve nyní podroben univerzálnímu náruku na pravdu.

V podobném duchu líčí začátek evropských dějin i Heidegger ve své interpretaci Platónova filosofického mýtu o jeskyni, který podle jeho soudu vykládá počátek a základní smysl teoretického postoje člověka a překroku k němu z praktického postoje¹. Tento civilizační výkon Řeků Heidegger charakterizuje jako „dospění do pravdy“, „In-die-Wahrheit-Kommen“². Východiskem Platónova mýtu je scéna, v níž připoutaní diváci sledují stíny, vrhané skutečnými věcmi projikovanými na stěnu jeskyně, a rozprávějí mezi sebou o této stínohře – aniž by však kdy objevili cokoli podstatně nového. Tako se podle Heideggera v platónském mýtu charakterizuje „mytické *Dasein*, uzavřené do pevného a neměnného kruhu jsoucnu“³, tj. do onoho věčného návratu téhož, který je i podle Husserla typický pro mytickou existenci. Vyvázání se jednoho z připoutaných je podobenstvím *osvobození*, za něž právě lze považovat přechod k teoretickému postoji. *Dasein* tak sice ztrácí bezpečný útulek, který dosud v jsoucnu mělo, nahrazuje je ale skutečné poznání. Obsah tohoto osvobození se zpodobuje ve vzestupu ke světlu, v jehož jasu nyní osvobozený vidí věci, jak jsou.

Tato Heideggerova interpretace pochází z konce dvacátých let 20. století a rovněž on tak jako Husserl v této době klade mytický stav člověka na roveň jeho ryze praktickému, předteoretickému postoji⁴. To, co popisuje mýtus o jeskyni, tj. přechod od ryze praktického k teoretickému postoji, je podle Heideggera sice na jedné straně historicky dějinnou událostí ve starém Řecku, na druhé straně však zároveň podstatným momentem *dějin každé lidské existence*. Je to součást dějin, které se *dějí*, pokud člověk existuje jako *Dasein*. Pochopit Platónovo podobenství pak

sledky teorie, dílčích speciálních věd, které opustily univerzalitu teoretického zájmu“ (tamtéž, s. 347).

¹ HEIDEGGER, M.: Das akademische Studium – Existieren im Ganzen der Welt. In: týž, *Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart*. In: týž, *Gesamtausgabe*. Bd. 28. Frankfurt am Main: Klostermann 1997, s. 347 – 361.

² Tamtéž, s. 353.

³ Tamtéž.

⁴ HEIDEGGER, M.: *Einleitung in die Philosophie*. In: týž, *Gesamtausgabe*. Bd. 27. Frankfurt am Main: Klostermann 1996, § 22b.

znamená rozumět tomu, v jakém smyslu může být přechod od ryze praktického k teoretickému postoji považován za osvobození, týkající se každého člověka jako existujícího *Dasein*. Pochopit toto znamená rozumět tomu, v jakém smyslu je teoretický postoj svobodně vytyčeným a svobodně přijatým úkolem lidské existence, který Heidegger charakterizuje slovy: „Jsoucno samo v tom, co a jak je, je kladením tohoto úkolu svobodně přijato jako jediná instance, která nyní řídí naše zkoumající jednání. Tím odpadají všechny účely jednání, které směřují k užívání odhaleného a poznávaného, padají všechny hranice, které omezují zkoumání v plánovaném technickém záměru – zápas je zaměřen jedině na samo jsoucno a jedině na to, vyprosit je z jeho skrytosti, a právě tím mu dopomoci k jeho právu, tzn. nechat je být jako jsoucno, jímž o sobě je.“¹

Pohyb, jímž je přechod od ryze praktického postoje k postoji teoretickému, tak ve svém jádru odpovídá pohybu lidské existence a potud dějinám, kterým Heidegger říká „bytostné dějiny *Dasein*“, „Wesensgeschichte des *Daseins*“². Podle Heideggera lze dokonce říci, že historické dějiny jsou ve své podstatě zakotveny právě v tomto pokaždě individuálním pohybu bytostních dějin *Dasein*³. Bude mou tezí, že věcné jádro tohoto pojetí dějin nicméně odpovídá i ústřední myšlence Husserlova pojetí dějin – jakkoli teze o prosazujícím se teoretickém zájmu je u Heideggera spojena s dějinami každé lidské existence výrazněji. Pravděpodobnosti této teze napomáhá skutečnost, že svůj pojem dějin a dějin filosofie oba autoři rozvíjejí v protitahu ke krizi věd, kterou analyzují velmi podobně: vědy ztratily jistotu v naplňování svého vlastního projektu, protože ztrácejí porozumění svému vlastnímu smyslu. Tomu lze čelit návratem ke smyslu evropské ideje vědeckosti a obnovením zakořenění

¹ HEIDEGGER, M.: *Fenomenologická interpretace Kantovy Kritiky čistého rozumu*. Přel. J. Kuneš. Praha: Oikúmené 2004, s. 33.

² HEIDEGGER, M.: *Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel)*, c. d., s. 353.

³ To věcné odpovídá Husserlovu pojetí, jestliže Husserl ukazuje, jak se dějinný pohyb od mýtu k logu prosazuje v jednotlivých, jako zakotvený v jejich intencionálním životě, jestliže např. říká: „Nepřetržité zaměření na normu tryská z nitra intencionálního života jednotlivých osob, odkud je pak immanentní národům a jejich societám i posléze organismu evropsky spjatých národů.“ (HUSSERL, E.: *Krise evropských věd*, c. d., s. 340) Zepřáme-li se, cím to je, že se dějinný pohyb takto individuálně prosazoval, aby odtud teprve ovlivňoval celá společenství, ocítáme se nejspíše i u Husserla v blízkosti pojetí, které zastává Heidegger. Avšak Husserl nestaví vztah historických a individuálních dějin tak ostře.

věd ve filosofii, ve které tato idea byla objevena a původně artikulována. Pravděpodobnost této teze podporuje ale především problematika, kterou Husserl a Heidegger sdílejí, totiž problematika *zjevnosti jako takové*, kterou prozkoumat si předsevzala *fenomenologie*. Z hlediska problematiky zjevnosti jako takové pojímají Husserl i Heidegger evropské dějiny a dějiny filosofie jako postup, v němž se v člověku prosazuje jeho zaměřenost na jsoucí jako taková jako schopnost poznávat jsoucno, i sebe sama jako jsoucno, v tom, co toto jsoucno samo je. Z obnovy porozumění této základní dimenzi lidství má podle Husserla i Heideggera vzejít také základní protitah k dobové krizi věd: vědy se mají obnovit ze svého původního zakořenění ve filosofii, která teprve v člověku uvolňuje a aktualizuje jeho schopnost zjevoval jasoucno jako takové. Tento původní úkol filosofie se Husserl i Heidegger snaží převzít ve fenomenologii, která má být v tomto smyslu pokusem o nové převzetí a opětne naplnění ideje Evropy.

Tuto tezi bude však možno prokázat, stejně tak jako vyslovit její vlastní smysl, až po několika přípravných krocích. Nejprve bude nutno přiblížit problematiku zjevnosti jako takové, tj. samo věcné jádro jak Husserlova, tak i Heideggerova pojetí dějin a dějin filosofie. Dále však bude třeba především představit problém dimenze této zjevnosti, pokud souvisí se zaměřením člověka na jsoucno jako takové. Touto dimenzí je *subjektivita*, jejímž výkonem je ona zaměřenost na jsoucno, která se v dějinách Evropy prosadila a dále artikulovala – a kterou oba autoři chápou tradičně v souvislosti s tím, čím je v člověku rozum. K zpřesnění smyslu subjektivity jako dimenze zjevnosti přispěje ještě výklad o fenomenologickém pojetí *světa*. Teprve pak bude možné nejen plně prokázat věcnou blízkost Husserlova a Heideggerova pojetí, nýbrž bude možné také stanovit věcný smysl pojetí dějin, které Husserl a Heidegger v uvedené době rozvíjejí a jehož počátek shodně spatřují ve starém Recku. Lze jej pojmenovat slovy – jakkoli anachronicky zprvu mohou znít –, že tyto dějiny jsou ve svém jádru *dějinami subjektivity*.

Zjevnost

Zjevnost jsoucna lze nejobecněji považovat za obeznámenost se jsoucím, tj. za *vědění* v nejšírsím smyslu. Základním rysem tohoto vědění je *zaměřenost* na jsoucí, která je činí tak či onak zjevné. Fenomenologie bude

tuto zaměřenost studovat jako strukturu zjevnosti samé pod titulem *intencionalita*, a to v souvislosti, kterou nemůže považovat za svůj objev. Vědění se v podobném smyslu studiovalo od Kanta, nejpozději od Kantova interpreta Reinholda a jeho *věty o vědomí*. Bylo zde pochopeno jako *vztahování se* k něčemu, od čeho se jako toto vztahování zároveň *odlišuje*. Toto sebeodlišení vědění od toho, k čemu se vztahuje, předpokládá, že vědění již o sobě původně ví, protože jen na základě toho od *sebe* může odlišovat to, o čem je věděním – a co je mu potud protistojícím *předmětem*. Tento tradiční výklad vstupuje do výkladu intencionality ve fenomenologii. Dbá se přitom – rovněž v implicitním ohledu na Kanta a pokantovskou tradici – na to, že vědění a jeho intencionalita, tj. zjevnost jsoucna jako taková, není sama ukazujícím se jsoucнем, nýbrž právě jen *zjevností jsoucího*. Vědění jako zjevnost jsoucího se probírá v souvislosti s *rozuměním bytí* jsoucna, resp. jako problematika *bytí*. Tuto souvislost vědění a bytí v návaznosti na Husserla promýslí a činí zvláště zřejmou Heidegger, když hovoří o tom, že rozumění bytí je *předchůdnou podmínkou* každé obeznámenosti se jsoucнем jako rozumění tomu, co je jsoucno¹. Samo *bytí* Heidegger považuje v této první fázi svého myšlení, před tzv. *Kehre*, za něco, co vzniká a je kladenno spolu s rozuměním bytí².

Co je toto bytí a jak patří k zjevnosti jako takové se Heideggerovi podle jeho vlastních slov ukázalo na Husserlově pojetí *kategorialního názoru* jako elementu intencionality³. Proto právě se zřetelem k Heideggerově

¹ Ke vztahu Husserlova a Heideggerova pojetí fenomenologie v tomto bodě srov. CROWELL, S.: Spočívá spor mezi Husserlem a Heideggerem na omylu? K psychologické a transcendentální fenomenologii. Přel. M. Pokorný. In: *Reflexe*, 2009, č. 37 (s. 63 – 82), zvl. s. 69. Vztah vědění a bytí ve smyslu rozumění bytí lze s Patočkou přiblížit na základě souvislosti, v níž Heideggerova *ontologie* jako nauka o bytí jsoucna chce být zároveň *hermeneutikou*, tj. naukou o *rozumění*. Jestliže v ní jde o rozumění, a rozumět máme jsoucnu, pak je toto rozumění ovšem podmíněno rozuměním tomu, co vůbec znamená *být*. Rozumíme-li jsoucnu, musíme tedy již disponovat základním rámcem rozumění jsoucnu v jeho bytí. (Srov. k tomu Patočkův výklad v přednáškách *Platón a Evropa* – PATOČKA, J.: *Pěče o duši II.* Vyd. I. Chvatík a P. Kouba. Praha: Oikúmené 1999, s. 299.)

² Srov. BAST, R. A.: *Der Wissenschaftsbegriff Martin Heideggers im Zusammenhang seiner Philosophie*. Stuttgart: Frommann-Holzboog 1986, s. 212. Bast ukazuje že v *Bytí a času* a po něm člověk zakládá bytí a až v pozdější fázi Heideggerova myšlení již bytí není v tomto smyslu „výtvorem“ (*Erzeugnis*).

³ Srov. TAMINIAUX, J.: The Husserlian Heritage in Heidegger's Notion of the Self. In: *Reading Heidegger from the Start. Essays in His Earliest Thought*. Ed. by T. Kisiel, J. van Bu-

interpretaci kategoriálního názoru bude dobré možné přiblížit souvislost bytí a zjevnosti jako takové ve fenomenologii, jestliže se zároveň udržíme i v souvislosti s Husserlovým pojetím, jehož interpretem se Heidegger stává. Obsáhlou interpretaci kategoriálního názoru provádí Heidegger ve svém referátu Husserovy fenomenologie v přednáškách *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*¹. Prvním východiskem této interpretace jsou dvě teze: 1. Ve svém pojetí kategoriálního názoru Husserl ukazuje, že existuje přímé uchopení kategoriality, resp. toho, co tradice nazývala kategoriemi. K tomuto uchopení kategoriality dochází při přímém vjemu reálného předmětu. 2. Toto přímé uchopení je přitomno již i „v nejkaždodennějším vjemu a každé zkušenosti“². Avšak Heideggerovou hlavní tezí v interpretaci kategoriálního názoru, která se týká otázky souvislosti bytí a zjevnosti jako takové, je 3. tvrzení, že kategorialita je přímo uchopena v onom „vidění“, v němž je přímo uchopen předmět. Jako toto „vidění“ je přitom třeba pochopit názor, jak mu rozumí fenomenologie – a to tedy ve smyslu obeznámenosti v nejširším smyslu, což odpovídá výše uvedenému pojmu vědění.

Právě v pochopení toho, co je v přímém uchopení předmětu „vidění“, se dostaneme k pochopení bytí, resp. zjevnosti jako takové, k níž patří problematika bytí. Určit, co je v případě kategoriálního názoru toto „vidění“, však vyžaduje ještě další rozvinutí problematiky přímého uchopení předmětu. Nejprve lze vyslovit dvě rozlišující tvrzení o přímém uchopení, resp. vjemu reálného předmětu: 1. Jestliže je vjem nějakého reálného předmětu jeho přímým uchopením, neznamená to, že by toto uchopení nemohlo být v sobě *komplikované*. 2. Jestliže je tento vjem právem považován za smyslový, neznamená to však, že by musel být *pouze* smyslový. Je totiž možné ukázat, „jak již přímý vjem, který bývá s oblibou označován jako smyslový, je v sobě samém proniknut katego-

ren. Albany: State University of New York Press 1994 (s. 269 – 229), s. 269 a KISIEL, T.: Heidegger (1907 – 1927). The Transformation of the Categorial. In: týž, *Heidegger's Way of Thought. Critical and Interpretative Signpost*. London: Continuum 2002 (84 – 100); KISIEL, T.: Heidegger (1907 – 1927). The Transformation of the Categorial. In: týž, *Heidegger's Way of Thought. Critical and Interpretative Signpost*. London: Continuum 2002 (84 – 100), s. 97.

¹ HEIDEGGER, M.: *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. In: týž, *Gesamtausgabe*. Bd. 20. Frankfurt am Main: Klostermann 1988.

² Tamtéž, s. 64.

riálním názorem, že intencionalita vnímajícího uchopení je sice jednoduchá a přímá, že ale jednoduchost vjemu nevylučuje vysokou komplikovanost aktové struktury jako takové¹. Tuto komplikovanost ukazuje následující analýza. Jako smyslově daný je reálný předmět dán tak, že sice obsahuje rozmanité „části, momenty, kusy“, avšak jen „neodloučeně, implicitně“². Smyslová danost reálného předmětu tak zakládá možnost, aby se k ní teprve vztáhly akty, které rozmanité složky předmětu a tento předmět sám *explikují*. Tato úloha připadá právě kategoriálnímu názoru a je-li reálný předmět v přímém uchopení prezentován jako explicitní předmětný celek, pak jenom díky tomu, že je již proniknut kategoriálním názorem. Kategoriální názor nemá jinou úlohu než ze smyslového názoru vyzvednout a vzájemně rozlišit to, co je v tomto názoru dán a výslově je jako takové určit. Činí tak paradigmicky v subjekt-predikátovém soudu, resp. v explikaci „S je q“. Jestliže v daném předmětu, např. židle, se ukazuje reálná žlutá, je jako taková výslově vyzdvížena a vztážena jako vlastnost q k celku předmětu S, který je v explikaci rovněž výslově vyzdvížen. Tím není daný předmět změněn, nýbrž jen explikován. Nelze pak ovšem říci, že židle jako věc S se svou vlastností q je takto dána již smyslově ve své realitě. Židle je věcí s určitými vlastnostmi právě až přičiněním kategoriálního názoru³. V něm uplatněná kategorialita

¹ Tamtéž, s. 81.

² Tamtéž, s. 83.

³ „V přímém vjemu nějakého jsoucna je toto vnímané jsoucno samo jednolitě zde. Tato jednolitost znamená, že v ní zahrnuté reálné části a momenty jsou neodlišené. Pokud jsou ale prezentovány v jednotě celého přímo uchopeného předmětu, jsou zároveň odlišitelné. Toto odlišení se vykonává v nových vlastních aktech explikace. Jednoduché vyzdvížení např. nějakého q, „žluté“ ve vnímané židle, v S, tzn. v celku jednotně vnímané věci, toto přímé uchopení barevnosti jako určité vlastnosti židle teprve ono q, „žlutou“ zpřítomňuje jako moment, který předtím v přímém vjemu věci nebyl prezentován. Vyzdvížení onoho q jako jsoucího v S ale zahrnuje zároveň vyzdvížení onoho S jako v sobě jsoucího celku, který v sobě obsahuje q. Vyzdvížení onoho q jako části celku a vyzdvížení celku, který v sobě ono q obsahuje jako část, je jeden a týž akt vyzdvížení onoho S jako celku; ba co víc, vyzdvížení onoho q jako nacházejícího se v S v zásadě vyzdvívá tento vztah q a S; tzn. žlustost židle, ona předem nerozčleněná věc, se nyní stane zřejmou na základě rozčlenění, které označujeme jako to, jak se to s věcí má (*Sachverhalt*). Ačkoli vyzdvížení toho, jak se to s věcí má, se zakládá na vnímané věci, nelze říci, že ono „jak se to s věcí má“ samo, ono z věci vyzdvížené stanovení, by bylo samo reálnou částí věci, reálnou součástí. Žlustost věci, tzn. to, jak se to s věcí má, jako takové, není reálný moment na židle, jako jsou opěradla či polstrování, nýbrž toto sta-

ta subjektu a k němu vztaženého predikátu, resp. substance a akcidentu, abychom byli věrni tradiční problematice kategoríí a kategoriálního soudu, není sama reálnem, nýbrž patří k *zjevnosti reálného* – a je jako taková *ideální*¹.

Nyní je patrné, v jakém smyslu je tato ideální kategorialita „viděním“ a patří jako taková ke zjevnosti jako takové, s níž se pojí problematika bytí: Teprve je-li smyslově daný předmět uchopen v soudu ve smyslu subjektu a predikátu, resp. substance a akcidentu, je tento předmět skutečně uchopeným, a tedy skutečně „viděním“ předmětem přímého vjemu. Teprve pak je „vidění“ jako ten předmět, který je ve smyslovém názoru jen dán. „Vidění“, které je tematizováno jako kategoriální názor, je takto viděním, které není viděním smyslů². Je tímto „viděním“, jestliže je kategoriálním rozvrhem „nové předmětnosti“ ve vztahu k pouze smyslově danému reálnemu předmětu³. Tato „nová předmětnost“ není nová v tom smyslu, že by představovala jiný předmět, nýbrž je nová oproti smyslové předmětnosti reálného předmětu v tom smyslu, že tento předmět představuje *novým způsobem*, tj. způsobem, jehož sama smyslovost není schopna. Tento nový způsob, resp. výše uvedená explikace smyslově daného reálného předmětu, je právě výsledkem kategoriálního soudu, resp. *syntézy*, kterou je v rámci přímého vjemu reálného předmětu kategoriální soud ve vztahu k smyslové složce přímého vjemu, jestliže vyzvedá a vzájemně rozlišuje jednotlivé smyslově dané reálné složky předmětu, to vše ve vztahu k tomuto smyslově danému předmětu jako celku, jejž jako takový

novení je ideální povahy. Židle nemá reálnou vlastnost „žlutost židle“, nýbrž reálná je žlut“ a v tom, jak se to s věcí má, je toto uzpůsobení pouze jako reálné vyzdvíženo, tzn. stává se předmětným. Toto vyzdvížení toho, jak se to s věcí má, na dané věci nic nepřetváří, se židlí a její přímou danou realitou se nic neděje; přesto je právě v tom, cím je, na základě této nové předmětnosti, která vyzdvívá ono „jak se to s věcí má“, výslovne zřejmá.“ (HEIDEGGER, M.: *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, c. d., s. 85 a n.)

¹ Srov. KANT, I: *Kritika čistého rozumu*. Přel. J. Loužil. Praha: Oikuméné 2001, B 128 a n. Ke kategorím tu však kromě toho, co Kant sám počítá ke kategorím, patří i jiné ideální složky předmětnosti: např. „a“, „nebo“, „toto“, „jedno“, „některé“ (HEIDEGGER, M.: *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, c. d., s. 79). A také čísla (srov. HEIDEGGER, M.: *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen*. In: týž, *Gesamtausgabe*. Bd. 41. Frankfurt am Main: Klostermann 1984, s. 74 a n.).

² Srov. KISIEL, T.: Heidegger (1907 – 1927). The Transformation of the Categorial, c. d., s. 97.

³ HEIDEGGER, M.: *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, c. d., s. 83 a n.

rovněž teprve vyzdvihuje. Tento nový způsob je tedy součástí přímého uchopení předmětu, protože je v něm myšlen a jako takový rozvinut ve vztahu k smyslové danosti předmětu. Toto pojetí ideality, která má objektivní význam, je-li rozvinuta ve vztahu k smyslově dané realitě předmětu, stejně jako smysl vztahu kategorialní ideality k této smyslové danosti předmětu je v zásadě kantovský, resp. je znám ze způsobu, jak Kant chápe objektivní platnost kategorií – jakkoli Heidegger tuto věcnou spojitost v této době ještě popírá¹.

¹ Kant by ale slovo „dán“ delegoval jen na názor, zatímco kategorialní určení není smyslově dán, nýbrž je ve vztahu k smyslově danému rozvinuto ve spontanitě myšlení. Celkový věcný smysl však zůstává podobný jako u Heideggerova lícení Husserlova pojetí kategorialního soudu: Smyslově dáný předmět označuje Kant jako *jev* a chápe ho jako „neurčený předmět empirického názoru“ (KANT, I.: *Kritika čistého rozumu*, c. d., A 20/B 34). V jevu je podle Kanta jednolitě, ale nerozliseně dán předmět, sestávající z reálných dílčích uzpůsobeností, daných v počíticích – takže pojem reality závisí na počítkové danosti. Také podle Heideggera je to, co je reálné, „korelativní k smyslovému, přímému vjemu“ (HEIDEGGER, M.: *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, c. d., s. 83) a podle Husserlova pojetí je dán v „počítku“ (Husserl, E.: V. *Logische Untersuchung*. Hrsg. v. E. Ströker. Hamburg: Meiner, §14, s. 43; srov. KISIEL, T.: Heidegger (1907 – 1927). *The Transformation of the Categorical*, c. d., pozn. 11, s. 206). Funkcí syntézy, resp. kategorialního soudu, je pak podle Kanta *určit* „neurčený předmět empirického názoru“, kterým je smyslový jev, tj. umožnit teprve „vidět“ předmět, který je smyslově dán v jevu. V tomto smyslu Kant formuluje známou větu: „Myšlenky bez obsahu jsou prázdné, názory bez pojmu jsou slepé“ – přičemž platí, že zkušenostní poznatky předmětu nemohou být ani jen prázdnými myšlenkami, ani jen názory, které nic „nevidí“, nýbrž myšlenkami vztaženými na názory (KANT, I.: *Kritika čistého rozumu*, c. d., A 51/B 75). Heidegger se ve svém pojetí v přednáškách *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* sice vymezuje proti Kantovi, např. poukazem na skutečnost, že východiskem analýzy danosti předmětu může být jedině přímá danost předmětu, jakkoli je vnitřně komplikovaná. Takto nám v syntéze, resp. v kategorialním soudu není dánno skládání rozmanitých prvků názoru jako různých předmětů, nýbrž předmět sám jako složený: „Syntéza není spojování předmětů, nýbrž [...] dávání předmětů“ (HEIDEGGER, M.: *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, s. 87). Avšak tím se zdá spíše dostávat Kantovu pojetí, podle něhož poznání předmětu nutně obsahuje danost předmětu i jeho kategorialní určení – aniž bychom však jako možnou předmětnost vnimali syntézu, anebo jednotlivé počítkové danosti. Jako předmět vnímáme poznání předmětů, jehož poznání můžeme rozložit do momentů analyzovatelných v jeho filosofické analýze. Proto syntéza a její průběh, ani její prvky nefigurují podle Kanta v řádu poznatelných (tj. „viditelných“) předmětů, nýbrž v řádu *způsobu poznání předmětů*, pokud je tento způsob apriorní (srov. Kantovu definici *transcendentálního poznání*, které je zkoumáním apriorních podmínek možnosti poznání předmětů, v jehož rámci je řec o syntéze: KANT, I.: *Kritika čistého rozumu*, c. d., B 25). – Správnost úvahy o věcné návaznosti Heideggerova pojetí zjevností jako takové

Heidegger toto pojetí v dané souvislosti vztahuje k Husserlovu pojetí *konstituce*, v jejímž rámci syntéza nevede k něčemu takovému, že by věci teprve nějak vznikaly, nýbrž je „umožněním, aby bylo jsoucí viděno ve své předmětnosti“¹. Je toho dosaženo jakýmsi „přesahem na intencích“, „Überschuß an Intentionen“², který lze považovat za *transcendenci*, v níž se intence vztahují k předmětu *jako předmětu*³. Transcendenci, zakládající takto předmětnost předmětu, bude Heidegger záhy, zvláště v době těsně po *Bytí a času* interpretovat již ve výslovné návaznosti na Kanta. A to v tom smyslu, že je působena *subjektivita*⁴. Ideální složky zjevnosti rozpozná Heidegger v této době jako elementy subjektivity a tuto subjektivitu jako dimenzi zjevnosti jako takové⁵. Proto také Heidegger může v této době za svého filosofického spojence v otázce bytí a jeho spojitosti s otázkou zjevnosti jako takové, považovat právě Kanta a tvrdit, „že analytika „Kritiky čistého rozumu“ je od Platóna a Aristotela prvním pokusem učinit ontologii skutečně filosofickým problémem“⁶ – přičemž právě v analytice *Kritiky čistého rozumu* je rozvinuta Kantova nauka o kategoriálním určení smyslového názoru, k níž patří pro Heideggera zvláště důležitý schematismus kategorí, který podle Kanta vysvětluje možnost aplikace kategorí jako apriorních pojmu předmětu na smyslový názor předmětu. Na stejném místě hovoří Heidegger o potřebě pochopit zjevnost na Kanta je potvrzena faktum, že Heidegger toto pojetí zjevnosti a bytí v blízké době bude již výslově vypracovávat v návaznosti na Kanta.

¹ HEIDEGGER, M.: *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, c. d., s. 97.

² Tamtéž, s. 77.

³ Srov. TAMINIAUX, J.: The Husserlian Heritage in Heidegger's Notion of the Self, c. d., s. 276.

⁴ Bude k tomu patřit, že Heidegger pak uvažuje o problematice „přesahu“ v souvislosti s transcendentí, již je svět a která transcendentálně podmiňuje předmětnost předmětu (srov. HEIDEGGER, M.: *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*. In: týž, *Gesamtausgabe*. Bd. 26. Frankfurt am Main: Klostermann 1978, s. 248 a n.). Tato problematika a její souvislost se subjektivitou bude blíže probrána v kapitulo „Svět“.

⁵ Naproti tomu v interpretaci kategoriálního názoru v přednáškách *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* z letního semestru 1925 Heidegger ještě zdůrazňuje, že ideální prvky zjevnosti jsou indiferentní vůči subjektivitě (srov. např. HEIDEGGER, M.: *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, c. d., s. 102, kde Heidegger prohlašuje indiferenci ideálních momentů zjevnosti jako takové vůči subjektivitě za jeden z klíčových znaků fenomenologicky chápáního *a priori*).

⁶ HEIDEGGER, M.: *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, c. d., s. 191.

nost jako takovou ze subjektivity a oproti pokusům objektivizovat fenomenologii ji naopak důsledně *subjektivizovat* a učinit východiskem filosofické problematiky bytí subjektivitu, tak aby – jak říká Heidegger – ontologie byla skutečně *vědou o bytí a ne vědou o jsoucích*, k jaké ontologie poklesá v objektivisticky chápáné fenomenologii¹.

Věcně je Heideggerovo pozdější propojení ideálních momentů zjevnosti jako takové se subjektivitou v kantovském smyslu oprávněné z toho důvodu, že podle Kanta je sama subjektivita – stejně jako ideální momenty zjevnosti jako takové – rozvinuta jen ve vztahu k nějaké dané realitě². Uvedenou spojitost s kantovským pojmem subjektivity je však v dané souvislosti důležité uvést i proto, že v návaznosti na Kanta pochopil subjektivitu, resp. „vědomí vůbec“ jako dimenzi zjevnosti před Heideggerem i Husserl již ve svých přednáškách o ideji fenomenologie, konaných v r. 1907, které vznikly v návaznosti na jeho zevrubně zabývání se Kantem. A to již rovněž jako později Heidegger ve spojitosti s pojmem *transcendence*³.

V těchto přednáškách Husserl v počáteční podobě zformuloval fenomenologickou redukci jako EPOCHÉ⁴, která se mu stane základním metodickým prostředkem k uchopení zjevování samého, tj. toho, co patří k bytí zjevného jsoucna, jestliže se v EPOCHÉ odhlédne od reálné konotace zjevnosti jsoucna – a zbude v tomto metodickém přístupu *se*

¹ Tamtéž, s. 190 a n.

² V tomto smyslu lze chápát charakteristiku Kantova pojetí subjektivity od Dietera Henricha, kterou je pro její přiléhavost škoda překládat (a také to ani není nutné): „There must be something given *to subject; there is no subject unless something is given.*“ (HENRICH, D.: *Between Kant and Hegel. Lectures on German Idealism*. Cambridge: Cambridge University Press 2003, S. 41) Tuto interpretaci potvrzuje Kantova teze, že předmětné poznání začíná zkušenosí, a tedy „hrubou látkou smyslových dojmů“, tj. počítkových daností (KANT, I.: *Kritika čistého rozumu*, c. d., B 1; srov. A 19 a n./B 33 a n.).

³ HUSSERL, E.: *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*. In: týž, *Husserliana*. Bd. 2. Haag: Martinus Nijhoff 1958, s. 48. Srov. předmluvu Waltera Biemela: „Husserl se v této době zevrubně zabýval Kantem, z této práce mu vyplynula myšlenka fenomenologie jako transcendentální filosofie, jako transcendentálního idealismu a myšlenka fenomenologické redukce.“ (Tamtéž, s. VIII) Problémem fenomenologie je podle Husserla přitom krom jiného objasnit, „jak je možné poznání“ (tamtéž, s. 38 a n.), přičemž k objasnění tohoto problému patří objasnění transcendence v nepychologickém smyslu (tamtéž, s. 35 a 43). Problém kategoriality zůstává přítomen, a to v souvislosti s problémem apriornosti (tamtéž, s. 51).

⁴ Tamtéž, s. 29.

uchopující subjektivita. Po Husserlovi bude i Heidegger nadále uznávat EPOCHÉ jako základní metodický prostředek fenomenologie, který izoluje a v této izolaci umožňuje uchopit ideální momenty bytí, přestože zformuluje problém EPOCHÉ vlastním způsobem a rozvine také svůj vlastní pojem subjektivity, která v této EPOCHÉ přichází sama na sebe¹. Není však přitom v zásadním rozporu s Husserlem, a to ani v tom ohledu, v němž byla fenomenologie již pro Husserla jako nauka o zjevnosti jako takové zároveň *ontologií* – a to jako nauka o apriorním, resp. ideálním základu předmětnosti, která je jako tato nauka možná na základě sebeu-chopení subjektivity². Na tento pojem ontologie naváže Heidegger se svým pojmem ontologie jako „transcendentální vědy“ o bytí, jež je naukou o zjevnosti jsoucna³. Nemůže být pochyb, že spojitost zjevnosti jako takové s problematikou bytí je hlavním důvodem, proč v přednáškách *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* říká: „Neexistuje žádná ontologie vedle fenomenologie, nýbrž vědecká ontologie není nic jiného než fenomenologie.“⁴

Subjektivita

Při určení subjektivity jako dimenze zjevnosti jako takové je třeba dbát toho, aby se do výkladu této dimenze nenačítaly obsahy, které do ní nepatří, protože jsou možné teprve až na jejím základě. Jinými slovy: subjektivita není sama vyložitelná jako zjevné jsoucno, nýbrž právě jen jako jeho zjevnost a tedy jako bytí jsoucna. „Místem“ tohoto bytí, resp. rozumění bytí je podle Husserla *vědomí*, Husserl hovoří o „rozpuštění bytí do vědomí“, „die Auflösung des Seins in Bewußtsein“⁵. Fenomenologie je v důsledku toho „vědou o vědomí v sobě samém“, „die Wissenschaft vom Bewußtsein in sich selbst“⁶, to znamená, že zkoumá bytí všeho jsoucího, jestliže zkoumá vědomí a jeho formální složky. Přesto právě v

¹ Srov. k tomu další výklad v kapitole „Svět“ a poznámku 2 na s. 220.

² HUSSERL, E.: *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii I*. Přel. A. Rettová a P. Urban. Praha: Oikúmené 2004, s. 36 pozn.

³ HEIDEGGER, M.: *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. In: týž, *Gesamtausgabe*. Bd. 24. Frankfurt am Main: Klostermann 1975, s. 466.

⁴ HEIDEGGER, M.: *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, c. d., s. 98.

⁵ HUSSERL, E.: *Die Idee der Phänomenologie*, c. d., s. VIII.

⁶ HUSSERL, E.: *Philosophie als strenge Wissenschaft*. In: týž, *Husserliana*. Bd. XXVI. Dordrecht: Kluwer 1987 (s. 3–62), s. 73.

případě vědomí vzniká tradičně největší pokušení chápát je a snažit se je vykládat nikoli jako bytí či rozumění bytí jsoucna, nýbrž jako zjevné jsoucno. K tomuto zdání dochází proto, že se vnímání nereflektovaně spojí – Husserl říká: apercipuje – s reálnou osobou jako s reálným jsoucнем ve světě. Vědomí se pak vyloží jako prožívání, přičemž akty vědomí se považují za reálné prožitky, v nichž je v imanenci prožívání představován předmět jako transcendence této imanence¹. Výše uvedená ideální struktura intencionality se takto zdá být nejpůvodněji reálnou strukturou prožívání, kterou podle Husserla objevil Descartes jako strukturu *ego cogito cogitatum*². Tím však podle Husserla nemůže být z toho prostého důvodu, že by pak sama musela být jevícím se jsoucнем a předpokládala by tak sama dimenzi, která toto jsoucno zjevuje. Byla by určitým *cogitatum*, nikoli však oním *ego cogito*, které je zjevností všeho jsoucího. V tomto smyslu je třeba trvat na tom, že vztah k předmětu jako k transcendenci je *původně* vždy nikoli transcendentí v imanenci reálného prožívání, nýbrž transcendentí v imanenci *vědomí*. A intencionalita musí být proto studována nikoli jako jsoucno „prožívání“, které je samo zjevné a může být proto popsáno v deskriptivních objektivních vědách, jakou je i naturalistická psychologie, nýbrž jako struktura vědomí ve filosofické reflexi, jež jediná má možnost uchopit vědomí, které je původem vší předmětnosti, samo ale *nepředmětné*. Descartes podle Husserla sice zpsychologizoval dimenzi zjevování, byl si však nicméně již správně vědom toho, že filosofické poznání dimenze zjevování jako takového je jediným možným *posledním zdůvodněním* všeho vědění a že vědění, které není vyvozeno z této struktury zjevování jako takového, nýbrž je založeno v jiných předpokladech, může být dohadováním se o tom, co jsoucno je, nemůže však být *věděním o jsoucnu*. V tomto smyslu Descartes novým způsobem pochopil úlohu

¹ HUSSERL, E.: *Die Idee der Phänomenologie*, c. d., s. 43 a n.

² Podobnou tezi zastává v novější literatuře Klaus Düsing (DÜSING, K.: *Cogito, ergo sum? Untersuchungen zu Descartes und Kant*. In: *Wiener Jahrbuch für Philosophie* 19/1987, s. 95 – 106). Diskutuje zde vztah této problematiky ke Kantovi, který je důležitý i pro Husserla. Podle Husserla totiž byla sama jeho *Logická zkoumání* a jejich fenomenologie intencionalního prožívání ještě případem psychologického výkladu intencionality jako struktury prožitku. Ve výslovné návaznosti na Kanta naproti tomu od doby *Ideje fenomenologie* (1907) zdůrazňuje, že psychologická dimenze prožitku je sama případem zjevného předmětu, který náleží k osobě jako současti světa a má své místo v objektivním čase.

filosofie, kterou má již od antiky jako „univerzální“, resp. „jediná věda“, jež se „rozvětuje v rozmanité speciální vědy“¹, jejichž vědění zakládá.

Husserl i Heidegger se ve věcně sdílené obavě z problematického zpředmětnění, tj. z naturalizace a psychologizace subjektivity dlouho bránili tradičnímu ztotožnění dimenze zjevnosti s Já. V rostoucí reflektovanosti tohoto problému však oba postupně dospěli k poznání, že základní dimenzí vědění musí být Já, jak mu rozuměl Kant a pokantovská tradice. Pro vědění, tj. pro vlastní dimenzi zjevnosti jsoucna jako takové, je přece základním strukturním rysem, že se vztahuje k něčemu, od čeho se zároveň odlišuje, a to znamená, že o sobě musí původně vědět *jako o sobě*. Právě v tomto původním vědění o sobě tkví jeho bytí Já². Jen na základě toho může ve vědění docházet ke vztahu k jsoucímu, který toto jsoucí v distanci od sebe ukazuje v tom, co samo je, jako to v epistemickém smyslu protistojící, tj. jako *předmět*. Vzhledem k tomu, že takovým předmětem vědění se pro Já stává i vlastní osoba aktéra vědění, je však – jak si toho byl vědom již Kant a pokantovská tradice – toto Já vědění třeba odlišit od Já jako osoby, tj. zvláštěho předmětu vědění mezi jinými. Již Kant promyslel skutečnost, že jako Já se člověk k sobě vztahuje dvojím způsobem: dílem jako „Já jako subjekt“ a dílem jako „Já jako objekt“³. Tento dvojí přístup k sobě podle něho nezakládá dualismus dvou entit, nýbrž znamená jen tolik, že bez obou složek vztahu k sobě by sebepojení člověka nebylo úplné. Kant zároveň jako první vyvodil důsledky, které plynou z možné záměny obou sebevztahů člověka. Upozornil na chybný výklad dimenze vědění, který by vznikal na základě přenášení způsobu, jímž se člověk sám sobě již ukazuje jako určitý předmět vědění, na způsob, v němž o sobě ví jako o subjektu vědění o

¹ HUSSERL, E.: *Krise europských věd*, c. d., s. 339.

² Vědění o sobě osob se artikuluje v jejich smysluplném užití zájmena „já“. Původní vědění o sobě, které mají osoby jako aktéři vědění ve vědění o sobě vědění jako takového, se narodil od toho tradičně označuje zpodstatnělým zájmenem „Já“. V tomto textu budu i pro označení osoby používat zpodstatnělé formy „Já“, protože vztah osoby k sobě jako k sobě již zahrnuje vědoucí sebevztah vědění, označovaný zpodstatnělým „Já“ (srov. k tomu KUNEŠ, J.: Strawson and Kant on Being T!. In: *Organon F. Journal of Analytic Philosophy*, 2009, č. 4, s. 493 – 509).

³ KANT, I.: Welches sind die Fortschrifte, die die Metaphysik seit Leibnitzens und Wolfs Zeiten in Deutschland gemacht hat?“ In: týž, *Gesammelte Schriften*. Bd. 20. Berlin 1900 a nn. (s. 253 – 311), s. 270.

všech možných předmětech vědění, tedy i o sobě jako o zvláštním předmětu vědění. Na toto rozlišení navazuje Husserl – ve svém výkladu Kanta, aniž by však toto Kantovo rozlišení zmínil –, jestliže hovoří o rozdílu mezi člověkem, který je pro sebe subjektem, poznávajícím svět, a zároveň poznávaným objektem ve světě¹.

Husserl však toto rozlišení oproti Kantovi ještě dále prohlubuje v promýšlení problému *intersubjektivity*. V ní je svět lidstvem rozumově sdílen a komunikován z různých na sebe nepřevoditelných perspektiv, které jednotlivé osoby zaujmají jedině jako jsoucí ve světě. Přirostuje se tak problém dvojího vztahu člověka k sobě jako k subjektu a jako k objektu světa, kterému Husserl v této souvislosti říká dokonce „paradox lidské subjektivity: být subjektem pro svět a zároveň být objektem ve světě“². Při intersubjektivním sdílení a komunikování světa je lidstvo, jak říká Husserl, „nesporně samo součástí světa“³, tedy je i fenoménem, který se ukazuje v „subjektu pro svět“⁴. Tímto subjektem je však intersubjektivita podmíněna i v jiném ohledu. Je *intersubjektivitou* jenom díky tomu, že každá z osob, která je jako fenomén vnímána jakožto součást světa, je zároveň zřejmou aktualizací subjektu, resp. – jak říká Husserl – každé Já ve světě je zřejmou aktualizací onoho Já jako subjektu. Já jako subjekt Husserl v tomto kontextu nazývá „pra-Já“⁵, resp. „transcendentální Já“⁶. Toto pra-Já tvoří základ intersubjektivního rozumového sdílení světa, a je tak zároveň „možnou komunikativní subjektivitou“⁷, pokud je v každém člověku přítomný *jediný rozum*, v němž člověk nachází pravdu jsoucího a v němž má koneckonců sám nalézt a uskutečnit z něj „své pravé bytí“⁸. Oproti mnohosti osob, v nichž se aktualizuje, neztrácí ani tento rozum, ani ono pra-Já svou *jedinečnost*. Pra-Já je takto jedinečné nikoli v tom smyslu, v němž jsou osoby na sebe nepřevoditelnými jednotlivci či jednotlivinami, nýbrž v tom smyslu, že každý člověk nese

¹ HUSSERL, E.: Kant und die Idee der Transzentalphilosophie. In: týž, *Erste Philosophie I. Husserliana*. Bd. 7. Haag: Martinus Nijhoff 1956 (s. 230 – 287), s. 243.

² HUSSERL, E.: *Krise evropských věd*, c. d., s. 202 – upr. př.

³ Tamtéž, s. 203 – upr. př.

⁴ Tamtéž, s. 208.

⁵ Tamtéž, s. 210.

⁶ HUSSERL, E.: Kant und die Idee der Transzentalphilosophie, c. d., s. 257.

⁷ HUSSERL, E.: *Krise evropských věd*, c. d., s. 34 – upr. př.

v sobě toto transcendentální Já, jež samo je – jak říká Husserl – *jediné*, protože je osobně nedeklinovatelné¹.

Toto pojetí v zásadě přejímá Heidegger, když v období po *Bytí a času* říká: „je-li Já“ předmětem ontologické interpretace, pak to není individuální jáskost mne samého, nýbrž jáskost v metafyzické neutralitě². *Metafyzicky neutrální Já* chápe Heidegger jako *Dasein* pochopené v jeho *transcendentální neutralitě*, jež ho odlišuje od reálného existujícího *Dasein*. Metafyzicky neutrální Já je „původem“, který „v sobě nese vnitřní možnost jednoho každého faktického lidství“.³ Jako takové má metafyzicky neutrální Já v každém reálném Já, tj. v každém existujícím *Dasein*, svou „faktickou konkretizaci“⁴, a to jestliže „neutrální *Dasein* je ovšem prazdrojem vnitřní možnosti, který pramení v každém existování a vnitřně tuto existenci umožňuje“⁵. Metafyzicky neutrální Já jako tento „prazdroj vnitřní možnosti“ každého konkrétního lidství zároveň základem spolubytí jednotlivých existujících lidství. Je podle Heideggera základem intersubjektivity, jestliže umožňuje každé jednotlivé osobě narodil od chybenné načítání vlastní jednotlivosti do jiné osoby (které by nebylo intersubjektivou, nýbrž jen multiplikací vlastní osoby) pochopit v druhé osobě svébytnou aktualizaci univerzálního rozumu – a chápát a uznávat tak v médiu tohoto rozumu svou i její svébytnost.

Svět

Z dvojího ohledu, v němž si člověk rozumí – jednak jako součást světa, jednak jako subjekt, pro nějž je tento svět světem –, vyvodili Husserl a Heidegger a v souvislosti s nimi i Jan Patočka pojem člověka jako světové bytosti v tom smyslu, že člověk je jsoucnenm uprostřed světa, ale takovým, které přitom dokáže mít na zřeteli celek světa, v němž stojí. Ve svém pojetí dějin a dějin filosofie ukazují, že tomu tak není vždy či takříkajíc samo sebou. Svět není něčím, s čím bychom se pouze pasivně set-

¹ Tamtéž, s. 209.

² HEIDEGGER, M.: *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, c. d., s. 242.

³ Tamtéž, s. 172.

⁴ Tamtéž.

⁵ Tamtéž.

kávali, nýbrž je něčím, k čemu si musíme teprve aktivně zjednat přístup¹. Souvíší to s přechodem z praktického do teoretického postoje. Teprve ve vědeckém, respektive teoretickém postoji se svět jako takový, tj. ve své celkovosti vůbec stává tématem². Základem a apriorní podmínkou, která v teoretickém postoji člověku umožňuje, aby teprve učinil tématem svět vcelku, je však přitom sama subjektivita člověka jako v něm aktualizovaná struktura zjevnosti, resp. předmětnosti zjevovaného jsoucna: ona subjektivita, která se v člověku prosazuje v přechodu k teoretickému postoji, tj. subjektivita, na jejíž stanovisko se člověk v přechodu k teoretickému postoji přenáší. Na jejím základě je pak možná nejen tematizace světa jako celku, nýbrž zároveň také pochopení, co je tento svět, je-li světem *pro ni*. Z dvojího ohledu, v němž si člověk rozumí – jednak jako součást světa, jednak jako subjekt, pro nějž je svět světem –, rozumí tomu, že se sám sobě jeví uprostřed světa, jehož je v jiném ohledu ve svém vědění o něm sám původcem. Odtud je mu pochopitelné, proč je pro něho svět něčím takovým jako *horizontem*. Svět je mu takovým horizontem právě proto, že se jako objekt nachází uprostřed světa, který jako subjekt poznává, tj. sám se ve svém poznání do tohoto světa staví. Svět je však takovýmto horizontem ještě v jednom smyslu, jenž se stane patrný, pokoušíme-li se svět uchopit v nějaké nejkomplexnější myslence o něm jako reálný předmět. Pak se svět ukazuje jako nedosažitelný, vždy dále ustupující a unikající horizont. A to právě proto, že není *principiálně* poznatelný jako předmět a jako předmět obsáhnutelný, pokud patří k *subjektivitě* a patří k ní podle Husserla i Heideggera ve zcela výjimečném smyslu: totíž jako *transcendentální horizont předmětnosti*, tj. nikoli jako možný předmět, nýbrž jako apriorní podmínka zjevnosti každého předmětu a komplexního vztahu předmětů³.

¹ Patočka ve svém úvodu do Husserlový fenomenologie píše, že podobně „jako jednotlivé věci ve světě se stávají opravdu objektivními – intersubjektivně totožnými – teprve prostřednictvím výslovné objektivující činnosti [...] rovněž svět *v celku* není původně ničím objektivně daným“ (PATOČKA, J.: Úvod do Husserlový fenomenologie, c. d., s. 13n.).

² HUSSERL, E.: Problem einer nicht historischen sondern idealen Genesis der Idee der strengen Wissenschaft, c. d., s. 293.

³ Problematiku horizontu jsem v této souvislosti blíže rozvinul v článku „Heidegger und Kants Weltbegriff“, který vyjde v aktech XI. mezinárodního kantovského kongresu, konaného v květnu 2010 v Pise.

Svět jako transcendentální horizont předmětnosti v tomto pro Husserlovu i Heideggerovu fenomenologii klíčovém smyslu patří k našemu zaměření se na jsoucno, v kterém se nám jsoucno teprve ukazuje jako protistojný předmět, tj. jako nějaká *transcendence*. O světě samém Husserl v této souvislosti říká, že je to „*výjimečná – nekonstituovaná – transcendence, transcendence in imanencii*¹ a míní onu imanenci pochopitelně nikoli imanenci prožívání, nýbrž imanenci vědomí, o níž jako takové začal hovořit již v přednáškách *Idea fenomenologie*². Tato transcendence je sama nekonstituovaná právě v tom smyslu, že je *konstituující*. Je apriorní možností jevení se všech transcendentcí, tj. předmětů. V tom smyslu je cele obsažena ve vědomí, a to jako veškeré „*intencionální bytí*“ časoprostorového světa, které je vždy „*bytím pro vědomí*³. EPOCHÉ je pak redukcí na vědomí jako na „*absolutní bytí*, které v sobě, správně chápáno, skrývá všechny světské transcendence, v sobě je „*konstituuje*⁴. V tomto smyslu není EPOCHÉ ztrátou světa – jak se Husserlovi vyčítalo v trivializaci jeho východiska ze subjektivity a z dvojího, avšak nedualistického přístupu člověka k sobě –, nýbrž spíše získáním a možností pochopit teprve svět v jeho pravém smyslu.

U Heideggera souvisí problematika světa podobně jako u Husserla se subjektivní, resp. transcendentální podmíněností předmětnosti jako takové. Říká: „Předem musí být otevřený a jako takový postřehnutelný horizont toho, co stojí oproti. Tento horizont je podmínkou možnosti předmětu ohledně jeho předmětnosti.“⁵ Také Heidegger chápe svět jako takto pojatý horizont jakožto transcendentální horizont veškeré možné zjevnosti jsoucna a subjektivitu považuje podobně jako Husserl za subjektivitu, v níž tkví původ světa jako tohoto transcendentálního horizontu. O fundaci světa v subjektivitě hovoří Heidegger jako o *rozvrhu* světa v *transcendenci Dasein* a *transcendující Dasein* v této souvislosti nazývá „subjektem *transcendence*⁶. O přináležení světa k *Dasein* ve smyslu

¹ HUSSERL, E.: *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii I*, c. d., s. 118 – upr. př.

² HUSSERL, E.: *Die Idee der Phänomenologie*, c. d., s. 35.

³ HUSSERL, E.: *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii I*, c. d., s. 102 – upr. př.

⁴ Tamtéž, s. 103.

⁵ HEIDEGGER, M.: *Kant a problém metafyziky*. Přel. J. Pechar et al. Praha: Filosofia 2004, s. 115 – upr. př.

⁶ HEIDEGGER, M.: *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, c. d., s. 212.

subjektu hovoří jednoznačně, když říká, že svět je „ontologicky metafyzická bytnost, kterou se vyznačuje *Dasein* vůbec vzhledem k své základní metafyzické bytnosti: transcendenci“¹. Takto je svět „v“ *Dasein*, které ho „v sobě“ rozvrhuje. Proto je svět také tímto *Dasein* uchopitelný v EPOCHÉ, kterou ani Heidegger nepřestává považovat za základ fenomenologie. Jeho pojednání redukce na svět jako fundovaný v subjektivitě věcně odpovídá Husserlovu pojetí EPOCHÉ, přestože Heidegger pojímá EPOCHÉ po svém – předešlém na základě *nicotnění* jako fenoménu, v němž se děje redukce na světovost světa². Zakouší-li *Dasein* jako existu-

¹ Tamtéž, s. 232.

² K Heideggerově návaznosti na Husserlov pojem EPOCHÉ srov. HEIDEGGER, M.: *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, c. d., s. 29. Rudolf Bernet píše, že mnozí interpreti museli být překvapeni, když začaly vycházet Heideggerovy přednášky a ukázalo se, že Heidegger nepřestal EPOCHÉ považovat za klíčový prvek fenomenologie. Bernet odkazuje právě k přednášce *Die Grundprobleme der Phänomenologie* z letního semestru 1927 (BERNET, R.: Phenomenological Reduction and the Double Life of the Subject. In: *Reading Heidegger from the Start. Essays in His Earliest Thought*. Ed. by T. Kisiel, J. van Buren. Albany: State University of New York Press 1994 (s. 245 – 267), s. 255). Znamená to podle něho, že další interpretace Heideggera si již nemůže klást úkol zdůvodnit a vykázat Heideggerovo odmítnutí EPOCHÉ, nýbrž naopak pochopit Heideggerovo vlastní pojetí tohoto základního fenomenologického problému. Günter Figal klade počátek Heideggerovy svébytné interpretace problému EPOCHÉ do přednášky z poválečného semestru 1919, která znamená obrat v Heideggerově myšlení k pozici, která vyústí do *Bytí a času*. Heidegger v ní koncipuje EPOCHÉ, která je vyloučením veškerého teoretického, objektivujícího přístupu k jsoucimu a ponechává v platnosti jen každodenní zaměření na ně (HEIDEGGER, M.: *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem. Kriegsnotsemester 1919*. In: týž, *Gesamtausgabe*. Bd. 56/57. Frankfurt am Main: Klostermann 1987, s. 87; srov. Figal, G.: *Heidegger Lesebuch*. Frankfurt am Main: Klostermann 2007, s. 12). V *Bytí a času* je silně anti-teoretický impetus Heideggerova myšlení dvacátých let již oslaben alespoň v tom smyslu, že věda se již chápe jako podstatný přístup k jsoucemu jako takovému. Výklad EPOCHÉ v tomto smyslu není v rozporu s výkladem problematiky EPOCHÉ po *Bytí a času*, k němuž patří přednáška *Co je metafyzika?* z roku 1929, ale i ostatní texty, které byly již výše uvedeny. Je zajímavé podívat se také na detailnější provedení EPOCHÉ u Heideggera. V *Bytí a času* se vyskytuje stupňovitá redukce, která vrcholí v redukcí na světovost světa (srov. BERNET, R.: Phenomenological Reduction and the Double Life of the Subject, s. 259). Podobně hovoří Jean Taminiaux o stupňovité fenomenologické redukci, vrcholící v redukcí na „nic“ světa a vykládá ji v souvislosti s Husserlovým pojetím subjektu (TAMINIAUX, J.: The Husserlian Heritage in Heidegger's Notion of the Self, c. d., s. 286). Jan Patočka považuje redukci skrze *nicotnění*, v němž vytrvává jen svět jako holé „nic“ – a to, jak je rozpracována v přednášce *Co je metafyzika?* – za jedinou redukci, která odpovídá Husser-

jící ve světě nicotnění světa a spolu s ním nicotnění svých možností v něm, vyvstává mu prázdný svět jako celkový horizont možné zjevnosti jsoucna, tj. i možností, které v něm jako existující má ve vztahu k jiným jsoucnům. Tato nicotnost je vposled i nicotností jeho samého. Tuto nicotnost může existující *Dasein* zakusit právě proto, že je jednak existujícím jsoucнем ve světě, jednak je ale samo – jako subjekt transcendence – původcem světa, jestliže v transcendenči rozvrhuje svět, a překračuje tak sebe samo jako jsoucno mezi jsoucny k horizontu světa, který oproti jsoucímu a jeho vztahům sám není jsoucí, a je v tomto smyslu „nic“¹. Jestliže *Dasein* rozvrhuje ve své transcenči svět, a vyklání se tak do „ničeho“, znamená to podle Heideggera, že „v překroku sebe sama se otevírá propast, kterou *Dasein* vždy samo pro sebe je“². Právě tato propastnost *Dasein* pro sebe sama zakládá fenomén nicotnění, v němž tak ve světě existující *Dasein* přichází samo na sebe jako na subjekt transcendenče, resp. rozvrhu světa, který Heidegger obecně chápe jako *rozvrh bytí*.

Transcendenci, resp. rozvrh transcendentálního horizontu světa v subjektivitě pochopil Heidegger sice v očividné věcné návaznosti na Husserla, avšak vyložil ji spíše v souvislosti s Kantovým založením předmětnosti v subjektu⁴. V souvislosti s *Kritikou čistého rozumu* z rozumu

lově EPOCHÉ jako redukci na generální tezi světa (srov. PATOČKA, J.: Co je fenomenologie? In: týž, *Sebrané spisy*. Sv. 7. Vyd. P. Kouba, O. Švec. Praha: Oikuméné 2009 (s. 497 – 523), s. 515 n.). Jisté je, že Heidegger chce právě ve fenoménu nicotnění podle svých slov doplnit Husserlovu redukci v tom smyslu, že hodlá vykázat pozitivní fenomén přivádějící člověka od jsoucna a zajetí v jsoucím k bytí – zatímco Husserlovu redukci považuje za ryze negativní podobu takového přístupu bez vykázání pozitivního vztahu k bytí (srov. HEIDEGGER, M.: *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, c. d., s. 29).

¹ „Svět: nic, žádné jsoucno – a přece něco; nic jsoucího – avšak bytí.“ („Die Welt: ein Nichts, kein Seiendes – und doch etwas; nichts Seiendes – aber Sein.“ – HEIDEGGER, M.: *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, c. d., s. 252)

² Tamtéž, s. 234.

³ Srov. k tomu mou studii Subjekt a svět. Heideggerova transcendentální filosofie. In: *Člověk a jeho svět. Filosofický pojem světa od novoroku po dnesek*. J. Kuneš a M. Vrabec (vyd.). Praha: Filosofia 2008, s. 173 – 230.

⁴ Husserlovi Heidegger připisuje – z věcně těžko obhajitelných důvodů – objektivizaci ontologie, v níž je „ontologie spolu s pozicí teorie poznání spojena – v protikladu k idealismu – s realismem“ (HEIDEGGER, M.: *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, c. d., s. 190). Podle Heideggerova vlastního přesvědčení má ontologie – jak už bylo pojmenováno – naopak využít ze správně pochopené subjektivizace onto-

Heidegger říká, že je to „překračování (transcendence) čistého rozumu ke jsoucnu, takže teprve takto může zkušenost být tomuto jsoucnu přiměřena jako možnému jsoucnu“¹. Zde znova a zřetelně poukazuje na to, že rozvrh světa v transcendenci je rozvrhem takové celkové ideální souvislosti, v níž se jsoucno jako takové teprve může stávat zjevným, tj. může se stát *předmětem zkušenosti*. Původcem a subjektem transcendence, jež rozvrhuje svět, je řečeno s Kantem čistý rozum, který se aktualizuje v každém člověku jako „obecný lidský rozum, v němž má každý svůj hlas“². Je zde patrná spojitost subjektivity s rozumem, která se vyskytuje i u Husserla. Co se týká jsoucna, je to podle Heideggera až jeho zahrnutí do takto rozvrženého světa (jeho „Weltingang“)³, které je činí jako jsoucno zjevné. Jsoucno může mít své trvání i předtím a nezávisle na tom, že se stává zjevné, ale bez zjevování, tzn. bez svého zahrnutí do světa zůstává skryto. Svět, rozvržený v subjektivitě, resp. v rozumu, tak aby se mohlo odehrát zahrnutí jsoucna do světa, je takto, jak ve svých výkladech opakovaně říká Patočka, čímsi jako „světlem“ za jsoucny, v němž teprve vyvstávají jako zjevná⁴.

Dějiny

Přes Heideggerovy dřívější pochybnosti, že Husserl narozdíl od něho dosud neobjasněl smysl intencionality jako takové⁵, je uvedené Heideggerovo pojetí z doby okolo *Bytí a času* a především těsně po něm věcně vzato stejně jako to Husserlovo: Subjektivita je původcem transcendentálního horizontu světa, a je tak samotným intencionálním vztahem ke všemu jsoucímu, jež se může ukázat, a potud otevřeností pro toto jsoucno. O subjektivitě jako dimenzi zjevnosti hovoří Husserl také jako o rozumu, který se stal východiskem teoretického postoje ve starém Řecku. O tomto rozumu platí, že je latentní v každém člověku a prosazuje se

ologie – z výkladu subjektivity, pro kterou se teprve něco reálného stává předmětem (tamtéž, s. 191). Srov. závěr kapitoly „Zjevnost“.

¹ HEIDEGGER, M.: *Kant a problém metafyziky*, c. d., s. 33.

² KANT, I.: *Kritika čistého rozumu*, c. d., A 752/B 780.

³ HEIDEGGER, M.: Vom Wesen des Grundes. In: týž, *Wegmarken. Gesamtausgabe*. Bd. 9. Frankfurt am Main: Klostermann 1976 (s. 123 – 175), s. 159.

⁴ Srov. PATOČKA, J.: Úvod do Husserlový fenomenologie, c. d., s. 15.

⁵ HEIDEGGER, M.: *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, c. d., § 12.

v něm – jako takový je hybným momentem dějin lidstva, které jsou dějinami uskutečnění rozumu v člověku¹. V podobném duchu hovoří Heidegger o subjektivitě, kterou v návaznosti na Kanta interpretuje také, jak bylo ukázáno, jako rozum. Subjektivita je podle Heideggera bytností člověka, jejímž obsahem je: odkrývat dosud skryté jsoucno. Říká v této souvislosti, že „*Dasein* je co do své bytnosti od-krývající“, „*Dasein* ist seinem Wesen nach ent-deckend“². Subjektivita tvoří tuto bytnost, v níž se člověk uskutečňuje, resp. do níž se v rámci svých dějin přesazuje jako do svého bytostného jádra. Z toho plynou, podobně jako u Husserla dějiny lidstva, dějiny, které Heidegger charakterizuje, jak bylo rovněž již řečeno, jako bytostné dějiny *Dasein*. V těchto dějinách se odehrávají historické dějiny lidstva, ale jde v jejích podstatě zároveň o dějiny, týkající se bytostné každého existujícího člověka – a to pokud v člověku působí a prosazuje se jeho subjektivita. Tato skutečnost vysvětluje Heideggerovo zvláštní pojetí subjektu, které souvisí s jeho přesvědčením, že „na subjekt, resp. na to, co tím je v základu míněno [...], se zaměřuje i ontologické tázání antiky, tázání Platónovo a Aristotelovo, které ještě vůbec nebylo subjektivistické v novověkém smyslu“³. Heidegger zdůvodňuje toto zprvu anachronicky působící pojetí slovy: „produktivita subjektu (vzata v transcendentálním smyslu) ale tak jako vždy, je-li něco filosoficky centrální, někde již vystoupila v každé pravé filosofii“⁴. Je v tomto smyslu podobně jako Husserl přesvědčen, že dějiny, započaté v Řecku, jsou sice zprvu jen implicitně, ale přesto již *dějinami subjektivity*.

¹ HUSSERL, E.: *Križe evropských nád*, c. d., s. 36 a n.

² HEIDEGGER, M.: *Einleitung in die Philosophie*, c. d., s. 120.

³ HEIDEGGER, M.: *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, c. d., s. 105 (k tomu také: PATOČKA, J.: Kartezianství a fenomenologie. In: týž, *Sebrané spisy*. Sv. 7. Vyd. P. Kouba, O. Švec. Praha: Oikuméně 2009 (s. 453–496), s. 484). – Srov. v této souvislosti závěr kapitoly „Zjevnost“ a odkaz v poznámce 6 na s. 211.

⁴ HEIDEGGER, M.: *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, c. d., s. 273. Heidegger na tomto místě spojuje problematiku subjektivity dokonce již s Herakleitovou filosofií. Po výše citované věti pokračuje slovy: „Jako příklad uvádíme Herakleita (zlomek 115): „Duše má smysl (logos), který sebe rozumnožuje“: *Dasein* je jsoucno, které samo sebe ze sebe sama obohacuje na způsob rozumění. V *Dasein* samém bytostně tkví původní, vnitřní možnost obohacení; jeho charakterem je, být bohatší než, přesah.“ (Herakleitův zlomek 115 ze Stabai, citovaný a poté parafrázovaný Heideggerem, jsem uvedl podle skript Univerzity Karlovy: SVOBODA, K.: *Zlomky předsokratorských myslitelů*. Praha: Státní pedagogické nakladatelství 1989, s. 32.)

Začneme-li Husserlovým pojetím dějin, je takto již zřejmé, z jakého důvodu dochází k přechodu z praktického do teoretického přístupu. Dějiny rozumu, resp. subjektivity však tímto přechodem, uskutečněným ve starém Řecku, spíše teprve začínají. Rozum, který se zde v člověku prosadil, jím má být teprve adekvátně pochopen a převzat. Rané stádium teoretického postoje u Řeků je podle Husserla konkrétně ještě příliš zatíženo objektivismem, jež přebírá od praktického vztahu ke jsoucnu. Věda i sama filosofie, která otevírá cestu vědě, tak „do svého badatelského okruhu přináší jen konstituované předmětné póly, ale zůstává slepá vůči plnému konkrétnímu bytí a životu, které tyto předmětné póly konstituuuje“¹. Přelomové je podle Husserla Descartovo obnovení původního řeckého východiska z *theória* v *evidenci*, která pramení z *ego cogito* a má v něm svoji vlastní dimenzi². Veškerá předmětnost je pochopena jako založená v subjektivitě *ego cogito*. Descartes ani po něm následující novověká filosofie a věda však podle Husserla ještě nepochopila plný dosah této nové evidence ze subjektivity jako vlastní dimenze objektivní zjevnosti a ztožnila tuto dimenzi s psychologickou dimenzí. Ze subjektivity se jí v důsledku toho stala zvláštní předmětnost, kterou lze jako takovou naturalizovat, a filosofie i věda tak opět ztratily kontakt se svým založením a upadly do všeobecného objektivistického naturalismu. Toto pojetí, které se z Husserlovy perspektivy dosud nejsilněji prosadilo v pozitivismu 19. století, má nyní překonat fenomenologické bádání, jehož snahou je zdůvodnění objektivity ze subjektivity jako dimenze zjevnosti, tj. o přesazení objektivního bádání do jeho pravého elementu, aniž by tento element byl pojímán objektivisticky jako nějaké zjevné jsoucno.

V tom má být fenomenologie obnovitelkou základu a vlastního smyslu teoretického postoje. Jde současně o opravdové založení vědeckosti a pravdy věd. Husserl v této souvislosti říká: „Konečně je nutno nahlédnout, že žádná sebeexaktnější objektivní věda nic vážně nevysvětuje a ani nikdy nemůže vysvětlit. Dedukovat neznamená vysvětlovat. Předvídání nebo poznávání objektivních forem struktury fyzikálních nebo chemických těles a na základě takového poznání jejich předvídání nic

¹ HUSSERL, E.: *Krisé evropských věd*, c. d., s. 199.

² K pojmu evidence srov. tamtéž, s. 213. K věcné příbuznosti *theória* a *evidenč* srov. HELD, K.: Edmund Husserl, c. d., s. 81.

nevysvětuje, ale potřebuje vysvětlení. Jediným opravdovým vysvětlením je učinit něco transcendentálně srozumitelným.¹ Učinit poznání transcendentálně srozumitelným znamená explikovat jeho východisko z transcendentální subjektivity. Vědci exaktních věd by se o toto pochopení měli starat nejen jako o zajímavost či rozšíření možností svých postupů, nýbrž kvůli vyvození nezkráceného pojmu objektivity a *pravdivosti* svých věd. Jak říká Husserl: „Veškeré objektivně je podrobeno požadavku srozumitelnosti.“² Tomu však objektivistický naturalismus bez zakotvení v dimenzi subjektivity jako dimenzi pravdy nemůže dostát, a nepodává tak „žádné vpravdě vysvětlující, žádné definitivní poznání“³, nýbrž je jen komplexním předvídaním a dohadováním, vytrženým z absolutní souvislosti bytí, z níž nedokáže vycházet. Apel na vědu a její opravdové založení Husserl uzavírá slovy: „Poznání konstitutivní „vnitřní“ metody, z níž každá objektivní metoda čerpá smysl a možnost, nemůže však pochopitelně pro přírodovědce a kterehokoli objektivního vědce být bez významu. Jde totiž o nejradikálnější a nejhlubší sebeujasnení tvořivé subjektivity...“⁴ Nemůže být pochyb o tom, že touto vnitřní metodou Husserl mínil fenomenologickou metodu, jejímž podstatným metodickým prostředkem je EPOCHÉ.

V podobném duchu se nese i Heideggerovo pojetí teoretického postoje a v něm se artikulujícího smyslu evropských dějin. Podle Heideggera jsou tyto dějiny jako bytostné dějiny *Dasein* tak jako u Husserla přechodem od praktického postoje k teoretickému a dalším postupem v něm. Bylo již úvodem řečeno, že jsou chápány jako osvobození *Dasein* ze zajetí prakticko-mytického postoje. *Dasein* se osvobozuje pro teoretický postoj, v němž jedině může uskutečnit svou bytnost: být odkrývajícím, „entdeckend“. Zaujetí tohoto nového stanoviska je podle Heideggera výsledkem *srovnání Dasein*, která si klade za svůj úkol zjevnost jsoucna samého⁵. Tento přechod a kladení teoretického úkolu nejsou vynuceny nějakou nutností, a to přesto, že se v něm prosazuje, resp. naplňuje bytostná povaha *Dasein*. Je v něm tak spíše svobodně uchopena vlastní možnost,

¹ HUSSERL, E.: *Krise evropských věd*, c. d., s. 213.

² Tamtéž.

³ Tamtéž.

⁴ Tamtéž.

⁵ Srov. výše uvedený výklad smyslu Platónského mytu o jeskyni a osvobození *Dasein*, které je v něm vyličeno.

kterou *Dasein* samo pro sebe je. Takto je také jedině pochopitelná svoboda, o niž tu běží: Je to svoboda *Dasein pro sebe samo*, pokud jeho původní a nejzákladnější povahou je být zjevující to, co je.

Naplňuje se však již v pouhém zaujetí teoretického postoje smysl bytostních dějin *Dasein* a jeho svobody pro sebe samo? Je vůbec zaujetí teoretického postoje možné bez filosofie? Vyřadit zde filosofii by jistě nebylo možné, protože pro Heideggera je filosofie podobně jako pro Husserla jakousi vědou povýtce, z níž se jako z jediné univerzální filosofie odvozují speciální vědy, ve starém Řecku dosud nazývané filosofiem¹. Jaký význam pak v bytostních dějinách *Dasein* připadá filosofii? A jaký význam v těchto dějinách připadá filosofii v otázce svobody *Dasein pro sebe samo*? Heidegger v době na přelomu dvacátých a třicátých let 20. století koncipuje ontologii jako transcendentální vědu, která je podobně jako Husserlova ontologie apriorním založením předmětnosti – té předmětnosti, která je obsažena ve vědách, stanovují-li si svůj předmět jako základ a omezení oboru pole svého zkoumání². V tomto smyslu je vztah filosofie a speciálních věd vztahem „zakořenění věd v jejich bytostné půdě“³. Filosofie má zároveň s tím být i zdůvodněním úsilí jednotlivých věd, resp. v nich se projevující tendenze teoretického postoje, kterou lze podle Heideggera obecně charakterizovat jako tendenci přiblížit se světu, jako „In-die-Nähe-Kommen zur Welt“⁴. Úloha filosofie ve vztahu k vědám je na základě výše podaného výkladu již zřejmá: Právě ve filosofii má být pochopena subjektivita *Dasein*, která je jako dimenze zjevnosti vlastním východiskem věd⁵. Ve filosofii je tato subjektivita pochopena, pochopí-li se *Dasein* co do své bytnosti, a takto ve svém jádru pochopí sebe samo a své směrování. V tomto sebepochopení se naplňuje jeho svoboda – a spolu s ní bytostné dějiny *Dasein*. Přitom platí, že teoretický postoj má své dějiny, které jsou závislé na postupu filosofie v sebepochopení subjektivity jako *Dasein*. Heidegger podobně jako před ním Husserl ukazuje, jak určitá dějinná fáze tohoto sebepochopení určuje odpovídající dějinnou fázi vědy, která se na filosofii jako svém východi-

¹ Srov. kapitolu „Ist Philosophie eine Wissenschaft?“ in: HEIDEGGER, M.: *Einleitung in die Philosophie*, c. d., s. 13 nn.

² HEIDEGGER, M.: *Fenomenologická interpretace Kantovy Kritiky čistého rozumu*, c. d., § 2.

³ HEIDEGGER, M.: *Co je metafyzika?* Přel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené 1993, s. 37.

⁴ HEIDEGGER, M.: *Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel)*, c. d., s. 348.

⁵ Srov. HEIDEGGER, M.: *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, c. d., s. 399.

sku zakladá¹. Tak se dějiny filosofie stávají zároveň dějinami vědeckého, resp. teoretického postoje. I na tomto motivu je patrné, že Heidegger v uvedené době nepřekračuje věcný rámec rozvrhu dějin a jejich smyslu u Husserla. A to z toho důvodu, že dějiny jsou stejně tak pro Husserla jako i pro Heideggera bytostně dějinami subjektivity.

¹ Heidegger to ukazuje v přednášce *Einleitung in die Philosophie* ze zimního semestru 1928/29 (HEIDEGGER, M.: *Einleitung in die Philosophie*, c. d.). Rozvoj dějin takto s filosofií provázaného teoretického postoje provádí Heidegger také v přednáškách *Die Frage nach dem Ding* ze zimního semestru 1935/36 (srov. HEIDEGGER, M.: *Die Frage nach dem Ding*, c. d.). Je v nich sice již patrný začátek Heideggerova přechodu do pozdější fáze jeho myšlení po tzv. *Kehre*, v níž Heidegger opouští pojetí, navazující ještě úzce na Husserla. Ale cílem těchto přednášek je úvod ke Kantově problematice kopernikánského obratu a celkově úvod k výkladu jeho teorie zásad a v tomto rámci se Heidegger nakonec ještě přidržuje problematiky své předchozí filosofie, tuto problematiku však v mnohem ohledu rozpracovává a rozšiřuje, např. ve výkladu pojmu *mathesis*.

NICOLAI HARTMANN A DEJINY FILOZOFIE

Andrzej J. Noras

Pokus porozumiet' dejinám filozofie cez náhľady Nicolaia Hartmanna vyžaduje brat' do úvahy niekoľko problémov. Prvým z nich je otázka novokantovstva, v rámci ktorého – prinajmenšom v počiatočnej fáze, ale mimo akýchkoľvek pochybností – rozvíja Hartmann svoju filozofiu. Druhou otázkou je miesto Hartmanna v rámci novokantovskej diskusie k téme dejín filozofie. Urcujúcou je otázka evolúcie Hartmannových náhľadov na dejiny filozofie, čo sa prejavuje tým, že Hartmann tejto otázke síce venoval trvalú pozornosť, ale obzvlášť je potrebné upozorniť na rok 1909, v ktorom publikoval text *Zur Methode der Philosophiegeschichte* (*K metóde dejín filozofie*), a následne na roky 1933 a 1936, keď vydal knihu *Das Problem des geistigen Seins* (*Problém duchovného byтия*; 1933) a článok *Der philosophische Gedanke und seine Geschichte* (*Filozofické myslenie a jeho dejiny*, 1936). Posledná z uvedených prác objasňuje vzťah Hartmanna k Hegelovi, na čo vo všeobecnej rovine upozorňuje Heinrich Levy¹.

Problém vzťahu medzi dejinami filozofie a samotnou filozofiou ako prvý v novokantovstve zdôraznil Wilhelm Windelband, ktorý v roku 1892 publikoval prvé vydanie svojej všeobecne známej knihy *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*. Povedané presne, tento názov sa objavuje až od druhého vydania tejto práce – v prvom vydanií Windelband použil názov *Geschichte der Philosophie* – ale najdôležitejší je predislov tejto knihy, konkrétnie tu zdôraznený postulát o spracovaní dejín filozofie ako dejín filozofických problémov. V *Predhovore* Windelband píše: „Položil som dôraz, ako to ukazuje už vonkajšia forma (práce – dopl. A. N.), na rozvíjanie toho, čo je vo filozofickom uvažovaní najdôležitejšie: na d e j i n y p r o b l é m o v a p o j m o v . ”² Už tu je potrebné poukázať na dva problémy, resp. dve otázky. Prvým problémom je fakt, že Windelband

¹ LEVY, H.: *Die Hegelrenaissance in der deutschen Philosophie mit besonderer Berücksichtigung des Neukantianismus*. Charlottenburg: Pan –Verlag Rolf Heise 1927, s. 50 – 54.

² WINDELBAND, W.: *Geschichte der Philosophie*. Freiburg im Breisgau: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1892, s. V.

nespomína Gustava Teichmüllera (1832–1888), aj keď jeho idea dejín filozofie ako dejín filozofických pojmov mu musela byť známa, čo vyplýva prinajmenšom z faktu, že Teichmüller mal blízky vzťah s Rudolphom Hermannom Lotzem, ktorý bol Windelbandovým učiteľom. Druhá otázka, ktorá si zaslúži pozornosť, je, že od tejto chvíle (t. j. od sformulovania uvedenej tézy Windelbandom) tento problém v rámci novokantovstva vyzdvihuje mnoho filozofov a je možné tvrdiť, že sa stáva centrálnym problémom novokantovcov z bádenskej i marburskej školy (ale aj mimno nich). Aj keď vroclavský filozof Julius Stenzel (1883–1935) nebol späť ani s jednou z dvoch hlavných novokantovských škôl, problém dejín filozofie vníma v ich duchu¹. Podobne postupuje aj Kurt Sternberg (1885–1942) v rozprave *Was heißt und zu welchem Ende studiert man Philosophiegeschichte?*². V tomto smere je zaujímavé Ricketovo stanovisko. Manfred Brelage tvrdí, že tvorca skutočného základu (a vplyvu) bádenskej školy Heinrich Rickert „sa približne od roku 1910 čoraz výraznejšie dištancoval od idey dejín filozofie len ako *dejín problému*“³, a to aj napriek tomu, že on sám hovorí o vplyve a tradícii Heidelbergu, do ktorej začleňuje Eduarda Zellera, Kuno Fischera i Windelbanda⁴. Rickert zároveň tvrdí, že „... už dejiny problémov podľa Windelbanda musia každého odborníka presvedčiť o nemožnosti obhájiť náhľad, podľa ktorého akoby vo filozofii nejestvoval žiadny pokrok v poznaní celku sveta, a preto sa do jeho (skúmania – dopl. A. N.) môže zapojiť aj systematik, ktorý hľadá kontakt s minulosťou“⁵. S konečnou platnosťou Rickert podčiarkuje, že „je potrebné prejsť od dejín problémov k dejinám systémov“⁶. Windelband sa k problému vyjadril tiež v článku, ktorý publikoval v knihe k jubileu Kuno Fischera, v ktorom zdôraznil: „Dôrazne je

¹ STENZEL, J.: *Zum Problem der Philosophiegeschichte. Ein methodologischer Versuch*. In: *Kant-Studien* 1921, Bd. 26, s. 416 – 453.

² STERNBERG, K.: *Was heißt und zu welchem Ende studiert man Philosophiegeschichte? Eine Beitrag zur Geschichtsphilosophie der Philosophiegeschichte*. Berlin: Pan –Verlag 1926.

³ BRELAGE, M.: *Studien zur Transzendentalphilosophie*. Berlin: Walter de Gruyter & Co. 1965, s. 3.

⁴ RICKERT, H.: *Die Heidelberger Tradition und Kants Kritizismus*. In: *Deutsche systematische Philosophie nach ihren Gestaltern*. Bd. 2. Hrsg. von H. Schwarz. Berlin: Junker und Dünhaupt Verlag 1934, s. 237 – 301, s. 239.

⁵ Tamže, s. 239.

⁶ Tamže, s. 240.

potrebné upozorniť, že práve to, čo sa z historického hľadiska javí ako dôležité pre filozofiu, tak popravde samo osobe nemusí ešte predstavovať žiadny veľký filozofický význam. Ak sa na to zabúda, tak toto nedozumenie vedie k závažnému relativizmu; popravde bol by to koniec filozofie.¹ Ak ešte ostaneme v horizonte úvah filozofov, ktorí sú spájaní s bádenskou školou, musíme podčiarknuť, že napríklad Emil Lask bol naozaj bližšie k Rickertovi, ale z iného hľadiska, než z akého akceptuje program Windelbanda. „Lask“ – uvažuje v tomto smere Roger Hofer – „nie je jednoducho ani len *systematikom*, ktorý sa vo všeobecnosti dostačne nezaujíma o dejiny, ale nie je ani len historikom filozofie.“²

Na druhej strane, problém dejín filozofie ako dejín filozofických problémov, bol zdôraznený aj na pôde marburskej školy, a to predovšetkým Hermannom Cohenom a Ernestom Cassirerom. Dostatočný záujem o dejiny filozofie v rámci marburskej školy potvrzuje už fakt, že Cohen bol do istej miery aj žiakom a nástupcom Friedricha Alberta Langeho (1828–1875), autora jedného z najranejších diel tzv. včasného (raného) novokantovstva, konkrétnie práce *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*³. Navýše, Cohen celkom evidentne vstupuje na filozofickú scénu s cieľom venovať sa písaniu diel historických, nie systematických, a už v roku 1871 publikoval článok, v ktorom sa vyjadruje k sporu medzi Kuno Fischerom a Adolfom Trendelenburgom⁴ o interpretáciu Kanta, ako aj knihu, kde formuluje novú paradigmu prístupu ku Kantovi, a táto práca sa vyznačovala historickým riešením problému⁵. Je možné už len dodať, že historické prístupy k problémom sú nahrádzané prístupmi systematickými až v roku 1902, kedy Cohen publikoval prácu *Logik der reinen Erkenntnis*⁶. V roku 1896 Cohen zverejnil Langeho

¹ WINDELBAND, W.: *Geschichte der Philosophie*. In: *Die Philosophie im Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts. Festschrift für Kuno Fischer*. Hrsg. von W. Windelband. Bd. 2. Heidelberg: Carl Winter 1905, s. 175 – 200, s. 187.

² HOFER, R.: *Gegenstand und Methode. Untersuchungen zur frühen Wissenschaftslehre Emil Lasks*. Würzburg: Königshausen & Neumann 1997, s. 55.

³ LANGE, F.A.: *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*. Iserlohn: J. Baedeker 1866.

⁴ COHEN, H.: *Zur Controverse zwischen Trendelenburg und Kuno Fischer. „Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft“* 1871, Bd. 7, s. 249 – 296.

⁵ COHEN, H.: *Kants Theorie der Erfahrung*. Berlin: F. Dümmler 1871.

⁶ COHEN, H.: *System der Philosophie*. 1. Theil: *Logik der reinen Erkenntnis*. Berlin: Bruno Cassirer 1902.

prácu *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, ku ktorej pripojil dodatok venovaný analýze jeho filozofie a v nôm sa nachádza aj pasáž venovaná vzťahu filozofie k dejinám filozofie. „Štúdiu filozofie“ – píše v dodatku Cohen – „sívyžaduje prepojenie systematického a historického záujmu.“¹ Napriek tomu osobitost Cohenovej pozície spočíva v tom, že „späťost“ s dejinami označuje ako späťost s vedou², a sám sa už überá smerom k vede. Podobne uvažuje aj Cassirer, ktorý je známy predovšetkým ako autor štvorvázkového diela *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*. V rokoch 1906 až 1920 publikoval prvé tri časti diela, až v roku 1957 bol publikovaný štvrtý diel³. Dokonca aj keby sme prehliadli záujem o dejiny filozofie u Natorpora, ktorý je však autorom kontroverzného diela o Platonovi⁴, tak si nemožno nevšimnúť, že dejinami filozofie sa zaoberajú viacerí žiaci marburských novokantovcov, medzi inými takí, ako Heinz Heimsoeth a Władysław Tatarkiewicz. Prvý je autorom knihy o dejinách metafyziky⁵, druhý autorom v Poľsku najpopulárnejších *Dejiny filozofie*⁶.

Z toho, čo bolo povedané, vyplýva dôležitý záver: záujem Hartmanna o dejiny filozofie nie je niečím výnimkočným, ale vcelku je v zhode so smerovaním novokantovstva. Je potrebné poznamenať, že celé jeho myslenie je poznamenané pozitívnym vzťahom k dejinám filozofie. Jednou zo zaujímavých, aj keď už neskorších odpovedí nielen na Hartmannov vzťah k problému prepojenia medzi filozofiou a jej dejinami, sa nachádza v *Dejinách filozofie* od Ernsta von Astera z roku 1935, ktoré boli

¹ COHEN, H.: *Das Verhältnis der Philosophie zu ihrer Geschichte*. In: F.A. Lange: *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*. 1. Buch: *Geschichte des Materialismus bis auf Kant*. 7. Aufl. Leipzig: J. Baedeker 1902, s. 440.

² Tamže.

³ CASSIRER, E.: *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*. Bd. 1–2. Berlin: Bruno Cassirer 1906 – 1907; Bd. 3: *Die nachkantischen Systeme*. Berlin: Bruno Cassirer 1920; Bd. 4: *Von Hegels Tod bis zur Gegenwart (1832 – 1932)*. Stuttgart: Kohlhammer 1957.

⁴ NATORP, P.: *Platos Ideenlebre. Eine Einführung in den Idealismus*. Leipzig: Verlag der Dürr'schen Buchhandlung 1903.

⁵ HEIMSOETH, H.: *Die sechs großen Themen der abendländischen Metaphysik und der Ausgang des Mittelalters*. Berlin: Stilke 1922.

⁶ TATARKIEWICZ, W.: *Historia filozofii*. 3 tomy. Wydanie 22. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2005.

v Poľsku publikované v roku 1969. Autor týchto *Dejín...* píše: „... nie je to odpoveď na otázku *čím je filozofia?*, ktorá by nevyhnutne určovala výklad dejín filozofie, ale len samotné dejiny filozofie sú skutočným prostriedkom na to, aby bola daná vyčerpávajúca odpoveď na túto otázku. Je evidentné, že nie dejiny filozofie, ktoré kvôli predpokladanému výsledku usporadúvajú fakty, životopisy a výroky, ale dejiny vývoja filozofickej problematiky umožňujú vnútorne porozumieť zákonitostiam tohto vývoja. Preto sú dejiny filozofie samé filozofickou disciplínou (skutočnosť, ktorá nemá obdobu v žiadnej inej vede), a to disciplínou natoľko významnou, že je to disciplína nevyhnutná. Ona nám ukazuje, čím filozofia je, aký má význam pre rozvoj ľudského poznania, ľudskej kultúry. Je teda zároveň rozpracovávaním filozofie ako témy filozofie.”¹ Paradoxnosť súčasného chápania vzájomného vzťahu filozofie a dejín filozofie však smeruje k tomu, že dejiny filozofie sú často chápané len ako pomocná filozofická veda. Iné, hlbšie pochopenie vzťahu medzi dejinami filozofie a filozofiou samotnou si vyžaduje značné penzum štúdia, napríklad preštudovanie doslova monumentálneho diela Stefana Sviežawskiego², ale to je už iný problém.

Musíme sa krátko vrátiť k novokantovstvu, konkrétnie ku Cohenovi a Natorpovi, ktorých problém pochopenia dejín filozofie zaujal už na začiatku ich skúmaní Platonovej filozofie. Karl-Heinz Lembeck, berúc do úvahy hodnotenie ich recepcie Platona v knihe Hansa Leiseganga (1890–1951), v ktorej tento analyzoval ich pochopenie Platona³, vyslovuje názor, že „ani u Natorpa a ani u Cohena nejde v najkome prípade o pokus nejakým neutrálnym alebo objektivizujúcim spôsobom predstaviť uvažovanie o dejinách. Podľa presvedčenia oboch takáto pretenzia hrozí najskôr tým, že z dejín ľudského ducha sa stane *nudný* antikvariát, v obsahu ktorého len ľahko možno nájsť pozitívne odpovede na otázky o *úžitku a stratách v dejinách pre život*. Zmysel historicko-filozofických úvah”, pokračuje Lembeck, „spočíva oveľa viac v službách samotnému filozofickému mysleniu, v noms nachádza svoju motiváciu a aj svoj cieľ.”⁴

¹ ASTER von, E.: *Historia filozofii*. Tlum. J. Szewczyk. Warszawa: PWN 1969, s. 17.

² SWIEŻAWSKI, S.: *Zagadnienie historii filozofii*. Warszawa: PWN 1966.

³ LEISEGANG, H.: *Die Platondeutung der Gegenwart*. Karlsruhe: G. Braun 1929.

⁴ LEMBECK, K.-H.: *Platon in Marburg. Platonrezeption und Philosophiegeschichtsphilosophie bei Cohen und Natorp*. Würzburg: Königshausen & Neumann 1994, s. 345.

Potvrdzuje to aj Massimo Ferrari, autor rozpravy venovanej Ernestovi Cassirerovi, ktorý v nadväznosti na diskusiu medzi Fischerom a Trendelenburgom píše: „Ako to prezentoval už vo svojom vstupe do polemiky medzi Adolfom Trendelenburgom a Kuno Fischerom, ktorá sa dotýkala transcendentálnej estetiky, podľa Cohena historik filozofie musí byť nielen historikom, ale predovšetkým filozofom v tom zmysle, že – povedané Kantovými slovami – *systém* má vždy primát nad *rapsódiou*.¹ Dejiny filozofie teda nemôžu byť nejakou vedou nezávislou od filozofie, ale musia byť pochopené ako neoddeliteľne späť s určitým prezentovaným filozofickým systémom. To bude neobyčajne dôležitý motív a jeden z dôvodov, kvôli ktorým bude neskôr Hartmann hovoriť o systematickej filozofii a bude ju stavať do protikladu k filozofii systémovej (k tomuto problému sa bude potrebné ešte vrátiť). Teraz stačí povedať, že v treťom vydaní *Kants Theorie der Erfahrung* Cohen – ako upozorňuje Geert Edel² – hovorí o imanencii dejín, ktorá sa prejavuje vo všeobecnom vzťahu medzi dejinami, filozofiou a vedou. „D e j i n y v e d e c k é - h o r o u m u s a teda prejavujú ako ideál všetkého poznania.“³ Je to o to dôležitejšie, že motív úzkeho zväzku medzi filozofiou a vedou je neobyčajne dôležitý aj pre Hartmanna.

Otzásku o ponímaní dejín filozofie si Hartmann po prvý raz položil v texte *Zur Methode der Philosophiegeschichte*⁴, ktorý síce vznikol už v roku 1909, ale publikovaný bol o rok neskôr. Text nepochybne vznikol pod vplyvom marburskej doktríny, ako to vyplýva z viacerých faktov. Po prvej, hovorí Hartmann, tým, čo ostáva ako dedičstvo 19. storočia je „tendencia k jednote dejín“⁵. Táto tendencia sa prejavuje v úsilí porozumieť dianiu ako dejinám humanizácie, ale aj ako celostnosti vývoja jednotlivých disciplín. Navyše, túto jednotu vývoja považuje Hartmann za

¹ FERRARI, M.: *Ernst Cassirer. Stationen einer philosophischen Biographie. Von der Marburger Schule zur Kulturphilosophie*. Übers. von M. Lauschke. Hamburg: Meiner 2003, s. 7–8.

² COHEN, H.: *Werke*. Bd. 1: *Kants Theorie der Erfahrung. Teil 1.1: Text der dritten Auflage 1918 und Einleitung von Geert Edel*. Hildesheim–Zürich–New York: Georg Olms Verlag 1987, s. 45.

³ Tamže, s. 10.

⁴ HARTMANN, N.: *Zur Methode der Philosophiegeschichte*. In: Idem: *Kleinere Schriften*. Bd. 3: *Vom Neukantianismus zur Ontologie*. Berlin: Walter de Gruyter & Co. 1958.

⁵ Tamže, s. 1.

„ich cieľ vedecký, cieľ definitívny“¹. Po druhé, poukazuje na mimoriadne postavenie vedy vo vzťahu k filozofii, pričom uznáva, že prienik do vývoja filozofického myslenia sa spája s prienikom do všetkých tých oblastí, ktorých celok vytvára proces humanizácie, pričom veda tu má celkom mimoriadne miesto. Záver, ktorý z toho odvodzuje Hartmann, je ten, že samotná filozofia je vo svojom vývoji podmienená oveľa rozmanitejšími vplyvmi, než dianie ako celok. Hartmann uznáva, že „... dejiny filozofie existujú ako v najvyšej miere podmienené, t. j. ako nesamostatné odvetvie všeobecného diania“². Preto sa vynára problém – ako sa dajú uchopit dejiny filozofie? Aj v dôsledku takto položenej otázky Hartmann opúšťa chápanie dejín filozofie v hraniciach doktríny marburskej školy a smeruje k ich chápaniu v tom duchu, ktorý bol charakteristický pre bádenskú školu, v prvom rade pre Wilhelma Windelbanda. Určitý problém však spočíva v tom, že Lutz Geldsetzer dokazuje, že koncepcia dejín filozofie ako dejín filozofických problémov má svoje korene už v koncepcii Carla Friedricha Bachmanna (1785–1855), a teda je omnoho staršia ako koncepcia bádenská, a akoby na diaľku, ale ideoovo takmer bezprostredne, spája Bachmanna s Hartmannom. „V prípade Bachmanna“, tvrdí Geldsetzer, „ide o prvú zmienku, ktorá sa dotýka tohto uzlového miesta v našej diskusii, ktoré tiež ... trvalo určovalo a oživovalo dejiny filozofie v období osvietenstva. (Tento náhľad – dopl. A. N.) bol v plnej miere potvrdený až pred koncom 19. storočia a následne u Nicolaia Hartmanna nadobudol skutočné metodologické zdôvodnenie.“³

Dejiny filozofie sa teda podľa Nicolaia Hartmanna začínajú až tam, kde už existujú problémy a z tohto hľadiska Hartmann zdôrazňuje pochopenie dejín filozofie odlišné od bežného chápania: v zhode s jeho stanoviskom sú dejiny filozofie dejinami problémov. „Pojem problému“, píše Hartmann, „je ten, ktorý najtesneším spôsobom spája pojem filozofie s jej dejinami, užšie, než je akákoľvek oblast kultúry spätá so svojimi dejinami. Dejiny filozofie a samotná filozofia sa nevylučujú, ale dopĺňajú sa.“⁴ Na tom istom mieste však Hartmann zdôrazňuje, že „filozofia teda

¹ Tamže.

² Tamže, s. 2.

³ GELDSETZER, L.: *Die Philosophie der Philosophiegeschichte im 19. Jahrhundert. Zur Wissenschaftstheorie der Philosophiegeschichtsschreibung und –betrachtung*. Meisenheim am Glan: Anton Hain 1968, s. 78–79.

⁴ HARTMANN, N.: *Zur Methode der Philosophiegeschichte*, s. 3.

musí svoje problémy určovať všeestrane: problém musí byť stanovený aj v kontexte jeho vlastného vývoja; takýto problém je posledný ohnivkom v ret'azi tých problémov, vývoja ktorých sa dotýka. Ním sa táto ret'az začína a on je aj jej posledným článkom. „Systematická filozofia”, pokračuje Hartmann, „musí teda smerovať k svojim vlastným dejinám ako k svojmu poslednému článku.”¹ Týmto spôsobom sa dejiny filozofie stávajú dejinami filozofických problémov. Na problém, s ktorým sa tu Hartmann potýka, poukazuje Brelage, keď tvrdí, že „... idea *dejín problémov* je konkretizáciou idey o autonómii filozofie, a to nielen vo vzťahu k nefilozofickému duchovnému životu v ostatných oblastiach kultúry, ale aj vo vzťahu k osobnému psychickému životu filozofa”².

Problém osobnosti filozofa je jedným z najťažších problémov v chápání diania vo filozofii prostredníctvom Hartmannova, ktorý uvažuje o dvoch líniach dejín (filozofie): dejinách myслiteľa a dejinách problémov. Zložitosť sa prejavuje vtedy, keď Hartmann tvrdí, že „génius vedy je vždy v takom istom stupni určovaný geniálnou osobnosťou, ako je táto určovaná historickou danosťou jej problémov”³. Napriek tomu však Hartmann kladie dôraz na samotné problémy. „Predsa len”, píše totiž ďalej, „samotná filozofia ako taká neexistuje len u filozofujúcich osobností, ale najmä vo filozofémach alebo problémoch. Preto jej dejiny nemôžu byť ničím iným ako dejinami problémov.”⁴ V tejto otázke sa Hartmann odvoláva, ináč než Windelband, na Gustava Teichmüllera ako autora konceptu dejín filozofie ako dejín pojmov. Problém vzájomnej podmienenosťi je o to zložitejší, že Geldsetzer upozorňuje na väčší stupeň nadváznosti Hartmannova na Teichmüllera než na Windelbanda⁵.

Otázka osobnosti filozofa veľmi stáže vymedzenie filozofie, pretože Hartmann je presvedčený, že „individualita jednotlivého človeka je najkomplikovanejším a veľmi mnohostranným (problémom – dopl. A. N.) medzi všetkými historickými fenoménmi”⁶. Celá vec vyzerá ináč, pokial ide o problémy ako predmet historických bádaní, aj keď popravde

¹ Tamže, s. 3.

² BRELAGE, M.: *Studien zur Transzentalphilosophie*, s. 4.

³ HARTMANN, N.: *Zur Methode der Philosophiegeschichte*, s. 5.

⁴ Tamže, s. 6.

⁵ GELDSETZER, L.: *Die Philosophie der Philosophiegeschichte im 19. Jahrhundert. Zur Wissenschaftstheorie der Philosophiegeschichtsschreibung und –betrachtung*, s. 167.

⁶ HARTMANN, N.: *Zur Methode der Philosophiegeschichte*, s. 7.

aj tu sa objavujú t'ažkosti, ale prejavujú sa ako miera či stupeň skomplikovania určitých problémov. To, okrem iného, vyplýva aj z marburského chápania poznania. „Nemôže byť už ani reči”, píše Paul Natorp v úsilí priblížiť ponímanie poznania, „o žiadnom *danom* predmete; ale práve tak (nie je možné hovoriť – dopl. A. N.) o poznanií ako o analýze toho, čo je dané. Pravý predmet je skôr úloha, je neukončeným programom.”¹ Hartmann je presvedčený, že tu sa prejavuje nasledovná podmienenosť: „Myslitel nemôže meniť problém. On ho nevytvoril a preto ho nemôže ani zničiť.”² Ale Hartmann sa zároveň pýta: ako sú možné čisté dejiny problému, a odpoved', ktorú ponúka, nás orientuje k transcendentalizmu. Uvažuje totiž, že problémy sú (1) základom, transcendentálnymi podmienkami možných dejín (možnosť ako podmienka smeruje k tomu, že máme do činenia s jednotou problémov, za ktorými sa ukrýva *nadčasová jednota rozumu* a tiež (2) (problémy) sú podmienkou skutočných dejín.³

Akoby doplnkovým problémom, ktorý sa tu objavuje, je otázka existujúceho vzťahu medzi (filozofickým) problémom a systémom filozofie. Hartmann je presvedčený, že „jeden a ten istý problém prechádza napriek systémami s najväčšou možnou rôznorodosťou”⁴. Zároveň je presvedčený, že takto pochopená metóda sa približuje metódam exaktných vied. Metóda má teda vedecký charakter, čo (ešte) demonštruje existenciu úzkeho zväzku medzi filozofovaním predstaviteľov marburskej školy a samotným Hartmannom. Koniec koncov je t'ažké pripustiť, že už v tej dobe by sa mohla prejavíť rôznosť ich (neskorších) názorov. Táto rôznosť sa prejavila až omnoho neskôr, vlastne až v roku 1921, v ktorom Hartmann vydal prácu *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*⁵.

Hartmann ponúka dva príklady problémového pochopenia filozofie. Vo vzťahu k Aristotelovi tvrdí, že práve on uskutočnil zhodnotenie skutočných dejinných problémov a ich významu, a to na základe všeestrannej polemiky, ktorú viedol so svojimi predchodcami. V tejto súvislosti tvrdí:

¹ NATORP, P.: *Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften*. Leipzig–Berlin: B. G. Teubner 1910, s. 18.

² HARTMANN, N.: *Zur Methode der Philosophiegeschichte*, s. 10.

³ Tamže.

⁴ Tamže, s. 16.

⁵ HARTMANN, N.: *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*. 4. Aufl. Berlin: Walter de Gruyter & Co. 1949.

„Všetok jeho záujem o polemiku – a len o ňu vecne ide – je totiž výlučne záujmom o problémy.”¹ Hartmann sice pokladá Aristotelovu polemiku za nedôslednú, ale napriek všetkému už Aristoteles kladie aj otázku o metóde a aj preto Hartmann zdôrazňuje, že tu ide o najstarší dôkaz o vedomom premýšľaní problémov pred vlastnými dejinami (filozofie). Oveľa vyzrejšiu formu nadobudla polemika u Kanta, keď vlastne až u neho a následne v poňom idúcich obdobiach, sa aktuálnou stáva problematika metódy a vedecké uvedomenie si problému. Hartmann uvažuje, že „... vypracovanie metódy (jej vedomá forma) nie je vecou historických bádaní, ale bádaní systematických. Historická metóda nie je historickým faktom. Fakty musia utvárať dejiny, metódy – systematiku.”²

„Nemožno pochybovať, že dejiny filozofie ako predmet skúmania, interpretácie a výučby opäť predstavujú pre myslenie problém”³ – takto začína Hartmann text s názvom *Der philosophische Gedanke und seine Geschichte*. Problém, ako ho vidí, sa mu nevyhnutne spája s rozlišením dvoch typov myslenia, konkrétnie myslenia systémového a myslenia problémového, aj keď dobre vie, že tieto dva typy nikdy nevystupujú v čistej podobe. Christian Krijnen vytýka Vittorio Höslemu, že tento rozdiel ako taký pokladá za novokantovsky⁴, kým v skutočnosti – podľa názoru Krijnena – novokantovský je model dejín problémov u Hartmanna. Pri tomto probléme je potrebné poznamenať, že tento novokantovský model veľmi radikálne kritizuje Hans-Georg Gadamer, ktorý zdôrazňuje, že „novokantovské dejiny problémov sú bastardom historizmu”⁵.

Tento problém vedie aj k ďalšej veľmi zaujímavej otázke, pretože v článku z roku 1936 Hartmann ponúka zoznam autorov klasického chápania dejín filozofie, pričom uvádza také mená, ako Johann Eduard Erdmann, August Brandis, Heinrich Ritter, Karl Prantl, Eduard Zeller,

¹ HARTMANN, N.: *Zur Methode der Philosophiegeschichte*, s. 19.

² Tamže, s. 22.

³ HARTMANN, N.: *Der philosophische Gedanke und seine Geschichte*. In: Idem: *Kleinere Schriften*. Bd. 2: *Abhandlungen zur Philosophie-Geschichte*. Berlin: Walter de Gruyter & Co. 1957, s. 1.

⁴ KRIJNEN, Ch.: *Philosophie als System. Prinzipientheoretische Untersuchungen zum Systemgedanken bei Hegel, im Neukantianismus und in der Gegenwartphilosophie*. Würzburg: Königshausen & Neumann 2008, s. 249.

⁵ GADAMER, H.-G.: *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*. Tłum. B. Baran. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2007, s. 512.

Kuno Fischer a ... Wilhelm Windelband¹. Popravde je potrebné dodat', že Hartmann postrehol nováktorský charakter Windelbandovho programu, ale zároveň ho pokladá za nedostatočný. „Od takého programu”, tvrdí Hartmann, „je nevyhnutné očakávať zaevidovanie postupujúceho prieniku (k problémom dopl. A. N.), čiastkové riešenia a (napokon – dopl. A. N.) dejinný posun problémovej situácie.”²

Windelband, podľa Hartmannovej mienky, takýto program nerealizuje, pretože sa obmedzuje len na klasifikáciu materiálu a jeho zaradenie podľa (historických) období. To je ako program príliš málo. Úloha postupovať smerom dovnútra (filozofického problému) vyplýva zo zvláštnosti filozofie, ktorej postavenie je iné ako postavenie prírodných vied. „Tu sa”, píše o filozofii Hartmann v knihe *Das Problem des geistigen Seins*, „neprejavuje žiadny jednoznačný postup (*Gang*), len hľadajúce posúvanie sa napred, neustále zaťažované neistými podnetmi, ktoré ani nepostrehne.”³ Teda, povediac to najdôležitejšie, porozumenie dejinám filozofie vyplýva z porozumenia filozofii samotnej a jej špecifickám vzhľadom k vede.

Takto pochopený vzťah medzi filozofiou a jej dejinami je celkom isto zaujímavý, aj keď zároveň vzbudzuje určité pochybnosti. Po prvé, môže sa objaviť obvinenie z hegelianstva, keď už Hegel vo svojich *Prednáškach z dejín filozofie* napísal: „... štúdium dejín filozofie je štúdiom filozofie samej”⁴. Zložitý vzťah Hartmanna k Hegelovi vysvetľuje Heinrich Levy. „V Hartmannovi vidíme mysliteľa, ktorý cez náhľad na platonsko-kantovský systém sa približoval k Hegelovi, a aj neskôr ..., keď už opustil cestu smerujúcu k Hegelovi, akceptuje dôležité momenty hegelovskej filozofie a využíva ich v novom zameraní pre svoje vlastné ciele.”⁵ Vzťah k Hegelovi, po druhé, rovnako ukazuje zložitosť vzťahu Hartmanna

¹ HARTMANN, N.: *Der philosophische Gedanke und seine Geschichte*, s. 5.

² HARTMANN, N.: *Der philosophische Gedanke und seine Geschichte*. In: Idem: *Kleinere Schriften*, s. 7.

³ HARTMANN, N.: *Das Problem des geistigen Seins. Untersuchungen zur Grundlegung der Geschichtsphilosophie und der Geisteswissenschaften*. 2. Aufl. Berlin: Walter de Gruyter & Co. 1949, s. 41 – 42.

⁴ HEGEL, G.W.F.: *Dějiny filozofie I*. Prel. J. Cibulka – M. Sobotka. Praha: Nakladatelství ČSAV 1961, s. 64.

⁵ LEVY, H.: *Die Hegelrenaissance in der deutschen Philosophie mit besonderer Berücksichtigung des Neukantianismus*, s. 54.

k Rickertovi. „Len cez pôvod systému”, tvrdí totiž spolu-tvorca bádenskej školy, „prechádza me od teoretického chaozu k teoretickému kosmu ... Mysliet’ nesystematicky znamená mysliet’ nefilozoficky.”¹ Táto téza je z hľadiska diskusie o chápaní systému natoľko dôležitá, že Hartmann odlišil systémovú filozofiu od filozofie systematickej, kým u Rickerta obe splývali. Rickertova téza ukazuje zložitosť diskutovanej problematiky a aj preto je Stenzel presvedčený, že kantovská formulácia problému spôsobuje, že „filozofia môže zostať pochopená ako systém možných všeobecných problémov”². Z toho potom vyplýva, že problémom je pochopenie systému, a tým súčasne aj pochopenie novokantovstva – predovšetkým bádenskej či marburskej školy. Problém je však o to zložitejší, že antisystémová tendencia Hartmana sa prejavuje proti systémovej tendencii novokantovcov, medzi ktorími hrá prvoradú rolu Rickert. Zložitosť situácie ešte umocňuje, že filozofia marburských novokantovcov môže byť interpretovaná ešte z iného uhla pohľadu.

„Systematická kritika poznania”, píše v tomto kontexte Lembeck, „je totiž zo svojho hľadiska nielen výsledkom rozvoja vedeckej filozofie, ale je tiež veľmi výrazne dôsledkom vzhladom na historické revokácie, ktoré ju vedú až ku *zdroju* jej vlastných vecných základov.”³ Po tretie, s práve uvedeným sa spája problém, na ktorý obracia pozornosť Christián Krijnen. „Filozoficky písané dejiny filozofie”, píše Krijnen, „musia zobrazovať vývoj alebo vznikanie ideí, či aspoň to, čo je pochopené ako rozvoj ideí v určitom čase a v mode vedeckého poznania (modus nevyhnutnosti).”⁴ Napokon, po štvrté, je potrebné obrátiť pozornosť na celkové porozumenie dejinám problému dejín filozofie tak, ako to robí Hofer. „Už Windelband”, píše Hofer, „odlišuje historicko-filozofické dejiny problémov od dejín problémov filozoficko-historicko-kritických. U Las-

¹ RICKERT, H.: *System der Philosophie*. 1. Teil: *Allgemeine Grundlegung der Philosophie*. Tübingen 1921, s. 11.

² STENZEL, J.: *Zum Problem der Philosophiegeschichte. Ein methodologischer Versuch*, s. 422.

³ LEMBECK, K.-H.: *Platon in Marburg. Platonrezeption und Philosophiegeschichtsphilosophie bei Cohen und Naturp*, s. 361.

⁴ KRIJNEN, Ch.: *Hegels Parallelitätsthese von Logik und Geschichte. Kritische Bemerkungen zur Philosophiegeschichtsphilosophie Windelbands und Spickers*. W: *Geschichte, Entwicklung, Offenbarung. Gideon Spickers Geschichtsphilosophie. 3. Gideon Spicker-Symposion*. Hrsg. von H. Schweitzer und Ch. Schweizer. Regensburg: S. Roderer-Verlag 2005, s. 151.

ka je historicko-problémový prístup doplnený ešte prístupom tretím, metodicko-heuristickým významom.”¹ Aj Hartman prelamuje túto klasifikáciu, aj keď je t'ažké podať jednoznačnú interpretáciu jeho pochopenia (dejín filozofie ako) dejín problémov.

Z polštiny preložil P. Tholt

¹ HOFER, R.: *Gegenstand und Methode. Untersuchungen zur frühen Wissenschaftslehre Emil Lasks*, s. 10.

FILOZOFIA V SIEŤACH

Michail Bachtin, Randall Collins a Dieter Henrich

o kontextoch vývoja filozofického myslenia

František Novosád

O dejinách filozofie sa na pôde filozofie diskutuje dvomi základnými spôsobmi. V prvom spôsobe rozoberáme, ako každá veľká koncepcia umiestňuje samu seba do dejín myslenia, ako ich interpretuje. Vlastne každá veľká koncepcia podáva, či už implicitne alebo explicitne, svoju vlastnú interpretáciu dejín filozofie, určuje spôsob, ako na ne nadväzuje a ako sa od nich dištancuje. Filozofické teórie – na rozdiel do teórií špeciálnych vied – majú silnú tendenciu legitimovať sa prostredníctvom interpretácie dejín myslenia. V 19. storočí bol v tomto ohľade najdôslednejší zrejme G.W. F. Hegel, ktorý svoju koncepciu predstavuje nielen ako organické vyústenie dovtedajšieho vývoja myslenia, ale aj ako jeho rekapituláciu. V 20. storočí sa *filozofia dejín filozofie* stala organickou súčasťou myslenia E. Cassirera, E. Husserla, M. Heideggera. Interpretácia dejín myslenia je, i keď skrytejšie, aj dôležitou súčasťou myslenia L. Wittgensteina alebo J. Deweyho, teda mysliteľov, ktorí sa k tradícii stavajú kriticky.

Dejiny filozofie sú však v priestore filozofovania prítomné aj iným spôsobom – ako osobitná akademická disciplína, ktorá sa usiluje prezentovať dejiny myslenia bez nejakej priamej väzby na aktuálny stav filozovania. Dejiny filozofie ako osobitná disciplína na pomedzí filozofie a historie sa začali rozvíjať kedyž v druhej polovici 19. storočia a dnes sú rešpektovanou, dobre inštitucionalizovanou špecializáciou s neustále sa prehľbujúcou vnútornou diferenciáciou. Samozrejme, každé dejiny filozofie zostávajú späť s istým ponímaním filozofie. Vedľa toho by sme vôbec rozhodli, čo do nich patrí a čo nie. Zároveň sa však dejiny filozofie ako akademická disciplína odpútavajú od priamej väzby na tú-ktorú filozofickú koncepciu, zostávajú ale viazané na niečo, čo by sme mohli nazvať korpus dobovej filozofie, na viac či menej určité dobové povedomie o tom, čo filozofia je, aké problémy rieši.

Historik filozofie sa teda nepýta, či filozof, ktorý sa dostane do prieskumu jeho pozornosti, mal pravdu, alebo nie, teda nepolemizuje s ním, ale sa skôr pýta na význam danej koncepcie v dobovom kontexte a v kontexte súčasnosti, pýta sa na to, ako daná koncepcia posunula, resp. zmenila spôsob videnia, tematizácie skutočnosti. Samozrejme sa pýta, čo vlastne daná idea znamená, pýta sa však aj na kontext a pýta sa na *znakovú* hodnotu idey. Teda, nielen čo idea hovorí o svete, ale čo hovorí o dobe a o skupine, ktorá ju recipuje a udržuje. Historik sa teda pýta, čo skúmaný filozof hovorí, ako využíva dobové inštrumentárium a čo dosahuje svojím hovorením. A pretože myšlienka je prítomná vždy prostredníctvom znakových sústav, môžeme povedať, že historik filozofie skúma syntax, sémantiku a pragmatiku ideí. Ako každá disciplína, aj dejiny filozofie ako akademická disciplína, prechádzajú množstvo metodologických sporov. Časť týchto sporov má priamu väzbu na konkrétné skúmania, časť sa však autonomizovala a len nepriamo súvisí s konkrétnym skúmaním.

V metodologických diskusiách sa vykryštalizovalo niekoľko základných prístupov k dejinám filozofie. Najdôležitejšie sú zrejme tie, ktoré chápú dejiny filozofie ako dejiny problémov, prípadne ako dejiny pojmov a filozofických tém. Vývoj filozofického myslenia môžeme traktovať aj z kultúrno-historického hľadiska, ako dejiny kultúrno-historických expresií. A významným obohatením filozoficko-historického skúmania sú podnety z metodických postupov, ktoré boli rozpracované pri skúmaní dejín vedy, umenia a náboženstva.

Filozofické koncepcie sa formujú vždy v komunikácii, pričom ide vlastne o dva, vzájomne sa prekrývajúce komunikačné kontexty. Prvý kontext je určený tým, že filozofické teórie, ostatne ako všetko v oblasti duchovnej produkcie, nadobúdajú konečný tvar v dialógu kompetentných, teda v procese potvrdzovania a kritiky názorov prednesených inými, teda v hľadaní súhlasu a vo vyhraňovaní sa k nesúhlasiacim. Zároveň filozofujúci nadvázuje a odmieta výklady sveta, ktoré tu boli už pred ním. Nikdy sa nenachádza v bode nula, nikdy nezačína úplne od začiatku, i keď tento sen, teda začať akoby úplne odznova, vždy opakovane filozofov máta. V 20. storočí vari najradikálnejšie vykrocili týmto smerom E. Husserl a R. Carnap. Vždy sme už prinajmenšom vrhnutí do prirodzeného jazyka a nikdy nevieme, či prostredníctvom našich tvrdení znova a znova kopírujeme prírodu alebo sa pohybujeme len podľa formy, cez

ktorú prírodu pozorujeme. L. Wittgenstein to vo *Filozofických skúmaniach*, v paragrade 114, vyjadril takto: „Všeobecná forma výroku je taká: veci sa majú tak a tak.“ -To je druh vety, ktorú si nespočetnekrát opakujeme. Domnievame sa, že znova a znova kopírujeme prírodu, a zatiaľ sa pohybujeme len podľa formy, cez ktorú prírodu pozorujeme.“¹

Možno inštruktívnejšou charakteristikou rovnakej situácie je vyjadrenie Michaila Bachtina, keď hovorí, že „Pre románopisca je predmet obklopený cudzím prehovorom o ňom, je to predmet, o ktorom sa už hovorilo, diskutovalo, ktorý sa už rôzne vykladal, posudzoval a je preto neoddeliteľný od svojho rozporného sociálneho uvedomenia ... Jazyk a predmet sa mu teda vyjavujú vo svojom historickom aspekte, vo svojom sociálne protikladnom vývoji. Pre románopisca svet neexistuje mimo jeho sociálne rozpornú reflexiu a práve tak pre neho neexistuje jazyk mimo sporiace sa intencie, ktoré tento jazyk rozvrstvujú.“¹¹ Ak nahradíme v Bachtinovom teste románopisca filozofom, tak výsledkom bude presný opis situácie, v ktorej vytvárame svoje filozofické teórie.

Súčasťou tejto situácie je aj fakt, že pokiaľ ide o teórie, o výkľad skutočnosti, tak v každej dobe ponuka teórií prevažuje dopyt po nich. Prečo ponuka vždy prevyšuje dopyt môžeme vysvetliť aspoň na dvoch rovinách: antropologickej a sociologickej. Dôvody môžeme hľadať v povahe našej myслe a v spôsobe fungovania inštitúcií, v rámci ktorých sa výklady skutočnosti produkujú. Pokiaľ ide o antropologickú rovinu, tak človek je bytosť obrazotvornosti, imaginácie. To, čo obvykle nazývame rozum, resp. intelekt, je len schopnosť brzdiť, obmedziť našu obrazotvornosť. Sme neustále vnorení do našich denných snovo, do hry možností, ktoré nám sprístupňuje naša obrazotvornosť. A tak ako umenie je do značnej miery spredmetnením našich denných snov, tak aj naše teórie sú do značnej miery len konceptualizáciou hry s možnosťami, ktorým sa naša myšľ spontánne oddáva. Ponuka prevyšuje dopyt, pretože to, čo nazývame skutočnosť, je len výber zo spektra možností, je to len jedna z toho množstva hier, ktoré nám naša predstavivosť ponúka.

Druhý dôvod je sociologický: teórie sú produkované v rámci inštitúcií, ktorých zmysel je založený na svojej rozšírenej reprodukcii, teda na princípe *Publish or perish!*

¹ BACHTIN, M.M.: *Román ako dialog*. Prel. D. Hodrová. Praha: Odeon 1980, s. 105.

Len malá časť toho, čo ponúka trh, ideí sa však reálne *predá*, teda nájde svojho odberateľa. Najjednoduchšia odpoveď na otázku, prečo je to tak, by zrejme bola: rozhodujú predsa intelektuálne kvality. Ohlas majú jednoducho lepšie, kvalitnejšie teórie. Keď sa však pozrieme bližšie, tak budeme musieť uznáť, že faktor intelektuálnej kvality je dôležitý, nie je však rozhodujúci. Z hľadiska čisto intelektuálnych kritérií sa v každom období ponúkajú približne rovnako hodnotné teórie, ohlas však majú len niektoré. Vlastne musíme predpokladať, že väčšina teórií, ktoré sú v danej dobe v ponuke, má približne rovnaké intelektuálne kvality.

Druhá odpoveď: ohlasu sa dostáva tým teóriám, ktoré najadekvátnejšie reagujú na potreby spoločnosti v danej dobe. Alebo, ako by sme to vyjadrili jazykom marxizmu, ohlas majú tie teórie, ktoré najlepšie zodpovedajú záujmom veľkých spoločenských skupín a to tým, že ich intelektualizujú, resp. legitimujú. Ani tu však nie sme v lepšej situácii, ako keď sme sa odvolali na čisto intelektuálne kvality teórií: všetky teórie sú totiž formulované, distribuované a akceptované v silovom poli záujmov a nie je jasné, prečo by jedna teória mala záujmom zodpovedať *lepšie* ako iná. Spomeňme si na absurdnosť pri hľadaní *sociálnych koreňov* teórií. Marx ukazuje na príklade ekonomickej teórie, že k záujmom sa vzťahujú nie jednotlivé teórie, ale *paradigmy*, resp. *konfigurácie paradigm*, ktoré určujú základné línie, po ktorých sa pohybuje myslenie v danej dobe, a v danej kultúre.

Ak však uznáme, že idey nepadajú z neba a nevznikajú vo vzduchoprázdne, tak vyvstane otázka, ako myslieť ich súvislost so spoločnosťou a s dobou. A tu je inštruktívne vyjadrenie M. M. Bachtina, keď zdôrazňuje, že : „Slovo v živote zjavne nie je sebestačné. Vzniká z mimoslovnej životnej situácie a uchováva si s ňou čo najtesnejšie spojenie. Okrem toho slovo funguje ako priamy nástroj samého života a nemôže byť od neho odtrhnuté bez toho, aby stratilo svoj zmysel.“¹ Bachtin však zdôrazňuje, že „... slovo tu neodráža mimoslovnú situáciu tak ako zrkadlo odráža predmet. V danom prípade slovo situáciu skôr rieši, akoby naznačovalo jej konečné riešenie. Oveľa častejšie životný praktický prehovor

¹ BACHTIN, M. M.: *Formální metoda v literární věde*. Prel. J. Honzík. Praha: Lidové nakladatelství 1980, s. 233.

aktívne posúva a rozvíja situáciu, naznačuje plán budúceho konania a organizuje ho.”¹

Tretou možnosťou, ako analyzovať *mieru úspešnosti* ideí, je analýza logiky fungovania priestoru, v ktorom sa teórie tvoria a recipujú. Práve touto cestou sa vybral Randall Collins vo svojej práci *Sociológia filozofíí*² s podtitulom *Globálna teória intelektuálnej zmeny*. Kniha vyšla v roku 1998.

Collins je primárne sociológom, vo svojej sociologickej koncepcii sa usiluje skrížiť tradície, ktoré obyčajne stáli proti sebe: konsenzualizmus a konfliktualizmus, metodologický individualizmus a holizmus, analýzy mikroštruktúr s analýzou makroštruktúr. Za jeho hlavné dielo môžeme považovať prácu *Sociológia konfliktu* z roku 1975. Dôkladne sa zaoberal aj dejinami sociológie, je autorom významnej monografie o Maxovi Webergovi a o durkheimovskej tradícii v sociologickom myslení. Ohlas vzbudili jeho makrosociologické interpretácie dejín. V osemdesiatych rokoch ponúkol najsolídnejšiu koncepciu budúceho rozpadu ZSSR. Všetko se delo, až na čas. ZSSR sa malo začať rozpadat v polovici 21. storočia³.

Dve zvláštnosti: prvá – Collins odmieta pre mnohých stále ešte temer samozrejmú opozíciu *Východ versus Západ*, ktorej sa pridržal nielen G.W. F. Hegel, ale aj Max Weber. Collins dokazuje, že vývoj čínskej, īndickej, európskej a japonskej intelektuálnej kultúry má analogickú logiku ako vývoj európskej intelektuálnej kultúry. Odlišnosť je odlišnosťou kombinácií tých istých elementov. Kultúra je len niečo ako farba pokožky.

Collins pozera na dejiny filozofie analogicky ako politológovia na súperenie strán. Strany prijímajú isté rozhodnutia, projekt revolúcii, reforem, zákonov, vytvárania nových inštitúcií, destrukcie alebo demontáže starých. Politológa však nezaujíma primárne *obsah* rozhodnutí, zaujíma ho predovšetkým to, ako tie-ktoré rozhodnutia menia pomery sú medzi stranami, ich postavanie v súťaži o priazeň voličov. Z ich hľadiska nie je dôležité, čo strany robia, ale ako to, čo robia mení ich pozície v záphase o moc. Filozofom nejde o moc, ide o *priestor pozornosti*. To znamená sledovať skupinovú dynamiku. Základnou rovinou je siet' osobných vzťa-

¹ Tamže, s. 235.

² COLLINS, R.: *The Sociology of Philosophies*. The Belknap Press of Harvard University Press 1998.

³ RANDALL, C.: *Macrohistory, Essays in Sociology of the Long Run*. Stanford University Press 1999.

hov. V nich ide vždy o špecifický pomer kooperatívnosti a súťaživosti. To základné sa odohráva medzi ľuďmi, ktorí rešpektujú rovnaké hodnoty, súperia však o to, kto ich dokáže lepšie vyjadriť. A ešte jedna analógia k sfére politického je dôležitá: je to schopnosť odstaviť súpera. Aj vo filozofii, tak ako v politike, sa dá vyniknúť len prostredníctvom nesúhlasu, prezentovania alternatív. Ak niekto nie je schopný prezentovať alternatívu, zapadne medzi priemer, medzi šed'. Tak v politike, ako aj vo filozofii.

Podľa Collinsova sú základné prvky intelektuálneho života tvorené z nasledujúcich momentov:

1. „Intelektuálna tvorivosť“ je koncentrovaná v reťazi osobných kontaktov, ktorými sa odovzdáva emocionálna energia a kultúrny kapitál z generácie na generáciu.⁴¹

2. „Kreatívnosť“ sa rozvíja prostredníctvom protikladov.⁴² „Nie Zeitgeist, ale štrukturované rivalry konštituujú následné momenty intelektuálnej história.“⁴³

3. „Emocionálna energia kreativity sa koncentruje v centre sietí, v kruhoch osôb, ktoré sa stretávajú tvárou v tvár.“⁴⁴

4. „Zákon malého počtu stanovuje hranice opozíciám.“⁴⁵

5. „Zákon malého počtu štrukturuje dynamiku v čase, spájajúc vonkajšie podmienky sociálneho konfliktu s vnútornými posunmi v siet'ach, ktoré produkujú idey.“

6. „Pretože intelektuálny život je štrukturovaný opozíciami, dominantné inovácie pochádzajú často od konzervatívcov.“⁴⁶

Svoj výklad začína tézou: „Intelektuálny život je predovšetkým konfliktom a nesúhlasom.“⁴⁷ To vyplýva z presvedčenia, že intelektuálny život je predovšetkým zápasom o pozornosť. Podľa Collinsova môžeme rozoznávať dva základné typy tvorivosti: odlíšenie sa, formulovanie alternatív k dobovo dominantným ideálm a úsilie o syntézu ideí, ktoré pôvodne vystupovali proti sebe.

¹ RANDALL, C.: *The Sociology of Philosophies*, s. 379.

² Tamže.

³ Tamže.

⁴ Tamže.

⁵ Tamže, s. 380.

⁶ Tamže, s. 381.

⁷ Tamže.

Collins presvedčivo polemizuje s koncepciami, ktoré idey interpretujú ako plod iných ideí a za tvorca ideí považujú jednotlivcov. Podľa neho idey sa formujú v procesoch komunikácie a dejiny myslenia aj dejiny filozofie sú skôr dejinami skupín a nie dejinami jednotlivcov. „Nie bojujúce indivíduá, ale malá skupina bojujúcich táborov je vzorom (pattern) intelektuálnych dejín.“¹ Komunikáciu ako pozadie a zdroj myслenia zdôrazňujú viacerí filozofi. V 19. storočí to bol predovšetkým Hegel. V 20. storočí na komunikáciu ako médium myслenia upozorňujú viacerí mysliteľia, viaceré školy: Herbert Mead, Ludwig Wittgenstein, Michail Bachtin. Dokonca by sme mohli povedať, že téza o inherentnej sociálnosti nášho myслenia patrí k dominantným motívom súčasného filozofického a sociologického uvažovania.

Reálnym kontextom vývoja filozofického myслenia sú intelektuálne siete. Siet^{je} je vytváraná interakčným rituálom, pre ktorý je charakteristická kombinácia písomnej komunikácie a priamych diskusií, nepriamej a osobnej komunikácie. Komunikácia sa orientuje na *posvätné objekty*. V prípade intelektuálnych sietí je to *pravda, myšlienka, idea*. Siete sú hierarchizované podľa miery prínosu k výkonu školy. Kedy môžeme hovoriť o filozofickej škole? Zrejme prvou podmienkou je, že jej príslušníci sa riadia spoločným výskumným programom, teda zdieľajú určité základné myšlienky a vedia o tom, že ich zdieľajú. Odlišujú sa v detailoch, odlišujú sa v tom, ako konkretizovať všeobecné princípy, zhodujú sa v určení intervalu, v ktorom konkretizácia je ešte v rámci školy. V diskusiách, vo vzájomnej kritike a potvrdzovaní si svojich názorov, sa identita školy upevňuje a línia oddelujúca *naše názory* od iných je stále jasnejšia.

Pre každé zoskupenie typu škola je charakteristická neformálna hierarchia, ktorá sa vytvára tým, že iníciátori ponúkajú myšlienky na rozpracovanie. Existuje aj niečo ako charizmatická idea, teda idea, ktorá je príslubom získavania nového poznania. Presnejšie, charizmatická idea mení tematické pole, mení hierarchiu problémov.

Zoskupenie filozofov, ktoré nazývame škola, prechádza obvykle trojmi fázami. V prvej sa ostro vyhраňuje voči okoliu, v druhej stráži svoju identitu a v tretej sa usiluje začleniť do svojho repertoáru aj idey, ktoré v prvých dvoch fázach považovala za cudzie. V prvej fáze svojej existen-

¹ Tamže.

cie škola hlása nové, nebývalé pravdy, v druhej ich bráni a v tretej dokazuje zlučiteľnosť svojich práv s pravdami iných. Keby sme si mohli dovoliť analógiu s dejinami cirkvi, tak pre prívú fázu vývoja školy je charakteristický mesianizmus, pre druhú apologetika a pre tretiu ekumenizmus.

Collins podáva niečo ako panoramatický pohľad na vývoj intelektuálnej kultúry v čínskom, indickom, moslimskom a európskom okruhu. Je zrejmé, že nie vždy sú jeho prechody od metodológie ku konkrétnym skúmaniam, resp. prechody od makrosociológie k mikroanalýzam pre-svedčivé. Predsa však, niektoré jeho analýzy prekvapivo konvergujú s analýzami mysliteľov, ktorí sa pohybujú od *mikro* k *makro*. Pri rekapitulácii vývoja nemeckej filozofie v ostatných troch storčiach konštatuje: „Dejiny nemeckej filozofie sú tiež ret'azou krúžkov.“¹ Tu akoby rezumoval prístup k dejinám nemeckého myslenia v jeho zlatom veku, ako je prezentovaný v diele Dietera Henricha, ktorý rozvíja analogickú metodológiu, ale nie na pozadí globálnych línii vývoja myslenia, ale na pozadí analýzy mikroštruktúr vývoja nemeckého myslenia od Kanta k Hegelovi².

Henrich hovorí o tom, ako ho podrobne štúdium neskorého Kanta a prvých fáz vývoja Hegelovho myslenia prekvapilo nielen hĺbkou zmeny v spôsobe, ale aj jej časovými dimenziami. Mladý Hegel reaguje na Kanta a Fichteho ešte pred tým, ako svoje myšlienky vyjadrili v publikovaných dielach. „A tak sa zdalo, že pre rané dejiny pokantovskej filozofie je charakteristické, že sa realizovali prostredníctvom koalícii, ktoré by sa nedali rekonštruovať len prostredníctvom publikovaných diel.“³ Zmena sa nedá vysvetliť len všeobecnými odkazmi na švábsky pietizmus alebo na revolúciu vo Francúzsku. Vychádza z predpokladu, že publikované texty nadobudnú plný zmysel len na pozadí diskusií, ktoré prebiehali v relatívne uzavretých krúžkoch, pričom kľúčovú úlohu hrali sprostredkovatelia, ktorých mená zostali v pozadí. Najmarkantnejším príkladom takýchto sprostredkovateľov boli, ako ukázali detailné skúmania Dietera Henricha, Carl Immanuel Diez, repetent a docent teológie

¹ Tamže, s. 530.

² HENRICH, D.: *Grundlegung aus dem Ich*. Suhrkamp 2004.

³ HENRICH, D.: Konstellationsforschung zur klassischen deutschen Philosophie. In: *Konstellationsforschung*. Hrsg. von Martin Mulsow und Marcelo Stamm, Suhrkamp Verlag 2005, s. 17.

v tübingenskom seminári a Isaack von Sinclair. Podstatné, zmena myslenia sa odohrala v sérii diskusíi a dá sa pochopíť len z konkrétnej konštelácie problémov, osôb a návrhov riešenia problémov. Henrich to formuluje tak, že „konšteláciu osôb v debatách a v životných problémoch, ktoré im boli spoločné, musí vždy predchádzať konštelácia filozofických problémov a vzájomne protichodných filozofických projektov, ktoré majú byť v debatách objasnené, prehľbené a riešené“¹.

Collins poznamenáva, že „Kantova transcendentálna metóda otvorila nové ihrisko, presnejšie, dve nové ihriská pre filozofov ... Prvým bola cesta k idealizmu, konštruovanie celku reality a práce vedomia. Druhá sa ukázala trvalejšia ... Je to metóda rekonštrukcie, skúmanie nevyhnutných predpokladov každej skúsenostnej oblasti.“²

Dejiny myslenia môžeme interpretovať zásadne dvomi rozličnými spôsobmi. Môžeme ich traktovať ako kumulatívny proces, ako proces rastu poznania. Alebo ich môžeme prezentovať ako sériu, ktorá je prerušovaná náhlymi zmenami vzorov, podľa ktorých myslíme. Aj tu dochádza ku kumulácii poznania, je však vždy viazaná na isté obdobia. O tom, či v dejinách budeme vidieť kontinuálny kumulatívny proces, alebo striedanie vzorov myslenia, rozhoduje vždy aj uhol pohľadu a to, na čo sústredíme pozornosť. Aj v dejinách myslenia môžeme rozlišovať personálne, ideové a inštitucionálne dimenzie. To znamená, že môžeme pozornosť sústredovať na osoby, na idey alebo na inštitúcie, v rámci ktorých sa poznanie pestovalo. Každá z týchto dimenzií má svoj rytmus, svoju logiku vývoja. Je zrejmé, že ked' sa sústredíme na personálnu dimeniu, tak vždy budeme mať do činenia viac s kontinuitou ako s diskontinuitou. Každý mysliteľ sa predsa formuje tým, že študuje, rozmyšľa, vyrovnáva sa so svojimi predchodcami. Vyrovnanie však môže znamenáť tak nadväzovanie a rozvíjanie myšlienok svojich učiteľov, ako aj vzburu, rebéliu proti doteraz tradovaným spôsobom myslenia. Na rovine ideí teda môžeme rozlišovať medzi obdobiami kontinuity a obdobiami diskontinuity. Momenty kontinuity a diskontinuity nachádzame aj na inštitucionálnej rovine, teda na rovine, ktorá skúma konfigu-

¹ Tamže, s. 23.

² RANDALL, C.: *The Sociology of Philosophies*, s. 852.

rácie, v rámci ktorých sú idey produkované¹. Na inštitucionálnej rovine je diskontinuita daná zmenou organizačnej bázy, v rámci ktorej sa filozofia pestuje.

¹ Úlohou inštitúcie je zabezpečiť kontinuitu, kumuláciu poznania. Radikálna zmena vzorov myslenia však obyčajne vedie k tomu, že mení sa aj spôsob inštitucionálnej podpory procesu myслenia

PATOČKA O DEJINÁCH FILOZOFIE A ÚLOHE OSOBNOSTI

Pavel Tholt

Úvahy J. Patočku o dejinách filozofie všeobecne a o filozofii dejín filozofie osobitne boli v podstate zavŕšené v 40. rokoch minulého storočia, konkrétnie v roku 1942, a to v stati *Dejepis filozofie a jej jednota*¹. Neškôr, okolo roku 1945, z tohto textu vznikla jeho skrátená verzia s názvom *Problém dejín filozofie*². Počiatky, ale ani koniec viacmenej samostatného Patočkovho filozofického a metodicko-metodologického myšlenia o dejinách filozofie a o filozofii dejín filozofie sa, pochopiteľne, nemôžu spájať až s rokmi 1942 či 1945. Mnohé, často veľmi podstatné idey o týchto otázkach Patočka vyslovil už v 30. rokoch (v 40. rokoch Patočka na ne nadväzoval) a následne aj po roku 1950 (tieto však už do ucelenej Patočkovej koncepcie dejín filozofie a filozofie dejín filozofie principiálne nezasiahli, skôr rozvíjali alebo precizovali niektoré čiastkové myšlienky dotýkajúce sa najmä spôsobu interpretácie filozofických textov).

¹ Pozri PATOČKA, J.: Dějepis filosofie a její jednota. In: *Česká mysl*, roč. 36, 1942, č. 2 a č. 3. Išlo o pomerne rozsiahlu a teoreticky náročnú štúiu, rozvrhnutú na viac ako 30 časopiseckých strán.

² V prednáškach pôvodne s názvom *Prehľadné dejiny filozofie*, venovaných však v prvej etape prednáškam k predsokratovskej filozofii na Filozofickej fakulte KU v Prahe v rokoch 1945–1947, bol tento text v podstatne skrátenej podobe a s názvom *Problém dejín filozofie* zaradený ako druhá kapitola rukopisu prednášok. Keď bol pôvodne pripravený text publikovaný v roku 1968 ako skriptum *Predsokratovská filozofia* (Pozri PATOČKA, J.: *Predsokratovská filozofie*. Učební texty vysokých škol. Praha: Státní pedagogické nakladatelství 1968), Patočka túto kapitolu vypustil, a to z jednoduchého dôvodu: pôvodný projekt prednášok k dejinám filozofie tak, ako ho plánoval v roku 1945, neboli naplnený a kapitola *Problém dejín filozofie* sa mu preto zdala nadbytočná. Text tejto II. kapitoly, ako prílohu, knižne publikovali až editori práce *Najstaršia grécka filozofia*, Ivan Chvatík, P. Kouba (Pozri PATOČKA, J.: *Najstarší řecká filozofie*. Filosofie v predklasickém údobí pred sofistikou a Sókratem. Praha: Vyšehrad 1996, s. 299 – 311). S týmto textom budem pracovať, pretože celkom postačuje pre splnenie cieľov, ktoré chcem sledovať. Navyše, pôvodný text uverejnený v *Českej mysi* v roku 1942 v tomto istom zborníku podrobne analyzuje V. Leško.

Takmer inštruktážnym príkladom tu, na jednej strane, môžu byť texty, ktoré vznikali medzi rokmi 1934 až 1936 (napr. *Niekol'ko poznámok o mimosvetskej a svetskej pozícii filozofie*, resp. *O dvojakom ponímaní zmyslu filozofie*¹). Na druhej strane je možné spomenúť napr. dôležitý projekt *Negatívneho platonizmu* (1952), ktorý však nebol nikdy bezo zvyšku naplnený, a to tak pre nepriazeň pomerov vo vtedajšom Československu, ako aj postupne inou orientáciou Patočkových výskumných projektov od konca 50. rokov². Som však presvedčený, že prvé vážne kontakty a úvahy o dejinách filozofie a o filozofii dejín filozofie sa u Patočku mohli vynoriť a vynorili už v rokoch 1928 – 1929, ktoré boli rozhodujúce pre jeho ďalšiu filozofickú orientáciu.

V roku 1929, ešte ako študent Karlovej univerzity v Prahe a štipendista na Sorbone v Paríži, sa Patočka po prvý raz bezprostredne stretol s E. Husserlom, v tom čase jednou z najjagavejších hviezd na filozofickom nebi Európy. Husserl v Paríži predniesol tzv. *Parížske prednášky* (neskôr, po roku 1931, sa stali známe ako *Karteziánske meditácie*). Prednášky sú zamerané na úlohu Descarta a kartezianizmu v novovekom a v modernom duchovnom vývoji európskej vedy, filozofie a všeobecne kultúry. Patočka, keď omnoho neskôr (v roku 1968) hodnotil prínos týchto prednášok pre výklad samotnej fenomenológie a pre jej vývoj, zdôraznil, že Husserl sa pokúsil „podat“ sumu svojich systematických koncepcii (fenomenológie – dopl. P. T.)³, ale „tu sa mu to nepodarilo v tej úplnosti, s akou si to prial“⁴³.

¹ Pozri PATOČKA, J.: Několik poznámek o mimosvetské a svetské pozici filosofie. In: Patočka, J.: *Péče o duši I*. Sebrané spisy. Sv. 1. Praha: Oikúmené 1996, s. 58 – 67; PATOČKA, J.: O dvojím pojetí smyslu filosofie. In: Tamže, s. 68–84.

² Pozri PATOČKA, J.: Náčrtky a zlomky k textu In: Patočka, J. : *Péče o duši III*. Sebrané spisy. Sv. 3. Praha: Oikúmené 2002, s. 601 – 731. Od konca 50. rokov už problém negatívneho platonizmu pokladá Patočka za nedôležitý, aj keď sa mu dovtedy venoval intenzívne. V liste Václavovovi Richterovi, svojmu osobnému priateľovi, v roku 1958 píše: „Filozoficky som sa teraz zameral na trochu väčšiu vec, ktorá negatívny platonizmus vyraduje ako nepochopiteľnú naivnosť.“ (PATOČKA, J.: *Dopisy Václavu Richterovi*. Sebrané spisy. Sv. 20. Praha: Oikúmené 2001, s. 73.) Patočku v tejto dobe už veľmi intenzívne zaujímal problém *poňať ľudskú existenciu ako pohyb*.

³ PATOČKA, J.: Husserlova fenomenológia, fenomenologická filosofie a „Karteziánske meditace“. In: Husserl, E.: *Karteziánske meditace*. Prel. M. Bayerová. Praha: Svoboda 1968, s. 173.

Aj keď Patočka už ako zrelý filozof, zdôraznil *systémotvorný* zámer *Páričskych prednášok* (a neskôr aj *Karteziánskych meditácií*), celkom isto si už ako mladý adept filozofie nemohol nevšimnúť, že u Husserla sa špecifickým spôsobom snúbi úsilie systematicky rozvíjať vlastnú fenomenologickú filozofiu s dôsledným využitím všetkého, čo mu pri tomto úsilí mohol ponúknut' konkrétny historicko-filozofický materiál, v tomto prípade filozofia Descarta a kartezianizmu. Preto môže Patočka takmer vzápäť písat' o veľkom „historickom vzore“, akým sa pri rozvíjaní vlastnej filozofie stali pre Husserla práve Descartove *Meditácie o prvej filozofii*¹.

Husserlov postoj k dejinám filozofie bol analyzovaný mnohokrát. Pozornosť mu venovali aj jeho žiaci a najbližší spolupracovníci, ku ktorým možno v určitej dobe zaradiť napr. M. Heideggera, E. Finka a tiež J. Patočku. Platí to aj napriek tomu, že pre Patočku (a už vôbec nie pre Heideggera) podobne ako pre Husserla, neboli dejiny filozofie prioritou², aj keď im venoval podstatne systematickejšiu a aj objektívnejšiu pozornosť než samotný Husserl.

Je známe, že Husserl dlho odmietal v rámci »vážnej« filozofie *systematicky* sa zaoberať dejinami filozofie a napr. v liste Patočkovi, v ktorom pozitívne odpovedal na jeho žiadosť, aby v študijnom pobytu v Nemecku mohol po pobytu v Berlíne pokračovať na jeho katedre vo Freiburgu, nie v Lipsku, si stanoviť jedinú podmienku – aby si nový adept fenomenológie neprinášal *duchovné klapky na očiach* vo forme starých filozofických systémov³. Podobnú skúsenosť v článku *Moja cesta k fenomenológii* (1963) uvádzajú aj Heidegger, ktorý píše, že Husserl sa po príchode do Freibburgu v roku 1916 intenzívne venoval nácviku fenome-

¹ Tamže, s. 174. Na tento aspekt Husserlovho vzťahu k dejinám filozofie výstižne upozornil aj V. Leško, ktorý najmä preto zaraďuje Husserla k predstaviteľom tzv. silných modelov filozofie dejín filozofie. (Pozri LEŠKO, V.: *Filozofia dejín filozofie*. Silné a slabé modely. Prešov: v. n. 2004, s. 143 – 157.)

² Patočkov *výskumný* filozofický program sa postupne presúval od problému *prirodzeného sveta*, resp. *sveta nášho života* (*Lebenswelt*) k problému *krízy európskych vied* a všeobecne ku *kríze európskeho ľudstva*, až k problémom *filozofie dejín*. V istom zmysle *Ariadninou nitou* v celom Patočkovom myслení, vrátane historicko-filozofických úvah, ostáva sokratovsko-platonský *princíp starostlivosti o dušu*.

³ Uvádzané podľa KOHÁK E.: *Jan Patočka; filozofický životopis*. Praha: Nakladatelství a vydavatelství H&H 1993, s. 24 – 25. Pozri aj BLECHA, I.: *Jan Patočka*. Olomouc: Votobia 1997, s. 25.

nologického *videnia* sveta, prícom trval na čo najväčšom obmedzení odvolávať sa na autoritu starších filozofov¹.

Husserl, ktorý mal vo výučbe zahrnuté aj kurzy dejín filozofie, vo svojich vedeckých textoch dlho venoval dejinám filozofie (mierne povedané) len *výberovú* pozornosť². Znamená to, že z dejín filozofie si *vyberal* tie idey a tých filozofov, ktoré alebo ktorí nejako korešpondovali s jeho konceptom filozofie ako fenomenológie. V tomto smere je príznačný jeho vzťah k filozofii R. Descarta³, o ktorom, ako uvádza E. Marbach, už v rokoch 1923/1924 Husserl napísal, že „zárodočné semeno transcendentálnej filozofie (a tým aj fenomenológie – dopl. P.T.) nachádzame historicky u Descarta“⁴. Aj preto sa k Descartovi a ku kartezianizmu Husserl tak často vracia a v istom zmysle, pokiaľ ide o *metodickú skepsu* ako východisko každej *kritickej* filozofie, pozíciu Descarta ešte radikalizuje. Marbach však upozorňuje na neblahé dôsledky nielen tejto radikalizácie, ale aj jednostrannosti v Husserlových filozoficko-historických východiskách: „...údelom radikalizovaného návratu k *ego cogito* je *transcendentalny solipsizmus*“⁴.

Len navonok, aj vzhľadom na práve uvedené, určitú výnimku v Husserlových historicko-filozofických skúmaniach predstavujú texty označené ako *Prvá filozofia. Prvý diel; Druhý diel (Erste Philosophie. Erste Teil; Zweiter Teil*, ktoré napísal v rokoch 1923/24, ale tlačou súborne vyšli pravdepodobne až v rokoch 1956 a 1959 vo vydaniach *Husserliana* ako Bd. VII a VIII)⁵. Aj tu však možno vysloviť vážne výhrady: Len prvý diel je prezentovaný ako kritické dejiny filozofie, ako *Kritika dejín ideí (Kritische Ideengeschichte)*, kym druhý diel podáva výklad teórie fenomenologickej redukcie (*Theorie der phenomenologischen Reduktion*).

¹ HEIDEGGER, M.: *Konec filozofie a úkol myšlení*. Prel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené 1993, s. 43.

² Pozri JEŠIČ, M.: *Metamorfózy Descarta vo filozofickej recepcii Hegela, Husserla a Heideggera*. Prešov: Rokus 2006, s. 57 – 91. Pozri aj štúdie JEŠIČ, M.: Husserlova transcendentálna fenomenológia a Descartes I. In: *Filozofia*, roč. 61, 2006, č. 5; JEŠIČ, M.: Husserlova transcendentálna fenomenológia a Descartes II. In: *Filozofia*, roč. 61, 2006, č. 6.

³ Pozri BERNET, R., KERN, I., MARBACH, E.: *Úvod do myšlení Edmunda Husserla*. Prel. P. Urban. Praha: Oikúmené 2004, s. 77.

⁴ Tamže, s. 80.

⁵ Pozri *Husserliana*, Bd. VII, (1956); *Husserliana*, Bd. VIII, (1959).

Prvý diel *Erste Philosophie* je síce venovaný dejinám filozofie, ale práve tu zazneli vyššie spomenuté slová o kartezianizme ako o bráne k transcendentalizmu a k fenomenológii a je preto zrejmé, že Husserl takmer v celom období svojej aktívnej filozofickej činnosti síce s dejinami filozofie aktívne pracoval, ale pracoval *výberovo* a s jasným *zámerom* tak pri výbere hlavných protagonistov dejín filozofie, ako aj pri práci s ideami. Až v *Kríze* Husserl hlbšie prehodnotil postoj k filozofickej tradícii a (podobne ako Hegel) zahrnul do filozofie všeobecne (a aj do vlastnej filozofie) celé dejiny filozofie, a to ako ich konstitutívnu a integrálnu súčasť. Leško, ktorý ani v súvislosti s neskorými náhľadmi Husserla v *Kríze* nepochybuje, že tento aj nadálej ostáva na pozíciách silného modelu filozofie dejín filozofie, tiež upozorňuje na jeho podstatne univerzálnejší prístup k historicko-filozofickým skúmaniam než kedykoľvek predtým: „Husserlovská historicko-filozofická iniciatíva v *Kríze* svojrázne búra dejinné bariéry, čo znamená, že Sokrates, Platon, Descartes, Locke, Hume či Kant sú vlastne našimi súčasníkmi v zmysle partnerov aktuálneho filozofického dialógu pri hľadaní pravdy človeka a sveta.“¹ Patočka v čase, keď Husserl písal svoju *Krízu* (v rokoch okolo roku 1936), však už dávnejšie vykročil k systematickému skúmaniu povahy a podstaty dejín filozofie a vodidlom sa mu stali najmä Hegelove idey, ku ktorým – na prvý pohľad paradoxne – postupne (a často akoby skryto) smeroval aj Husserl.

* * *

V smerovaní filozofie J. Patočku bol hlboký záujem o dejiny filozofie evidentný už od počiatku 30. rokov 20. storočia, a to aj v dobe, keď bol vplyv filozofie E. Husserla, jeho fenomenológie, najmä však jeho idey o potrebe nanovo spracovať problém *sveta nášho života* (*Lebenswelt*), resp. v Patočkovom prepise – problém *prirodzeného sveta* – nesporne dominantný (ide najmä o prvú polovicu 30. rokov). V otázkach dejín filozofie a filozofie dejín filozofie boli vplyvy na Patočkovo myšlenie značne diverzifikované a vplyv Husserla bol len veľmi malý, takmer zanedbateľný, a to až do obdobia, keď Husserl začal prípravné práce a následne

¹ LEŠKO, V.: *Filosofia dejín filozofie*, s. 147. Pozri aj HUSSERL, E.: *Kríza evropských vied a transcendentálni fenomenologie. Úvod do fenomenologické filozofie*. Prel. O. Kuba. Praha: Academia 1996, s. 93.

začal aj reálne písat svoje posledné veľké filozofické dielo *Krížu európskych nried*. Až od tohto času pocitujeme väčší vplyv Husserlovho génia na Patočku aj v tejto oblasti – napr. vo vzťahu k antickej tradícii, k predsokratovcom, Platonovi, Aristotelovi a neskôr aj k Demokritovi, ako aj k ďalším neskorším filozofom – k R. Descartovi, G. W. Leibnizovi, J. Lockovi ...

Ani v čase, keď Husserl neskŕýval svoj vcelku odmietavý postoj k systematickému štúdiu dejín filozofie, Patočka na dejiny filozofie nezabúdal. Naopak, už na samom počiatku vlastnej filozofickej cesty bol Patočkov záujem o dejiny filozofie evidentný, pričom tento záujem sa premietol do dvoch navzájom úzko prepojených smerovaní. V období medzi rokmi 1931 až 1952 napísal Patočka celý rad článkov, v ktorých sa venoval význačným postavám dejinnej tradície vo filozofii, tiež však aj statí, štúdií, resp. článkov, v ktorých analyzoval skôr teoretické a metodologické otázky dejín filozofie ako súčasti filozofie a následne aj problém filozofie dejín filozofie.

V prvej línii záujmu o dejiny filozofie sa Patočka už v 30. rokoch sústredil najmä na problémy Platonovej filozofie, z neskorších mysliteľov na filozofiu R. Descarta, J. Locka, Leibniza, ale pozornosť venoval aj filozofom naskrize moderným – vrátane B. Russella, R. Carnapa, L. Wittgensteina, či všeobecnejšie filozofii jazyka. Aj keď jeho habilitačná práca *Prirodzený svet ako filozofický problém* (1936) je tematicky venovaná výslovne husserlovskej téme, samotný text obsahuje celý rad návratov k starším i súčasným filozofom – od Descarta, cez nemeckú klasickú filozofiu, až po vtedy najsúčasnejšiu súčasnosť – od filozofie B. Russella až po Heideggera. V nasledujúcich dvoch desaťročiach Patočka rozvíjal diskusiu aj s mnohými ďalšími zo starších mysliteľov¹, ako aj so svojimi súčasníkmi. Popri českých filozofoch (najmä Masaryk a Rádl) venoval pozornosť K. Jaspersovi, M. Schelerovi, opakovane M. Heideggerovi atď. Význačnými prácmi z tohto obdobia sú najmä *Kapitoly zo súčasnej filozofie* (1936)², *Večnosť a dejinnosť* (pravdepodobne počiatkom 50. rokov 20. storočia)³, *Nega-*

¹ Pozri PATOČKA, J.: *Aristoteles, jeho predchúdci a dědicové*. Praha: Nakladatelství ČSAV 1964.

² PATOČKA, J.: Kapitoly ze současné filozofie. In: Patočka, J. *Péče o duši I. Sebrané spisy. Sv. 1.* Praha: Oikúmené 1996, s. 85 – 100.

³ Pozri PATOČKA, J.: Věčnost a dějinnost. In: *Tamže*, s. 139 – 242.

tívny platonizmus (1952)¹ a celý rad ďalších dejinno-filozofických prác, viacerých aj s jasným pedagogickým zameraním: *Najstaršia grécka filozofia* (1945), texty k Sokratovi (1946–1947), k Platonovi (1947–1949) a napokon k Aristotelovi (1949). Tieto učebné texty sice vyšli tlačou až omnoho neskôr, sčasti v roku 1968 ako skriptum (*Najstaršia grécka filozofia*), dlho sa však šírili najmä (ale nielen) medzi pražskými študentmi v rôznych odpisoch alebo vychádzali len v tzv. *samizdatoch* a knižného vydania sa dočkali až po roku 1989². Aktivity Patočku ako historika filozofie dosiahli určitý kulminačný bod v práci *Aristoteles, jeho predchodcovia a dediči* (1964). Nie je možné zabúdať ani na práce zo 70. rokov minulého storočia, ako sú *Európa a doba poeurópska*³, *Kacírske eseje o filozofii dejín*⁴, ako aj bytový seminár *Platon a Európa* (1973)⁵. V tomto období vznikol aj nedokončený rukopis článku *Demokritos a Platon ako zakladatelia metafyziky*⁶. Tieto práce boli sice v základnom smerovaní zväčša venované filozofii dejín, Patočka však v nich sice často len implicitne, ale zároveň zreteľne vyjadruje presvedčenie, že dejiny filozofie sú svojou podstatou koncentrovanými *dejinami zmyslu* celých európskych dejín alebo – povedané terminológiou K. Marxa – sú *kvintesenciou doby*. V týchto kontextoch sa pre J. Patočku *filozofia dejín* stáva aj teoretickou bázou *filozofie dejín filozofie*.

* * *

Patočka postupne vstúpil do veľmi intenzívneho dialógu aj s filozofmi, ktorých si Husserl takmer ani nevšímal, predovšetkým s Hegelom, ale aj s Comtom a so staršími i mladšími súčasníkmi – s T. G. Masarykom, E. Rádlom, neskôr s E. Finkom, L. Landgrebem...

¹ Pozri PATOČKA, J.: Negatívni platonismus. In: *Tamže*, s. 303 – 336.

² Pozri PATOČKA, J.: *Nejstaršia grécka filozofia*. Přednášky z antické filosofie. Praha: Vyšehrad 1996. PATOČKA, J.: *Sókratés*. Přednášky z antické filosofie. Praha: SPN 1990. PATOČKA, J.: *Platón*. Přednášky z antické filosofie. Praha: SPN 1991. PATOČKA, J.: *Aristotelés*. Přednášky z antické filosofie. Praha: Vyšehrad 1994.

³ PATOČKA, J.: Evropa a doba poevropská. In: Patočka, J.: *Péče o duši* 2. Sebrané spisy. Sv. 2. Praha: Oikúmené 1999.

⁴ PATOČKA, J.: Kacírske eseje o filozofii dejín. In: Patočka, J.: *Péče o duši* III. Sebrané spisy. Sv. 3. Praha: Oikúmené 2002.

⁵ PATOČKA, J.: Platón a Evropa. In: Patočka, J.: *Péče o duši* II. Sebrané spisy. Sv. 2. Praha: Oikúmené 1999.

⁶ PATOČKA, J.: Demokritos a Platón jako zakladatelia metafyziky. In: *Tamže*.

a v istých chvíľach aj s K. Marxom, ktorého náhľady priradil k náhľadom Hegela a Comta.

Analýzu problému dejín filozofie ako filozoficko-metodologického problému spája Patočka s líniou mysliteľov od Leibniza a Kanta, cez Hegela a Comta až k Marxovi, Diltheyovi a Heideggerovi. Je to v jeho ponímaní vývin dejín filozofie od ich *kritických* skúmaní v diele Kanta, Tennemanna či Renouviera, a to ako súboru a studnice dejín filozofických problémov¹, cez *sociologické* koncepty dejín filozofie u Hegela, Comta a Marxa², v ktorých sú dejiny filozofie pokladané buď za jeden z určujúcich fenoménov celého dejinného vývoja (Hegel a Comte), alebo aspoň za jeho epifenomén (Marx), až po *filologicko-historickú* kritiku dejín filozofie, ku ktorej, ako je zrejmé, patrí koncept dejín filozofie vo filozofii života (Nietzsche, Dilthey), predovšetkým však koncept Heideggerov (a neskôr najmä Gadamerov), a o ktorej s nespornými sympatiami poznámenáva: „...rozvíjajúca sa filologicko-historická kritika, ktorá sa najprv obrátila proti násilnostiam Hegelovej konštrukcie (filozofie dejín filozofie – dopl. P.T.), ako je paraleлизmus historického a rýdzo logického vývoja ideí, objavila nový spôsob pochopenia, vžitia, vcítenia, porozumenia duševnému výtvoru, založila dejiny kultúrnych faktov na presnom štúdiu podrobne preskúmaných prameňov“³. Ak si v tejto súvislosti pripomienime Heideggerove analýzy pojmového aparátu napr. predsokratickej filozofie⁴, tak sa stane zrejmým, čo mal Patočka na mysli, keď hovorí o tejto línií dejín filozofie.

Aj keď Patočka v 40. rokoch súdobé dejiny filozofie pokladal z metodologického a metodického hľadiska za *interferenciu* všetkých troch základných smerov historicko-filozofických skúmaní⁵, predsa za ústrednú osobnosť, ktorá zásadným spôsobom určila smerovanie výskumu a najmä ponímanie dejín filozofie a interpretáciu ich podstaty, pokladá

¹ PATOČKA, J.: *Nejstarší řecká filosofie*, s. 304.

² Tamže, s. 309 – 310.

³ Tamže, s. 310.

⁴ Pozri GADAMER, H.-G.: Heidegger und die Griechen. In: *ArH Magazin*. 1990. № 55, s. 29 – 38. Táto stat’ pôvodne odznela ako referát na vedeckom sympózium v Bonne v apríli 1989. Sympózium usporiadala Humboldtova nadácia pre začínajúcich pracovníkov a doktorandov v oblasti filozofie a ako celok bolo venované filozofii M. Heidegera.

⁵ PATOČKA, J.: *Nejstarší řecká filosofie*, s. 310.

Hegela. Aj preto v samotných počiatkoch – možno intuitívne – nasmeroval svoje úsilie k analýzam náhľadov tohto mysliteľa.

Za ústredný problém moderných dejín filozofie pokladá Patočka otázku vztahu filozofie a jej dejín. Zdôraznil už Leibnizovu úlohu: „Leibniz je z veľkých moderných filozofov prvý, ktorý si výslovne stavia problém jednoty filozofie v jej dejinách.“¹ Pre Leibniza však dejiny filozofie *vopred* netvoria systém a nie sú ani súčasťou nejakého jedného premysleného a takto daného systému filozofie, ale ide o *vznik* jednoty filozofie a dejín filozofie: Podľa Patočku u Leibniza teda *nie systém, nie celok, ktorý zdôrazňuje vôle jednotlivého filozofa, ale práca o jednotlivých problémoch, sama povedie prirodzene k jednote*. Tieto idey svojho predchodcu následne rozvinuli I. Kant, ale najmä Hegel, ktorého síce príliš neoslovila myšlienka o dejinách filozofie ako o dejinách jednotlivých filozofických problémov (s tým sa stotožnil skôr Kant²), ale veľmi podstatne si osvojil ideu o ich možnej, ba nevyhnutnej *jednote* či *totožnosti* filozofie a jej dejín. Patočka vyslovil názor, že práve Hegel túto ideu najviac radikalizoval³. Pre

¹ Tamže, s. 303.

² Poľský historik filozofie A. J. Noras, keď porovnáva novokantovstvo, konkrétnie náhľady H. Rickerta na dejiny filozofie, okrem iného poznamenáva, že Kantova kritická filozofia si nikdy nerobila nárok na to, aby spolu s dejinami filozofie vytvorila jednotný systém. Aj preto novokantovská filozofia nebola ani tak návratom k samotnému Kantovi, „ale k filozofii po Kantovi – predovšetkým k nemeckému idealizmu“. (Pozri NORAS, A. J.: *Kant a neokantyzm badeński i marburški*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego 2005, s. 164). Už krátko predtým Noras uvádzajú aj Windelbandov názor, ktorý tvrdil, že vybudovanie jednotného systému filozofie a dejín filozofie sa mohlo uskutočniť len cez oživenie idey, ktorá dominovala v pokantovskej filozofii a bola sformulovaná v tvrdení, že adekvátné poznanie skutočnosti je možné len cez systémové uchopenie sveta. Vývoj filozofie od Kanta, cez Fichteho a Schellinga ku Hegelovi pokladal Windelband za proces nevyhnutný, ale – navyše – postuloval nevyhnutnosť zopakovat' túto cestu *nielen* v novokantovskej filozofii. (Pozri tamže, s. 158).

³ Pozri tamže, s. 306. Hegel celý problém radikalizuje až do tej miery, že si kladie otázku, či vôbec má zmysel hovoriť o dejinách filozofie, či dejiny filozofie vôbec existujú: „...ako môže mať tento intelektuálny svet dejiny?“ – pýta sa Hegel a pokračuje: „Dejiny zobrazujú to, čo je premenlivé, čo zaniklo v temnote minulosti, čo už nie je; a pravdivá a nevyhnutná myšlienka - a tu máme čo robiť len s ňou – nie je schopná zmeny“ (HEGEL: G. W. F.: *Dejiny filozofie I*. Prel. J. Cibulka – M. Sobotka. Praha: Nakladatelství ČSAV 1961, s. 46). A odpovede: „Dejiny filozofie nespracovávajú len niečo vonkajšie voči obsahu, to, čo sa udialo, udalosti, ale ako obsah - ktorý v nich vystupuje historicky – samy prináležia k filozofickej vede. Potiaľ sú dejiny filozofie aj samy vedecké a čo do podstaty stávajú sa samy filozofickou vedou.“ (Tamže, s. 46 – 47). Pre Hegela dejiny,

Hegela, upozorňuje Patočka, sa dejiny filozofie stávajú formou *úvodu do filozofie*, alebo, povedané s Hegelom, „štúdium dejín filozofie je štúdiom filozofie samej“¹.

Pre Hegela, na rozdiel od Leibniza či Kanta, sú dejiny filozofie priamou súčasťou *systému filozofie* a práve ako táto súčasť sú aj sice *špecifickou*, ale *podstatnou explikáciou pojmu vývoja*. Patočka o Hegelovom koncepte píše: „Tento pojem, ústredný pojem filozofie, je... základom dejín filozofie. Cez neho je razom zničené a odstavené rozprávanie o rôznosti filozofií, akoby rozmanitosť bola čosi stále, pevné a takpovediac od seba odtrhnuté. *Filozofia ako vývoj myšlienky je celok, systém* (kurzíva P.T.).“² Hegelovi sa dejiny filozofie javia ako *objektívny proces*, ako proces *nevyhnutný*, v ktorom ľudská ľubovôľa nezohráva žiadnu rolu; dejiny, a v ich rámci aj dejiny filozofie, sú proces zákonitý nezvratný, nadindividuálny: „individuum je len nástrojom, ktorý tento proces používa“³.

Hegelova filozofia býva často označovaná ako *absolutná filozofia*, resp. ako *absolutný idealizmus*. Patočka poznamenáva, že samotný Hegel si nerobí nárok na absolútlosť vlastnej filozofie, ale len „obhajuje absolútno proti individuálnym pretenziám mať svoju filozofiu“⁴. Filozofia v skutočnosti nepatrí nikomu z ľudí, len samotnému absolútne: ona sama a aj jej dejiny sú prejavom pohybu (vývoja) absolútnej idey.

Uviedli sme viaceré zo základných ideí, z ktorých – podľa Patočku – Hegel odvodil svoj celostný pohľad na dejiny filozofie. Patočka tento náhľad zhŕňa do štyroch základných téz, ktoré premenili pôvodný *dejepis filozofie* na filozofickú vedu:

1. Vývoj filozofie je organický. *Rôzne filozofie* sú rôzne štádiá vývoja toho istého organizmu.
2. Rola individuality je podradná, neprináleží do *obsahu filozofie*.
3. Čas je len vonkajšie milieu, zrkadlo vnútorného rozvoja organizmu ducha...

predovšetkým však dejiny filozofie, ich príbeh, „nie je vznikaním cudzích vecí, ale naším vznikaním, vznikaním našho vedenia...“ (Tamže, s. 45) Povedané ináč: človek ako tvorca dejín, vrátane dejín filozofie, vytvára predovšetkým sám seba.

¹ HEGEL, G. W. F.: *Dějiny filosofie I*, s. 64.

² PATOČKA, J.: *Nejstarší řecká filosofie*, s. 307.

³ Tamže, s. 308.

⁴ Tamže.

4. Postup filozofických systémov zodpovedá logickému vývoju myšlienky¹.

Nechcem v tejto chvíli bod za bodom analyzovať základné tézy, prostredníctvom ktorých Patočka charakterizuje dejiny filozofie v Hegelovom ponímaní. Postačí, ak v skratke pripomenieme zovšeobecnenie samotného Patočku: „Hegel pozera na dejiny filozofie ako na objektívny proces, ktorý je vnútorne nevyhnutný a v ktorom ľudská ľubovôľa nemôže zohrávať žiadnu rolu.“² Povedané ináč: podľa Hegela človek – filozof *robí* dejiny filozofie nie ako svojbytná, samostatná vôle, ale ako *nástroj* absolútnej vôle.

Je možno až prekvapujúce, s akou nástojočivosťou Patočka zdôrazňuje *neosobný, nadindividuálny* charakter a podstatu Hegelovho chápania dejín filozofie. Už táto nástojočivosť evokuje otázku, či a do akej miery Patočka súhlasí s uvedenou Hegelou ideou, či – naopak – túto ideu neodmieta ako ľažko prijateľnú alebo celkom neodôvodnenú. Táto otázka je o to nástojočivejšia, že neváha (nielen) na Hegelovu adresu napísat: „Úplne objektívny pohľad na dejiny filozofie by z nich urobil súčasť kultúrnych dejín, vedu sociologicko-historickú, a to bez zvyšku.“³ To je však v rozpore s Patočkovým chápáním filozofie nielen ako vedy, ako náuky o svete, ale aj ako náuky o sebapoznaní človeka, o filozofii ako o špecifickej forme múdrosti.

* * *

Všimnime si krátko, čo vo vzťahu k úlohe filozofa ako človeka, ktorý pôsobí v dejinách filozofie, zdôraznil Hegel.

Na jednej strane Hegel neváha napísat: „Dejiny filozofie nám zobrazujú galériu vzácných duchov, galériu hercov hlbajúceho rozumu, ktorí silou tohto rozumu prenikli do podstaty vecí, prírody i ducha, do podstaty boha, a dobyli nám najvzácnnejší poklad, poklad rozumového poznania.“⁴ Ide o ocenenie, akých na adresu tvorcov filozofie odznelo len málo. Vzápäť však Hegel všetko uvádzza na pravú mieru: títo *herci* podávajú „výkony tým znamenitejšie, čím menej má na nich podiel a zásluhu určitý jednotlivec, čím viac vyjadrujú slobodné mysenie, všeobecný charakter

¹ Pozri tamže.

² Tamže.

³ Tamže, s. 310.

⁴ HEGEL, G. W. F.: *Dejiny filozofie I*, s. 43.

človeka ako človeka, čím viac je tvorivým zdrojom práve toto myslenie zbavené individuálnych osobitostí¹. Závery, ktoré z toho vyplývajú, sú jednoznačné:

1) filozofia je produkтом vynikajúcich jednotlivcov, ale jednotlivcov, ktorí sa dokázali do tej miery odosobniť, že ich myslenie sa už blíži k círemu prejavu čistého rozumu;

2) filozofia preniká k podstate sveta;

3) dejiny filozofie treba *odpsychologizať*, pretože filozofia je vždy predovšetkým produkтом *myslenia zbaveného individuálnych osobitostí*, t. j. vedomia nadindividuálneho alebo sebauvedomujúceho sa svetového ducha²;

Patočka zrejme nikdy nepochyboval, že filozofia korení v realite ako by dvojakým spôsobom – sociálne i vnútorne, psychologicky. Už v roku 1936 v stati *Kapitoly zo súčasnej filozofie* napísal: „Každá filozofia má ... nielen osobný apriórny koreň, ale má tiež svoje spoločenské apriori: vyrastá nielen z osobnej otvorenosti pre jestvujúcno, ale tiež z určitej sociálnej atmosféry, ... rastie zo svojej doby.“³ Priamo tiež pripúšťa (odvolávajúc sa na Hegela), že „nad subjektívnym prežívaním vyrastá objektívny duch“, že všetko, čím žijeme a čím sme, „smeruje ... z nás von, do spoločenstva“; neváha dokonca napísat: „Táto cesta zvnútra k vonkajšku je cesta naplnenia života.“⁴ Filozofia, a aj filozofia vo svojich dejinách, je akoby cestou od človeka k svetu, je akoby premenou filozofie na *kráži*-objektívnu náuku.

V skutočnosti, pripomína Patočka už v roku 1934 v článku *Niekol'ko poznámok o mimosvetskej a svetskej pozícii filozofie*, vo filozofii sa všetko zdá byť obrátené na *hlavu*. Pripomína Hegelov výrok: *filozofia je prevrátený svet* a vzápäť vysvetľuje, že „*skutočné* sa stáva *neskutočným* a naopak, veci sú určené ideou namiesto idey vecami“⁵. Patočka (v určitej polemike s Marxom a s jeho odmiertnutím štýlu Hegelovho myslenia a vyjadrovania sa vo *Filozofii práva*) poznamenáva, že v skutočnej filozofii (a za takú, navzdory výhradám, Hegelovu filozofiu vždy pokladal) nejde

¹ Tamže.

² Tamže, s. 44.

³ PATOČKA, J.: *Kapitoly ze současné filozofie*, s. 96.

⁴ Tamže.

⁵ PATOČKA, J. Několik poznámek o mimosvetské a svetské pozici filozofie. In: *Tamže*, s. 61.

o *verbalizmus*, ale práve o *prevrátený* vzťah ku svetu. Preto je filozof *principálne ironikom*, a to aj vtedy, keď svet hovorí proti nemu alebo svet do konca sám provokuje, aby proti nemu hovoril. Na základe tejto úvahy potom Patočka píše: „Takzvané dejiny filozofie nie sú len preskúmaním života filozofie samej ako tohto neutíchajúceho sporu filozofie so svetom. Filozofia objavila svet a odvodila odtiaľ ešte dôsledky pre ľudský život.“¹ Cesta filozofie von od človeka ku svetu je tak zároveň aj cestou *dnu* k človeku, pretože implikuje závery pre jeho životné postoje. Preto Patočka môže na adresu Hegela, nielen všeobecne náboženstva, napísat: „...absolútne nie je mimo nás, ale v nás“².

Je zrejmé, že pre Patočku dejiny filozofie (a filozofia všeobecne) nie sú len niečim rýdzo objektívnym, t. j. len vedou, ale ani niečim výlučne osobným, subjektívnym. Aj preto mohol v už spomenutom článku *Kapitoly zo súčasnej filozofie* napísat: „...filozofia (je – dopl. P. T.) vždy už umožnená rozhodnutiami istého druhu; Gréci mali filozofiu a vedu, pretože boli Grékmi, t. j. milovali viazanú slobodu gréckej polis, pretože vyznávali určitú životnú formu, ktorá umožňovala nezaujatý, individuálny pohľad na svet.“³ Tu ešte nedošlo ku skutočnému oddeleniu vedenia a múdrosti, *episteme a frônesis*. Patočka je dokonca presvedčený, že v pravej filozofii a jej dejinách k ich oddeleniu ani nemôže dôjsť; nemôže dôjsť k premene dejín filozofie len na objektívnu vedu: „Dejiny filozofie teda sú a budú filozofickou disciplínou, aj keď sa v nej uplatnia hľadiská sociologicko-historické a objektívne filologické. Obe hľadiská sú len, aby sme sa tak vyjadrili, podkladom, ktorý musí byť filozofickou myšlienkovou sformovaný, aby sa preniklo kam treba; pretože myšlienku nie je možné zobraziť, nie je ju možné vylíčiť, nie je možné ju preniesť – ale len reprodukovať, znova vytvoriť, a to znamená obnoviť.“⁴

Čo tento posledný, relatívne dlhý citát vyjadruje? V podstate len potvrdzuje, čo som už naznačil a čo znova vyjadrujem: Navzdory všetkým tendenciám *objektivizovať* výklad dejín filozofie ony práve ako Hegelom zdôraznená organická súčasť filozofie ostávajú neoddeliteľne zviazané so svojimi tvorcami a aj o ich teoreticky slabších podobách platí to, čo Pa-

¹ Tamže.

² Tamže, s. 66.

³ PATOČKA, J.: *Kapitoly ze současné filozofie*, s. 97.

⁴ PATOČKA, J.: *Nejstarší řecká filozofie*, s. 311.

točka povedal na adresu Rádlových dejín filozofie: je to *myšlienkový* zápas o styk s druhou myšlenkou, zápas priam ohnivý.

* * *

Pre Patočku dejiny filozofie celkom isto nie sú vývojom absolútneho ducha, ale skrz naskrz ľudským výtvorom, aj keď nesporne aj *sociálne*, a teda *objektívne* spoluurčeným. Dejiny ideí nie sú hľadaním a ich nachádzaním v nejakom *príručnom sklage*, ale výsledkom často vyčerpávajúceho úsilia jednotlivcov. Patočka poznamenáva, že aj keď to Hegel nerád vidí, dejiny myslenia sú aj dobrodružstvom bludných rytierov, nech sa hned aj podobajú donovi Quijotovi alebo hoc aj jeho sluhovi Sanchovi Panzovi ... Pre túto koncepciu filozofia nie je *abstraktum*, ale dielo *konkrétnych ľudí*, ani nie tak *intelektuálov* v bežnom význame tohto slova, častejšie skôr ľudí blúdiacich a len t'ažko nachádzajúcich adekvátnie odpovede na neraz tie najťažšie životné či existenciálne otázky. Preto, upozorňuje Patočka, práve v najzákladnejších otázkach „budú (Ľudia – dopl. P. T.) mať k dejinám myšlienky celkom iný vztah, vnútorne angažovaných, ktorí nestoja mimo tento proces, ale uprostred neho, a práve takí majú k dejinám svoj zvláštny a nevyhnutný pomer“¹.

Vnútorná angažovanosť, bezprostredná oddanosť svetu myšlienky a produkvanie nových ideí, to sú momenty, ktoré nútia takto zaangažovaného jednotlivca prekročiť rámec toho obsahu, ktorý sa obvykle spája s pojmom *intelektuál* a vykročiť k tomu, čo Patočka tak trochu archaicky označil pojmom *duchovný človek*.

V roku 1975 predniesol J. Patočka v rámci tzv. bytových seminárov prednášku s názvom *Duchovný človek a intelektuál*. Chcel v nej, ako sa vyjadril, osvetliť problém: „čo je to duchovný človek a čo je to intelektuál“, ale aj „aká je situácia duchovného človeka vo svete – i v dnešnom svete.“ V neposlednom rade chcel tiež odpovedať na otásku, „čo je to duchovný život a čo je (len – dopl. P. T.) kultúra“². Patočka nepochybuje, že pod tým, čo sa obvykle nazýva človek intelektuál, intelektuál, sa skrývajú dve rôzne veci, ktoré navzájom súvisia asi tak ako vec a jej tieň.

¹ Tamže, s. 310.

² PATOČKA, J.: Duchovní človek a intelektuál. In: Patočka, J.: *Péče o duši III*. Sebrané spisy. Sv. 3. Praha: Oikúmené 2002, s. 355.

Ked' chcel Patočka v prednáške charakterizovať intelektuála podľa jeho viac-menej vonkajších, formálnych znakov, t. j. ako kultúrneho činiteľa, ako pracovníka a aj ako tvorca, píše: „... je to človek, ktorý má určité vzdelanie, isté zručnosti, eventuálne určité vysvedčenia a na základe toho vyvíja určitú činnosť¹, ktorou sa, pochopiteľne, živí“¹. Takto sa spisovateľ živí písaním kníh, maliar maľovaním obrazov, vedec výskumnou prácou a zväčša sme ochotní mnogých z nich označiť pojmom *intelektuál*, majúc pritom na mysli, že ich práca súvisí s ich intelektuálnou aktivitou a práca rúk je len jej sprievodným znakom, nie skutočnou podstatou. Príliš sa pritom nezamýšľame nad tým, čo všetko v sebe zahrňa pojmom intelekt, čo je jeho pravou bytnosťou.

Ako je to však s pojmom *duchovný človek*? Tento pojem nám dnes znie tak trocha starosvetsky a nie je nám celkom jasné, ako ho jasne odlišiť od intelektuála. Patočka poznamenáva, že to vôbec nie je jednoduché a samozrejmé, a takmer to nie je možné len na základe vonkajších znakov jeho činnosti: „Tzv. duchovní ľudia“, píše Patočka, „väčšinou tiež píšu niečo na papieri a tiež vyvíjajú takú činnosť ako tí druhí, ako tí, ktorí sa živia kultúrou; a zvonku to vyzerá úplne rovnako, nie je v tom žiadnen rozdiel.“² Aj duchovný človek môže písat knihy alebo byť vedcom, učiteľom a Patočka podčiarkuje, že len podľa toho oboch nerozoznáme. Prítom už Platón vedel a upozorňoval: „...je strašný rozdiel medzi človekom ako Sokrates a človekom ako Protagoras alebo Hippias a všetkými tými báječnými virtuózmi, ktorí toho toľko vedia a ktorí tak báječne oslňujú ako učitelia a ako talentovaní zhŕňači peňazí“³.

V dialógu *Sofistés* dospel Platon k záveru, že sofista je bytosť, ktorú my dnes označujeme pojmom intelektuál, to je ten kultúrny človek, ktorý sa tak umne skrýva, ktorého tak ľahko možno zreteľne uzrieť, ktorý vždy uniká, keď je potrebné jasne sa vyslovíť. Kým však pre Platona, ako pokračuje Patočka, jasná a zreteľná bola postava duchovného človeka (a z hľadiska jeho podstaty a zreteľnosti jeho konania by to tak malo byť aj v súčasnosti), dnes je niečím samozrejmým a akoby zreteľným onen *kultúrny človek*, človek - intelektuál.

¹ Tamže.

² Tamže, s. 356.

³ Tamže.

Patočka bol predovšetkým filozofom a historíkom filozofie a na pôde filozofie a jej dejín, pritom v úzkej súčinnosti s dejinami kultúry a vedy, hľadal aj odpoveď na otázku, čo dnes odlišuje duchovného človeka od číreho intelektuála. Pritom je zrejmé, že oba pojmy nepostavil jednoducho do antagonistického protikladu, skôr sa usiloval odkryť medzi nimi určité vnútorné väzby a odmietať len každú jednostrannosť, najmä každú jednostrannosť intelektualizmu zbaveného svojho vnútorného, duchovného rozmeru.

Pre mnohých z nás, vrátane intelektuálov, je svet čímsi samozrejmým, vonkajším: „My všetci“, píše Patočka, „žijeme vo svete, ktorý je nám daný, ktorý je nám otvorený a ktorý berieme ako skutočnosť. Tá skutočnosť je niečo také, čo je prosté tu a berieme to s úplnou samozrejmosťou ako istú základňu, po ktorej sa bez t'ažkostí pohybujeme.“¹ Duchovný človek je v istom zmysle *vnútorný človek*, svet mu nie je samozrejmý nielen z hľadiska *obsahu*, ale najmä z hľadiska *zmyslu*. Dnes to má podstatné konzekvencie napr. v postoji k obrazu sveta vo vede.

Filozofické myslenie Patočku, a to platí aj o prednáške *Duchovný človek a intelektuál*, vždy zachovávalo kontinuitu v základnom smerovaní jeho obsahu, v jeho zakotvenosti vo východiskových princípoch a mravnom étose tej filozofie, ku ktorej sa hlásil. „Filozofia“, zdôrazňuje J. Patočka v prednáške *Platon a Európa*, „je starosť o dušu v jej vlastnej podstate a v jej vlastnom živle.“² Duša tvorí *centrum filozofie*. Krátko potom, v *Kacírskych esejach* (1975), Patočka píše, že európskym dedičstvom gréckej klasickej filozofie je starosť o dušu a človek je spravodlivý a pravdivý tým, že sa stará o dušu. V antickom chápaní „starosť o dušu“ znamená: pravda nie je raz a navždy daná nie je ani záležitosťou čistého nazerania a prijatia vo vedomí, ale je to celoživotná skúmová, sebakantrolujúca, seba-zjednocujúca myšlienkovovo-životná prax³. V týchto niekoľkých riadkoch Patočka formuluje fundament, základný princíp či vodiaci nit celej svojej filozofie a (ako bol pevne presvedčený) aj princíp celej európskej filozo-

¹ Tamže, s. 357.

² PATOČKA, J.: Platón a Evropa. In: Patočka, J.: *Péče o duši II*. Sebrané spisy. Sv. 2. Praha: Oikúmené 1999 s. 229.

³ PATOČKA, J.: Kacírské eseje o filozofii dějin. In: Patočka, J.: *Péče o duši III*. Sebrané spisy. Sv. 3. Praha: Oikúmené 2002, s. 87.

fie, či už verejne filozofiou a filozofmi vyznávaný, zamlčiavaný alebo porieraný.

Už v období antiky sa starostlivosť o dušu začínala orientovať dvoma smermi a mala dve podoby - ako *episteme* a ako *fronesis*. Vykryštalizovala tak v gréckom myslení sice do dvoch podôb, tie však zhodne charakterizuje nie prosté zmyslové nazeranie sveta, ale úsilie o nahliadnutie pravdy, o porozumenie sebe samému a tým aj svetu, t. j. vždy o poznanie na úrovni *fronesis*, a to buď ako porozumenie duši v kozme dočasne prítomnej, alebo ako porozumenie duši, ktorá môže naveky tvoriť vnútornú *entelecheiu* sveta. Oba aspekty poznania nie sú v gréckom myslení v rozpore vo svojom ideáli, ale existujúci rozdiel sa môže radikalizovať a pri nesprávnej interpretácii ktorejkoľvek z týchto podôb môže viest' až k popretnu principu ich komplementarity – k popretnu *fronesis* ako *episteme* alebo naopak.

V prácach *Európa a doba poeurópska* a *Platon a Európa* Patočka konštuuje, že problém starostlivosti o dušu sa sice už od čias Demokrita, Platóna a Aristotela vyjavuje „trojakým spôsobom, z ktorých (však – dopl. P. T.) každý je tomu najvlastnejšiemu jadru, tomu, čo ja som, rôznym spôsobom blízky“¹. K starostlivosti o dušu patrí nepochybne objasnenie toho, (1) čo je duša sama v sebe, t. j. čo je entelecheiu človeka, ako aj (2) rozvrhnutie jeho života v obci. Naozaj prvým aspektom platońskiej starostlivosti o dušu je však jej *ontokosmologický* rozvrh, ktorý sice Patočka považuje za „najvzdialenejší od ... jadra“, t. j. od toho, „čo ja som“, od podstaty človeka, ale ide o „všeobecný rozvrh bytia a jestvujúcna“², a teda o určitý fundament každého pobytu človeka na a vo svete, o rozvrh každej filozofie a aj vedy.

Už v drobnom článku *Európsky rozum* z roku 1941 Patočka píše o európskej kultúre ako o kultúre výrazne budovanej na báze rozumu; v tom vidí jej silu, ale aj jej možné ohrozenie: „Rozum je takpovediac naša mystická bohoslužba“ a tak, ako „pozná mystika temnú noc duše a jej vysychanie a neplodnosť“, tak pozná aj „bakchický tanec, ktorým víri myšlienka na ceste za svojou podstatou, a aj nevyhnutný komponent suchého, hrubého intelektualizmu, ktorý svoju časť (poznania – dopl. P. T.) berie

¹ PATOČKA, J.: *Platón a Evropa*, s. 233. Pozri aj PATOČKA, J.: *Európa a doba poeurópska*. In: *Tam*, s. 129 a n.

² PATOČKA, J.: *Platón a Evropa*, s. 245.

prirodzene za celok, svoju zvláštnosť za všeobecnosť rozumu.¹ Partikularizmus analytického rozumu, ktorý si však robí nárok na všetko obíjmajúcu univerzálnosť poznania, sa stáva v novoveku prvým podstatným znakom intelektualizmu, ktorý sa stále viac dostáva do sporu s duchovným spôsobom života.

Pod intelektualizmom Patočka zároveň rozumel – pre mnohých možno prekvapujúco – aj *bezprostredné pritakanie života*, určité očarovanie bezprostredne prítomným jestvujúcim v jeho praktickom dosahu a ústup či dokonca útek pred pravdou bytia. Ešte v staroveku, upozorňuje Patočka, keď si nositelia vedeckého *ratio*, mladší pythagorovci a najmä sofisti, „počíncali príliš samostatne, bezohľadne a sucho, zamieňajúc pravdu jasnosťou, či dokonca ľahkost'ou, bol tu metafyzický rozum, aby ich poučil o lepšom. Prehovoril Sokratovou iróniou ako host' z iného sveta, dráždiaci tajnou a predsa len príliš zrozumiteľnou rečou, a dokázal nad rozumejúcimi (nie len *vediacimi* – dopl. P. T.) rozklenut' večerné nebo Idey.“² Stredivovek a kresťanstvo dlho využívali platonizmus a aj duchovne (vierou) preteplený aristotelizmus ako ochrannú hrádzu pred prílišnými nárokmami vedeckého rozumu.

Proti problematickej svetu, tak ako ho oddávna vníma filozofia vždy spätá s duchovným človekom, najmä však proti totálnej skepsie a nihilizmu, stojí v epoche moderny zdánlive jediná hrádza – veda, ktorej tmelom je analytický rozum, a nič viac. Patočka sa však pytá: „... nie je táto veda, vypracovaná od 17. storočia s takým úspechom, opäť len oscillator pour reposer une tête bien faite (*v pochybnostiach si vtipná hlava odpočinie* (Pozn. vyd.))?“³ Ved' veda sa zmenila na vedotechniku (Heidegger), ba dnes už na technovedu (Virilio) a svet, človeka nevynímajúc, je pochopený len ako zásobáreň sôl a pôsobiacich mechanizmov a intelektuálny snaživec žne svoju úrodu – cíti sa ako veľký správca a manipulátor vo svete, ktorý mu zdánlive leží pod nohami.

V rozsiahnej analýze Ľudského myslenia a konania na sklonku 20. storočia nemecký filozof P. Sloterdijk konštatuje, že ak v Kantových časoch bol

¹ PATOČKA, J.: *Európsky rozum*. In: Patočka, J.: *Péče o duši I*. Sebrané spisy. Sv. 1. Praha: Oikúmené 1996, s. 117.

² Tamže, s. 117.

³ PATOČKA, J.: Duchovní človek – rozvrh. In: Patočka, J.: *Péče o duši III*. Sebrané spisy. Sv. 3. Praha: Oikúmené 2002, s. 487.

rozum azda ešte kritický, po 200 rokoch, t. j. v 20. storočí, sa stal skôr cynickým. Sloterdijk, nadvážajúc na dávnu tradíciu antiky a v zhode s H.-G. Gadamerom, píše, že cynickou je doba, ľudia a obsahy ich vedomia a aj ich konanie. Cynizmus je na jednej strane prejavom a dôsledkom životnej praxe, ktorá podľahla rýdzo mocenským kalkuláciám, myslenie chápe len ako stratégiu a vedenie ako moc, ale na druhej strane je cynizmus výrazom sklamania z rozumu, ktorý sa sám redukuje len na analytické kalkulácie možného prospechu z takej či onakej praxe. „U osvieteného informovaného človeka,“ píše Sloterdijk, „v tomto svete mûdrych inštinktívnych konformistov, odmieta telo odporúčania hlavy a hlava odmieta spôsob, akým si telo vykupuje svoju pohodlnú sebazáchovu.“¹ Doba prostredníctvom cynického rozumu zrodila typ človeka, ktorého bez rozpakov môžeme označiť antickým pojmom *deinos*, a to vo význame, ako ho používali Platon a najmä Aristoteles. H.-G. Gadamer v práci *Problém dejinného vedomia* píše, že Aristoteles „...popisuje degenerovanú formu fronesis, ktorou sa vyznačuje *deinos*, človek, ktorému jeho jemný intelekt slúži k tomu, aby všetko obrátil vo vlastný prospech. Protiklad medzi ním a vlastnou fronesis je zjavný: *deinos* využíva a zneužíva svoju moc bez akýchkoľvek etických ohľadov. A iste nie je náhodné, že meno tohto človeka, ktorý sa dostane z každej situácie, znamená práve nebezpečný. Nič nie je desivejšie, než organizovaná sila ducha, ktorý nehľadí na dobro a zlo.“²

Nová veda sa navonok prejavila najmä ako objektivizácia poznania. Cena, ktorú sme zaplatili, najmä za jeho stotožnenie s vonkajšou realitou, nebola a nie je malá. Ocitli sme sa v chladnom svete objektivizovaných matematických konštrukcií, ktoré je možné opísat' v rôznych fyzikálnych alebo chemických teóriach, vyjadriť prostredníctvom matematických rovníc, resp. logických formúl. Všetky ľudské, t. j. *vnútorné* javenia sa vecí boli nielen odlúčené od matematického konštruuovania vecí, ale vyhlásené len za výtvor našich myslí, za niečo, čo je výlučne subjektívnym výplodom nedokonalej skúsenosti alebo fantázie. Domnievam sa, že pravdu má Th. Nagel, keď píše: „...kým neobjavíme spôsob, ako stáť na obidvoch nohách na hranici medzi objektívou časovo - priestorovou realitou a subjektívnymi obsahmi skúseností, nebudem môcť tvrdiť, že disponujeme

¹ SLOTERDIJK, P.: *Kritik der cynischen Vernunft*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1983, s. 225.

² GADAMER, H.-G.: *Problém dejinného vedomia*. Prel. J. Němec – J. Sokol. Praha: Filosofia 1994, s. 39.

základnými intelektuálnymi nástrojmi, potrebnými na obsažné chápanie vedomého života“¹.

Domnievam sa, že nielen celkové smerovanie filozofie Patočku, ktorý mnoho ráz zdôraznil, že filozofia, vrátane dejín filozofie je pre neho úsílím o poznanie seba samého a starostlivost'ou o dušu, ale aj Nagelove slová, že dnešná filozofia a poznanie všeobecne sa príliš zapletli s objektivizmom modernej vedy, nás zhodne upozorňujú na potrebu vrátiť poznanie k jeho vnútornému, naozaj duchovnému rozmeru, a tým aj oživiť ideu duchovného človeka. To zároveň evokuje ideu *duchovného* alebo ideu *vnútorného* človeka, ako tento pojem používa v autobiografii *Vyznania* Aurélius Augustín.

Pre filozofa problémom nie je jestvovanie jestvujúcien; problémom je bytie, oná Leibnizova otázka: *Prečo všetko niečo je, prečo nie je nič?* Filozof prestáva jednoducho reflektovať svet a život ako jestvovanie jestvujúcien medzi jestvujúciami, chápe vlastný život ako problém, ako duchovné bytie, ktoré je potrebné naplniť *zmyslom* vlastného bytia. Je to hľadanie novej istoty, ale hľadanie nikdy neukončené, a preto môže Patočka povedať, že filozof a aj historik filozofie, podobne ako Sokrates, je v tomto svete vždy len na ceste.

Patočka nie náhodou končí článok *Problém dejín filozofie* slovami, že filozofia je „dielo živých ľudí, živých myslí a duší, ktoré hľadajú ľažko a osamote. Stretnutia s druhými, niekedy cez stáročia a tisícročia, nie sú pre filozofujúcich ľahostajné; často sú im tým najvyšším, ba jediným. A prostredie, v ktorom sa uskutočňujú, sú dejiny filozofie.“² Dejiny filozofie, aspoň nie v Patočkovom ponímaní, nemôžu byť zbavené svojho vnútorného zmyslu. Ani ako *dejiny* nemôžu nebyť hľadaním *duchovného* človeka, a preto skutočným výtvorom skutočných ľudí.

¹ NAGEL, Th.: Vedomie a objektívna realita. Prel. M. Schoberová. In: Malá antológia filozofie 20. storočia. *Antológia filozofie myšle*. Eds. Silvia Gálíková – Egon Gál. Bratislava: Kalligram 2003, s. 156.

² PATOČKA, J.: *Nejstarší řecká filozofie*, s. 311.

PATOČKA – JEDNOTA FILOZOFIE A DEJÍN FILOZOFIE

Milovan Ješič

Otázkam a problémom vzťahu medzi filozofiou a jej dejinami sa J. Patočka intenzívne a dôkladne venoval predovšetkým počas druhej svetovej vojny. Svedčí o tom štúdia *Dejepis filozofie a jej jednota*¹ z roku 1942 uverejnená v časopise *Česká mysl* a kapitola *Problém dejín filozofie*² z roku 1945, ktorá je súčasťou práce *Najstaršia grécka filozofia*, nesúca podtitul *Prednášky z antickej filozofie*. Patočkovi v nich ide osobitne o hľadanie jednoty filozofických myšlienok (naoko patriacich minulosti), *nájdenie zmyslu a podstaty dejinno-filozofického vývoja ako celku*. Dá sa však niečo také vôbec objavíť? A ak áno, potom nasledujúca otázka bude zniet: Ako si máme túto jednotu predstaviť a vysvetliť?

Predtým sa však sporným môže zdať aj samo spojenie a legitimita dejín filozofie ako integrálnej súčasti filozofie. Alebo inak: *neodlnučiteľnosť filozofie od filozofí*. Patočka sa preto najskôr pýta: Náležia dejiny filozofie filozofii samej? Za akých podmienok sa toto spojenie uskutočňuje? Sú dejiny filozofie časťou všeobecných dejín alebo filozofie? Je to teda náuka historická alebo filozofická?³ Odpoveď na tieto otázky si vyžaduje podrobné skúmanie problému historicko-filozofického traktovania väzby dejín filozofie a filozofie.

Patočka je presvedčený, že prvý, kto vyslovil myšlienku *jednoty filozofie v jej dejinách*, bol G. W. Leibniz. Práve on podľa Patočku identifikuje v dejinách filozofie ustavičný pokrok, zahrňajúci aj obdobie scholastiky. „Leibniz videl túto jednotu“ – píše v kapitole *Problém dejín filozofie* – „v logickom naukladaní jednotlivých filozofických pravd, ktoré majú práve takú samostatnú hodnotu ako schémy odborných vied, napr. matematic-

¹ PATOČKA, J.: Dějepis filosofie a její jednota. In: *Česká mysl*, roč. 36, 1942, č. 3, s. 97 – 114.

² PATOČKA, J.: Problém dejín filozofie. In: Patočka, J.: *Najstarší řecká filozofie. Přednášky z antické filozofie*. Praha: Vyšehrad 1996, s. 299 – 311.

³ Pozri tamže, s. 299.

ké. Nie systém, nie celok, ktorý zdôrazňuje vôleu jednotlivého filozofa, ale práca na jednotlivých problémoch, ktorá povedie sama prirodzene k jednote.“¹

Leibnizov spôsob chápania *jednoty filozofie v rôznosti jej historických foriem* je však pravým opakom kritických skúmaní, realizovaných I. Kantom. Až on je podľa Patočku tým prvým, pre koho *nezhoda* či prinajmenšom *odlišnosť* filozofických názorov znamená niečo (filozoficky) *významné, závažné či dôležité*. „Kant je prvý,“ – píše v tejto súvislosti Patočka – „pre koho *diskrepacie* filozofických názorov znamenajú niečo filozoficky relevantné, filozofický fenomén par excellence, a dokáže ich použiť ako významné argumenty pre svoj kriticizmus ...“².

To rozhodujúce však v Patočkovom skúmaní historicko-filozofických podôb *myslenia, vysvetľovania a formulovania jednoty filozofie a jej dejín* súvisí s teoreticko-mysliteľským snažením G. W. F. Hegela a W. Diltheya. Prečo práve s týmito dvoma filozofmi?

* * *

Pre Hegela je neodlučiteľnosť filozofie a jej dejín, *dejín filozofie a filozofie samej, doktrinálneho a dejinno-filozofického*, fundamentálnym znakom filozofie samej. U Hegela platí, že „štúdium dejín filozofie nás uvádzá do poznania filozofie samej“³. Hegel podľa Patočku realizoval myšlienku jednoty filozofie a jej dejín vo filozoficky osobitej podobe. *Filozovanie o dejinách filozofie sa pre neho stalo legitímnou a skutočnou filozofickou ređom*.

Dejiny filozofie by sme mohli v duchu Hegela chápať ako *úvod do filozofie* (a to nielen vo forme časti, ale rovno ako *úvodnú časť*), pretože vysvetľujú samotný počiatok filozofie. „Dejiny filozofie sa zaoberajú činmi myšlienky. Tieto činy sú v poli rýdzeho myslenia, t. j. dejiny filozofie ukazujú, ako myslenie vytvára samo seba. Myšlienka vysvetľovaná dejinami filozofie je v podstate *je d n a*, formy jej rozvinutia sú rôzne utvárania toho istého.“⁴ Myšlienka je tak predmetom aj podmetom, forma sa v nej rovná obsahu. Dejiny filozofie nie sú pre Hegela zbierkou náhod-

¹ Tamže, s. 304.

² Tamže.

³ HEGEL, G.W.F.: *Dějiny filozofie I*. Prel. J. Cibulka – M. Sobotka. Praha: Nakladatelství ČSAV 1961, s. 45.

⁴ PATOČKA, J.: *Dějepis filozofie a její jednota*, s. 97.

ných udalostí, jaždou bludných rytierov, bezcieľne sa potíkajúcich a namáhajúcich a ktorých pôsobnosť mižne bez stopy¹.

V dejinách filozofie podľa Hegela – aj napriek tomu, že ide o dejiny – neprichádzame do kontaktu s *minulosťou*. Filozofické diela minulosti sú výsledkom práce ducha, rozumnosti, a teda nikdy nezanikajú. Sú pre nás stále prítomné, živé a nestrácajú sa v minulosti; *filozofia minulosti sa takto stáva filozofiou prítomnosti*. Zaniká tu rozdiel medzi minulým a prítomným, *filozofickou tradíciou* a *filozofiou dneška*. „Na čom sa v tejto oblasti pracuje, je pravda sama – a tá je večná, nie že by platila v jednej dobe a v druhej nie.“² Dejiny filozofie teda reprezentujú to, čo nestarne a je živé. To, čo zaniká, sú telá jednotlivých filozofov, ich život a osudy, ale „ich diela a myšlienky nezdieľajú tento osud“³.

Na základe tohto chápania dejinno-filozofickej tradície sa pre Hegela stávajú jednotliví filozofi hrdinami, ktorí „vyniesli to, čo je samo osebe rozumové z hľbky ducha ... na denné svetlo, do vedomia, do vedenia; je to postupné prebúdzanie“⁴. Filozofia minulosti sa stáva aktuálnou aj v dobe, ktorá je od nej vzdialená storočiami, ba aj tisícročiami. „Sú to účinky a diela, ktoré nie sú nasledujúcimi dielami opäť zrušené a zničené (kurzíva M. J.); sú to diela, ktoré sú aj našou vlastnou prítomnosťou.“⁵

Tak ako v dejinách vôbec, tak aj v *dejinách filozofických myšlienok* vládne nevyhnutná súvislost⁶. V Hegelových dejinách filozofie sa podľa Patočku potom stretávame s „jedinou životnosťou, ktorá je najskôr zahalená ..., potom vstupuje do vonkajškovosti ... a rozširuje sa do rozmanitosti určení, ktoré sú nevyhnutné ako rozmanité stupne a vytvárajú dohromady opäť j e d i n ý systém. Táto predstava je pravý obraz filozofie.“⁶

Filozofia ako *pohyb a život myšlienky* je potom *celok, systém*. V aktuálnom, dobovom (t. j. historicky Hegelovom) filozofickom myslení je prítomná myšlienková práca celých dejín filozofie, pričom jej objektivizáciou sú dejiny filozofie v ich fyzicko-empiricko-historickej podobe. Dejiny filozofie nám ukazujú časovú postupnosť (a následnosť) tisícročného snaženia filozofov ... sú arénou, dejiskom a javiskom pohybu ducha. Tak sa

¹ Pozri HEGEL, G.W.F: *Dějiny filozofie I.*, s. 56.

² Tamže, s. 70.

³ Tamže.

⁴ Tamže.

⁵ Tamže.

⁶ PATOČKA, J.: *Dějepis filozofie a její jednota*, s. 98.

dejiny filozofie stávajú spredmetnením, zrkadlom systematického filozovania. Hegelovi ide predovšetkým o to, aby sme za vonkajškovo sa javiacimi rozmanitými podobami filozofických učení nachádzali nevyhnutnú spojitost' a následnosť jednej filozofie z druhej. Ich pomer je potom taký, že „systém filozofie,“ – píše Patočka na adresu Hegela – „zvlášť jeho logická stránka, a dejiny sa navzájom odrážajú a zo seba navzájom vyvíjajú. Tak je aj dejinný postup práve taký nevyhnutný ako vývoj systematický. Žiadna filozofia nemôže prísť, dokial' neprišiel jej čas ... Preto sú ... všetky filozofie ... uchovávané, a to nielen v pamäti, ale v ďalších filozofiách.“¹

Hegelovi nejde o vyratúvanie všetkých špecifík dejinno-filozofických učení, ale o nájdenie *ústredného prinájdu*, ktorým je *vonkajškovosť* (t. j. u Hegela tiež nepodstatnosť, pominentnosť, neživotnosť) nahradzovaná niečim *bytosťným, trvalým a nepominuteľným*. Filozofické učenie patriace minulosti tak sice vykazuje záporný moment v podobe istej *dejinnej obmedzenosti*, ale zároveň so sebou nesie aj pozitívny význam niečoho *plodného a pravdivého*. „Táto plodnosť, pozitívnosť“ – píše v tejto súvislosti Patočka – „sa postupom času stupňuje; posledná filozofia musí byť najvyššia.“²

Hegel podľa Patočku udelil dejinám, a dejinám filozofie zvlášť, vážnosť filozofického pôvodu a zdôvodnenia; takú vážnosť, akou sa nikdy predtým nemohla *pochváliť*. Dejiny filozofie tak boli „povznesené k neobyčajnej filozofickej dôstojnosti. Stali sa orgánom sebapoznania ducha v čase a prináležia filozofii objektívneho ducha ako jej neoddeliteľná súčasť.“³

Patočka veľmi presne určuje Hegelovo chápanie *jednoty filozofie a jej dejín* ako *obhajobu absolútnej proti individuálnym pretenziám mat' vlastnej (absolútnej) filozofii*. Filozofia totiž „nepatrí nikomu, lež absolútnej samému“⁴. V tejto súvislosti formuluje aj štyri dominantné motívy Hegelovej *filozofie dejín filozofie*, ktoré vyjadrujú poznanie o *organickom vývoji filozofie, podradnosti*

¹ Tamže, s. 98 – 99.

² Tamže, s. 99.

³ Tamže.

⁴ Tamže.

úlohy individuality, čase ako vonkajšom prejave ducha a analogickom pohybe historického a logického¹.

Za týmto vonkajškovo-opisným vymedzením Hegelovej filozofickej koncepcie sa v určitom momente skrýva aj Patočkovo prihlásenie sa k mysleniu vrcholného predstaviteľa nemeckého klasického idealizmu². Hegelova koncepcia jasne ukázala, že *dejiny filozofie majú iný vzťah k filozofickým systémom ako dejiny vied k vedám systematickým*. „Keď som pochopil Platona či Hegela,“ – píše Patočka – „vysvetlil som určitú kapitolu z dejín vývoja filozofického ducha, vykonal som sice určitú historickú prácu, ale vopred som musel samostatne filozofovať, nenašiel som kľúč k týmto javom v nejakom kompendiu ako historik matematiky. Zlý matematik môže byť dobrým historikom matematiky, čo neplatí o filozofii. *Dejiny filozofie žijú len životom systematickej filozofie, v tom má Hegel pravdu, a odražajú našu systematickú schopnosť, odražajú nás* (kurzívna M. J.) *systém.“³*

* * *

Dilthey sa podľa Patočku neuspokojil s jednoduchým naturalizmom pozitivistov a novokantovcov, špekulatívnou teológiou a hypotetickou metafyzikou Lotzeovcov a Fechnerovcov⁴, ktoré nevyhovovali požiadavkám na *pravdivosť* a *životnosť* filozofického učenia. Z toho vzišla filozoficky legitímná požiadavka *pochopiť život z nebo samého*. Táto úloha „išla u Diltheya ustavične ruka v ruke“ – píše v štúdii *Dejepis filozofie a jej jednota* – „so snahou pochopiť súvislost duchovného života v umení, filozofii a iných objektivizáciách, v ktorých uložil (život – dopl. M. J.) svoje seba-pochopenie ... „⁵ Zahrnút do života svetový názor a filozofiu znamenalo pre Diltheya „vysledovať životné vzťahy, z ktorých svet, svetový názor a filozofia čerpá svoj zmysel“⁶.

Dilthey podľa Patočku sformoval program prekonania logicizmu, resp. racionalizmu napr. kantovskej proveniencie tým, že aktivitu myслenia previedol na určitý modus *prežívania*, charakteristického zvláštnou

¹ Tamže.

² Pozri LEŠKO, V.: *Filozofia dejín filozofie*. Prešov: v. n. 2004, s. 258.

³ PATOČKA, J.: *Dějepis filozofie a její jednota*, s. 107.

⁴ PATOČKA, J.: *Dějepis filozofie a její jednota*, s. 107.

⁵ Tamže.

⁶ Tamže.

vnútornou štruktúrou. Prežívanie ako špecifická duševná štruktúra obsahuje určité typické momenty, časti a komponenty, nesúce so sebou svoj vnútorný, nezanedbateľný a zvláštny zmysel. V prežívaní je tak obsiahnuté to, čo životu samému ukladá, resp. udeľuje obsah a význam. „Program Diltheyovej filozofie bol v tom, vytáziť tento pôvodný rys života, podať objektivizáciu tej jeho stránky, objektivizáciu, ktorá musí zároveň slúžiť ako základ duchovedného systému. Na tejto ceste sa Dilthey nevyhnutne stretáva s problémom filozofie a jej jednoty; ved' vo filozofii sa ukladá jeden z najpodstatnejších pokusov udelenia zmyslu života. Problém sporu metafyzických názorov musí potom riešiť zo svojho životne filozofického a historického hľadiska.“¹ Kedže pre Diltheya je filozofia hľadaním „odpovede na otázku záhadu života“², potom pre neho *neexistuje jednota filozofickej reflexie dejín filozofie, ale jednota filozofickej reflexie života*.

Najdôležitejší dôsledok Diltheyových myšlienok vidí Patočka na jednej strane v tom, že dejiny filozofie chápeme ako „celok, ktorý sa skladá zo samých singulárnych častí ... osobnosť mysliteľa a jeho systém je singulárny fakt, neodvodeľný zo žiadnych racionálnych vzťahov, v ktorých stojí tento systém“³. Na druhej strane sú pre neho „dejiny filozofie jednotný proces, do ktorého jednotliví myslitelia vchádzajú v celej konkrétnosti svojho životného osudu a výkonu, nie ako jednoduché abstraktné princípy alebo logické momenty, ako je tomu v dejinách filozofie, prezentovaných transcendentálnej filozofiou“⁴.

Diltheyovo stanovisko však podľa Patočku reprezentuje úplné *pohľatie systematického hľadiska historickým*⁵. Konkrétnie filozofické učenie je pochopené ako súčasť historického procesu, zahŕňajúceho v sebe spor ľudských myšlienok, a tak nakoniec aj striedanie rôznych filozofém. Potom Diltheyovo hľadisko môže postačiť len *praktickému historikovi*, lebo ponecháva nevyriešené niektoré veľmi podstatné problémy: „Je predsa len fakt“ – píše v tejto súvislosti Patočka – „že veľkí filozofi mali skúsenosť, že filozofia je akousi o b j e k t í v n o u jednotou; že sa aspoň domnievali, že všetky diskrepancie filozofických stanovísk majú svoj

¹ Tamže, s. 108.

² Tamže.

³ Tamže, s. 109.

⁴ Tamže.

⁵ Tamže, s. 110.

jednotný zmysel. Tento jednotný zmysel by tkvel podľa niektorých v jednotnej filozofickej intuícií v tom jej bode, kde .. (sa – dopl. M. J.) nezlomila ... doteraz do rozmanitostí obrazov, pojmov, myšlienok; podľa iných vo vývoji, ktorým prechádza intencia uprená na ten istý cieľ; jedna cesta s mnogými etapami, nie množstvo ciest.“¹ Preto sa Patočka pytá: „Je to prostý dojem, alebo niečo viac...?“²

* * *

Ako si potom máme vysvetliť rôznosť a protikladnosť filozofických učení? Až bytostným zamyslením sa nad povahou filozofie samej môžeme podľa Patočku nájsť riešenie *jednoty filozofického a dejinno-filozofického*.

Filozofia má, ako to už predtým správne pochopil Dilthey, podľa Patočku, *životnú funkciu, v ktorej je zakotvená*, potrebnú na nájdenie bytostnej povahy, podstaty a hĺbky človeka; *nájdenie toho, čím človek vo svojej podstate je*. Patočka je presvedčený, že k podstate života neodmysliteľne patrí tendencia *zakotrenia a prehlbenia*; tá totiž zakladá nás (filozofický) *vzťah k životu*. „Tento vzťah“ – píše Patočka – „môže mať však človek len z toho dôvodu, že jeho život obsahuje v sebe možnosť otriasu zvyčajnej životnej hladiny. Specifický filozofický otrs, brána do filozofického života od Platona a Aristotela, je označený ako *údiv* (kurzíva M. J.) ...“³ Práve údiv je tým, čo filozofiu bytostne charakterizuje, je tým, čo sa z nej nesmie nikdy vytratí. Nemá „byť zrušený, ale naopak udržaný, je to pathos, ktoré sa má stať stálym prostredím života ... Filozofiu je tak možné opísť ako udržiavanie v údive nad všetkým, nad *odkryvaním* (kurzíva M. J.) jeho pravdy.“⁴

Základným problémom sa tak teraz pre Patočku stáva – mimočodom, v zjavnej súvislosti s Heideggerovým chápánim fenoménu a jeho dištancovaním sa od Husserlovho riešenia tohto problému – ono *odkryvanie*, pretože *svet ako jednota* je vysvetlovaný v rôznych podobách na spôsob *odkryvania zakrytého*. „Aby som svet mohol odkryť“ – myslí si Patočka – „t. j. postaviť sa mu tvárou v tvár ... musím ho vysvetľovať, t. j. musím celok, ktorý je skrytý, postaviť pred seba v časti, ktorú vidím;

¹ Tamže.

² Tamže.

³ Tamže, s. 110 – 111.

⁴ Tamže, s. 111.

tak až zistím, že nemám pred sebou len obvyklú dennú skúsenosť, denný zjav, ale c e l o k s á m v tejto skratke, v tomto symbole.^{“1} Každé práve filozofické mysenie je snahou o vysvetlenie celku, recipovateľného len z akejsi pozície *nad*, z ktorej tento celok môžeme aj skutočne uchopit^{“2}. Skutočné filozofovanie je *potom akési transcendovanie, je to vystúpenie nad rovinu toho, čo platí bežne za jestvujúce, získaním a objavením novej roviny*. Za rôznosťou takýchto koncepcii (napr. Platonovho formulovania stálosti pojmov, Descartovho nájdenia istoty v cogito či Kantovho apriorizmu) je však podľa Patočku určitá *analógia*. „Je ... pochopiteľné a z podstaty veci ani inak nie je možné, než že aktívny filozof nachádza v dejinách jednotu filozofickej skúsenosti, že chápe ostatných ako účastníkov alebo naopak, ako nezúčastnených na tom zvláštnom stanovisku, na ktorom jemu samému podstatne záleží, lebo je to j e h o spôsob, ako preniknúť do podstatnej hĺbky, ktorú chce filozofia získať ľudskému životu.“^{“2}

Ako teda môžeme z historicko-filozofických pozícií uchopit hľadanú jednotu filozofickej skúsenosti? Problémom je podľa Patočku *podoba vysvetľovania vzťahu medzi doktrinálnym a skúsenostným*, pretože otázkou zostáva, či „možno v dejinách sledovať“ nie snáď vývoj jednotnej doktríny, ale jednotný prúd filozofickej skúsenosti, ktorá sa v doktrínach až rôznym spôsobom explikuje^{“3}. Takúto *dynamickú* (a nie *doktrinálnu*) jednotu Patočka hľadal už bez väzby na Hegelovo absolútne filozofovanie, ale aj mimo Diltheyovej filozofie života.

Patočka však upozorňuje, že chápat *dejiny filozofie v ich jednote* ešte neznamená vysvetľovať ich ako jednotný prúd bez okľúk a kazov. Tie naopak tvoria najvlastnejšie jadro filozofovania. „Ich relativizácia je samozrejme možná, ale práve ako r e l a t i v i z á c i a: určité chápanie jestvujúca môže byť zatlačené druhým vtedy, keď sa tomu druhému podarí ukázať r e l a t i v n u o p r á v n e n o s t’ prvého v rôznych formách, buď ako príslušnosť k určitému okrsku jestvujúca, alebo ako phaenomenon bene fundatum, tkvejúce svojimi koreňmi v prirodzených sklonoch k neporozumieniu jestvujúcemu, ktoré sú nám práve tak vlastné, ako sklon k jeho chápaniu. Bolo by to teda divadlo práve také drama-

¹ Tamže.

² Tamže, s. 112.

³ Tamže, s. 113.

tické ako divadlo striedania systémov; ale boli by to dejiny, v ktorých po stránke objektívnej aj subjektívnej by bolo viac jednoty.^{“¹}

* * *

Patočka si veľmi dobre uvedomuje, že dejiny filozofie môžeme „traktovať *ýdzo historicky* alebo *ýdzo filologicky* ...“² Na to môže existovať viačero závažných dôvodov, no to rozhodujúce súvisí s naplnením najhlbšieho zmyslu filozofickej náuky, t. j. schopnosti preniknúť k *ideovej pozícii ducha*³. Tento prienik k *podstatnému ideovému útvaru* je nájdením *blízkosti a spolurozumenia* historického náhľadu a vlastného filozofického výkonu. Akákoľvek koncepcia dejín filozofie nevyhnutne nesie so sebou aj vlastné filozofovanie. Skutočné historické chápanie je zároveň osobitým filozofickým počinom.

Vlastné filozofovanie sa akoby vždy šplhá po historických postavách. Samostatné myslenie nikdy nevzniká a nerovná sa s *prázdnou*. To, čo sami myslíme, sa ukazuje aj v dejinách filozofie. Porozumením textov patriachich dejinno-filozofickej tradícií sa aj my sami stávame filozofmi. Ako samostatne filozofujúci sa ocítame v situácii (*spolu*) *porozumenia a osvojenia* si duchovnej tradície, javiacej sa ako akési *dôverné nasledovanie*.

Bytostným zmyslom dejinno-filozofického skúmania je však to, že mu nikdy nemôžeme byť *bezvýhradne oddaní*. Potom aj toto *osvojovanie si v dôvernom nasledovaní* je *preskúmaním* nás samých a *overovaním* si pravdivosti nášho vlastného filozofického postoja a nie *poslušnosťou* k autorite. *Poslušnosť* z hľadiska vlastného filozofického výkonu má tak svoje hranice v tom, že za pravdivé uznávame jedine to, čo sa vo *vlastnom myšlienkovom úsilí vyrovnania sa s dejinami filozofie* stára vlastným *presvedčením*. Vo filozofii a filozofovaní je nevyhnutné odmietnuť zamieňanie *jedného za jedného*, akokoľvek si vážime a ctíme *autoritu filozofického vedenia minulosti*.

Žiadnen filozof, ani ten najväčší, nie je vlastníkom pravdy. Nie sme teológovia, ale filozofi. Nie sme zbožnými čitateľmi Biblie, ale prieskumníkmi tisícročného úsilia o priblíženie sa k filozofickej pravde. Nemáme pred sebou absolútну pravdu ležiacu pred nami, ale hľadáme samých seba v rozhovore s tradíciou našej vlastnej kultúry, vedenia a vzdelanosti.

¹ Tamže, s. 114.

² Tamže, s. 100.

³ Tamže.

Toto poznanie neopakovateľne vyjadril už Aristoteles: *Amicus Plato sed magis amica est veritas.*

Je nesporné, že v dejinách filozofie sa objavujú určité súvislosti zmyslu. Môžeme pozorovať postupnosť postáv a myšlienok napr. od Sokrata k Platonovi a Aristotelovi, od Descarta k Spinozovi a Leibnizovi, od Kanta k Fichtemu, Schellingovi a Hegelovi. Nachádzame v nich myslenie spoločných problémov, vyvstávajúcich ako reziduum filozofických škôl, hnutí či línií filozofického uvažovania. Tak vidíme akési *svety duchovnej výmeny*, ktoré určitú dobu pretrvávajú.

Ale existujú aj iné obdobia, keď sa filozofia takmer úplne stráca a akoby mizne. Na rozdiel od vedy, v ktorej je každý stupeň prekonávaním toho predchádzajúceho, filozofia žije sebestačne bez priamej väzby na dejinne formulovanú pravdu. Vo filozofii sa aj v obdobiah stagnácie objavujú výrazné filozofické výkony, ktorých determinantom nie je filozofická tradícia, ale (vlastné) vzplanutie pre vedenie a pravdu.

Filozofia totiž musí byť prítomná vo vlastnom uvažovaní, jednotlivom mysliteľovi, *úplne celá a bezozýšku*. Myslenie filozofa určitým spôsobom súvisí s filozofickou tradíciou, je *konfrontovaním a hľadaním vnútri dejinno-filozofického vedenia*, ale predsa je vo svojej konečnej podobe niečim *novým a neopakovateľným*. Som presvedčený, na rozdiel od Hegela, že to, čo filozof čerpá z tradície, nie je pre vlastné uvažovanie niečím bytostným. Je to niečo, čo je nakoniec vlastne *opustené, zanechané a prekonané ...* a niekedy možno aj *nepochopené ...* „Hegelovi chýba v pomere k dejinám filozofie predovšetkým zmysel pre to,“ – píše M. Sobotka – „že každá filozofia je celok uliaty z jej doby a nie z predchádzajúcej filozofie; zo skorších filozofických stanovísk môže preto ďalší vývoj recipovať omnomohejne, než si to predstavoval immanentista Hegel.“¹

Dejiny filozofie preto nemôžeme, na rozdiel od Hegela, chápať ako *kráčanie po chodníku pravdy vedúceho až na vrchol hory, kde každý nasledujúci krok by bol prekonávaním toho predchádzajúceho*. Formulácia vážneho filozofického stanoviska nie je bytostne zviazaná s *uchovávaním, rozširovaním či prehodnotením* predchádzajúceho, ale s *originálnym, neopakovateľným a svojbytnejším* filozofickým postojom. Domnievam sa, že v dejinách myslenia je potom *vývoj* skôr nepodstatným hľadiskom, v rámci ktorého staršie filozofické výkony zostávajú v tieni toho súčasného. Vo filozofii, na rozdiel

¹ SOBOTKA, M.: Hegelovy dejiny filozofie. In: Hegel, G.W.F.: *Dějiny filozofie I.*, s. 29.

od exaktných vied, sa jednotlivé filozofické idey, myšlienky a stanoviská vyznačujú práve *nenabraditeľnosťou a jedinečnosťou svojho obsahu*. Tento obsah nepochybne súvisí s tradíciou, dotýka sa jej, ale v celku je nakoniec predsa len niečím *novým, osobitým, ojedineľným a svojrázinnym*.

Dejiny filozofie nie sú, tak ako sa domnieval Patočka, *jedna cesta s mnohými etapami*, ale sú to *viaceré cesty vedúce k vlastnému a skutočnému filozofovaniu*. Tradícia filozofického uvažovania nám ukazuje *vzor pre vlastné hľadanie a nachádzanie pravdy*. Nachádzame v nej niekedy podarené a inokedy nepodarené, niekedy významné a inokedy bezvýznamné pokusy o filozofickú reflexiu problémov doby. Ich čaro spočíva v tom, že v nás *prebúdzať* otázky, vedúce (už) len nás samých na *vlastnej ceste*. Otázky vyplývajúce z tradície a nie odpovede, podnety a nie riešenia ... to je to, čím v skutočnosti dejiny filozofie *žijú pre budúcnosť*. Dejiny filozofie nám dodávajú odvahu pre vlastné myšlenie tým, že nám sprostredkovávajú obraz jednotlivca kráčajúceho nepodmienene svojou *vlastnou cestou*.

To, čo platí o *dejinách filozofie*, platí aj vo vzťahu k *filozofii dejín filozofie*, pričom v tomto momente je nepodstatné, či ide o tzv. *silný alebo slabý model* filozofického premýšľania o dejinách filozofie. Pod (rôznymi) koncepciami *filozofie dejín filozofie* mám na mysli tie najreprezentatívnejšie, ktoré je potrebné spájať predovšetkým s *Hegelovou, Husserlovou, Heideggerovou, Gadamerovou, Finkovou a Patočkovou filozofiou dejín filozofie*.

Kedže dejiny filozofie nie sú jediná cesta, ale množstvo ciest, potom aj spomenuté koncepcie *filozofie dejín filozofie* neexistujú v singulári, ale len v pluráli. Každá z nich je totiž determinovaná filozofiou samou, filozofickým učením či systémom. *Jednota filozofie a dejín filozofie* je tak len želanou jednotou, je len *predstavou a nie faktom*. Ak ju vôbec nachádzame, tak vždy len v jednom, konkrétnom modeli filozofie dejín filozofie. Táto jednota má potom charakter *partikulárnej jednoty* podmienenej filozofickou pozíciou jej autora.

Každá zo spomenutých *konštrukcií filozofie dejín filozofie* zároveň vynecháva to, čo je pre iné filozofovanie o dejinách filozofie tým podstatným. Možno potom myslieť jednotu filozofických programov o dejinách filozofie, ak spoločne nesledujú to jediné a bytostné v dejinách filozofie? Myšlienka *jednoty filozofie a dejín filozofie* chce totiž zachytiť *jednu filozofiu*,

¹ K rozlíšeniu medzi tzv. silnými a slabými modelmi dejín filozofie pozri: LEŠKO, V.: *Filozofia dejín filozofie*, s. 5 a n.

explikovanú v jej rôznych dejinných podobách. *Tieto dejinné útvary však odkažujú k jedinečnosti a osobitosti filozofických stanovísk, ktoré sa nikdy neprekryvajú – a ani sa prekryvať nemôžu – s projektom, resp. projektmi ich filozofického uchopenia podmieneného stanoviskom jednoty.*

Patočka sa nemýli, keď v procese *spolufilozofania, dialógu s dejinami filozofie a ich reprezentantmi*, chápe tieto (dejinné) postavy ako účastníkov, ale napríklad aj ako nezáúčastnených na *vlastnom filozofickom stanovisku*. Je to postoj aktívneho filozofa, ktorý určuje prienik k podstatnému a pravdivému. Na druhej strane si však nemyslím, že tak, ako to chápe Patočka, stanovisko minulého filozofa žije a rozvíja sa ďalej. Nové, ďalšie, nasledujúce stanovisko je kvalitatívne iné a ako originálne a neopakovateľné sa nedá vysvetliť z predchádzajúceho.

Príloha

RORTY A HISTORIOGRAFIA FILOZOFIE

Katarína Mayerová

Vo svojej najznámejšej práci *Filozofia a zrkadlo prírody* Rorty píše, že jeho kniha „je akýmsi úvodom do dejín filozofie s epistemológiou ako jej jadrom, ktoré sú jednou epizódou v dejinách európskej kultúry“¹. Tento názor a jeho širšie teoretické zdôvodnenie sa však doteraz nestali nielen v našich domácich slovenských, ale ani v zahraničných podmienkach predmetom výraznejšieho filozofického záujmu. Jedinú svetlú výnimku snáď predstavuje práca českého historika filozofie Radima Šípa *Richard Rorty: Pragmatizmus medzi jazykom a skúsenosťou*², v ktorej najmä druhá a tretia kapitola je v istom zmysle práve pokusom o reflexiu dejín filozofie a epistemológie v Rortyho diele.

Rorty sa nikdy nepokúsil o priame napísanie *dejín filozofie* s epistemológiou ako ich jadrom. A nie je to nejaká anomália. Korešponduje to so základnými strategickými zámermi jeho filozofickej tvorby, t. j. nikdy nesklíznuť na pozície nadobudnutia *zručnosti reinterpretovať knihy predošlých či súčasných filozofov*. Kládol si za povinnosť v začiatkoch svojej tvorby zistit, o čo skutočne išlo vo svetovej filozofii. Už ako pätnásťročný čítal Platona a bol presvedčený, „že Sokrates mal pravdu: cnosť je poznanie“³. Rortyho vyjadrenie, že toto poznanie mu znelo ako *rajská hudba*, keďže *pochyboval o svojom morálnom charaktere* a myslel si, že je *obdaréný iba rozumu vými schopnosťami*, si musíme zapamätať, lebo sa stane pre celú jeho tvorbu dominujúce. Vzťah *morálneho charakteru a rozumu* sa nedá vo filozofickom učení toho-ktorého filozofa len tak jednoducho obíť a považovať ho za príliš okrajový, nepodstatný problém. Opak je pravdou. Stáva sa podstatným a to Rorty preukazuje celým svojím dielom i životom.

Rortyho chápanie dejín filozofie nie je vôbec povrchné. Nikdy sa však nepokúsil o viac či menej systematicky spracované dejiny filozofie,

¹ RORTY, R.: *Filozofia a zrkadlo prírody*. Prel. L. Hábová. Bratislava: Kalligram 2000, s. 328.

² ŠÍP, R.: Richard Rorty: *Pragmatizmus medzi jazykom a skúsenosťou*. Brno: Paido 2008, s. 29 – 96.

³ RORTY, R.: *Filozofické orchidey*. Prel. L. Hábová. Bratislava: Kalligram 2006, s. 61.

jeho filozofická tvorba je nepredstaviteľná bez neustálого filozofického dialógu s dejinami filozofie. Rortyho dielo je exemplárnom ukážkou permanentného *filozoficko-historického dialógu* s jemu prislúchajúcim osobitým nenapodobiteľným čarom a esprítom.

O skutočnosti, že Rorty mal veľký teoretický záujem o dejiny filozofie, vypovedá najmä jeho editorský a autorský podiel na príprave kolektívnej monografie *Filozofia v dejinách* z roku 1984, v ktorej publikuje štúdiu pod názvom *Historiografia filozofie: štyri žánre*¹. Je to jeho jediná celostnejšia syntetická štúdia priamo k tejto téme. Ale ešte dôležitejšia je v tejto súvislosti skutočnosť, že sa stala integrálnou súčasťou jeho práce *Pravda a pokrok*, ktorá vychádza v roku 1998, a to v jej tretej časti, ktorá nesie názov *Uloha filozofie v ľudskom pokroku* a je úvodnou štúdiou v komplexe ďalších – *Náhodnosť filozofických problémov: Michael Ayer o Lockovi; Dewey medzi Hegelom a Darwinom; Habermas, Derrida a funkcie filozofie; Derrida a filozofická tradícia*. Už len jednoduché vymenovanie obsahu záverečnej časti Rortyho práce *Pravda a pokrok* jednoznačne ukazuje, že dôležitosť jeho metodologicko-metodických historickofilozofických reflexií nie je vôbec náhodná, ale stala sa nevyhnutnou súčasťou jeho rozhodujúcej filozofickej výpovede. Bez nej, ak jej nevenujeme pozornosť, je Rortyho dielo nielen výrazne ochudobnené, ale čo je ešte dôležitejšie, je výrazne deformované.

Dejiny filozofie sú podľa Rortyho zložitým intelektuálno-duchovným fenoménom, ktorého pochopenie veľmi často viedie k rôznym komplikovaným problémom adekvátneho chápania a následne aj vysvetľovania filozofických otázok. Aby sa nám to podarilo, je potrebné *zmeniť tradičný postoj* a pristúpiť k dôkladnému prehodnoteniu výberu otázok a partnerov (*filozofov minulosti*) pre *filozofický rozhovor*. Nedá sa vystúpiť z ľudských dejín a pozrieť sa na vývoj filozofického myslenia z *pohľadu večnosti* (z *pohľadu božieho oka*). *Dejiny filozofie* môžeme vnímať ako filozofiu samu, ako to vyjadril už G. W. F. Hegel vo svojom silnom modeli filozofie dejín filozofie².

¹ RORTY, R.: The Historiography of Philosophy: Four Genres. In: *Philosophy in History*. Eds. R. RORTY - J. B. SCHNEEWIND - Q. SKINNER. Cambridge: Cambridge University Press 1984, s. 247 – 273.

² Podrobnejšie pozri LEŠKO, V.: *Filozofia dejín filozofie*. Prešov: v. n. 2004, s. 9.

Pre Rortyho je neoddeliteľnou súčasťou filozofie aj jej *historiografia*. V konečnom dôsledku je potrebné dejiny filozofie študovať a analyzovať v kontexte spoločenských situácií, ktoré na jednej strane sice môžu viest' k vytváraniu rôznych *filozofických dogiem*, ale na druhej strane môžu tiež znamenat' otvorenú cestu pre lepsiu budúcnosť či systematické štúdium filozofie. Jedno je však zrejmé! Filozofia nikdy nebola a ani v súčasnosti ju nemožno stavať do pozície, v akej sa nachádza veda. Stotožňujem sa s názorom autorov, že filozofia skutočne nie je vedou. Uvidíme, aký zaujímavý názor nám v tejto súvislosti ponúkne sám Rorty.

Rorty je typom filozofa, ktorý filozofiu nevníma len ako vznešenú disciplínu o ešte vznešenejších otázkach, o hľadaní prapodstavy sveta, o odstraňovaní nepoznaného vzhľadom na skutočnú povahu vecí a o možnostiach racionálneho spôsobu riešenia všetkých kladených otázok. Zaujímavou Rortyho výzvou je, aby sme sa prestali stavať k filozofii ako k tej najvyššie postavenej vednej disciplíne, a tým prestali dramatizovať svoje vlastné postavenie v úlohe unaveného, ale neprekonateľného *bádateľa pravdy*. Myslí si, že keď neprestaneme filozofiu stavať na piedestál, resp. na vrchol medzi všetkými ostatnými kultúrnymi disciplínami, nemá to žiadne opodstatnenie pri riešení otázok týkajúcich sa budúcnosti, v ktorej by základom malo byť jedine *šťastie a dobro* jednotlivca. Práve preto nie je nutné filozofiu profesionalizovať a stotožňovať ju jedine s *racionálnym myšlením, jasným myšlením*, či hľadaním odpovede na otázku *skutočného, pravého byitia*.

Rorty vníma filozofiu najmä ako *rozhovor*, ako *nástroj na dosaboranie dobrá pre ľloveka* a nie ako hľadanie akejsi *objektívnej pravdy*. Jeho stanoviská sú vo filozofii charakterizované predovšetkým ako *anti-izmy*. Väčšine filozofov sa pri štúdiu dejín filozofie vynori pri otázke *čo je filozofia*, čím sa zaoberá, *problém metafyziky, noetiky, etiky atď.* Rorty sice metafyziku nevypúšťa z potrieb filozofov, nevypúšťa ju z *priestoru filozofie* ako takej, ale sám pre seba v nej nevidí žiadne praktické opodstatnenie pre ďalšie smerovanie a vôbec pre samotnú existenciu filozofie a jej dejín.

Novopragmatizmus, ako inovačný *filozofický postoj*, doslova bytosťne vyžíva upustiť od zaoberania sa metafyzickými otázkami. Filozofia bola pre mnohých v dejinách výrazne konzervatívna a v dôsledku toho hľadala najmä stabilitu, pevné základy pre vlastné teoretické postoje i závery, čo poskytovala predovšetkým metafyziku.

V súčasných filozofických diskusiách o dejinách filozofie sa uvažuje o možnosti analyzovať ich tak ako dejiny vedy. Avšak pojmy ako *veda*, *racionálita*, *objektivita* sú ekvivalentmi vedeckého poznania. Vo vede sme si zvykli na hľadanie objektívnej pravdy a často sa už ani nezamýšľame nad tým, čo tieto tvrdenia znamenajú a či sú vôbec opodstatnené. Hľadanie objektívnej pravdy sa odvoláva na racionálne myšlenie, ktoré dokáže postupovať podľa vopred stanovených metód. „Od vedy sa očakáva *tvrdá, objektívna* pravda – pravda ako zhoda so skutočnosťou – jediný druh pravdy hodný svojho mena“¹, ironicky tvrdí Rorty.

V súčasnosti je vedec považovaný za bádateľa o pravde, pričom sám Rorty poukazuje na to, že tvrdenia o hľadaní pravdy sú čiastočne dogmatické a nezmyselné, pretože pravdu nehľadáme, ale vytvárame my sami a výsledky našich bádaní nás potom oslobodzujú. Hoci Rorty správne nepovažuje filozofiu za vedu, je toho názoru, že prekonané myšlienky filozofov minulosti by sme mali kritizovať tak isto ako názory vo vede. Aristotela kritizujeme jednak ako vedca a tvrdíme, že mal nesprávny model nebies, ale aj ako filozofovi by sme mu mali jednoznačne vytknúť jeho nevedomosť o tom, že nie takých vecí ako sú skutočné bytia, podstaty a iné entity, ktorých sa zastával.

Jednoducho aj filozof má právo postupovať tak kriticky ako vedec, pričom ani veda, ani filozofia nevystihujú skutočnosť samú osobe a v určitom zmysle stojí na jednej platforme. Dá sa povedať, že majú k sebe bližšie, ako sa myslelo. Podobne, Leibnizovi by sme mali pripomenúť, že Boh neexistuje, či Descartovi, že mysel' je iba alternatívny popis centrálneho nervového systému. Je to naše stanovisko, naša pravda postavená proti pravde historických autorov.

Pravda je naším cieľom a tým, že sa pri jej vytváraní stávame slobodními, môžeme naplňať Rortyho optimistický ideál zdatného básnika, ktorý je tvorcom vlastného originálneho spôsobu života bez akéhokoľvek kopírovania vopred daných vzorov. Ani pragmatisti, ba ani ich nasledovníci novopragmatisti nedôverujú tvrdeniam, že existuje skutočný, absolútny stav vecí a jeho pravdivé vyjadrenie. A možno v tom tkvie aj ich averzia voči pojmu *metafyzika*, pretože takéto pomenovanie akosi a priori vyžaduje *zastúpenie jaru skutočnosťou*.

¹ RORTY, R.: *Veda ako solidarita*. In: *Za zrkadlom moderny*. Prel. E. Gál. Bratislava: Archa 1991, s. 193.

Pragmatisti to riešia jednoduchým nahradením pojmov jav a skutočnosť pojmiemi *užitočné* a *meno užitočné*, čo slúži na vytváranie sveta, v ktorom smerujeme k lepšiemu životu. Pragmatisti ponúkajú často neutríté, ba aj *neužitočné* odpovede. Stránia sa prílišnej nadväznosti na *minulosť*, ale očakávajú a veria v lepšiu budúlosť (ktorá nás raz možno nadchne a prekvapí). Nejde im ani o to, aký je cieľ budúnosti, ale o cestu, resp. *perspektívnu* ako sa tam dostať – to je pre nich to dôležité.

Aj napriek tomu, že Rorty ako novopragmatista (podobne ako jeho predchodcovia) poukazuje na potrebu hľadieť do budúnosti, tak predsa asi najvýraznejšie z nich poukazuje aj na späťosť súčasného uvažovania s *dejinami*. Minulosť sa pre neho stáva v tomto zmysle *filozofickou výzvou* pre vytváranie lepšej budúnosti, pre poučenie sa z chýb minulosť či budovanie na myšlienkach našich predchodcov. Hlavným zámerom skúmania dejín filozofie je pre Rortyho *diskusia s autormi minulosťi*. Pokúša sa o možnosť *diskutovať* s našimi predchodcami bez toho, aby sme jednoducho opakovane riešili tie isté problémy, ktoré sa snažili riešiť už oni.

Podľa Rortyho sa pri písaní dejín filozofie často stávalo, že sa mnohé otázky, resp. diskusie *vyzárvokovali*. Ďalším problémom je výber *filozofov minulosťi* pre dialóg o dejinách filozofie či výber *čitatelov*, ktorí študujú dejiny filozofie ako *pribeh*, od ktorého očakávajú určité stupňovanie, zdokonaľovanie, jednoducho progres. *Pokrok* najmä v odpovediach na otázky (výhradne z oblasti ich záujmu), ktoré si kladú už dlhú dobu a hľadajú na ne odpovede. Voči zjednodušenému chápaniu pokroku vo filozofii sa však Rorty stavia prirodzene skepticky.

Súhlasí s Rortym, že pre väčšinu tých, ktorí píšu dejiny filozofie, je lákavé zvýrazniť svoju dôležitosť tým, že dokážu zaujať jednoznačný postoj k otázke, či myslenu alebo odkazu vo vetách, ktoré sú z minulosťi použité v súčasných kontextoch, v čase, v ktorom autor svoje dielo píše. V súčasných diskusiách sa ukazuje, že *filozofí vedy* a *filozofí jazyka* sú pri kladení filozofických otázok inšpirovaní problémami, ktoré vyvstali v *prirodnych vedach*. Práve takáto diskusia sice môže riešiť dané problémy viacej do hĺbky aj do šírky a poskytnúť možnosti či príklady relevantné pre filozofiu a jej sémantiku, ale neprodukuje jednoznačné závery, ktoré sú výsledkom *historika* – či už na základe vlastného pýtania sa a použitím vlastnej metódy pri skúmaní dejín filozofie. V mnohých prípadoch sú to práve *dejiny vedy*, ktoré vyvolávajú aktuálne diskusie o myslení.

Niekto, kto chce napísať dejiny západnej filozofie, nemusí popierat' skutočnú hodnotu a zaujímavosť súčasnej filozofie alebo pristúpiť k selekcii viet, ktoré nie sú (podľa neho) zaujímavé (či cenné), pri *prekladoch* a už vonkoncom by nemal byť svedomito *anachronickým* pri prekladoch jednotlivých pasáží z dejín európskej filozofie. Mnohí sa však takýmto nástrahám nedokážu ubrániť a hoci sa snažia vyhnúť sa týmto neduhom, nie je to možné a v ich dielach takmer vždy nájdeme aspoň niektoré z týchto prehreškov (v tom lepšom prípade). Snažia sa napísať súvislý príbeh o filozofii a zaslúžiť sa o jeho dominantné postavenie medzi inými textami. Podľa Rortyho si nárokujú na označenie vlastných prác ako *filozofických textov*, aby ich mohli odlišiť od tých, o ktorých sa domnievajú, že sa nachádzajú na periférii a nie je možné ich označiť nijako inak, ako len *pseudo-filozofické*.

Mali by sme si dávať pozor, aby sme nemuseli čeliť pseudo-problémom, keď sa budeme pokúšať hľadať rozdiel medzi vedením o existencii vzťahu medzi minulosťou a prítomnosťou a vedením o samotnej minulosťi. Avšak oveľa dôležitejším problémom je hľadanie rozdielu medzi poznávaním vzťahu reality k nášmu vedomiu, jazyku, záujmom a významu a poznávaním reality takej, aká v skutočnosti je. Viazanie sa na filozofické problémy a snaha vyvarovať sa vzťahu k starým problémom sú menej absurdné ako možnosť a schopnosť viazať sa k minulosťi a snažiť sa vyvarovať jej spájaniu s prítomnosťou.

Absurdita narastá najmä vtedy, keď chceme riešiť filozofické problémy len cez prízmu minulosťi. Je to absurdné najmä na základe pohľadu novopragmatistu, ktorý kladie dôraz na súčasnosť, ale ešte viac na budúcnosť. Filozofia nám určuje, ako by sme jednotlivé veci nemali chápať, opiera sa o dejiny, ale nemala by na nich postaviť celý svoj zámer a zmysel vlastnej existencie. Aj podľa Rortyho môže byť *filozofia* považovaná za dostatočné označenie pre disciplínu, ktorá môže nástojiť na flexibilnej zmene *kánonu veľkých filozofov minulosťi*, pretože nimi skúmané filozofické problémy sú už *objavené* a je potrebné zameriť sa na problémy nové, iné a hlavne súčasné. Ale myslím si, že prehnaná flexibilita by nás mohla zvádzat' k tomu, že nie je možné vypovedať niečo dôležité a zaujímavé o vzťahu medzi filozofiou a dejinami.

1. Historické a racionálne konštrukcie

Rorty vo svojej štúdii *Historiografia filozofie: štyri žánre* na posledné miesto kladie *doxografiu*, pretože takýto prístup k dejinám filozofie považuje za najbežnejší, ale čo je najpodstatnejšie, aj za najpochybnejší. Rorty jednoznačne odmieta *doxografiu* ako historickofilozofický žáner, ktorý by nám mal pomôcť pochopíť dejiny filozofie, lebo ho inšpiruje len *nuda a zívafalstvo*. Pripomína slova G. Ryla, ktorý sebäkriticky na adresu svojich snáh o interpretáciu Platona a ďalších filozofov uviedol, že pokus o takýto typ *štandardných dejín filozofie* je samá *pohroma*.

Rorty otvorené vyzýva a apeluje na svojich kolegov, aby sa „prestali pokúšať písat’ knihy nazývané *Dejiny filozofie*, ktoré začínajú Talesom a končia, povedzme, Wittgensteinom. Tieto knihy sú plné ospravedlnení, že sa nezaoberajú napr. Plotinom, Comtom alebo Kierkegaardom. Galantne sa usilujú nájsť zopár *spoločných záujmov*, ktoré sa týkajú všetkých zahrnutých veľkých filozofov minulosti. Ostávajú však v pomykove z nedostatku tých postáv, ktoré tvoria skutočné hodnoty ...“¹ Rortyho trápi nedostatok problémových kapitol v knihách, ktoré sú venované dejinám filozofie, takých, ako by mohli byť napríklad *Epistemológia v 16. storočí*, alebo *Morálna filozofia v 12. storočí*, či *Logika v 18. storočí*. A tu sa nedá s Rortym nesúhlasit’.

Po doxografii ako rigorózne odmietnutom zmysluplnom žánri historiografie na prvé miesto kladie *historickú a racionálnu rekonštrukciu*. *Historická rekonštrukcia* nám má vysvetlať najmä o tom, čo ktorý filozof v minulosti vyjadril, a *racionálna rekonštrukcia* nám skôr chce objasniť, koľko pravdy sa v jeho učení z hľadiska súčasnosti ešte má nachádzat’. Kritériom toho je sám *racionálny rekonštruktér* alebo *učená spoločnosť* okolo neho, ktorá práve takéto názory prijíma.

O *racionálne rekonštrukcie* argumentovania veľkých filozofov minulosti, sa pokúšajú podľa Rortyho najmä analytickí filozofi, ktorí to robia hlavne „v nádeji, že ich budú môcť *považovať za svojich súčasníkov* (kurzíva K. M.), za svojich kolegov, s ktorými si budú môcť vymieňať svoje názory. Tvrdia, že ak sa to nestane, mohli by sa dejiny filozofie odovzdať do rúk

¹ RORTY, R.: *Truth and Progress*, s. 264.

historikom, ktorých vnímajú ako čírych *doxografov* (kurzíva K. M.) a nie ako *hládačov pravdy* (kurzíva K. M).¹

Zaiste, takéto *rekonštrukcie* sa veľmi ľahko stávajú predmetom obvienia z *anachronizmu*. To je však len jedna stránka problému. Tá druhá spočíva v tom, ako na to Rorty právom dôrazne upozorňuje, že „analytickí historici filozofie sú však často obviňovaní z toho, že texty interpretujú tak, ako sa o nich práve diskutuje vo filozofických časopisoch. Nemali by sme nútíť Aristotela alebo Kanta, aby sa vyjadrovali k súčasným diskusiam vo filozofii jazyka alebo metaetiky.“² Ale to nie je krajnosť *analytickej recepcie dejín filozofie*.³ To isté, aj keď s dôrazom na iný problém (t. j. problém *Byťa*), v kontinentálnej filozofii azda najdôslednejšie zrealizoval M. Heidegger vo svojom diele.

Rorty si veľmi dobre uvedomuje, že v tomto momente „nastáva dilema: buď anachronicky vtesnáme naše problémy a slovnú zásobu filozofom minulosti tak, aby sme získali partnerov pre rozhovor, alebo obmedzíme naše vysvetlenia na to, že ich nepravdy zmierňujeme tým, že ich vsumieme do kontextu predchádzajúcej doby, v ktorej boli napísané“⁴. Aké sú z tejto dilemy východiská? Rorty je presvedčený, že by sme mali robiť oboje, ale *oddelené*. To znamená, že by sme uplatnili na dejiny filozofie tie isté požiadavky ako na dejiny vedy a zároveň sa nepokúšali ahistoricky prenášať filozofické riešenie predchádzajúcich problémov do našej súčasnej filozofie.

Snahou poukázať na dejinné vedenie je potrebné si pripomenúť obmedzenie formulované Quentinom Skinnerom: „O žiadnom pôvodcovi deťa nemôžeme povedať, že by mienil alebo spravil niečo, čo by nikdy

¹ Tamže, s. 247.

² Tamže.

³ V rámci analytickej filozofie by mohla byť príkladom racionálnej rekonštrukcie s dôrazom na aktuálne témy analýza Kantovho transcendentalizmu. „Po vzore Strawsona sa za základný cieľ tzv. transcendentálnych argumentov považovalo prekonanie skepticizmu. V súvislosti s tým bol ako hlavný problém identifikovaný Kantov transcendentálny idealizmus. ... Stručne povedané, analytických autorov, vrátane samotného Strawsona, zamestnávalo formovanie verzie transcendentalizmu, ktorý by neviedol do transcendentálneho idealizmu (kantovského prípadne iného razenia)“ (ANDREANSKÝ, E.: Premeny transcendentalizmu v analytickej filozofii. In: L. Belás – E. Andreanský (eds.): *Človek – dejiny – kultúra II*. Prešov: Vydavateľstvo PU 2008, s. 83).

⁴ RORTY, R.: *Truth and Progress*, s. 247.

nemohol akceptovať ako správny popis toho, čo mienil alebo spravil.¹ Skinner hovorí o maximálnom vylúčení „možnosti, že by prípustné vysvetlenie subjektu správania mohlo prežiť ukážku, že samo bolo závislé na použití kritéria popisu a klasifikácie nedostupného jemu samému“.² Dôležitejšie je to, *čo subjekt mienil alebo spravil*, než vysvetlenie *správania*, pre ktoré je to nevyhnutný nátlak. Ak chceme vysvetlenie Aristotelovho alebo Lockovho správania, ktoré sa riadi týmto obmedzením, mali by sme sa obmedziť na akési ideálne hranice, v ktorých mohli niečo povedať v odozve na kritiku alebo otázky namierené od svojich súčasníkov (konkrétniešie z výberu ich súčasníkov, resp. takmer súčasníkov, ktorí kritike a otázkam nemohli porozumieť priamo – všetci ľudia, ktorí, ostro povedané, „hovorili rovnakým jazykom“, najmä preto, že si boli práve tak nevedomí toho, čo my už poznáme ako sám filozof minulosti). Môžeme klásiť otázky ako čo by Aristoteles, Descartes, Locke, Berkeley či Kant povedali o tom, či inom probléme. Nebudeme však pracovať na odpovediach, ktoré chceme dať na otázky v skinnerovskom zmysle, teda ako popisoch toho, čo mienili alebo spravili naši predchodcovia.

Hlavný dôvod pre historické poznanie toho, čo by povedali filozofi minulosti je, že nám umožňuje poukázať najmä na formy *intelektuálneho života* odlišné od toho nášho. Podľa Skinnera je významnou hodnotou štúdia dejín myšlienok dozvedieť sa „rozdiel medzi tým, čo je nevyhnutné, a tým, čo je čisto iba produkt našich vlastných kontingentných úprav“.³ To druhé, upozorňuje Rorty, je v skutočnosti, ako tvrdí Skinner, *klúčom k seba-uvedomieniu*. Tu sa nám neustále ponúka predstava *rozhovoru* medzi nami samými a našimi predchodecami, či napríklad neexistujú skutočné podstaty (bytia), Boh a pod.

Chceme to takto vnímať, aby by sme boli schopní reflektovať dejiny našej kultúry ako *dlhbú výmenu rozhovorov*. „Chceme to takto vidieť, aby sme sa mohli uistíť, že v priebehu zaznamenaných dejín došlo k racionálnemu progresu – že sa teda odlišujeme od našich predchodcov. Potreba takejto istoty je taká veľká ako potreba *seba-uvedomenia*. Ako keby sme si potrebovali predstaviť, ako Aristoteles študuje Galileiho alebo Quina a

¹ SKINNER, Q.: Meaning and Understanding in the History of Ideas. In: *History and Theory*. Vol. 8., No. 1. (1969), s. 28.

² Tamže, s. 28 – 29

³ Tamže, s. 53.

mení svoj názor, Akvinského, ktorý číta Newtona alebo Huma či neboľaj Kanta a podobne. Tu teda dochádza k tomu, že začíname presvedčať samých seba, že vo filozofii, podobne ako vo vede, sa naši *omylní predchodcovia* pozerajú z filozofického neba na naše súčasné úspechy a sú šťastní keď zistia, že sme ich omyly opravili.¹

Nezaujímame sa teda iba o to, čo by mohol Aristoteles „*akceptovať ako správny popis toho, čo myslí alebo spravil*, ale o to, čo by rozumný a vzdelaný Aristoteles mohol akceptovať ako takýto popis“². Rorty v tejto súvislosti podrobuje ostrej kritike viaceré spôsoby filozofických *rozhovorov*, ktoré uskutočnil napr. Strawson vo vztahu ku Kantovi, či Ayer a Bennett s britskými empirikmi o fenomenalizme³. Tento spôsob filozofickej práce považuje v podstate za anachronický. „Ale ak vznikajú v plnom uvedomení si anachronizmu, sú žiadane. Jediný problém, ktorý vyvstáva, je, či sa racionálne rekonštrukcie majú chápať ako *objasňovanie toho, čo predchodcovia skutočne povedali* a či racionálni rekonštruktéri skutočne tvoria dejiny. Nie je možné nájsť odpoveď na túto otázku.“⁴ Historické rekonštrukcie by sa podľa Rortyho mali stat' takými *rekonštrukciami*, s ktorými by mohli súhlasiť všetci historici. Napríklad pri rekonštrukcii toho, čo by Locke povedal Hobbesovi na jeho učenie, niet dôvodu, prečo by historici nemohli dospiť k istému konsenzu. Rorty je však zároveň presvedčený, že *racionálne rekonštrukcie* sa asi nikdy nezbližia absolútne a nie je ani dôvod, prečo by sa tak malo stat'. „Otázka, či všetky slová sú mená, alebo iné sémantické tézy, je druhom otázky, ktorá je rozhodujúca, lebo pri našom pohľade na vec budeme viest' úplne iný rozhovor s Platonom, ako niekto, kto si myslí, že filozofia jazyka je vrtoch, je nepodstatná v porovnaní so skutočnými otázkami, ktoré oddelujú Platona od jeho veľkých moderných oponentov (Whitehead, Heidegger, alebo napr. Po-

¹ RORTY, R.: *Truth and Progress*, s. 249 – 250.

² Tamže, s. 250.

³ Povahu Strawsonovej interpretácie Kantovej filozofie vystihol E. Andreanský: „S nádychom irónie a paradoxu sa dá povedať, že Strawson uskutočnil deskripciu predkantovskej revizionistickej metafyziky a zároveň revíziu Kantovej deskriptívnej metafyziky.“ (ANDREANSKÝ, E.: *Obraz Kanta v analytickej filozofii*. In: Belás, L. (ed.): *Kantor odkaž v kontexte filozofickej prítomnosti*. Prešov: Vydavateľstvo PU 1999, s. 110).

⁴ RORTY, R.: *Truth and Progress*, s. 252.

pper). Prívrženci Fregeho, Kripkeho, Whiteheada a Heideggera by možno prevychovali Platona skôr, ako by sa s ním pustili do diskusie.^{“1}

Kontrast medzi dvomi možnými postojmi, t.j. opisom, čo si filozof minulosti myslal a zistením, či to, čo povedal, bolo pravdivé, je vždy otvorený historickofilozofický problém. Rorty v tomto probléme odporúča nedržať sa názoru, „že úlohou *historika* je objavovať *význam* (v prípade filozofického kontextu) a *filozof* má pátráť po *dôležitosti* a eventuálne po pravde. Podstatné je objasniť, že pochopenie významu tvrdenia je vecou umiestnenia tohto tvrdenia v kontexte... Ak uprednostníme kontext, ktorý pozostáva z toho, o čom tvrdiaci uvažoval, ked' to tvrdenie urobil, závisí od toho to, čo z uvažovania o tvrdenej chceme dostať.“^{“2}

Co sa však stane potom, ked' zist'ujeme, či to, čo filozof minulosti povedal, bola pravda? Rorty na to odpovedá takto: „Práve tak, ako určujúci význam je vecou umiestnenia tvrdenia v kontexte aktuálneho a možného správania, tak je určujúca pravda vecou jej umiestnenia v kontexte tvrdenia, ktoré by sme my sami mali chcieť tvorit. To, čo sa považuje za zrozumiteľný vzor správania, je funkciou toho, čo my považujeme za pravdu. Pravda a význam nemajú byť zistované nezávisle od seba.“^{“3}

Rorty môže v tejto súvislosti právom konštatovať, že „je možné vytvoriť toľko racionálnych rekonštrukcií, ktoré znamenajú objavovanie dôležitých pravd, alebo závažných nepravd v prácach veľkého filozofa minulosti, koľko existuje rozdielnych kontextov, v ktorých sa môžu jeho práce nachádzat“^{“4}. Aj rozdiel medzi históriou vedy a históriou (dejinami) filozofie je tak podľa Rortyho o čosi väčší, než sa môže na prvý pohľad zdať. Z uvedeného potom nevyhnutne vyplýva, že nachádzame viac nesúhlasu s tým, ako majú byť mnohé pravdy nachádzané v dielach Aristotela historikmi filozofie, než napríklad pri ich skúmaní historikmi biológie, ktorí interpretujú Aristotelovo biologické dielo. Rozriešenie týchto diskrepancií je tak skôr *filozofická* než *historická* otázka. Rorty oprávnene pripomína, že ak by bol podobný nesúlad medzi historikmi biológie, potom by bol dominantne riešený historický predmet a nie biologický.

¹ Tamže.

² Tamže, s. 253.

³ Tamže, s. 254.

⁴ Tamže.

2. Duchovné dejiny ako tvorba pravidla

Rorty chápe dejiny filozofie iba ako náhodne sa odlišujúce od dejín prírodných vied (napr. biológie, fyziky a pod.). V oboch prípadoch je dôraz položený na kontrast medzi kontextuálnym vysvetlením, ktoré blokuje neskorší rozvoj, od mienky o učenom tvrdení. Jediný rozdiel, ktorý medzi nimi vidí, spočíva v tom, „že filozofia je kontroverznejšia než biológia, a teda anachronistické rekonštrukcie veľkých filozofov minulosti sú rôznorodejšie než tie, ktoré sa týkajú veľkých biológov minulosti“¹. Rorty ignoruje problém, ako vyberať toho, kto sa považuje za veľkého filozofa minulosti. Ide tu zároveň o ignorovanie problému, ako rozlišujeme dejiny filozofie od dejín *myšlienky* a *kultúry*. Kým pre historiu konkrétnych vied nie je ani tak najdôležitejšie, z ktorého *bodu* začneme *rozprávať nás príbeh*, pre historiu filozofie to tak nie je.

Rorty si preto musí položiť otázku, prečo je to inak? Odpoveď je potom zrejmá. Je to najmä preto, lebo *dejiny filozofie* pokrýva ďalší žáner ako doplnok k predchádzajúcim, o ktorých bola reč vyššie. „Popri takých skinnerovských historických rekonštrukciách ako tá od Johna Dunna o Lockovi, alebo J. B. Schneewinda o Sídgwickovi a popri takom druhu racionálnych rekonštrukcií aké ponúka Bennett o britských empirikoch alebo Strawson o Kantovi, sú tu veľké úspešné dejinno-duchovné (geistesgeschichtlich) príbehy – žáner, ktorého vzorom je Hegel. V našich časoch je tento žáner reprezentovaný napr. Heideggerom, Reichenbachom, Foucaultom, Blumenbergom a MacIntyreom.“²

Do zvláštej pozornosti musíme osobitne zobrať Rortyho vyjadrenie, že *dejinno-duchovné príbehy*, ako jeden z najvážnejších žánrov histórie filozofie, spája primárne s Hegelom, čo je nepochybne správne, zároveň je však v zostave ďalších filozofov hned' na druhom mieste uvedený Heidegger, čo nie je plne korektné. Racionálne rekonštrukcie sú podľa Rortyho zvlášť zviazané s interpretáciou toho najvýznamnejšieho, čo nejaký filozof dosiahol. Rorty to identifikuje ako odhalenie *excellentných myšlienok* skúmaného filozofa, ktoré však z rôznych dôvodov neboli vo svojej dobe vždy pre isté obmedzenia doby samej vyjadrené. Historik filozofie ich však dokáže rekonštruovať prostredníctvom precízneho

¹ Tamže, s. 254 - 255.

² Tamže, s. 255.

dokazovania aj vďaka tomu, že o danom filozofovi a jeho učení už existujú mnohé interpretačné práce, o ktoré sa vo svojej práci opiera.

Historickofilozofický žáner *duchovných dejín* v porovnaní s racionálnou rekonštrukciou funguje podľa Rortyho „skôr na úrovni problematiky, než riešenia problémov. Viac času trávi pýtaním sa *Prečo by mal niekto urobiť otázku o .. hlavnou pre jeho myšlenie alebo; Prečo niekto bral problém o .. tak vážne?*, než pýtaním sa, nakoľko odpoved' alebo riešenie filozofov minulosti korešponduje so súčasnými filozofickými tvrdeniami. Práve toto opisuje filozofa na základe celej jeho práce a nie na základe jeho najoslavovanejšej argumentácie (napr. Kant ako autor všetkých troch *Kritík*, horlivec Francúzskej revolúcie, predchodca Schleiermacherovej teológie, atď. – na rozdiel od Kanta ako autora *Transcendentálnej analytiky*).“¹

Rorty chce ospravedlniť historika filozofie, že má istý filozofický záujem – radšej ho bráni v chápání filozofie tak, ako ju berie – než v poskytovaní riešenia filozofických otázok, ktoré si kladie. V tejto súvislosti Rorty uprednostňuje poukázanie skôr na istý obraz filozofie než apel „na isté riešenie filozofického problému s dôrazom na to, ako veľký filozof minulosti prispel, alebo zaujímať zlyhal pri riešení určitých otázok“².

Žáner *duchovných dejín* histórie filozofie veľmi výrazne poukazuje na rozdiel medzi históriou vedy a históriou filozofie. Dôvody sú viac ako zrejmé. „Historici vedy necítia potrebu ospravedlňovať záujem fyzika o elementárne častice, alebo biológia o DNA. Ak vieme chemicky vyrobiť steroidy, nevyžadujeme historickú zákonitosť“. Ale filozofi potrebujú potvrdiť svoj záujem o sémantiku, vnímanie, alebo jednotu subjektu a objektu, alebo rozšírenie ľudskej slobody, alebo o čokoľvek, o čo sa filozof, ktorý rozpráva veľký príbeh, v skutočnosti zaujíma. Otázky, ktoré z problémov sú *problémy filozofie*, alebo ktoré sú filozofickými otázkami, sú otázky, ktorým sa principiálne venuje najmä duchovno-dejinná história filozofie. Na rozdiel od histórie biológie alebo chémie sa môžu takéto otázky zamietnuť ako verbálne. Terminus ad quem (medzník, po

¹ Tamže, s. 256.

² Tamže.

ktorý siahá) história vedy ako príbehu o pokroku, nie je vecou diskusie...“¹

Jeden dôvod pre zjavný rozdiel medzi históriou filozofie a históriou vedy Rorty odvodzuje z faktu, že filozofi, ktorí sa napríklad rozchádzajú v názore na existenciu Boha, aj tak ostávajú profesionálnymi kolegami. Druhý dôvod vidí v tom, „že tí, čo majú rozdielny názor na to, či existencia Boha je dôležitá, zaujímavá alebo reálna otázka, sú tiež profesionálni kolegovia. Akademická disciplína – *filozofia* akceptuje nielen rôzne odpovede na filozofické otázky, ale aj úplný nesúhlas s tým, ktoré otázky sú filozofické“².

Racionálne rekonštrukcie a dejinno-duchovné reinterpretácie sú podľa Rortyho rozdielne iba v stupni *nesúhlasu* s veľkým filozofom minulosťou, ktorého myšlienky podrobujeme skúmaniu. Tvorba pravidiel sa tak nestáva *úlohou* histórie vedy. „Nie je potrebné podriaďovať svoje vedecké aktivity veľkému vedcovi minulosťi len preto, aby boli rešpektovanejšie, ani znevažovať predka ako pseudovedca, aby sme ospravedlnili naše vlastné záujmy. Tvorba pravidiel je dôležitá v histórii filozofie, pretože *filozofia* má popri deskriptívnom aj ušľachtilé použitie. Deskriptívne môže znamenať filozofickú otázku, ktorá je predmetom debaty niektoréj zo súčasných škôl alebo všetkých či mnohých historických postáv tradične zoradených pod jeden názov - *filozofia*. Ušľachtilé v tomto prípade znamená otázky, o ktorých by sa malo diskutovať, ktoré z nich sú také všeobecné a dôležité, že by na nich nemali mysliteľia myslieť vždy a všade, či už ich budú formulovať presne alebo nie.“³

Podľa Rortyho je na duchovných dejinách pekné najmä to, že sa v nich stretávame s potrebami, ktoré aj nefilozofická história aj nehistórická filozofia t'ažko napĺnia. Okrem toho pre účely *racionálnej rekonštrukcie* nie je vždy najdôležitejšie úctivé formulovanie filozofickej otázky ani vždy najvážnejšie použitie filozofie samej. To všetko je nepodstatné. Tu nie sú na *programe dňa* veľké príbehy dejín filozofie.

Pre *Geistesgeschichte* ako druh *intelektuálnej histórie*, ktorá má viest' k istému *poučeniu*, je potreba príbehu veľmi dôležitá. „Lebo poučením je, že sme boli, alebo neboli na správnej stopre pri nastolení filozofickej

¹ Tamže, s. 256 - 257.

² Tamže, s. 257.

³ Tamže.

otázky, a že Geisteshistoriker správne prijal istú problematiku. Naopak, racionálny rekonštruktér necíti potrebu pýtať sa, či je filozofia na správej stope, ako to robí historik vedy, ktorý sa potrebuje pýtať, či je súčasná biochémia v dobrom stave.^{“¹}

Teoretická nezávislosť historickej a racionálnej rekonštrukcie od tvorenia kánonu sa podľa Rortyho realizuje už dlhodobo v historickofilozofických bádaniach. Práca na oboch rekonštruijúcich historickofilozofických žánroch sa však vždy robí aj so zreteľom na najnovšiu prácu na tvorbe kánonu. V tomto prípade je to hlavné privilégium na strane historika duchovných dejín. Až ten sa stáva tou „osobou, ktorá používa termíny ako *filozofia* a *filozofická otázka* v pre ne serióznych významoch. Je osobou, ktorá rozhoduje, o čom sa oplatí uvažovať – ktoré otázky sú vecou náhodného usporiadania nášho dňa, a ktoré sú práve tie, čo nás spájajú s našimi predchodcami. Je osobou, ktorá rozhoduje o tom, kto sa dostane k niečomu dôležitému, a ktorá bola popletená epifenoménom svojej doby, hrá úlohu, ktorá bola v staroveku pripisovaná mudrcom. Rozdiel medzi týmto svetom a naším svetom je, že vysoká kultúra moderných čias si uvedomuje, že otázky, ktoré ľudstvo považovalo za neodpustiteľné, sa po stáročiach zmenili. Uvedomili sme si, na rozdiel od čias starovekých, že nemusíme vedieť, ktoré otázky sú v skutočnosti tie dôležité.“^{“²}

Historické rekonštrukcie nás vedú k paradoxu. Na jednej strane nám ponúkajú *poznanie*, že filozofí, ktorí sú predmetom našich výskumov a sú nám rovnocenní intelektom a morálkou, sa nezaujímali o otázky, ktoré sa nám zdajú zmysluplné a nevyhnutné. Na strane druhej, práve historické rekonštrukcie sa stávajú zdrojom pochýb najmä o tom, či je filozofia vôbec dôležitá. Len historik duchovných dejín má za úlohu nájsť skúmanému filozofovi jeho pravé miesto. Ako sa to deje? Rorty odpovedá: „Robí to zhromažďovaním pováh dejinných postáv a dramatického rozprávania, čo ukazuje, ako sme sa dopracovali k pýtaniu sa na otázky, o ktorých si myslíme, že sa im nedá vyhnúť, a že sú zmysluplné. Tam, kde tieto postavy zanechali svoje diela, tieto diela tvoria normu, ktorú musí precítiť a pochopíť, aby sme zdôvodnili naše jestvovanie.“^{“³}

¹ Tamže, s. 258.

² Tamže, s. 259.

³ Tamže, s. 260.

Tretí žáner historiografie filozofie je žáner, ktorý chce na seba zobrať ‘*zodpovednosť*’ za určenie toho, ktorý mysliteľ je *veľký filozof minulosti*. V tomto kontexte sa historik filozofie musí báť *anachronizmov*. Je to plne pochopiteľné, lebo otázku, kto je veľký filozof, nemôže považovať historik filozofie za vyriešenú ani historickou ani racionálnou rekonštrukciou. Rorty je presvedčený, že „na rozdiel od historických rekonštrukcií ... nemôže (historik filozofie – dopl. K. M.) zostať v slovníku používanom osobou z minulosti. Musí tieto slová umiestniť do slovníkov a zhodnotiť ich dôležitosť použitím v rozprávaní, ktoré sleduje zmeny v slovnej zásobe. Je to seba-zdôvodňujúce tým, že racionálna rekonštrukcia sa pohybuje v rovnakej nádeji po väčšom seba-uvedomení, aká viedie ľudí, aby sa zúčastňovali na historických rekonštrukciách. Pretože duchovné dejiny chcú, aby sme si boli vedomí toho, že sme stále *en route* – že dramatická diskusia, ktorú nám ponúkajú, bude pokračovať našimi potomkami. Keď je to už hotové, seba-uvedomene rozmýšľa, či nemôžu byť všetky rozmýšľania otázkou súčasťou *náhodných usporiadanií* starých dôb. Trvá na tom, že aj keď niektoré z nich boli nutné a nevyhnutné, nemáme istotu, čoho sa týkali.“¹ Tým sme sa dostali k poslednému možnému žánru historiografie filozofie, ktorým je *intelektuálna historiografia*.

3. Intelektuálna história

Rorty nás presviedča, že tri základné žánre filozofickej historiografie sú potrebné a navzájom si nekonkurujú. Význam *racionálnej rekonštrukcie* vidí v tom, že nám pomáha premýšľať o našich vlastných filozofických problémoch v konfrontácii s tými *starými*. *Historické rekonštrukcie* sú zasa potrebné najmä preto, aby nám ukázali, že tieto problémy sú produkтом dejín. Ich zmyslom je poukázať na to, že ich naši predchodcovia nevideli a ani nemohli vidieť. *Duchovné dejiny* sú zasa naopak potrebné hlavne pre zdôvodnenie nášho presvedčenia, že sme lepší než predchodcovia. To Rorty odôvodňuje tým, že sme si na rozdiel od svojich predchodcov vedomí týchto problémov. Potom aj každá kniha, ktorá sa venuje dejinám filozofie, je vždy sui generis výsledkom viac či menej plnej syntézy týchto troch žánrov historiografie filozofie. Zaiste, v jednej knihe môže byť dominantný prvý žáner, kým v inej druhý či tretí a podobne.

¹ Tamže.

Rorty oprávnené tvrdí: „Ich odlišnosť je dôležitá. Je to napäť medzi živou liberalnou racionálnou rekonštrukciou a nepriamou a ironickou empatiou kontextualistov a medzi potrebou vysporiadat' sa s úlohou a potrebou vidieť všetko, vrátane danej úlohy, ako jedno z ďalších náhodných usporiadaní, ktoré vytvárajú potrebu pre duchovné dejiny, pre sebazdôvodnenie, ktoré tento tretí žáner poskytuje. Každé také zdôvodnenie však zaručuje eventuálne zjavenie sa nových uspokojivých doxografí, znechutenie ktorými bude inšpirovať racionálne rekonštrukcie, s podporou nových filozofických problematík, ktoré sa medzitým objavia. Tieto tri žánre tak tvoria pekný príklad štandardnej hegelovskej dialektickej triády.“¹ Rorty zaujímavovo zvažuje, či by nemal použiť práve termín *intelektuálna história* pre oveľa bohatšiu a rozšírenejšiu žáner historiografie filozofie, ktorý by stál mimo vyššie uvedenej triády. Tak, ako to chápe, „pozostáva intelektuálna história z popisu interakcií intelektuálov so zvyškom spoločnosti – popis, ktorý väčšina vyškrtnie a kladie otázku, aké problémy riešili tí-ktorí intelektuáli, ktoré musia byť vyriešené, aby sa mohli napísat' dejiny disciplíny“². Popisy, ktoré má na mysli, by sa mohli objaviť v skúmaniach nazvaných napríklad ako *Intelektuálny život v Bologni 15. storočia*, ale mohli by sa tiež objaviť v kapitolách o politických, sociálnych, ekonomických alebo diplomatických dejinách. „Také popisy, kapitoly a odseky, keď ich číta a uvažuje nad nimi niekto, kto sa zaujíma o istú priestorovo-časovú oblast', sa môžu zdať ako mienka o tom, aké to bolo byť intelektuálom v danej oblasti – aké knihy sa čítali, aké veci ich znepokojovali, aké slovníky, nádeje, priatelia, nepriatelia a bariéry sa tam nachádzali a boli možnosťou výberu (kurzíva K. M.).“³

S Rortym musíme súhlasiť okrem iného aj v tom, že pokiaľ chceme čo najzodpovednejšie pochopiť dejiny filozofického myslenia, musíme tiež čo najviac vedieť o sociálnych, politických a ekonomických dejinách. Filozofi nežili a nežijú vo vzduchoprázdne a v rôznej miere je ich tvorba práve viac či menej úzko spätá s prežívaním problémov svojej doby a tomu musí historik filozofie venovať veľmi výraznú pozornosť. Rorty zahŕňa do *intelektuálnej histórie* knihy o všetkých tých vplyvných ľuďoch, ktorí nie sú priamo v kánone veľkých filozofov minulosti. Napriek tomu

¹ Tamže, s. 267.

² Tamže.

³ Tamže.

ich voláme *filozofmi*. Buď preto, že sú v pozícii vodcu, alebo pre nedostatok lepších nápadov – sem by mal zahrnúť ľudí ako napríklad Eriugena, Bruno, Ramus, Mersenne, Wolff, Diderot, Cousin, Schopenhauer, Hamilton, McCosh, Bergson a Austin. Rorty si veľmi dobre uvedomuje, že diskusia o týchto *menej dôležitých postavách* dejín filozofie veľmi často ziskáva podobu otázky, prečo by práve títo nie veľkí filozofi mali byť braní oveľa väznejšie než dokázateľne veľkí filozofi ich doby.

Potom nachádzame aj knihy o myslení a vplyve ľudí, ktorých zvyčajne nevoláme priamo *filozofmi*, ale ide o akýsi svojrázny hraničný prípad. „Sú to ľudia, ktorí vlastne robili prácu, ktorá sa od filozofov očakáva – poháňanie sociálnej reformy, prinášanie nových slov do morálnych úvah, odklon kurzu vedeckých a literárnych disciplín smerom k novým cestám. Zahŕňajú napr. Paracelsa, Montaigna, Grotia, Bayla, Lessinga, Paina, Coleridga, Alexandra von Humboldta, Emersona, T. H. Huxleyho, Matthew Arnolda, Webera, Freuda, Franza Boasa, Waltera Lippmana, D. H. Lawrencea a T. S. Kuhna – nehovoriac o všetkých tých neznámych ľuďoch (napr. autorov významných diel o filozofických základoch Polizeiwissenschaft), ktoré sa objavujú v poznámkach vo Foucaultových knihách. Ak chceme pochopíť, aké to bolo byť učencom v Nemecku v 17. storočí, alebo politickým mysliteľom v Amerike v 18. storočí, alebo učencom vo Francúzsku na konci 19. storočia, alebo novinárom v Británii na začiatku 20. storočia – ak sa chceme dozvedieť, s akými problémami, dilemami, pokušeniami sa stretávala mladá osoba, ktorá sa chcela stať súčasťou vysokej kultúry danej doby – toto sú práve tí ľudia, ktorých musíme poznat.“¹ Rorty si myslí, že až keď už vieme dosť o podstatnej časti z nich, až potom sa môžeme pokúsiť porozprávať taký detailný ako presvedčivý príbeh o *dialógu Európy*. A pôjde o príbeh, v ktorom môžeme len tak mimochodom spomenúť aj Descarta, Huma, Kanta či Hegela. V tejto súvislosti Rorty otvorené a veľmi priamo určuje, že „keď sa dostaneme na nižšiu úroveň *duchovných dejín*, dostaneme sa k jadru intelektuálnej histórie, čím rozdielenie medzi veľkým a nie veľkým filozofom minulosti, *rozdiel medzi jasnými a hraničnými prípadmi filozofie a medzi filozofiou, literatúrou, politikou, náboženstvom a sociálnou vedou je menej a menej dôležitý* (kurzíva K. M.)“².

¹ Tamže, s. 268 - 269.

² Tamže, s. 269.

Rorty naznačuje, že pokiaľ *filozofiu* chápeme v jej serióznom *použití*, vzniká pred nami problém, koho budeme považovať za *filozofa*. Tak ako pokračoval progres vo filozofických skúmaniach, tak neustále vzniká tlak na *revíziu* filozofického kánonu v priamej i nepriamej interakcii na potreby súčasnej kultúry. Ak by to však išlo opačne, potom by sme museli očakávať jednoznačnú večnosť, nemennosť kánonu. Rorty chce poukázať na intelektuálnu históriu ako v istom zmysle *surový materiál* pre historiografiu filozofie, ako *pôdu*, z ktorej vznikajú dejiny filozofie. Hegelovská triáda, ktorú „načrtol, sa stáva možnou len vtedy, keď sme pri pohľade na súčasné potreby a diela revizionistických intelektuálnych historikov, formulovali filozofický kánon“¹.

Úloha *preformovania kánonov* (filozofických a iných) nemá podľa Rortyho len jediný význam pre intelektuálnu históriu. Ďalšou, nie menej významnou rolou, je hrať tú istú dialektickú úlohu vo vzťahu k *duchovným dejinám*, ako túto úlohu hrá aj historická rekonštrukcia s racionálnou rekonštrukciou. *Historické rekonštrukcie* mu „pripomínajú všetky tie zvláštne polemiky, ktorých sa filozof veľkého mena obával, tie, ktoré ich odvrátili od *skutočných a pretrvávajúcich* problémov, ktoré sa nám, moderným ľuďom, podarilo získať v jasnejšom príbližení. Týmto pripomínaním navodzujú zdravú skepsu, či sme všetci takí otvorení a či sú naše problémy také skutočné.“²

Rorty si veľmi dobre uvedomuje, že sa tu ocítame v zložitej situácii, ktorá súvisí s otázkou, ako sa Kant stal takou dôležitou osobnosťou stavanou na také výnimočné popredné miesto v dejinách filozofie. Rorty na to odpovedá takto: „Zvyčajne vysvetľujem našim študentom, že ich filozofické myslenie musí ísť skôr cez Kanta, než mimo neho, ale nie je jasné, že máme na myсли viac než to, že nebudú rozumiet našim vlastným knihám, ak si neprečítali tie Kantove. Keď cívneme od filozofického kánonu spôsobom, ktorý umožňuje čítanie detailných príbehov z intelektuálnej histórie, môžeme sa pýtať, či je pre študentov také dôležité pochopíť, čo my, súčasní filozofi, robíme. Je to istý druh úprimného pochybovania o sebe samom, ktoré dáva ľuďom motív a odvahu písat“

¹ Tamže, s. 270.

² Tamže.

radikálne inovatívne *duchovné dejiny* – príklad daný Foucaultovým *Poriadkom vecí* a známym odkazom na Huma.^{“1}

Význam *duchovných dejín* je bytostne spojený so seba-zdôvodňujúcimi rozhovormi našej kultúry. Pokiaľ by tak nebolo, nastúpil by pokus, ktorý sa usiloval naznačiť Foucault, ale ktorého sa, ako Rorty dúfa, nakoniec vzdal: „pokus nemat’ tvár, prekročiť komunitu európskych intelektuálov predstieraním bezkontextovej anonymity, tak ako postavy u Becketta, ktoré sa vzdali seba-zdôvodňovania a nádeje. Ak si želáme pokúsiť sa o to, potom sú samozrejme Geistesgeschichte – dokonca aj materialistickej, nominalisticky *entzauberte Geistesgeschichte* – ktoré pripisujem Foucaultovi – prvou vecou, ktorej sa musíme vzdat.“^{“2} Rorty teda programovo nechcel spravíť *pokus nemat’ tvár*, ale namiesto toho *che obohatiť naše konverzácie s predchodcami*.

To, o čo Rortymu ide predovšetkým, je, že potrebuje vidieť dejiny filozofie ako *príbeh ľudí*, ktorí spravili veľa. Pochopiteľne, bolo v tom veľa neúspešných pokusov. Ide však o to, aby sme odhalili *kandidátov kánonu*, ktorých nám odporučia čítať prv, než sa sami pokúsime vyriešiť, ktoré otázky sú filozofické v úctivom zmysle *filozofie*. „Ktorýkoľvek daný kandidát môže alebo nemusí zdieľať záujem tej či onej skupiny súčasných filozofov. Nebudeme vedieť, či to je jeho vina, alebo vína danej skupiny, až kým si neprečítame ostatných kandidátov a nedohodneme sa na vlastnom kánone – neprerozprávame vlastné *duchovné dejiny*. Čím viac intelektuálnej histórie získame, tým lepšia je naša nádej na dlhý zoznam kandidátov pre kánon. Čím viac najrôznejších kánonov si osvojíme – tým viac konkurenčných *duchovných dejín* máme v rukách, a tým skôr zrekonštruujeme, najprv racionálne, potom historicky zaujímavých mysliteľov. Čím intenzívnejšie táto konkurencia narastá, tendencia písat’ doxografie ochabuje a to všetko len pre dobro veci. Otázka konkurencie asi nebude nikdy definitívne vyriesená, ale pokiaľ je tu, nestratíme zmysel pre spoločenstvo, ktoré umožňuje vášnivú konverzáciu.“^{“3}

Rortyho štúdia *Historiografia filozofie: štyri žánre* sa v jeho diele zdá ako jedinela, a zdá sa tiež, že ju píše len pre potreby kolektívnej monografie *Filozofia v dejinách*, ku ktorej bol zrejme vonkajškovo vyzvaný a potom sa

¹ Tamže.

² Tamže, s. 273.

³ Tamže.

k nej už nikdy nevrátil. Nie je to však pravda. Neskôr sa stala integrálnou súčasťou práce *Pravda a pokrok* (1998) a vychádza v jej tretej časti nazvanej *Úloha filozofie v ľudskom pokroku*. Práca ako celok jednoznačne preukazuje Rortyho obrovský mysliteľský zápas o poznanie dejín filozofie a to, čo sa zo začiatku mohlo javiť ako náhodný pokus o filozofickú interpretáciu, sa cez prízmu tohto diela mení na svoj opak. Zápas o zvládnutie interpretácie a nadinterpretácie má v Rortyho diele neobyčajne dôležité miesto.

GADAMER, POČIATOK FILOZOFIE A PARMENIDES

Kristína Bosáková

Gadamerova filozofická tvorba je nemysliteľná bez recepcie dejín anticej filozofie a v jej rámci aj dejín predsokratovskej filozofie. Medzi mnohé problémy, ktoré si zaslúžia osobitnú pozornosť, určite patria aj problém počiatku filozofie a Parmenidova filozofia. Vo svojej štúdii sa to pokúsim podrobnejšie preskúmať.

1. Gadamer a počiatok filozofie

Počiatok filozofie je stále otvorený historickofilozofický a filozofický problém. Tento neopakovateľný dejinno-duchovný fenomén možno rôzne pochopiť i vysvetliť. Významne to dokumentujú aj prístupy Hegela, Heideggera či Gadamera¹. Každý z nich si hľadá osobitný prístup, ktorý je bytostne zviazaný s tým, o čo mu v jeho filozofickom učení ide. Neskrýva to nikto z nich a je to pochopiteľné. V istom zmysle pre všetkých platí, že *počiatok* vo filozofii *stálevládne* a nemôže *nevŕádnut*. *Počiatok* západnej filozofie je však už na prvý pohľad zásadne odlišný od *počiatku* čínskej či indičej filozofie.

Gadamer sa tomuto veľkému filozofickému problému venuje najkoncentrovanejšie v samostatných prednáškach, ktoré zrealizoval v roku 1988 na Filozofickom inštitúte v Neapoli. Neskôr boli vydané v samostatnej práci pod názvom *L'inizio della filosofia occidentale* (1993). Vydavateľstvo Reclam navrhlo Gadamerovi, aby bolo dielo vydané aj v nemčine. To sa nakoniec stalo v roku 1996, kedy vychádza prepracovaná verzia jeho prednášok pod názvom *Der Anfang der Philosophie* (2000).

Gadamer o predsokratovskej filozofii prednášal už v roku 1967 v Heidelbergu a jeho neapolské prednášky o 20 rokoch neskôr znamenajú začiatok jeho historickofilozofických aktivít venovaných vzniku západnej filozofie. Už v Heidelbergu, a ešte viac v Neapoli, bolo cieľom jeho teo-

¹ Podrobnejšie pozri LEŠKO, V.: *Filosofia dejín filozofie*. Prešov: v. n. 2004, s. 7 a n.

retického úsilia objaviť rozhodujúce dimenzie *počiatku* filozofického myslenia v úzkej spätosti s jeho hermeneutickým chápaním vedomia ako ľinného (pôsobiaceho) dejinného vedomia (wirkungsgeschichtliches Bewußtsein).

Čo to vôbec znamená, že predsokratovská filozofia sa chápe ako *počiatok* – *principium* západného myslenia? Už v predhovore svojej práce veľmi jednoznačne artikuluje, že mu nepôjde o izolované skúmanie *počiatku* a *počiatkovosti* západnej filozofie, ale o také skúmanie, ktoré bytostne napĺňa hermeneutický prístup spájania *počiatku* a *konca*.

Na rozdiel od Hegela, ktorý chápe vývoj filozofie jednosmerne od *počiatku* filozofie v starovekom Grécku až k svojmu vlastnému učeniu, či Heideggera, ktorý postupuje opačným smerom, od Aristotela k Parmenidovi („Cestou späť“ od Aristotela k jeho predchodcom bude až možné pojednať Parmenidovo učenia o bytí a porozumiet’ mu ako rozhodujúcemu kroku, ktorý určil zmysel a osud západnej ontológie a logiky“¹), Gadamerovi ide o *pohyb* obidvoma smermi – aj dopredu aj dozadu. *Počiatok* nepochopíme bez *konca* a naopak, *koniec* bez *počiatku*. Gadamer odmieta tradičný historizmus s jeho koncepciou teleológie dejín ako aj všetky možné invariantné modely filologicko-deskriptívnych interpretácií predsokratovskej filozofie. *Počiatok* dejín západnej filozofie sa manifestuje v štruktúre *konca* ako moment jeho osvojovania a ďalšieho rozvoja. Gadamer to vyjadruje jednoznačne: „Anticipácia konca je podmienkou konkretného významu počiatku.“²

Pre Gadamera je *počiatok filozofie* problémom *počiatku* západnej kultúry vôbec. Nie je to teda iba nejaký úzky *dejinný* problém späť len s filozofickými reflexiami, ale od začiatku ho pevne spája s aktuálnymi problémami našej vlastnej kultúry, ktorá sa nachádza v prelomovej fáze, kedy znova hľadáme svoju identitu. Z tohto dôvodu sa stáva skúmanie vzniku predsokratovskej filozofie ako *počiatku* západnej filozofie veľmi aktuálne. „Slúži pre porozumenie nášho vlastného stavu, ktorý, tak ako grécka filozofia a veda, má svoj počiatok v týchto rokoch, kedy sa v oblasti Stredozemného mora rozširuje vládnutie Grécka na mori i v obchode. Od tohto momentu sa začína rýchly kultúrny rozvoj. To nie je náhoda, že prví predsokratovci pochádzajú z Malej Ázie, z prímor-

¹ HEIDEGGER, M.: *Rozvrh fenomenologické interpretacie Aristotela*. Prel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené 2008, s. 33.

² GADAMER, H.-G.: *Der Anfang der Philosophie*. Stuttgart: Phillip Reclam jun. 2000, s. 17.

ských oblasti Miletu a Efezu, a neskôr z ďalších, ktoré vtedy dominovali v obchode a kultúre v celom Stredomorí.¹

Kedy sa začínajú dejiny predsokratovskej filozofie? Gadamer rázne odmieta začínať dejiny západnej filozofie od Talesa či Homera a Hesioda alebo z gréckeho jazyka 1000 rokov pred našim letopočtom, ale len a len od Platona a Aristotela. Považuje to za *jedinú oprávnenú filozofickú metódu interpretácie predsokratovskej filozofie*². Všetky ostatné možné prístupy sú podľa neho len čírym *historizmom bez filozofie*. Dvere k *filozofickej interpretácii* predsokratovskej filozofie otvorili podľa Gadamera dvaja velikáni filozofického myslenia 19. storočia – G. W. F. Hegel a F. Schleiermacher.

Gadamer si hľadá svoj osobitný prístup bez toho, aby mechanicky prijímal či už Hegelovo alebo Schleiermacherovo stanovisko. Dôsledne sa zamýšľa nad otázkou, čo znamená výpovedeň, že predsokratovská filozofia je *počiatkom – princípom* západného myслenia. Aký význam tu má samotný termín *principium*? Gadamer si veľmi dobre uvedomuje, že tento termín má veľa významov, ale pokial by sme ho vzťahovali ku gréckemu slovu arche, potom možno určiť dva základné významy. Prvým je chápanie princípu v *časovom význame* počiatku a vzniku. Druhý význam je potom špekulačný, t. j. *logicko-filozofický*. Záhada počiatku obsahuje v sebe viacero špekulačných aspektov, ktoré je potrebné osobitne starostlivo preskúmať.

Gadamer naznačuje možnú základnú väzbu, ktorú nachádza v Aristotelovej práci *Fyzika* (5 kn.) v súvislosti s chápaním pohybu a času a ich počiatku a konca. Ked' však chceme odpovedať na otázku, kedy sa začínajú dejiny predsokratovskej filozofie asi si nevystačíme s Aristotelovou odpoveďou, že začínajú Talesom. Gadamer nie je presvedčený o oprávnenosti spájať vznik filozofie ani s *teologizujúcimi autormi* – Homérom a Hesiodom, alebo so vznikom gréckej epickej literatúry či so záhadou gréckeho jazyka a písma.

Do popredia sa dostáva pochopenie vymedzenia, že počiatok je nerozlučne spojený so svojím koncom. Gadamer píše: „Počiatok sa vždy myslí s koncom“³ a *anticipácia konca je podmienkou konkrétneho významu*

¹ Tamže, s. 9 – 10.

² Tamže, s.10.

³ Tamže, s. 17.

počiatku. Ale aby sme pochopili počiatok filozofie, musíme sa zároveň pýtať, čo je vlastne filozofia sama. Od Platona vieme, že filozofia by mala byť najmä usilovaním sa o dosiahnutie múdrosti. Nie je ani tak nositeľom pravdivého poznania, ako samým usilovaním sa o dosiahnutie múdrosti. Aj takéto chápanie filozofie nás utvrdzuje v presvedčení, že počiatok i koniec filozofie sú neustále zviazané a nemožno ich rozdeliť. Ale potom sa ocitáme pred problémom, čomu dať prednosť, chápaniu *teleológie alebo výroja* v dejinách filozofie?

Gadamer celý problém ešte domýšľa cez otázku konca metafyziky (W. Dilthey), *vedecký racionálizmus* či *vedeckú kultúru* a nakoniec ho konfrontuje s Foucaultovým tvrdením o *konci človeka*. Na adresu Foucaultovho chápania Gadamer odpovedá, že určenie konca je tu také nedôsledné a hmlisté ako vymedzenie počiatku. Ale je tu ešte jeden význam počiatku, ktorý súvisí s tým, že sa táto otázka transformuje na pytanie sa na *počiatkovosť* (Anfanglichkeit). „Bytie v počiatku znamená niečo, čo ešte nie je určené v takom či inom zmysle, nie je zamerané na taký či iný koniec, nie je zhodne definované s takým či onakým opisom. Znamená, že sú ešte možné rôzne pokračovania. Možno práve to je pravdivý zmysel počiatku.“¹

To je podľa Gadamera asi to najdôležitejšie, čo súvisí s chápaním počiatku filozofie, ktorý je spojený s predsokratovskou filozofiou. Odhalujú sa totiž mnohé možnosti, ktoré čakali na svoje naplnenie. A nie vždy k tomu v dejinách došlo. Na čo však Gadamer právom nezabúda, je skutočnosť, že v tomto počiatku sa otvára najdôležitejší výmer ľudského myslenia. Zodpovedá to v istom zmysle intuitívному zámeru Hegelovej logiky začať práve z jednoty bytia a ničoty. Pre Gadamera nie je tak počiatok niečo, čo reflekujeme, ale niečo, čo je *bezprostredné*.

Gadamerov hermeneutický prístup k problému počiatku zohľadňuje úlohu Hegela a osobitne jeho logiky, ale tiež postupy, ktoré nachádzza v dielach E. Zellera a W. Diltheya. Keď teda uvažuje o prvých kategóriách logiky, musí zdôrazniť, že nesúhlasí s tým, aby sa hegelovské kategorie chápali ako *bytie a nebytie* (Nichtsein). „Lebo nič nie je žiadne nebytie, lebo je vlastne len nič.“² Základná stratégia Gadamerovej argumentácie totiž smeruje k tomu, že prvé tri kategorie nie sú v zásade žiadnymi

¹ Tamže, s. 21.

² Tamže, s. 23.

kategóriami. Je to len akási východisková orientácia, ktorá sa až neskôr naplní, ale tiež sa nemusela naplniť práve tak, ako sa naplnila.

Gadamer nepochybuje, že Hegelovi v jeho koncepcii išlo o pohyb sebauvedomenia, a preto sa pozera aj na počiatok filozofie z tohto pohľadu. Napriek tomu je Gadamer presvedčený, že Hegelova logika je svojou celkovou konštrukciou grécka, aj keď ešte nepozná kategóriu sebauvedomenia, len idey. Pojem *nus* je prvý objav reflexívnosti v začiatkoch gréckej filozofie. Je však viac ako zrejmé, zdôrazňuje Gadamer, že to nie je ešte ani zdľaveké chápanie subjektívnosti.

Po tomto vysvetlení možných prístupov k chápaniu *počiatku* západného myslenia Gadamer ponúka tri jeho základné vymedzenia, ktoré by sa nemali nikdy chápať oddelené, ale ako tri stránky jednej a tej istej veci. „Sú to: historicko-časový význam, význam reflexívny, a tiež taký, ktorý je v pohľade na počiatok a koniec možno najbližšie autentickej predstave počiatku a konca, ale ktorý ešte nevie, čo má byť ďalej.“¹ Táto *trojdielnosť* sa stáva pre Gadamera rozhodujúcou pozíciou pre rekonštrukciu predsokratovskej filozofie, ktorá je bytostne spätá s prístupom k predsokratovskému učeniu prostredníctvom Platonových a Aristotelových diel. Gadamer si veľmi dobre uvedomuje, že Platon a Aristoteles *pracujú* s odkazom predsokratovskej filozofie tak, ako je to v súlade s ich vlastným hľadaním pravdy, napriek tomu, každý iný spôsob interpretácie je ešte menej dôveryhodný, než tento.

2. Gadamer, Parmenides a problém bytia

Napriek skutočnosti, že Gadamer venuje z predsokratovcov najviac filozofickej a interpretačnej pozornosti Herakleitovi², nepovšimnutým nezostáva ani jeho *údajný protipól*, Parmenides z Eley. Rovnako ako Herakleitos, budil aj Parmenides nemály záujem u Gadamerových filozofických predchodecov, Hegela a Heideggera. Hegel podľa Gadama zahrnul ako vôbec prvý do svojej *Logiky* Herakleita a Parmenida, keď prostredníctvom pojmov bytia, nič a stávania (diania) napísal svoju prácu ako

¹ Tamže, s. 24.

² Pozri JEŠIČ, M.: Gadamer o Hegelovi a Herakleitovi alebo o pevnej zemi filozofie. In: *Filozofia dejín filozofie III. Gadamer a dejiny filozofie*. Ed. V. Leško. Prešov: Vydavateľstvo PU 1999.

dialektické rozčlenenie a premeranie celého poľa predsokratovskej filozofie. Gadamer však Hegelovmu dialektickému chápaniu predsokratovcov oprávnene vyčíta schematický dogmatizmus.

Podobne je to aj u Heideggera, ktorý v snahe o primeranú artikuláciu otázky bytia nepochybne pristupuje k predsokratovským fragmentom s veľkou dávkou *interpretácej násilnosti*, keď u Anaximandra rozdeľuje δίκην καὶ τίον a v prípade Parmenida ignoruje fakt, že τάυτό sa nikdy nepoužívalo inak ako vo forme predikatív. Najväčším Heideggerovým prínosom do interpretácie predsokratovskej filozofie je nepochybne odvážne zrušenie parmenidovsko-herakleitovského sporu. V prednáške *Európa a nemecká filozofia* z roku 1936 uvádza: „Ak Parmenides a Herakleitos, dva mysliteľia, ktorí sa s chut'ou uvádzajú ako školský príklad rozpornosti filozofických mienení, učili niekedy to isté, potom ešte úplne uchovávali a rozvíjali prvý počiatok západného myslenia. Obidvaja myslia bytie zároveň so zdaním a dianie zároveň so stálosťou tak, ako už v najstarších ponaučeniach boli δίκη i ἀδίκια brané za jedno.“¹

Uvodnú časť Gadamerovej argumentácie tvorí polemika s Dielsovým vydaním Parmenidovej náučnej básne, ktoré jej pripisuje výrazne náboženský charakter. Diels sa pokúša zaradiť Parmenida do jednej línie s Epimenidom a jeho predchodom Hesiodom, pričom obaja spomínaní autori do svojich básní zahrnuli i šamanistické prvky a putovanie duší z orfických mystérií. Aj keď Gadamer nepovažuje za veľmi pravdepodobné, že by sa Parmenides naozaj nechal inšpirovať orfickými kultmi alebo šamanizmom, domnieva sa, že takúto možnosť nemožno ani potvrdiť, ale ani vyvrátiť. Do dnešného dňa totiž nemáme dostatok prameňov, ktoré by nám dokázali poskytnúť spoľahlivé informácie o tom, aký veľký bol vplyv tých náboženských hnutí, ktoré nezapadalí do oficiálneho kultu olympských bohov.

Gadamer sa nazdáva, že pre Parmenidov spôsob vyjadrovania je tak ako pre Homérov, charakteristický skôr *apolónsky podtón*. Podobne „v Parmenidovej náučnej básni je cítiť len málo z náboženského hnutia.

¹ HEIDEGGER, M.: Evropa a nemecká filozofie. In: Prel. J. Šindelář – I. Šnebergová. In: *Filosofický časopis*, roč. 45, 1996, č. 1, s. 80.

Iba s veľkou opatrnosťou môžeme zužitkováť neurčité správy o orfickom hnutí a rovnako aj súvislost' so šamanizmom.^{“1}

Rovnako ako u Herakleita, tvrdí Gadamer, aj u Parmenida sme odkázaní takmer výlučne na Aristotelovo vysvetlenie dejín filozofie pred Sokratom. Aristotelove dejiny filozofie začínajú Tálesom, ako prvým filozofom v aristotelovskom chápaniu. Gadamer teda upozorňuje na skutočnosť, že myšlienky, obsiahnuté v úvode do *Fyziky* a *Metafyziky* rozhodne nepredstavujú autentické svedectvá, pretože Aristoteles „videl sám seba ako protihráča pythagorovsko-matematických tendencií Platona a musel sa znova nájsť ako odôvodňovateľ *fyziky* v iónskych začiatkoch gréckeho myslenia viac ako vo všetkých neskorších. To malo svoje ďalekosiahle následky.“^{“2} Nesúhlas s platonským chápáním Parmenida a eleatov vôbec bol dôvodom, pre ktorý Aristoteles zahrnul do úvodu k fyzike aj komentár Parmenida. Pre Parmenida a jeho filozofiu to bola zo strany Aristotela iba *vysoko ceremoniálna poprava*.

Gadamer zastáva názor, že okrem Homéra a Hesioda sa Parmenidov hexameter nápadne približuje veršom, ktoré skladal jeho súčasník Xenofanes. Parmenides s veľkou pravdepodobnosťou prevzal formu jeho básnického vyjadrenia. Gadamer považuje Xenofana za Parmenidovho učiteľa v oblasti básnického umenia a keďže Parmenidove verše posudzuje kladne, uznáva aj Xenofana za dobrého učiteľa. „V každom prípade je celkom plauzibilné, že Xenofanes používal pri vykreslovaní univerza predikácie hymnického štýlu, ktoré mohli byť v Aristotelových časoch

¹ GADAMER, H.-G.: Parmenides und das Diesseits des Seins. In: Gadamer, H.-G.: *Gesammelte Werke. Bd. 7. Plato im Dialog*. Tübingen: Mohr-Siebeck 1991, s. 6. J. E. Raven sice nepoukazuje na apolónsky podlón v Parmenidovom štýle, predsa sa však stavia skepticicky voči pripodobovaniu Parmenidovho putovania k bohyni k magickým putovaniam šamanov. Naznačuje, že „je viac-menej pochybné ako ďaleko sa dá historicky preukázať nejaký vplyv šamanistických kultúr z centrálnej Ázie na archaické Grécko a v akom rozsahu môže inštitúcia, ktorá bola centrálna pre život politicky primitívnych nomádov, objasniť skutky gréckeho mudrcu v ďaleko komplexnejšej spoločnosti bohatého a mocného mestského štátu.“ (KIRK, G. S. – RAVEN, J. E. – SCHOFIELD, M.: *Přesokratiští filozofové*. Prel. F. Karfík – P. Kolev – T. Vítěk. Praha: Oikúmené 2004, s. 298.) Preukázať sa sice nedá, ale nedá sa to ani vyvrátiť a tak tento vplyv nateraz zostáva veľkou hádankou pre všetkých Parmenidových interpretátorov. Kessidi vidí v prítomnosti úvodu k náučnej básni predovšetkým Parmenidovu vernosť tradícii epusu.

² Tamže.

čítané ako filozofické argumentácie. Z takýchto hymnických glorifikácií sa dajú celkom dobre vytvoriť dialektické tézy eleatského štýlu.... To teda malo znamenat', že v prípade Parmenida mohli mýtické formy a kozmologické obsahy splynúť s logickou racionalitou do novej pôsobiacej jednoty.“¹

Gadamer tvrdí, že skutočnosť, že sa Parmenides rozhodol podať svoju filozofickú poému vo forme hexametra, určite nie je náhodná a môže súvisieť práve s Xenofanom, ktorý značnú časť života strávil na Sicílii. Aj Leško poukazuje na skutočnosť, že epická tradícia od Homéra po Hesioda tvorí pre Gadamera významnú interpretačnú nit, vedúcu k porozumeniu Parmenidovho diela, pretože „medzi epicko-náboženským nazeraním skutočnosti a pojmovým myslením existuje veľmi úzka súvislost“². Zároveň si kladie otázku, nakoľko je vôbec oprávnené považovať konfrontáciu Herakleitových zlomkov s Parmenidovou básňou za jeden z najväčších antických filozofických sporov – *Parmenides versus Herakleitos* a súhlasí s Gadamerovým názorom, „že tu máme pod vplyvom Hegeľovo diela fixovaný *parmenidorsko-herakleitorský spor* ako určujúci nielen pre antickú filozofiu, ale aj pre súčasnú podobu filozofovania“³. Je zrejmé, že Gadamer, rovnako ako pred ním Heidegger, neuznáva klasický interpretačný vzorec, ktorý parmenidovské filozofické pozície stavia do protikladu k herakleitovským a ako neskôr uvidíme, nachádza v nich dokonca niekoľko spoločných filozofických východísk.

Bohyňu, ktorá je nepochybne kľúčovou postavou celého Parmenidovho textu, vníma Gadamer viac ako analogické vyjadrenie vyššieho princípu myslenia než ako objekt skutočného náboženského kultu, aj keď pripúšťa možnú prítomnosť mytologického pozadia v texte *poomia*. Zdôrazňuje, že „predovšetkým musíme vnímať ten kontrast, ktorý vzniká medzi formou verša, jazykom eposu a slávostným ceremoniálom cesty na voze, príchodom a prijatími bohyňou a na druhej strane, logicko-abstraktným zvestovaním posolstva ...V posolstve bohyne nejde o náboženské zjavenie, ale o logický dôsledok.“⁴ Za kľúčovú pokladá Gadamer skutočnosť, že Parmenidova bohyňa Diké je natoľko znalá

¹ Tamže, s. 8.

² LEŠKO, V.: *Filozofia dejín filozofie*, s. 319.

³ Tamže.

⁴ GADAMER, H.-G.: *Parmenides und das Diesseits des Seins*, s. 9.

problému, že sa bez akýchkoľvek t'ažkostí dokáže vysporiadat' s nedokonalým rozumom (Vernunft) smreteľníkov.

Gadamer prisudzuje rozhodujúci význam skutočnosti, že jeho dielo obsahuje pomerne rozsiahle pasáže, v ktorých sa Parmenides venuje podrobnému vysvetleniu povrchných a často doslova mylných náhľadov (*doxai*) smreteľníkov, pohybujúcich v intenciách iónskej fyziky, zatiaľ čo jeho bohyňa nabáda mudrača k vykročeniu na cestu pravdy, ktorá sa zjavne nachádza v oblasti *ontológie*, mimo rámca iónskeho učenia o kozme. Zároveň si všíma, že Parmenides vo svojej básni celkom nevylučuje svet, ktorý sa pre smreteľníkov zakladá na vizuálnom zdaní (Augenschein) a aj keď ho v žiadnom prípade nepovažuje za rovnocenný *nehybnej pravde bytia*, ktorú dokáže skutočne pochopiť iba bohyňa sama, domnieva sa, že oba tieto nerovnocenné svety nutne popierajú nič ako čosi, čo nemožno myslieť (undenkbar) a o čom nemožno ani hovoríť (unsagbar)¹. Bohynia sa podľa Gadamera nestotožňuje s myslením smreteľníkov, snaží sa však pri svojom vysvetlení, pre rýchlejšie porozumenie zložitého problému, znížiť na ich úroveň, preto „u obidvoch názorov ide v prvej časti básne ako aj v obsiahlejšej druhej časti o konzistenciu rozumu so sebou samým, ktorú bohyňa zastupuje“².

Rovnako tvrdí, že „pri spolupatričnosti aletheia a ľudských δόξαι nejde o démonické prepojenie bytia a zdania... Bohynia pozná pravdivé (das Wahre), ale chápe, že sú ľudia odkázaní na vizuálne zdanie. Tak vykresluje obraz sveta, ktorý sa na tomto predpoklade ukazuje v očiach bohyne ako udržateľný... a vždy a znova sa tu vynára grécke slovo χρήν. To neznamená ani tak, že je nutné, ako skôr, že to treba považovať za nutné, je v poriadku a správne to, akí sú už raz smreteľníci. Nie sú v stave trvať na meravej nehybnosti bytia oproti zdaniu (Augenschein).“³

V ďalších pasážach *prologu* už Gadamer nenachádza iónsky obraz sveta vnímaný zo strany smreteľníkov ako plný protikladov, ale za jediným

¹ Podľa Ravenovej interpretácie uznáva Parmenides len dve, vzájomne neprípustné možnosti posudzovania skúmaného predmetu. Prvou je, že skúmaný predmet je, druhou, že nie je, avšak ak vezmeme do úvahy fakt, že to, čo nie je, nemôže byť predmetom nášho skúmania, ostane nám logicky ako základný predpoklad ďalšieho poznania iba prvá možnosť, teda tá, že daný predmet je. (KIRK, G. S. – RAVEN, J. E. – SCHOFIELD, M.: *Přesókratovští filozofové*.)

² GADAMER, H.-G.: *Parmenides und das Diesseits des Seins*, s. 10.

³ Tamže.

špecifickým protikladom svetla (Licht) a noci (Nacht) nachádza u Parmenida skutočnú podobu jedného bytia, keď argumentuje: „Každopádne to teraz nie sú protikladné dvojice, o ktorých hovorili iónski fyziológovia. Bohyňa ukazuje, že ide o jeden jediný protiklad, *svetla* (*Licht*) a *noci* (*Nacht*) a tento je v skutočnosti pre smrteľných jediným protikladom, ktorý artikuluje svet vizuálneho zdania. Pretože skutočný svet bytia vyzerá inak..., že je iba jedno bytie, to jedno bytie, v ktorom nie je žiadne nič.“¹ Je zaujímavé, že Parmenides na vyjadrenie najzákladnejšieho protikladu svojej náučnej básne používa pojmy *svetlo* a *noc*, a nie pojmy *svetlo* a *tma* alebo *deň* a *noc*, ktoré sa rozhodne javia ako vhodnejšie alternatívy na artikuláciu spomínaného vizuálneho protikladu².

Podľa Gadamera sice bohyňa nemôže akceptovať rozdvojený obraz sveta, ukazuje však spôsob, akým sa k ucelenému obrazu sveta môžu dostať aj nedokonale uvažujúci smrteľníci, ktorí si *svetlo* (*Licht*) spájajú s prítomnosťou a *tma* (*Dunkelheit*) s neprítomnosťou. Na tomto mieste nahrádza Gadamer výraz *noc* výrazom *tma*, neskôr sa opäť vracia k pôvodnému protikladu *svetla* a *noci*. „Rozumieme, že svetlo a noc sú ľuďmi takto rozlišované a práve svojím neustálym premiešavaním predstavujú to pravdivé. Takto vyzerá bytie pre nás. V tom spočíva nadradenosť božského poučenia o bytí oproti iónskym mysliteľom, ktorí myslia v protikladných dvojiciach. Stat' sa neviditeľným je práve stat'-sa-ničím (Zu-Nichts-Werden). Svetlo a noc sú, oba sú všade prítomné a prechádzajú všetkým (διὰ πάντως πάντα περιών). V ich miešaní nie sú žiadne prázdne miesta, žiadne nič. Zároveň sú pre vizuálne zdanie najkrajnejším protikladom. Sú tým praprotikladom, od ktorého závisí všetko viditeľné. To znamená: urobiť z týchto dvoch jedno, jedno èov, je niečím, čomu smrteľníci nemôžu porozumieť a čo bohyňa musí mysliteľovi najprv ozrejmit“. Obraz sveta smrteľných je ovládaný protikladom svetla a tmy, v jeho premenlivom zjave sa ukazuje mnohorakosť vecí. Tak na

¹ Tamže, s. 12

² Kessidi dôrazne upozorňuje na skutočnosť, že žiadne z Parmenidových vyjadrení o bytí nie je možné chápať fyzikálne, ale iba ontologicky, pretože Parmenides rozhodne nepopiera jestvovanie pohybu, alebo vzniku a zániku jestvujúcna vo fyzikálnom zmysle, jeho charakteristiky platia výlučne na úrovni bytia ako celku, sú preto príne ontologicke. (KESSIDI, F. Ch.: *Od mytu k logu*. Prel. K. Martinková – P. Kuklica. Bratislava: Pravda 1976.)

konci vychádza jeden, poriadok sveta, dôveryhodný v sebe, *Diakosmos*, v ktorom je všetko plné byitia a nikde nie je nič.¹

Z citovanej časti je zrejmé, že Gadamerovi ani na tomto mieste neušla skutočnosť, že i napriek mnohým rozdielom v Parmenidovom a Herakleitovom spôsobe filozofovania sa ich učenia v chápaní jedného naozaj nápadne približujú, a to aj vtedy, ak vezmeme do úvahy, že Herakleitovo učenie je predsa len o čosi dynamickejšie a Parmenidovo pasovanie protikladu svetla a tmy za základ všetkej protikladnosti a pestrosti javov môže akokoľvek ontologicky pochopené pôsobiť zjednodušene až redukujúco. Gadamer teda významným spôsobom prekonáva Hegelom zdôraznený parmenidovsko-herakleitovský spor a utvára tak výrazný posun v interpretovaní predsokratovskej filozofie. Skutočný mysliteľský spor totiž podľa neho nevystihuje znenie *Herakleitos versus Parmenides*, ale formulácia iónskej fyziológorovia *versus* ontológorovia *Herakleitos a Parmenides*.²

Gadamer si väsíma, že pojmy *jedno* ($\tauὸν μιαν$) a *dve* ($\muορφας δύο$) uvádzajú Parmenides v po sebe nasledujúcich veršoch oproti sebe a vždy na prízvučnom mieste. Podľa neho to rozhodne nemôže byť náhoda, ale skôr Parmenidov zámer vyjadriť podmienku pochopenia jedného, ktoré tvorí kompaktnú, *jednoliatu gúlu byitia, z dvoch*. Domnieva sa, že aj napriek zdanlivej nezrozumiteľnosti takéhoto spôsobu uvažovania sa Parmenides dokáže priblížiť myslenniu bytia omnoho viac než celá doterajšia metafyzická tradícia. Keďže Parmenides do svojej náučnej básne nezahrnul až Platonom zavedené rozlíšenie *noesis* a *aisthesis*, myslí ešte stále nanajvýš komplexne, čo mu napokon umožňuje vidieť veci spoločne tam, kde ich metafyzika už oddeluje.

Základ pre porozumenie Parmenida tvorí potom práve spomínaná neprítomnosť platonskeho rozlíšenia *noesis* a *aisthesis*. Preto, tvrdí Gadamer: „u Aristotela vidíme, že jeho kritika eleatov, ktorú prináša na začiatku *Fyziky*, v skutočnosti vôbec nemá na mysli Parmenida ... Zdá sa mi, že Aristoteles má v podstate na mysli Platona. Voči nemu sa udržiava mnohost' významov byitia a proti nemu sa predkladá Aristotelovo učenie

¹ GADAMER, H.-G.: *Parmenides und das Diesseits des Seins*, s. 13.

² Rovnaký názor zastáva v tomto smere aj Kessidi, keď uvádza, že Parmenides „ostro vystupoval proti fyzikálnemu chápaniu počiatku, to jest proti tomu, aby sa počiatok považoval za analogický s pohyblivými a menlivými prvkami (živlami) prírody (voda, vzduch, oheň).“ (KESSIDI, F. Ch.: *Od mytu k logu*, s. 267.)

o kategóriach. Má teda na mysli platonské prevzatie Parmenidovho učenia prostredníctvom *Sofisty*.¹ Gadamer zároveň konštatuje, že aj napriek popieraniu *ničoho* nepovažuje Parmenides za ontologicky neprípustné vyslovit' o niečom negatívnu výpoved'. Akceptovateľnosť negatívnych výpovedí však vyplýva zo samotnej definície ničoho.

Raven, podobne ako Hegel, vysvetľuje definíciu ničoho ako neexistencie a „(Parmenides – dopl. K. B) neexistenci chápe ako *nebyť úplne ničím*, t. j. ako to, čo nemá žiadne atribúty; a teda, že existovať pre neho v skutočnosti znamená *byť niečim*, alebo *byť niečim iným*. Keď neskôr ... používa *participium eon, jestvujúci*, je oveľa jednoduchšie vykladať ho ako skutočnosť, alebo ako *to, čo je skutočné*, než iba ako označenie existencie.“² Rovnako aj pre Gadamera „Eštu a väčšinou aj tó éov nesú celú tú silnú významovú zát'až bytia pravdivým (Wahrsein) a bytia skutočným (Wirklichsein).“³

Výrazy *ageneton* a *anolethron*, ktorými sa v zlomku B8,¹⁴ začína rozsiahla argumentácia o nezroditeľnosti a nesmrteľnosti jestvujúcna a proti uznaniu ničoty, sú podľa Gadamera analogickými vyjadreniami Parmenidom odmietaného nič. Gadamer zastáva názor, že aj napriek faktu, že dva spomínané pojmy, ako aj výrazy *meno (onoma)* a *menovanie*, ktoré predstavujú súhrnné označenie toho, čo Parmenides rázne odmieta, nemajú samy osebe význam ničoho, predsa len pri predstave vznikania a zanikania pripomínajú bližšie neurčené prázdro, ktoré je potrebné vylúčiť z myslenia plného, sebatotožného bytia. Problematické je pre Gadamera aj pomenovanie nič, pretože ďalej v zlomku B8,¹⁷⁵ Parmenides tvrdí, že nič nemožno menovať (*nonumon*), z čoho potom vyplýva aj problematicosť mena a pomenovania vôbec, ako uvádzajú už predchádzajúce riadky. Gadamerovi neostáva skryté, že jednostrannosť parmenidovského učenia a jeho trvanie na bytí bez, hoci len minimálneho po dielu ničoho spolu s potieraním nebytia *prezrádzať prieťaši ničoty*. Platon už pripúšťa v rámci bytia určitý obsah nič (Nichts). Nič sa stáva tým, čo je

¹ GADAMER, H.-G.: *Parmenides und das Diesseits des Seins*, s. 15.

² KIRK, G. S., RAVEN, J. E., SCHOFIELD, M.: *Přesokratorští filozofové*, s. 319.

³ GADAMER, H.-G.: *Parmenides und das Diesseits des Seins*, s. 16

⁴ PARMENIDES: Cesta pravdy. Prel. J. Špaňár. In: Antológia z diel filozofov. *Predsokratoci a Platon*. Zost. J. Martinka. Bratislava: Iris 1998, s.118.

⁵ Tamže.

iné od identickosti bytia, čím dochádza k jeho zneškodneniu, zároveň sa však nepriamo posúva do povedomia.

Veľmi zaujímavý je aj Gadamerov preklad pojmu *noein*. Nazdáva sa, že tradičný spôsob prekladu *voeiv* ako *možnosti myslenia* alebo *mysliteľnosti* spôsobuje významovú redukciu tohto pojmu a v žiadnom prípade nevystihuje Parmenidove skutočné zámery. Za najvhodnejší ekvivalent výrazu *voeiv* považuje slovo spoznanie (*Erkennen*), pretože toto vo svojom význame už implicitne zahrňa nájdenie *to eon*, teda bytia pravdivým (*Wahrsein*) a bytia skutočným (*Wirklichsein*). Etymologicky znamená *noein* výraz pre „vetrenie srnky... Je to spôsob, akým divá zver niečo lokalizuje a pritom určite nespozná, čo to je, a predsa cíti, že tam niečo je, a je to veľmi citlivý postreh, ktorý zostáva ostatným celkom skrytý.“¹ Podľa Gadamera prebieha podobným spôsobom aj lokalizácia bytia prostredníctvom *voeiv*, v momente rozhodovania medzi myslením bytia a uznaním nebytia predtým, než vôbec došlo k rozlíšeniu *noesis* a *aisthesis*.

Názorná predstava bytia prostredníctvom homogénej gule je podľa Gadamera predovšetkým geometrickou demonštráciou názoru o úplnom popretí ničoho, tomu je potom podriadená aj celková kompozícia súvisle zachovanej časti Parmenidovej náučnej básne. V rámci ďalšieho štúdia kompozície Parmenidovho textu sa Gadamer zamýšľa nad usporiadaním znamení vedúcich k *alethei*. Pýta sa, či je ich poradie náhodné alebo presne určené, a prichádza k názoru o dominantnom postavení vzniku, prvého medzi jednotlivými znameniami. Otázka vzniku tvorí totiž tú najschodnejšiu cestu, ktorou sa popierané nič dokáže čo najnenápadnejšie vplížiť do myslenia samotného bytia. Už pri jej vyslovení sa pýtajúci nutne musí zamyslieť na tým, odkiaľ to novovzniknuté prišlo, ako sa ním stalo (wie ist es geworden) a prečo a kam neskôr zaniká, čím vlastne pripušťa jestvovanie ničoho, z ktorého všetko vzniká a do ktorého potom zaniká.

Rad znamení uzatvára kľúčový argument celého textu, argument osvetľujúci vztah *noein* k bytiu, ako k nevzniknutému (*ungeworden*) a nehybnému (*unbewegt*), pretože „bytie je len tam, kde *voeiv* na niečo narazí, či to už vyjadríme ako postreh (*Vernehmen*), predpokladanie (*Annehmen*) alebo dotýkanie sa niečoho (*An-etwas-Rühren*). Každopádne je jasné, že sa nič nedá takto postrehnúť a že tam, kde niečo pos-

¹ GADAMER, H.-G.: *Parmenides und das Diesseits des Seins*, s. 17.

trehneme, niečo je. Bytie a nie nič. Skoro by sme povedali, že je tam *zasadené* (*gesetzt*) bytie, asi ako v stoickej συγκατάθεσις.¹ Výraz *zasadenie* (*Setzen*) však podľa Gadamera nie je možné použiť v súvislosti so samotným bytím, pretože takýto spôsob interpretácie viedie skôr smerom k nemeckému klasickému idealizmu, než k Parmenidovi.

Rovnako by bolo značne problematické chcieť niekom zasadíť homogénne a všade prítomné bytie, ktoré už vo svojej podstate vylučuje nič. Zdôrazňuje, že hovorí o zasadení je prípustné až pri čítaní druhej časti básne, kde má tento výraz „význam stanovenia (Festsetzung) konvencie pomenovania“². Podľa Gadamera sa sice hovorí o istom druhu identity postrehu a bytia, ide však výlučne o vyjadrenie ich vzájomného vzťahu a nie o samotnú definíciu identity ako reflexívneho pojmu (Reflexionsbegriff), ktorý sa prvý raz objavuje až v Platonovom dialógovi *Sofista*. Neoddeliteľnosť voelv od *to eon* sice významovo vystihuje poukázanie na ich vzájomnú identitu, no v žiadnom prípade zároveň nedefinuje podstatu identity samej. „Neoddeliteľnosť voelv a eivai, ktorá v skutočnosti argument vytvára, sa postupne potvrzuje: Nie bez jestvujúca nájdeš noein ... Konštrukcia argumentu zostáva t'ažká. V každom prípade však voelv nie je tým skutočne hľadaným ... Tak poslucháč tohto dobre skonštruovaného hexametra nevyhnutne pochopí, že bytie je tu tým vysloveným.“³

Konečným cieľom celej Parmenidovej argumentácie potom pre Gadamera nie je nájdenie *noein*, ale skôr vystopovanie bytia prostredníctvom *noein*, pretože ak *noein* nemožno oddeliť od bytia, musí byť bytie prítomné všade tam, kde je aj *noein*. *Noein* by teda samo osebe nemalo veľký význam, ak by nevyjadrovalo tu prítomnosť bytia. To je to, čo má Parmenides vo svojej náučnej básni skutočne na myсли, bytie, ktoré možno nájsť len prostredníctvom *noein*. Preto sa Gadamerovi „vidí nutné, v záujme prinesenia zmyslu do celku, nepreklaðať voelv ako myslenie (*Denken*), ale ako spoznanie (*Erkennen*) ...“⁴ či „dokonca ako narazenie-na-to

¹ Tamže, s. 20.

² GADAMER, H.-G.: *Parmenides und das Diesseits des Seins*, s. 20. Kessidi sa domnieva, že práve spomínaná pasaž básne protirečí Herakleitovmu názoru o jednote podstaty predmetu a jeho pomenovania, pretože meno pokladá za výsledok jazykovej konvencie. (KESSIDI, F. Ch.: *Od myštu k logu*.)

³ Tamže, s. 22.

⁴ Tamže.

(*Auf-Es-stoßen*) alebo *vytráranie-toho* (*Es-Ausmachen*) alebo tiež *postrehnutie* (*Vernehmen*). Kde je postreh (*Vernehmen*), tam je *vnímané* bytie.^{“1}

Bytie v Parmenidovej básni chápe Gadamer ako to, čo je *tu* (*Da*) a *tu* (*Da*) *znamená jav javov*, pretože už samotný fakt, že sa všetko to, čo smrteľníci vnímajú ako jeden z mnohých premenlivých fenoménov, či už je to deň, noc, alebo čokoľvek iné, ukazuje ako tu – prítomné, je tou najvšeobecnejšou a najzákladnejšou manifestáciou bytia. „Táto guľa bytia (Seinskugel) je len extrapoláciou prítomnosti (Anwesenheit) vôbec..., tým sa však rozhodne nemyslí určité niečo a nie niečo iné, ale že tam vôbec niečo je ... Čo tu stojí vo svetle, je *bytie* (Was da im Lichte steht, ist *Sein*).“^{“2} Na tomto mieste je badateľný vplyv Heideggera, pre ktorého je svet tým, čo presvitá z tmy vo svetle bytia.

Zároveň je potrebné podotknúť, že Parmenidovo bytie sa nehybné nachádza *v putách medze*, alebo najprv „v zovretí mocných pút bez počiatku a konca“^{“3}, neskôr „v putách hranice, ktorá ho zviera, pretože jestvujúce nesmie byť bez konca“^{“4}. Je zaujímavé, že práve táto, pomerne dôležitá a zároveň veľmi problematická veta básne, ktorá nie celkom zapadá do definície nehybného všade prítomného bytia bez vzniku a zániku, je v Gadamerovej interpretácii opomenutá. U Ravena je výraz *v putách medze* „...metaforický spôsob, ako hovoríť o *určenosť*“^{“5}, no práve táto zvláštna, akokoľvek metaforicky pochopená, *spútanosť bytia* vyvoláva dojem, že musí okrem bytia jestvovať ešte niečo iné, niečo, čo stojí mimo neho, pretože spútanosť je v istom zmysle prejavom ohrianičenosť voči niečomu, čo sa nutne musí nachádzať na druhej strane. Bytie sa takto nevzťahuje len k sebe samému, ale aj k tomu, k čomu je takýmto spôsobom pripútané, resp. k tomu, čím je spútané. Protirečivosť tohto vyjadrenia neušla ani Hegelovi, ktorý to komentuje nasledovne: „Nás pri tom hned napadá, že guľa je obmedzená a okrem toho je v priestore, teda okrem nej musia existovať aj iné predmety; a potom vyjadruje pojem gule predsa len rovnosť vo vzťahu rozlišených momentov, nehľadiac na

¹ Tamže, s. 23.

² Tamže.

³ PARMENIDES: *Cesta prandy*, s. 119.

⁴ Tamže.

⁵ KIRK, G. S. – RAVEN, J. E. – SCHOFIELD, M.: *Přesókratovští filozofové*, s. 326.

to, že by mala byť vyjadrená práve nerozlišenosť. Nie je to teda dôsledný obraz.^{“¹}

Možno vidí Gadamer v spomínanom vyjadrení len ďalší príklad nedokonalosti jazyka smrteľníkov, ku ktorému sa Parmenidova bohyňa musí znížiť, aby mohla mudrcovi vložiť do úst ľažko pochopiteľnú cestu pravdy. Gadamer sa nazdáva, že Parmenides chce docieľiť, aby sa každý čitateľ jeho textu napriek vlastnej nevedomosti pozeral na problém očami bohyne, lebo len tak môže zabrániť sklžnutiu na cestu ničoho. „V podstate je celé prevedenie náučnej básne v jej prvej časti venované úlohe, ktorá má človeku zabrániť, aby sklzol z pravej cesty k aletheii. O ceste ničoho pritom nepadne ani slovo. Tam nie je čo opísovať ($\pi\alpha\nu\alpha\pi\epsilon\theta\epsilon\alpha \acute{\alpha}\tau\alpha\zeta\pi\acute{\rho}\nu$).“² Zároveň si Gadamer veľmi добре všíma, že neustále opakovanie určitých pasáží výrazne zvyšuje dobiedzavosť a naliehavosť Parmenidovho filozofického učenia, ktoré nabáda k opatrnosti voči poznaniu, ktoré nám poskytuje naša každodenná skúsenosť. Smrteľníci sú pre Parmenida nanajvýš náchylní dostať sa na cestu omylu bez toho, aby si to dokázali včas uvedomiť.

Rovnako Gadamer poukazuje na skutočnosť, že v Parmenidovej básni je bytie (*to eon*) stotožnené s jestvujúcim (*einaí*) bez akéhokoľvek náznaku ontologickej diferencie, hoci len aristotelovsky vyjadrenej prostredníctvom *oper on*. Prečo Gadamerovi neudrel do očí paradox spútaného bytia resp. jestvujúcna, ktoré je raz držané v putach bez počiatku a konca, aby o niekoľko veršov ďalej nesmelo byť bez konca? Ak by sme totiž akceptovali Parmenidov argument o nemožnosti vzniku a zániku, predstava bytia ako homogénnej, avšak zo všetkých strán ohraničenej gule by predsa len navodzovala dojem, že *noein* môže naraziť aj na niečo, čo sa nachádza za hranicami tejto gule bytia, ak by sa samo nenachádzalo v jej vnútri. Pre Gadamera u Parmenida „*noein* je vždy s bytím, s $\acute{\epsilon}\acute{\circ}\nu$. Preto, ak si ponecháme na dohľad *noein* ako značenie cesty, môžeme si byť istí, že zabráníme sklžnutiu do nesprávnej myšlienky (Ungedanken)

¹ HEGEL, G.W.F.: *Dějiny filosofie I*. Prel. J. Cibulka – M. Sobotka. Praha: Nakladatelství ČSAV 1961, s. 227.

² GADAMER, H.-G.: *Parmenides und das Diesseits des Seins*, s. 24.

ničoho ... „¹, zatiaľ čo „slovo ako onoma oddelené od nerozlučnej jednoty bytia a noein je používané ako *nasadený* znak iba pre aspekty bytia“².

Gadamer podotýka, že táto časť Parmenidovho učenia bola už terčom kritiky zo strany Platona v dialógu *Sofista*. Platon tvrdil, že každé *onoma* v sebe implicitne zahŕňa dvojitosť pomenúvajúceho a pomenovaného. Potom aj kombinácia *noein* a *bytia* musí nutne vyjadrovať dvojitosť postrehnutia a postrehnutého. Napriek tomu, že uznáva opodstatnenosť Platonovej argumentácie, pretože v praxi znamená postrehnutie niečoho tak zachytenie ako aj rozlíšenie postrehnutého ako niečoho a nie niečoho iného, no dvojica *noein* a *bytie* je pre neho predovšetkým artikuláciou tu (Da) bytia, lebo „noein v gréckine znamená *vychádzať v bytí*, nebyť o sebe nič (nichts für sich) viac, ako len otvorenosť pre to, čo je“³.

Za najvýznamnejší krok celej Parmenidovej filozofie považuje Gadamer zavedenie singuláru tó éov, ktorý má byť artikuláciou *Jedna* zhŕňajúceho v sebe všetku mnohost' jestvujúceho. Parmenidovo bytie potom podľa neho nie je ničím iným ako *prítomnosťou* *prítomného*, má teda charakter heideggerovskej chvíle (die Weile), keď uvádza: „Heidegger o tom niečo vyčítal už z jedinečného Anaximandrovho citátu a odvážnym spôsobom to extrapoloval ako *chvíľu* (die Weile). V Parmenidovej náučnej básni to stojí v texte ...Tó éov, jestvujúcno (das Seiendes) nie je nejakým jestvujúcnom (ein Seiendes), ale *prítomným* (das Wesende) ako jestvujúce (ako nám to našepkáva naša reč). Nepozná žiadne nič ani žiadne nikde.“⁴

Parmenidovo bytie v sebe sice vždy zahŕňa aj mnohost', ale predsa nedosahuje premenlivosť a dynamiku herakleitovského jedna, čo na jednej strane umožňuje Gadamerovi jeho presnejšie zachytenie a teoretické definovanie, ale na strane druhej spôsobuje v záujme lepšej definovateľnosti aj redukovanie mnohorakosti a rôznorodosti jeho aspektov.

¹ Tamže, s. 28.

² Tamže.

³ Tamže.

⁴ Tamže, s. 30.

METAFYZIKA V KONTEXTE LEIBNIZOVEJ *ENCYCLOPAEDIA UNIVERSALIS*

Martin Škára

Univerzálna encyklopédia nie je len časťou Leibnizovho veľkolepého projektu *mathesis universalis*. Je spätá, ba dokonca by sme mohli oprávnenie tvrdiť, že sa prelína s tým, čo hanoverský filozof mienil označením *scientia generalis*. Leibnizova predstava *mathesis universalis* je predstavou systému, ktorý pozostáva z viacerých, presne zadefinovaných a podrobne rozpracovaných úrovní. Prvé dve v poradí od základu tvorí kombinatorické umenie a univerzálny jazyk, ktoré okrem iného potvrdzujú skutočnosť, že Leibniz zamýšľal vytvárať veľkolepý systém. Suma vedeckých poznatkov v koherentnej a predovšetkým bezspornej podobe nemôže byť vystavaná de facto v nijakej inej ako encyklopedickej forme, v pôvodnom význame tohto slova. Obdiv patrí, okrem iného, aj množstvu poznatkov, ktoré chcel Leibniz nadobudnúť vo veľmi krátkom časovom intervale¹.

Univerzálna encyklopédia ako *scientia generalis* je tým variantom sumy poznatkov a vedomostí, ktorému encyklopédia dodáva formu a štruktúru. *Scientia generalis* bude Leibniz o niečo neskôr koncipovať ako umenie objavu (*ars inveniendi*) a tým sa stáva vo vzťahu k univerzálnej encyklopédii jej metódou. Forma a štruktúra takejto sumy či totality poznatkov môže byť životoschopná len za predpokladu, že bude mať demonštratívny charakter. To, že Leibniz na dôkazy nikde a nikdy nezabúdal, vidieť najzretelejšie v tom, že sa o dôkaz máme usilovať aj v prípade viet, ktoré nemajú nevyhnutý charakter (ide o takzvané kontingentné vety). Hoci z pohľadu racionality 17. storočia je tendencia viesť dôkaz v oblasti inej, ako je nevyhnutná (matematika, geometria...), neprípustná, z pohľadu zdroja klasifikácie viet je Leibnizov zámer vedenia dôkazu v oblasti kontingentných viet plne opodstatnený. Vyplýva to z princípu, ktorý je

¹ Ak sa bližšie pozrieme na dátumy vztahujúce sa na roky vydania či publikovania jednotlivých doteraz spomenutých prác, dospejeme k tvrdeniu, že Leibniz pracoval na svojom systéme nepretržite od roku 1663 až do roku svojej smrti: 1716.

vo filozofii, ale aj v logike málo známy, pre Leibniza však rozhodujúci: ide o princíp *in esse (omnia predicatum inest subiecto)*. Tento princíp bol v dejinách filozofie naznačený predovšetkým v Aristotelových *Kategóriách*¹.

Encyklopédia vypracovaná na spôsob dokazovania s podporou projektu *scientia universalis* ako jej metódou je gigantickým a zároveň i sisyforským zámerom. Dokladá to predovšetkým vymedzenie predmetu univerzálnej vedy: „Predmetom tejto vedy je všetko, čo je vôbec mysliteľné ...“² Leibniz sa viackrát vyslovil o nemožnosti realizácie takéhoto druhu projektu jediným činiteľom, čím najskôr myslí seba samého ako autora. Rok po vypracovaní kombinatorického systému začína hanoverský filozof venovať svoju i tak veľmi roztrúsenú pozornosť prvej možnej podobe encyklopédie. Spočiatku si ju predstavoval na obraz Ariadnej nite, ktorá by slúžila ako vodidlo v labyrinte známej spisby vo všeobecnosti.

Prvý náčrt teda pochádza z roku 1667 a je predmetom krátkeho pojednania s názvom *Nová didaktická metóda*³. Tento spis však neostáva unikátom, pretože Leibniz obsah, ale i formu encyklopédického projektu neustále korigoval, dotváral, eliminoval eventuálne duplikáty kapitol, jednoducho hľadal dokonalú formu pre to, čo kedysi nazval *thesaurus*. Ked'že projekt univerzálnej encyklopédie je súčasťou logického systému, v nasledujúcich riadkoch budem musieť objasniť práve túto väzbu. Finálny projekt mal mať totiž výsostne demonštratívny charakter. Leibniz v neskoršom období sformoval veľmi presnú a konkrétnu predstavu o podobe a vlastnostiach univerzálnej encyklopédie. V prvom rade to bola *suma* pravdivých, ale aj pravdepodobných výrokov, ktoré by mali byť základmi všetkých vied. Postup dosiahnutia takého takmer ideálneho stavu naznačuje v niekoľkých bodoch, na ktoré upozorňuje aj jeden z najväčších znalcov Leibnizovej logiky, Louis Couturat:

1. Najprv je potrebné, aby sa získali postulované alebo dokázané súdy, kde postulát bude buď definíciou, axiómom alebo hypotézou.

¹ ARISTOTELES: *Kategórie*. Prel. K. Berka. Praha: Nakladatelství ČSAV 1958, s. 34.

² LEIBNIZ, G.W.: Úvod do tajnej encyklopédie. In: Leibniz, G.W.: *O reforme vied*. Prel. J. Šebestík. Bratislava: Vydavateľstvo SAV 1956, s. 39.

³ LEIBNIZ, G.W.: *Methodus Nova Didactica*. In: Klopp, O.: *Die Werke von Leibniz gemäss seinem handschriftlichen Nachlasse in der koeniglichen Bibliothek zu Hannover*. Hannover: Alindworth's Verlag 1864, s. 46 – 47.

2. Súdy sa majú dokázať prostredníctvom formálneho dôkazu, alebo prípadne skúsenosťou¹.

3. Napokon je nevyhnutné preskúmať, či skôr vyhľadátať aj propozície, ktoré nebudú pravdivé, ale budú mať len určitý stupeň pravdepodobnosti, pretože „Nam et probabilitas demonstrari potest“ (Aj pravdepodobnosť môže byť dokázaná)².

Tento postup tvorenia encyklopédie, ktorá by mala mať teda demonstratívny charakter, dosť jasne naznačuje Leibnizovu pôvodnú intenciu založiť univerzálnu encyklopédiu, ktorá bude obsahovať základy všetkých vied. Leibniz preto i naďalej pretváral štruktúru encyklopédie, čo znamenalo zároveň usporiadanie poznatky v nej tak, aby sa postupovalo od najjednoduchších k zložitejším. V takomto prípade sa nemohlo zabudnúť na nástroje nadobúdania týchto poznatkov, ktoré sú zároveň poznatkami najjednoduchšími. Preto v klasifikácii poznatkov v encyklopédii, ktoré sa nám zachovali z obdobia okolo roku 1679, sa uvádzajú na prvom mieste *Racionálna gramatika*, za ktorou nasleduje *Logika*, neskôr *Mnemotechnika*, ďalej *Topika*, atď., pričom tento index vied zavŕšuje prirodzenou teológiou, ktorá v tomto prípade pojednáva o nehmotných substanciách³.

Leibniz oboznamoval so svojím zámerom vybudovať univerzálnu encyklopédiu veľmi široké okolie vrátane ustanovizní, ktoré by mohli jemu, ale predovšetkým jeho projektu prejavíť priazeň. Nechýbala ani *Académie de Sciences* v Paríži či *Royal Society* v Londýne. Obe však neboli projektu naklonené a to aj napriek tomu, že Leibniz sa pokúšal osloviť dokonca i vtedajšieho francúzskeho monarchu Ľudovíta XIV. A renomovaných členov spomínanej londýnskej kráľovskej vedeckej ustanovizne. Z tohto obdobia (okolo roku 1680) sa však zachovali dva texty, ktoré sú vo vzťahu k zámeru vybudovania encyklopédie pomerne jasné. Prvým z nich je text s názvom *Pravíllá pre napredovanie vo vedách*⁴, druhý sa za-

¹ V tomto prípade si musíme uvedomiť zásadný rozdiel, ktorý je filozofickou konzervenciou a je formulovateľný v tomto konkrétnom prípade medzi Leibnizovým umierneným racionalizmom a Descartovým rigídnym racionalizmom.

² COUTURAT, L: *La logique de Leibniz*. Paris: Olms 1901, s. 127.

³ LEIBNIZ, G.W.: Návrh na napísanie novej encyklopédie metódou objavovania. In: Leibniz, G.W.: *O reforme vied*, s. 34.

⁴ LEIBNIZ, G.W.: *Préceptes pour avancer dans les sciences* In: Leibniz, G.W.: *Die philosophische Schriften* 7. Ed. Gerhardt. Hildesheim: Olms 1978, s. 156.

choval pod názvom *Rozprava o metóde istoty a umení objavu pre ukončenie sporov a dosiahnutie veľkého pokroku za krátky čas*¹. Leibniz vo vyššie uvádzaných Pravidlach viac menej vyzýva k začiatku výstavby encyklopédie. Zámerom takejto encyklopédie nie je spracovať inventár sumy vedomostí všetkých vedných oborov, ktoré by boli usporiadane podľa metodologicky dopredu stanoveného kľúča. Jedným z najprínosnejších cieľov tejto encyklopédie by bol fakt, že „presná revízia toho, čo sme doteraz nadobudli, by úžasným spôsobom uľahčila nadobúdanie nového...pretože...pokiaľ nevieme, čo máme, a v prípade potreby to nevieme použiť, je to tak, ako keby sme boli chudobní a ľudstvo sa v dnešnej dobe nachádza práve v tejto situácii“².

Toto je veľmi výrazné konštatovanie. Množstvo poznatkov, ku ktorému sa ľudstvo priblížilo, je nespočetné. Leibniz použil na vyjadrenie tohto stavu metaforu knižnice, „ktorej chýba zoznam“³. Poznatky, nech sú akokoľvek vzácne, ktoré sú roztrúsené na mnohých miestach, a ktorým chýba poriadok sú akoby bez hodnoty a preto i nepoužiteľné. Prvá filozofia nie je výnimkou. Okrem iného, oba vyššie uvedené texty sú písané veľmi elegantnou a vyberanou francúzštinou. Leibniz sa po tom, čo Royal Society v Londýne a Académie des Sciences v Paríži takmer vôbec nejavili záujem o projekt univerzálnej encyklopédie, obracia na pomyselného veľkého monarchu, ktorý bude projektu naklonený. Takýmto panovníkom nemohol byť nikto iný ako Ludovít XIV., na čo upozorňuje i Couturat⁴.

K dvom vyššie uvedeným prácam by sme mohli uviesť ešte jeden kratší text, ktorý má do činenia s presnejšou a kompaktnejšou formou spomínamej encyklopédie. Ide o náčrt, ktorý sa k danému problému bytostne vzťahuje. V tomto prípade máme pre sebou sumu definícií jednotlivých integrálnych častí, z ktorých bude pozostávať Leibnizova *Encyclopaedia universalis*. Leibniz ho pomenoval dlhším názvom⁵, v ktorom si

¹ LEIBNIZ, G.W.: *Discours touchant la méthode de certitude et de l'art d'inventer pour finir les disputes et pour faire en peu de temps de grands progrès*. In: Tamže, s. 174 – 183.

² LEIBNIZ, G.W.: *Préceptes pour avancer dans les sciences* In: Tamže, s. 159.

³ LEIBNIZ, G.W.: Návrh na napísanie novej encyklopédie metódou objavovania, s. 25.

⁴ COUTURAT, L: *La logique de Leibniz*, s. 147.

⁵ Úvod k tajnej encyklopédii, čiže počiatky a príklady všobecnej vedy, o obnovení a pokroku vied, o zdokonalení mysele a o objavoch vecí pre všeobecné šťastie. (Pozri LEIBNIZ: G.W.: *O reforme vied*, s. 39.)

možno všimnúť okrem iného aj prílastok, ktorý autor svojej encyklopédii prisudzuje, a síce *arcana*, v preklade *tajná*. Leibniz nie je v prípade pomenovaní a atribútov encyklopédie vôbec skromný. Bol pravdepodobne presvedčený, že v prípade zdaru inštaurovania tohto opusu, v ktorom sú *more demonstrativo* usporiadane všetky vedecké poznatky, ľudský rod by mal zaiste na jednej strane niečo hmatateľné a na strane druhej niečo (čo do množstva i kvality) tajomné (už len preto, že by išlo o všetky poznatky, či prinajmenšom o všetky základy poznatkov, čo bol Leibnizov pôvodný zámer: *budovu vedy postavenú na pevných, ale zároveň i jednoduchých základoch, resp. princípoch*). Leibniz v spomínanom spise poníma encyklopédiu v zmysle *Scientia generalis*, akejsi *Všeobecnej vedy*, ktorá zahŕňa *Logiku*, *Umenie objavu*, *Syntézu*, *Análýzu*, *Didaktiku*, *Gnostológiu* či *Noológiu*, *Umenie rozpoznania* sa alebo *Mnemológiu*, *Znakové umenie* či *Symbolické umenie*, *Kombinatorické umenie*, atď.

Ak Leibniz zvažoval svoju demonštratívnu encyklopédiu obsiahnut' všetky vedné disciplíny a veľmi presným spôsobom ich usporiadat', narážame tak na veľmi jednoduchú, ale zároveň veľmi zaujímavú otázku. V akej pozícii a v akom vzťahu k ostatným vedám sa ocitá prvá filozofia, resp. metafyzika? Akú povahu má táto disciplína? Odpoveď na tento druh otázok bude fragmentárna dovtedy, kým nebude poukázané na veľmi presný rozpis vied, v rámci ktorého bude na istom mieste figurovať i metafyzika. Ani to však nebude postačujúce na to, aby sme mohli určiť, z akých dôvodov a s akým predmetným vymedzením metafyzika vystupuje.

Z vyššie uvedených Leibnizových prác to nie je vôbec jasné. 11. septembra 1678 Leibniz predkladá jednu zo svojich myšlienok k univerzálnemu jazyku, resp. k projektu *characteristica universalis*. Hoci obsahovo je tento text zameraný na vyššie uvedenú oblasť, jeho záver nám poskytuje mierny náznak istého plánu systematizácie vied do jedného celku. Leibniz najprv uvádzá (racionálnu) gramatiku. Za gramatikou nevyhnutne nasleduje logika. Bez logiky by u Leibniza nebolo mysliteľné nič. Inak povedané, ak Leibniz niečo vo vede či filozofii urobil alebo objavil, nezabúdal upriamit' pozornosť na *organon*, ktorý preto využil. Vzápäť a nečakane za logikou nasleduje metafyzika ako najväčšia veda. Pre spresnenie odpovede na vyššie položené nie jednoduché otázky musíme zaviesť dve tvrdenia, bez ktorých by odpoveď strácala spresňujúci kontext.

Po prvé: naša znalosť Leibnizovej integrálnej spisby doteraz neumožňovala oprávnene predpokladať, že jeho rigidný a takmer až scientistický prístup k jednotlivým vedám bude otvárať priestor takému druhu otázok. Sú relatívne nové. Doterajšie bádania v oblasti dejín novovekého filozofického racionalizmu zatiaľ takýto zámer neodhalili. Dalo by sa dokonca povedať, že táto otázka nie je celkom relevantná s ohľadom na doterajšiu znalosť Leibnizových filozofických textov.

Po druhé: ak aj takýto text, resp. texty existujú, bude potrebné zohľadniť fakt, že filozofia, ktorá sa u Leibniza v neskoršom období stáva monadologickým systémom, nemôže pochádzať z obdobia pred rokom 1696. Vedie k tomu jediné a jednohlasné vysvetlenie historikov filozofie, ktorí sa venujú analýze Leibnizovej spisby. Takýto text v skutočnosti existuje. Nesie názov *O rozdelení filozofie* a pochádza nevyhnutne z obdobia po roku 1696, pretože až od tohto roku začína Leibniz používať nosný pojem svojej substanciálnej metafyziky – *monáda*. Jedným z hmatateľných dôkazov je i list, ktorý Leibniz píše Fardellovi. Spomínaný text, *O rozdelení filozofie*, ktorý bol súčasťou veľkého objavu Leibnizových rukopisov v hanoverskej kráľovskej knižnici, je možné situovať do roviny projektu univerzálnej encyklopédie. Na tomto mieste je potrebné vyjadriť domienku, že univerzálna encyklopédia sa stáva *jediným terénom*, na ktorom mohol Leibniz rozvíjať úvahy systémového charakteru, mesta a postavenia filozofie ako vedy.

„Filozofia je súhrn náuk o všeobecných veciach a dáva sa do protikladu k histórii, ktorá je náukou o jednotlivých veciach. Má dve časti, teoretickú a praktickú filozofiu. Teoretická filozofia skúma podstatu vecí (*rerum naturas*), praktická ich osoh, aby sa dosiahlo dobro a vyhlo sa zlu.“¹ Prvotné rozdelenie teda nie je ničím prekvapujúce, keďže na obdobnú klasifikáciu sme zvyknutí od čias peripatetikov. Leibniz však neostáva len pri tomto dyadicom delení. Záujem vzbudí moment, v ktorom Leibniz dodáva, že i teoretická filozofia je ďalej členená: „Teoretická filozofia je dvojáká, racionálna a skúsenostná (*experimentalis*).“² Leibniz v tomto krátkom texte postupne začína sumarizovať všetky základné piliere, vďaka ktorým monadológia nadobúda pevnú oporu. Musíme však spresniť, že akákoľvek zmienka o monadológii spred roku 1714 nie

¹ LEIBNIZ, G.W.: Rozdelenie filozofie. In: Leibniz, G.W.: *O reforme vied*, s. 35.

² Tamže.

je žiadnym odvolaním sa na rovnomenný text, ktorý Leibniz okrem iného píše v extrémne zhutnej podobe, píše ho na samom sklonku svojho života počas svojho pobytu vo Viedni a okrem iného ide o dar princovi Eugenovi Savojskému. V takomto kontexte totiž nemusíme príliš školskometsky prihliadať na *Monadológiu* ako na odkaz akoby paradoxne jediný a pre Leibnizovu filozofiu rozhodujúci.

Nazdávam sa, že monadológia, ako metafyzický substančný systém, je *telos* Leibnizovej metafyziky. Vedie však k nemu značne kľukatá a zavšে komplikovaná cesta, ktorá začína projektom *characteristica universalis* (logika), následne prechádza revíziou a reformou mechaniky, ktorá vyústí do novej podoby dynamiky a až napokon sa možno odvážiť začať bádanie na poli monadologickej metafyziky. *Logika, dynamika a metafyzika ako celok: toto je monadológia.* Zdá sa, že v dejinách filozofického myslenia to ale nie je po prvýkrát, čo sa stretávame s takouto postupnosťou. Smerovanie k Aristotelovej metafyzike je možné len po vytýčení logiky a fyziky (aristotelovskej mechaniky ako forológie). A Leibniz je v tomto ohľade pravdepodobne Aristotelov verný žiak.

Kedže vychádzam z historicky verifikovateľného predpokladu o používaní pojmu *monas*, *monáda* až po roku 1696 a faktu, že leibnizovská metafyzika je *substančným modelom*, bude potrebné do pomaly sa kryštalizujúceho postavenia a definície prvej filozofie zaviesť pojem *substancie*: „Teoretická racionálna filozofia hovorí o predikátoch a substanciach, čiže subjektoch.“¹ Toto je jedno z mála explicitne vyjadrených tvrdení o nevyhnutnom prepojení aparátu logiky a metafyziky, ktorú teda sám Leibniz chápe ako *racionálnu teoretickú filozofiu*. Moje presvedčenie o vzájomnom prepojení logiky a metafyziky ma vedie až k tvrdeniu, že pojem substancie je logicky odvoditeľný z pojmu logického subjektu na základe inkluzívnosti predikátov v subjekte, ktorá je známa už od Aristotelovej doby, ktorá dostáva pomenovanie ako princíp *in esse*. Postupnosť odvodenia tu však nebudem uvádzat², pretože by som sa musel vyhnúť predmetu týchto úvah. Leibniz prepojenie metafyziky a logiky ako racionálneho zákonitého vzťahu jednej disciplíny k druhej dokladá spresnením, že ide o „teoretickú racionálnu logický nutnú filozofiu (kurzíva M. Š.)“².

¹ Tamže.

² Tamže.

V takomto postavení si teda racionálna teoretická filozofia zaist'uje pozíciu predovšetkým neprotirečivej a vnútorné harmonickej disciplíny. Tieto určenia jej však napokon môžu reálne poskytnúť len tie princípy, ktoré samy majú fundujúcu povahu. Pre znalca Leibnizovho myslenia je zrejmé, že pôjde o dva základné stavebné prvky, ktorími sú *zákon negácie sporu* a *princíp dostatočného dôvodu*. Tako podrobne špecifikovaná metafyzika, ako racionálna teoretická filozofia, sa teda v principiálnej spojitosťi s logikou nemôže dostať na scestie a prepadnúť nástrahám akéhokoľvek fundovaného argumentu. Metafyzika tak začína u Leibniza pracovať s tým, čoho životoschopné zárodky upriadol Aristoteles. Logika začína napĺňať svoje aristotelovské určenie, pretože metafyzika tak môže v substanciálnych výšinách budovať už nie na piesku, ale na pevnom základe organonu.

Leibniz si dovoľuje konštatovať, že prvá filozofia je ešte i v dobe, ktorej je i on sám súčasníkom, *blādanou vedou*. Dôvodov je naozaj dostačné množstvo. Avšak tým hlavným, ktorý i sám prízvukuje, je to, že najmä „všeobecné pojmy ... sa nedbanlivost'ou a nedôslednost'ou myслenia stali nejasnými a temnými“¹. Tento pre Leibniza zásadne neprípustný stav je potrebné čo najrýchlejšie odvrátiť. A ako prvé je nevyhnutné stanoviť jasné definície týchto pojmov, pretože stav, v ktorom sa prvá filozofia so svojimi temnými a nejasnými pojmmami nachádza, vznikol preto, lebo definície po ktorých volá sám Leibniz nie sú „...ani len nominálne“². Ba čo viac, Leibniz dokonca prvú filozofiu označí za *architektonickú*³ a v takomto prípade sa *stav terminologickej temnoty* dostáva i do disciplín, ktoré „...sú jej podriadené“⁴. Neostáva teda nič iné, ako bez čakania nastoliť v tejto architektonickej vede poriadok.

Ked'že v Leibnizovej metafyzike je architektonickým práve pojmom substancie, bude nevyhnuté ho definitívne vymedziť, čím sa dostaneme z akejsi neplodnej tóne do spoľahlivých koľají logicko-metafyzického myслenia. Veď prvá filozofia je výsostne teoretickou racionálnou logicky nutnou filozofiou. „Z tohto dôvodu je potrebné použiť osobitnú metó-

¹ LEIBNIZ, G.W.: De prima philosophiae Emendatione, et de Notione Substantiae. In: Leibniz, G.W.: *Die philosophischen Schriften* 4. Ed. Gergardt. Hiledsheim: Olms 1965, s. 468.

² Tamže.

³ Tamže.

⁴ Tamže.

du, ktorá nám ako nit' v labyrinte umožní vytvárať súdy a jej prostredníctvom bude možné problémy riesiť ako výpočet (kalkul) s istotou nie menšou akú poskytuje Euklidova metóda ...¹ Leibniz mal zaiste na mysli svoje celoživotné úsilie: *characteristica universalis*. Dostávame tak opäť d'alešie ohnivko v ret'azi, ktorá v Leibnizovom systéme spája prvú filozofiu s logikou. Naopak, musíme si znova pripomenúť to, čo predovšetkým rieši teoretická racionálna logicky nutná filozofia. „Teoretická racionálna logicky nutná filozofia obsahuje pravdy pochádzajúce zo samotného princípu protirečenia alebo aj z princípu dostatočného dôvodu.“² Snáď by sme mohli toto tvrdenie obohatiť o ďalšie a spresňujúce. Prvá filozofia získava v princípe protirečenia (*principium contradictionis*) svoju výrokovú bezospornosť, pretože opak *prvých prád* pochádzajúcich z princípu protirečenia je absurdný.

Pokiaľ by Leibniz projekt *charakteristiky universalis* úspešne zavŕšil, získať by sme takú prvú filozofiu, ktorá by sa podobala na spoľahlivo pracujúci kalkul. Leibniz si dokonca v tomto kontexte uvedomoval i absenciu verifikateľnosti výrokov prvej filozofie. A práve univerzálny znakový systém ako potenciálne historicky prvý formalizovaný jazyk aplikovateľný na vety prvej filozofie by tento nedostatok odstránil. Prvá filozofia ako prísna veda v plnom rozsahu tohto určenia by bola konečne na dosah. Bolo by nanajvýš zaujímavé predstaviť si, ako by prvá filozofia menila svoj status vo svojich dejinných výkladoch. Kant by zrejme nebol položil podmienku možnosti metafyziky tak, ako ju položil. Hegel by zrejme so svojou dialektickou metafyzikou nepochodil vôbec. To však ostáva len na hranici fikcie, pretože projekt univerzálneho znakového systému ako formalizácia jazyka sa začína objavovať až v prácach Boolea, Peana, Fregeho, Russella..., ktorí sa k prvej filozofii nemohli postaviť zoči-voči tak, ako to mysel Leibniz. Chýba im totiž prinajmenšom pojem substancie a s pojмami subjektu a predikátu nenarábali tak, ako ich používal ich predchodca. A práve: prostredníctvom pojmu subjektu (ktorý vystupuje ako substancia) a pojmu predikátu, ktoré sú v správe princípu dostatočného dôvodu, sa Leibnizovi podarilo vztýčiť prvú filozofiu veľkých rozmerov.

¹ Tamže. s. 469.

² LEIBNIZ, G.W.: *Rozdelenie filozofie*. s. 35.

Domnievam sa, že Leibniz bol k princípu dostatočného dôvodu pri-vedený predovšetkým ako logik. Princíp dostatočného dôvodu, tak ako sa nazdáva i Couturat¹, je odvoditeľný z princípu *in esse (omne praedicatum inest subiecto)*, ktorý má svoj pôvod v Aristotelových *Kategóriach*: „Kedykoľvek sa jedno druhému prisudzuje (katégoréta) ako svojmu podmetu (*hypokeimenon*, subjekt), všetko, čo platí o prísudku (katégorúmenon, predikát), bude platiť taktiež o podmete.“² Inkluzívna povaha predikátu z pohľadu logiky, ktorý sa v Leibnizovej prvej filozofii premieta do roviny akcidentu zaručuje okrem iného to, že prvá filozofia ešte okrem nevyhnutných apriórnych viet má o čom hovorit'. V opačnom prípade by musela splynúť s matematikou, resp. inou vedou, ktorá na základe princípu negácie sporu popisuje, prípadne produkuje svoje entít. Leibniz by si však nikdy ani len nevedel predstaviť takto ochudobnenú prvú filozofiu. Navyše metafyzický pojem substancie ako subjektu to ani neumožňuje.

Heuristickú úroveň metafyziky inkluzivity predikátov prináša práve ono *principium reddenda rationis sufficientis*. Jeho pôsobnosť zachádza až po samú hranicu mysliteľného v tomto univerze. Je garantom toho, že opak kontingenčných právd, čiže kontingenčných faktov, resp. udalostí nie je v rozpore s rozumom, čiže skutočnosťou. Opak tohto druhu právd „... sa nezhoduje so skúsenosťou“³. Jeho dôsledný výklad stanovujú *Metafyzické meditácie (Discours de métaphysique)* a intenzívna korešpondencia s Arnauldom. Prvá filozofia, ako teoretická racionálna a logicky nutná filozofia Leibniza, zostáva stále ešte neprebádanou, hoci prekvapujúco bohatou, a to aj napriek tomu, že jeden zo subalterných princípov odvodených z *in esse*, princíp nerozlišiteľnosti totožných entít plní v Leibnizovej prvej filozofii (ale nielen vnej) obdobu Occamovej britvy. Ciel, ktorý by iste chcel raz vidieť i Leibniz, je možné naplniť, ak sa nám, snáď, podarí prepojiť formalizovaný jazyk s oborom pôsobnosti prvej filozofie.

¹ COUTURAT, L: *La logique de Leibniz*.

² ARISTOTELES: *Kategórie*, s. 34.

³ LEIBNIZ, G.W.: *Rozdelenie filozofie*, s. 35.

NIETZSCHEHO KONCEPT UMELECKEJ METAFYZIKY

Štefan Jusko

Tvorba mladého Nietzscheho sa nesie ešte v rámci tradičného metafyzického myslenia. Je však nevyhnutné zároveň upozorniť, že Nietzscheho chápanie metafyziky sice ponúka viac alebo menej ucelený pohľad na svet, ale zároveň ponúka aj pohľad nový a hlbší, ponúka dištinkciu od tradičnej metafyziky ako filozofického modelu teoreticko-pojmového myslenia. Odkiaľ sa vôbec rodí ona potreba metafyziky a viery v metafyziku? Nietzsche si v období rokov 1868 – 1872 otázku príčiny *pátosu* k metafyzike *Pravdy* ešte neformuluje, ale má význam pre jeho neskôršie obdobie, prinajmenšom pre obdobie po roku 1873.

V anticipácii optiky Nietzscheho zrelého obdobia je možné predpokladať, že príčina *údruhy* k metafyzike *Bytia* pramení z mýtu, z mýtickej viery, že život a svet je jednotný celok a celok jednej *Pravdy*. Filozofia vzniká pojmovým odpútavaním sa od mýtu; teoretický rozum sa z lona mýtu osloboďuje, ale popočnou šnúrou žije z mýtu ďalej. Prepojenie filozofie s mýtom, celku filozofie v rámci mýtu, môžeme charakterizovať ako filozofiu pohybujúcú sa v zovretí mýtu, mýtickej pravdy.

Raný Nietzsche mýtus neproblematizuje, ba čo viac, s mladíckym zápalom sa dovoláva jeho renesancie. Tým si zahatáva načas cestu k poznaniu, že *pátos* k metafyzike *Bytia*, k metafyzike *Pravdy*, je pozostatkom mýtu, že tento pátos určuje *telos* dokazujúceho a zdôvodňujúceho myslenia. Otázka fenoménu *rozsolenia* mýtu (logom) a Nietzscheho nový, *tragický*, dionýzovsko-apolónsky náhľad naň sa stáva rudimentárnym rámcom jeho vtedajšieho myslenia. Nôvum Nietzscheho myslenia spočíva v tom, že na počiatok všetkého (na mýtus) je možné nazerat' umením *tragického* myslenia. Táto nová myšlienková pozícia privádza Nietzscheho k jasne dištančnému postoji od teoreticko-pojmovej metafyziky.

Nietzschemu fenomén dionýzovsko-apolónskeho mýtu umožnil náhľad na metafyziku *umeleckou optikou*. To mu postačilo, aby sa na vedu a filozofiu pozrel inými a pohŕdavými očami: všetky pravdy filozofických koncepcií a systémov sú bludmi, pokiaľ podľahli čaru teoreticko-

pojmového myšlenia. A ak si na predsokratovcoch niečo cení, tak je to fenomén, z ktorého filozofovali a žili, totiž povaha ich mýticko-pojmového myšlenia.

Mýtus láme aj Nietzsche (tak ako ho láme rozum pojmového myšlenia vo viere, že sa z mýtu oslobodí). Nie však silou logiky pojmového vyplývania, ktoré súčasťou filozofie zrodilo, ale presmerovalo ju do oblasti teoretickej vedy. Umelecký náhľad na príčiny *rozlomenia* mýtu Nietzschemu umožní, aby pri zdrode filozofie identifikoval aj iné sily.

Z pôvodného mýtu sa totiž zrodí nielen filozofia, ale historicky pred ňou aj náboženstvo a umenie. Nietzschemu sa mýtus láme najskôr do mýticko-umeleckej dvojznačnosti. Celok sveta tu reprezentuje boh Dionýzos, ale aj boh Apolón; v ich zázračnom premostení vytvárajú umenie gréckej tragédie a fenomén gréckeho života tragédie. Prečo práve Dionýzos a Apolón?

* * *

Nietzsche k téme *dionýzovstva* ešte pred napísaním práce *Zrodenie tragédie z ducha hudby*¹ koncipuje niekoľko prednášok, aby si nimi overil postoj poslucháčov a aby si základnú myšlienku – myšlienku tragickej povahy umenia a jeho úlohy v myšlení – ujasnil sám pre seba. Už v lete 1869 uskutočňuje cyklus prednášok k Aischylovej *Obeti na hrobe*, v ktorých naznačuje prítomnosť dionýzovského živlu v gréckom umení. O rok neskôr prednáša *O Sofoklovom kráľovi Oidipori*, kde už načrtáva svoju základnú myšlienku o rozdielnej povahе apolónskeho a dionýzovského. V roku 1870 pokračuje v prednáškach o gréckej hudobnej dráme a o Sokratovom pomere k tragédii (*Sokrates a tragédia*), v ktorých vymedzuje svoj vzťah k Wagnerovej hudbe a k úpadku gréckeho umenia². Dôležitým impulzom na napísanie práce *Zrodenie tragédie z ducha hudby* sa mu stáva Schopenhauerova filozofia, najmä jeho práca *Svet ako vôle a predstava*. V tomto kontexte je však obzvlášť dôležité to, že *okolnosť*, že sa Nietzscheho metafyzika „necháva viest“ umeleckým dielom, pomohla

¹ NIETZSCHE, F.: *Zrod tragédie z ducha hudby*. Prel. O. Bakoš. Bratislava: Národné divadelné centrum 1998.

² Pozri JANZ, C. P.: *Friedrich Nietzsches Akademische Lehrtätigkeit in Basel 1869 bis 1879*. In: Montinari, M. – Müller-Lauter, W. – Wenzel, H.: *Nietzsche-Studien* 3 (1974). München – Berlin – New York: W. de Gruyter 1980, s. 192 – 203.

Nietaszchemu prekonat' jednostrannosť Schopenhauerovej pozície¹. Je ňou nadšený, pretože tu nachádza, čo sám už niekoľko rokov pocíťuje: fenomén hudby a jej neobrazný charakter, t. j. povahu hudby ako spôsob premostenia dionýzovského a apolónskeho sveta.

Nietzscheho *objav* Schopenhauera, ako aj fenoménu neobraznej predstavy, z ktorej sa rodí grécka dráma, je však potrebné vnímať aj na pozadí Nietzscheho záujmu a konfrontácie s nemeckou klasickou estetikou. Práve úloha hudby, jej prednosťny charakter voči funkcií pojmov Nietzscheho umožní radikálny rozchod s Kantom, Schellingom či Hegelom.

Vlastná povaha zlomu mýtu v čase zrodu umenia a v podmienkach vzniku filozofie vykazuje základný moment, ktorý filozofia, usilujúca sa o konštrukcie sveta na báze pojmov, prehliada. V tomto je Nietzscheho estetika bližšie k Schillerovi (*O tragickom umení*)² a Hölderlinovi (*Poznámky k Sofoklovovi*)³, ktorí vo svojich koncepciách a náhľadoch na úlohu umenia vychádzajú z toho, že základom vzťahu človeka k svetu je otázka prirodeného sveta v jeho tragickej povahе a že pojmovovo reflektovaný vzťah k svetu je už odčlenený, neprirodzený, jednostranný, protiprírodný.

Neobrazná predstava sveta nemôže byť podriadená logike sformovanej schematizáciou pojmov a nemôže byť takouto logikou vysvetlená; neobrazná predstava má poukázať na niečo hlbšie: na vôleu ako príčinu, ktorá predstavy rodí, ktorá rodí svet individuálnych vecí, svet v množine *mnoh*⁴.

Nietzsche na pozadí tohto rozlíšenia prichádza s umeleckým princípom dionýzovsko-apolónskeho. Relácia takejto dvojznačnosti je od tradične explikovaných príčin vzniku filozofie radikálne odlišná. Nemecká tradícia vzniku filozofie vysvetluje konštrukciami teoreticko-pojmového rozumu, jednostranne. Nietzscheho umelecký, expresívny charakter vzniku tak umenia ako i filozofie ukazuje, že príčiny ich vzniku sú predsubjektívne, ba aj to, že tieto príčiny má v sebe aj poznávajúci subjekt, hoci ich niveliuje, zatieňuje vlastným svetom pojmových konštrukcií. Preto nie je možné súhlasiť s tým, že *dionýzovské* a *apolónske* sú

¹ KOUBA, P.: *Nietzsche. Filozofická interpretace*. Praha: Český spisovatel 1955, s. 21.

² SCHILLER, F.: *O tragickém umení*. Prel. P. Valentová. Praha: Oikúmené 2005.

³ HÖLDERLIN, F.: *Sämtliche Werke VI*. Berlin: Propyläen – Verlag 1923.

⁴ Nietzsche fenomén *nаподобňование* chápe vo význame expresívnej metódy protoumenia, teda úplne inak, ako sa jeho význam ustálil v čase Aristotela v konštruktívnej metóde *mimesis*.

dva princípy, dualizmus, ktorý v sebe skrýva transcendentálny vzťah subjektu a objektu. V tomto prípade by sa stotožnil Nietzscheho kontext s vývojom myslenia novovekej európskej kultúry. A ako je známe, Nietzsche proti ikonickým dejinám ostro bojuje. Naopak, Nietzsche chce byť nový a revolučnosť jeho princípu väzí práve v tom, že chce *novým* spôsobom predstaviť pole, z ktorého sa rodí apolónsky svet individuálnych vecí a apolónskych predstav – obrazov. A nielen to: že tento apolónsky svet sa neustále navracia k svojmu pôvodu (a cieľu), k príčine neobraznej predstavy, k dionýzovskému. Skrátka, že dionýzovsko – apolónska relácia má umelecký charakter.

Objav *dionýzovsko-apolónskeho princípu* v umení starých Grékov, t. j., že umenie je vo svojej povahе tragicke, Nietzscheho naostatok poslúži k poznaniu, že fenomén *tragického* zodpovedá metafyzickej povahе sveta¹. Pre Nietzscheho je to vzrušujúce poznanie: tragický fenomén umenia je k pôvodnej skutočnosti bližšie (ba s povahou sveta splýva), ako je to v prípade teoreticky formovanej metafyziky.

Tragické umenie nie je len obrazné, *apolónske*; tragicke umenie Nietzsche chápe prednostne ako *dionýzovské*, neobrazné a iba cez svoje apolónske obrazy, cez apolónsku krásu zdania je hrozivý dionýzovský svet aj *ospravedlnený*.

V Nietzscheho ranej tvorbe (ovplyvnenej Schopenhauerom a Wagnerom) prevláda úsilie ukázať spôsob premostenia umeleckej (nie logickej) relácie dionýzovského a apolónskeho. Nietzscheho prednostne ide o to, ako (navzdory filozofickej tradícii) prekonat' subjekt – objektový dualizmus, ako sa dopracovať k odstupu, k oslobodeniu sa od pojmového nazerania na svet, ako splynúť s predsubjektovým svetom, ako sformovať a predstaviť nie pohyb od metafyziky celku k subjektu ako totalite všetkého, ale zachytiť a vyjadriť pohyb od predsubjektívneho celku k subjektu. Nietzsche tento nie logický, umelecko-tvorivý pohyb nachádza v hudobnej, neobraznej nálade básnika. V hudobnej nálade sa umelec dokáže zbaviť svojej individuality, svojho egoistického postoja, „... iba vtedy je (umelec a jeho subjekt – dopl. Š. J.) vykúpený zo svojich individuálnych záujmov a stáva sa skutočným médiom, prostredníctvom ktor-

¹ Pozri tiež: DELEUZE, G.: *Nietzsche a filosofie*. Prel. J. Fulka. Praha: Herrmann & synové 2004, s. 7 – 70.

rého môže skutočne jestvujúci subjekt osláviť svoje vykúpenie v zdaní¹, v apolónskej kráse zdania.

Všimnime si: vznikom filozofie sa do popredia spôsobu nazerania na svet postupne, ale stále výraznejšie presadzuje perspektíva individuá, limitovaná krajnosťami subjekt – objekt. Pre Nietzscheho vyčlenenie individuá zo sveta celku, dramatická expozícia, v ktorej sa človek ocítá *proti* svetu, tátó dráma *otraseného* človeka, ak použijeme Patočkove výrazy, predstavuje základnú prekážku návratu do lona celku sveta, pretože otriasený človek vo svojom hľadaní jednoty so svetom privileguje perspektívu individuá.

Ak sa Nietzsche usiluje opustiť optiku individuá a jeho protirečivý vzťah k svetu, nie je to nič iné, ako snaha hľadať, resp. nájsť spôsob pôvodnej jednoty sveta a človeka. Otázka teda zní: Ako sa osloboodiť od jednostrannej perspektívy individuá (moci subjektu)? Je to možné nalaďením sa na dionýzovský *melos* (neurčitá hudobná nálada) sveta, na neobraznú hudbu dionýzovského, hudbu, z ktorej sa umelecky rodí apolónsky svet obrazov. Nietzsche tento akt osloboodenia sa z optiky individuá demonštruje pri analýze gréckej tragédie, kde na javisku (sveta) zohráva privilegované postavenie chór (dionýzovské), a nie herci (apolónske). Na javisku sa teda odohráva dráma pôvodnej jednoty človeka a sveta (božské) a človeka-individuá (Ľudské). Už cez toto základné rozlíšenie Nietzsche zdôrazňuje, že je kontradiktoričké spájať niečo, čo je nesúmerateľné, resp. zamieňať umeleckú príčinu s jej logickými následkami: ak je dionýzovské fenoménom neobrazného, potom mu z pohľadu apolónskych obrazov neporozumieme. No dionýzovskému môžeme porozumieť ako mýtickému svetu v jeho nediferencovanej jednote, ktorý sa diferencovane javí až z pohľadu sveta apolónskych obrazov, apolónskeho *principia individuationis*².

Otázka *tragického* zostáva otázkou zvláštnej jednoty dionýzovsko – apolónskeho a zároveň ich zvláštnej diferencie. Predovšetkým nie je otázkou ich vzťahu, vo význame vzťahu dvoch predmetných pojmov, dvoch určitých predstáv či foriem života: ak je nadradený dionýzovský umelecký pud bez formy, potom apolónsky pud je umeleckou mierou, formou, ktorá dionýzovské opojenie *krotí*. V ich napäti, roztržke

¹ NIETZSCHE, F.: *Zrod tragédie z ducha budby*. s. 38.

² Tamže, s. 28.

a zdanlivom premostení, v spoločnom diele tragickej rozpoznávame Nietzscheho projekt *umeleckej metafyziky*.

1. Dionýzovské a apolónske

Nietzsche neteoretické, umelecky tvorivé štruktúry života v jeho nových a stále novších možnostiach formuluje už v úvodných paragrafoch *Zrodenia tragédie z ducha hudby*:

1. Dionýzovská jednota, plnosť života v príčine počiatku a cieľa nie je človeku prístupná zoči-voči, pretože človek je už výrazom *principia individuationis*, v ktorom sa dionýzovské láme – v sebe samom. „V Grékoch, v osvetení génia a umeleckého sveta chcela »vôľa« nazerat’ samu seba ...“¹

2. Individuum, človek vyčlenený z dionýzovskej jednoty sveta je tejto jednote prístupný iba cez jej ruptúru, jej protirečívý a klamný apolónsky obraz.

3. Nietzsche apolónske charakterizuje cez boha Apolóna ako svet obrazov², ako „krásne zdanie snových svetov ...“, teda ako umelecký fenomén predchádzajúci akejkoľvek teoreticko-pojmovej schéme sveta. A ak nemecká kultúra 19. storočia, v ktorej sa Nietzscheho filozofia dionýzovsko-apolónskeho rodí, je charakteristická úsilím o teoretické uchopenie sveta, je zrejmé, že svojou pojmovou štruktúrou nemôže a ani nedokáže uchopíť onú nesamozrejmú duplicitu *dionýzovsko-apolónskeho*, onen svet, ktorý teoretickému nepojmovo predchádza.

Cesta človeka k myšlienke *dionýzovstva*, jeho uvedomenie, že sám je svojou podstatou prejavom a dôsledkom *dionýzovstva*, je st'ažená tým, že človek sa najskôr uvedomuje ako individuum, ba čo viac, ako teoretický konštrukt svojej individuality. A apolónske je svojou povahou umeleckým fenoménom. Nietzsche apolónske identifikuje najskôr ako snové zdanie a ako zdanie vnútorného sveta fantázie: svet snov je bez pojmovej logiky – a predsa živý. „Sen potom musíme uznáť za *zdaného*, a preto aj za vyššie uspokojenie pra-túžby.“⁴ A ak, v súhlase so Schopenhauerom, hovorí o zdaní tohto sveta, potom svet tvorenia predstáv, svet

¹ Tamže, s. 33.

² Tamže, s. 27.

³ Tamže, s. 26.

⁴ Tamže, s. 33.

umožňujúci vnímanie musíme uznať za umelecký a estetický fenomén¹. Preto snaha o (iba) teoreticko-pojmové uchopenie tvorby štruktúr vnímania je nezmyslom. Len filozoficky nadaný a obdarený človek pocit'uje tento apolónsky svet ako vnútorný priestor, umeleckú inkluziu diferencie dionýzovského a teoretického². Človek k tejto skúsenosti potrebuje dištinkciu od svojej vonkajšej individuality, t. j. od svojho teoretického zdania. „Človek musí byť pripravený na najvyššie sebaodcudzenie ...“³ Až zabudnutím na aktívnu úlohu subjektu dokáže splynúť s hrozivou a pritom radost' vyvolávajúcou jednotou sveta. „Vtedy sa prebúdzajú dionýzovské pohnútky a v ich stupňovaní sa subjektivita vytráca až do úplného sebazabudnutia.“⁴ Skrátka: neobrazný živel dionýzovského je človeku prístupný len cez apolónske, umelecké obrazy, resp. umelecká tvorba obrazov nie je logická, a teda nemôže byť vysvetľovaná logikou teoreticko-pojmového vyplývania.

Nietzsche až s odstupom štrnásťich rokov, keď pripravuje do tlače nové vydanie *Zrodenia tragédie z ducha hudby* (1886), uvádza, nakoľko mu otázka umenia pomohla odstúpiť od otázky vedeckého poznania a jeho nástroja – jazyka pojmov, nakoľko mu pomohla vedecké mysenie vidieť ako problém a nutnosť problematizovať ho. „To, čo som vtedy začal chápať, bolo hrozné a nebezpečné, akýsi problém s rohami, hoci nie práve býk, každopádne však nový problém: dnes by som povedal, že to bol práve problém vedy – vedy prvýkrát pochopenej problematicky, spochybnejenej vedy.“⁵

V úvode k druhému vydaniu *Zrodenia tragédie* jasne zdôrazňuje, že „... kniha vyrástla z pôdy umenia – lebo problém vedy nemožno pochopit' na vedeckej pôde“⁶, a to práve tak, ako nie je možné dionýzovsko-apolónsky fenomén interpretovať vedecky.

Dionýzovské a apolónske ako trvalé určenia ľudského údelu tak v úlohe poznávania ako aj konania, sú prepožičané božstvá z gréckej mytológie, avšak ich *tragický* rámec je umeleckej povahy.

¹ Pozri SCHNEIDER, N.: *Dejiny estetiky od osvietenstva po postmodernu*. Prel. M. Matiaška. Bratislava: Kalligram 2002, s. 16.

² NIETZSCHE, F.: *Zrod tragédie z ducha hudby*, s. 27.

³ Tamže, s. 31.

⁴ Tamže, s. 28.

⁵ Tamže, s. 18.

⁶ Tamže.

Originálnou myšlienkovou *Zrodenia tragédie* malo byť poznanie, že:

1. pojmové myslenie sa z mýtu oslobodzuje vďaka jeho viere, že sa od mýtu dokáže oslobodiť úplne, že mýtickú vieru v jednotu celku sveta nahradí vlastným konštruktom sveta, ktorý dokáže aj teoreticky zdôvodniť;

2. pojmové myslenie, ak jeho vieru odstráime, sa ukáže nie v pohybe, ktorý mýtus opúšťa, ale ktorý v lone mýtu, v jeho rámci zotravá, a preto je nevyhnutné pôvodný mýtus, resp. jeho úlohu nazeráť nie teoreticky. Nietzsche trvá na tom, že zloženie *od mýtu k logu* teoreticko-pojmovému mysleniu predchádza. Slovom, štruktúra *od mýtu k logu* je prednostne metaforou, fenoménom umeleckej, nie logickej tvorby. Preto skutočná filozofia sa musí k mýtu vrátiť, pravda, novým spôsobom.

Tu sa mnohým vynára otázka: Prečo si Nietzsche pre interpretáciu fenoménu *tragédie* zvolil práve mýtických bohov Dionýza a Apolóna? Kto bol v gréckych dejinách Dionýzos – ona kľúčová myšlienka zrodu drámy, tragédie, ale aj filozofie a vlastne fenoménu života?

Dionýzos je v Nietzscheho chápání rozhodujúcou a hlavnou postavou tragédie, ale je ľňou aj boh *Apolón*. Dionýzos bez Apolóna nie je tragický; svet dionýzovského diania je možný iba cez jeho apolónsku *mieru*, cez jeho obrazy. Môžeme sa domnievať, že Nietzscheho intuícia tragickejho, ktorá ho už na univerzitných štúdiach privádzala k pochybnostiam o tom, či vôbec filológia disponuje schopnosťou objaviť v gréckom umení to, čo zostáva neustále prítomné (viď list Rhodemu)¹, chcela objaviť Dionýza a Apolóna novým spôsobom, hoci v starom, dejinnom a dobovom kontexte. Nietzscheho intuícia v Dionýzovi a Apolónovi nevidela pojmy a ich významy, ale mýtus, orfické učenie o prapôvode života².

¹ FRENZEL, I.: *Friedrich Nietzsche in Selbstzeugnissen und Bild dokumenten*. Reinbek 1966, s. 41.

² Günter Wolfhart vo svojej štúdií *Nietzsche: Zrození tragédie* (WOLFHART, G.: Nietzsche: Zrození tragédie. Prel. P. Kitzler. In: *Reflexe*, 2000, č. 21, s. 107 – 121) poukazuje, že Nietzsche dvojicu *dionýzovské – apolónske*, ktorú prvýkrát uvádzal až v texte *Dionýzovský názor na svet* z leta 1870, teda po prednáškach *Grécka hudobná dráma a Sokrates a tragédia*, spája s mýtom, ktorý v svojom *Protrepčiu* uvádzal už Klement Alexandrijský a v ktorom príbeh Dionýza – Zagreusa opisuje takto: „Dionýzovské mysteria sú však úplne neľudské: ked' bol Dionýzos ešte chlapec a Kureti okolo neho predvádzali svoj tanec so zbraňami, priblížili sa ľstívii Titani a lákali ho detskými hračkami; ale potom ho tí Titani roztrhalí, hoci bol ešte nedospelý... Potom sa však objavil Zeus..., zrazil Titanov bleskom a Dionýzove údy odovzdal svojmu synovi Apolónovi, aby ich pochoval; ten

Ak sa odvoláme napr. na Patočku¹, resp. L.-Straussa², ktorí mýtus spájajú s fenoménom jednoty sveta a jeho zvláštnosti, totiž, že mýtus len niečo tvrdí (interpretuje až rozum v dištancii od mýtu), môžeme povedať, že Nietzscheho filológia a aj jeho raná filozofia vychádza z *mýtickej metafysiky*.

Nietzsche originalitu tragickejho myslenia demonštruje interpretáciou premostenia dionýzovského a apolónskeho. *Dionýzovské* ako večná podstata života je svetu individuálnych jestvujúcien priamo neprístupné: je vôľou svetového génia a prehovára iba cez lyrického básnika – v podobe neobraznej, hudobnej nálady. V tejto súvislosti sa Nietzsche odvoláva aj na skúsenosť Schillera: pravý lyrik sa neinšpiruje nejakým vonkajším predmetom, naopak, necháva sa osloviť nepredmetným pocitom, neurčitou náladou, ktorá je zdrojom poetického výrazu³. Ako teda dochádza k transfigurácii prapôvodnej jednoty sveta a človeka do *melos*, produkujú-

Dia počúvol, preniesol roztrhané mítve telo na Parnasos a tam ho potom pochoval“ (WOLFHART, G.: *Nietzsche: Zrození tragédie*, s. 110). Nietzsche tento príbeh prebral, podľa Wolfharta, nielen od Klementa Alexandrijského, ale aj od Friedricha Creuzera (*Tajná povest o Zagreovom zrodnení a smrti*) a od Ferdinanda Lassala, zakladateľa sociálno-demokratického hnutia v Nemecku, ktorý sa „vo svojom diele *Filozofia temného Herakleita z Efezu* (Berlín 1858) tiež odvoláva na miesto, kde sa Creuzer opiera o Klementa, avšak Creuzera prekračuje do tej miery, že sa pokúša o filozofickú interpretáciu, ktorá i cez hegeliansky nádych... predbežne odkazuje práve na Nietzscheho teóriu zrodenia tragédie skrze coniugium apolónskeho a dionýzovského. Lassale hovorí: »Apolón... je tým, kto po Zagreovom roztrhaní na kusy zbiera jeho roztrhané údy, spojuje a na Diov prikaz pochováva pri trojnožke vo svojej svätyni v Delfách, a tak sa v tomto akte vonkajšieho zjednotenia ako niečoho doplnujúceho, ona rozkuskovaná mnohost' nakoniec znova objavuje ako jednotku,« (Tamže, s. 111). Nietzsche teda už v *Dionýzovskom názore na svet* potvrzuje, že myšlienku dionýzovského a apolónskeho prevzal z tradície a že ju vo svojej koncepcii tragickejho mýtu iba využil.

Orfický príbeh o Dionýzovi, ktorého mítve telo, roztrhané na kusy, pochová Apolón, Nietzschemu poslúži na novú interpretáciu Dionýza a cez Dionýza aj na originálnu konceptiu povahy a zrodu gréckeho umenia (v *Zrodení tragédie* ešte prevláda interpretácia filologická). Skôr ako sa pokúsime poukázať na prednosti a úskalia jeho interpretácie mýtu, chceme zdôrazniť práve to, že Nietzscheho interpretácia z mýtu vychádza a mýtom je aj zavŕšená; otázka mýtu je tu *pôvodom*, ale aj *cielom* interpretácie.

¹ PATOČKA, J.: Mýtus. In: Patočka, J.: *Péče o duši III*. Sebrané spisy 3. Praha: Oikumené 2002, s. 433 – 438.

² LÉVI-STRAUSS, C.: *Mýtus a význam*. Prel. P. Vilikovský. Bratislava: Archa 1993, s. 13 – 20.

³ NIETZSCHE, F.: *Zrod tragédie z ducha budby*, s. 36.

cej jednotlivé obrazy? Nietzsche tento závažný moment, zrodenie umeleckého sveta obrazov, vysvetľuje na príklade sna, resp. zdania.

Pôžitok alebo hrôza, ktoré vyvoláva sen, sú dôsledkom spiaceho (nie bdejúceho), preto sen je skôr zdaním umeleckého pudu ako dôsledkom kauzálno-empirickej reality. Sen je dôkazom umeleckého sveta zdania, tak ako svet zdania je umeleckým ospravedlnením prapodstaty života. *Dionýzovské v apolónskom zdaní nachádza ospravedlnenie, vlastný zmysel, afirmáciu seba samého*. Podobne, ako je to v sне, platí, že apolónska realita predstavuje svet zdania (svet fikcií), umeleckú štruktúru tvorby sveta obrazov. Nietzsche v tejto súvislosti kritizuje líniu epickej lyriky, t. j. druh tých umelcov, ktorí vo svojej tvorbe vychádzali z apolónskej *mieri* dionýzovského. Boli to v zásade stúpenci apolónskej duchovnosti a tento svoj postoj ospravedlňovali pokrokom, potrebou dištancie od neapolónskeho veku Titanov, sveta barbarov, kde platila ešte divoká, ničim nespútaná dionýzovská *nemiera*. Nietzsche sice uznáva, že až apolónsky svet krásy vytvoril podmienky zrodu umeleckej tragédie, *diferenciu dionýzovsko-apolónskeho*, no nedokáže akceptovať to, že privilegovanie úlohy apolónskej *mieri* po Sokratovi potlačilo dionýzovský pud do úzadia, resp. úplne ho nivélizovalo. Nietzsche obviní Sokrata za smrť tragédie práve preto, že Sokrates absolutizovaním apolónskeho sveta amputoval dionýzovské a týmto činom si uvoľnil cestu k poznaniu, že mierou apolónskeho sveta má byť *morálne myšlenie*.

Dionýzovské je neobraznou silou, ktorá sa skrýva za apolónskymi maskami a ako uvádza Andreas-Salomé¹, tento motív Nietzsche využíva v nekonečných variáciách masiek vlastných myšlienok po celé tvorivé obdobie a zvlášť v etape jeho zrelej filozofie². Motív masky dokonca

¹ ANDREAS-SALOMÉ, L.: *Friedrich Nietzsche ve svých dílech*. Prel. A. Bláhová. Praha: Torst, s. 19 – 20.

² „Všetko, čo je hlbké, miluje masku; najhlbsie veci dokonca pocitujú nenávist' voči obrazu a podobenstvu“ (NIETZSCHE, F.: *Mimo dobro a zlo*. Prel. V. Koubová. Praha: Aurora 1998, s. 44), resp. „Pútnik, kto si? Vidím, ako ideš svojou cestou... Odpočí si... Čo ti posluží na zotavenie? Povedz len: čo mám, to ti ponúkam! – *Na zotavenie?* *Na zotavenie?* Ach, ty zvedavec, čo to hovoriš! Ale daj mi, prosím – Čo? Čo? vyslov to! – Ešte jednu masku! Ešte druhú masku! ...“ (Tamže, s. 181), resp. „.... a niekedy je samo bláznovstvo maskou pre nebláh, príliš isté vedenie. – Vyplýva z toho, že k jemnejšej ľudskosti patrí mať úctu »k maske« a neoddávať sa na nevhodnom mieste psychológií a zvedavosti“ (Tamže, s. 179).

môžeme vnímať ako jednu z podstatných indícii jeho enigmatického myslenia: maska je výrazom formy; forma individualizácie zakrýva dionýzovský živel neobraznej jednoty sveta, forma onu prajednotu sveta tieni vlastnou *mierou*. Nietzsche, čo je na prvý pohľad paradoxné, metaforu masky prevteľuje vo svoj vlastný prospech: tým, že sa úmyselne skrýva za maskami, že roľou masky mystifikuje, že si chráni vlastný svet, iba demonštruje slobodu od spoločensky privilegovanej optiky nazerania na život svetom foriem. Pre Nietzscheho maska znamená dozaista aj niečo viac: neupadat' do logiky foriem, aj keď jazykom foriem hovoríme, aj keď tento jazyk filozofické myslenie obmedzuje, ba znásilňuje. V tomto nachádzame indíciu zrelého Nietzscheho myslenia dištinkcie a zároveň afirmácie dištinkcie, cestu k prekonaniu jednostrannej dekadencie a nihilizmu. (V *Ecce homo* uvedie, že on sám je napoly dekadentom, resp. že je prvý, kto prekonáva sám v sebe nihilizmus v tej najkrajnejšej podobe, totiž aktívny nihilizmus)¹. A nakoniec: maska je spôsob práce s jazykom pojmov; neustále prezliekanie masiek až do krajných možností je najlepšou cestou k vystupňovaniu ducha, k nadbytku jeho sily, k dionýzovskej vynaliezavosti nových možností diania, života².

Dionýzovské je predovšetkým – aktívou silou, ktorá sa apolónskym svetom prevteľuje³. Akú umeleckú silu prírody predstavuje Apolón? Nietzsche Apolóna identifikuje ako boha obrazov: „Apolón ako boh všetkých obrazotvorných sôl ...“⁴ Apolón je bohom foriem a krásy sveta zdania, sveta zdanlivej svojbytnosti. Apolón je teda bohom jazyka tvorenia obrazov. Všimnime si na tomto mieste zaujímavú inkluziu: jazyk obrazotvornosti je umením obraz vytvoriť umierením dionýzovskej

¹ NIETZSCHE, F.: *Ecce homo*. Prel. L. Benyovszky. Praha: Naše vojsko 1993, s. 95.

² Tento charakteristický spôsob Nietzscheho metódy myslenia môže slúžiť ako kľúč k jeho základným myšlieniam, napr. myšlienke *nadčloveka*. Nadčlovek je v *broj* *koži*, v maskách človeka, ale nežije a netvorí v ich perspektívach; nadčlovek je od *ľudskeho* oslobodený *slobodným duchom* dionýzovstva, smiechom a tancom nad hrobmi masiek.

³ „Psychológia orgiazmu ako prekypujúceho pocitu života a sily, v ktorého medziach pôsobí i bolest“ ako stimulans, poskytla mi kľúč k pojmu *tragického* citu, ktorý bol nepochopený ako Aristotelom, tak zvlášť našimi pesimistami... Prisvedčanie životu dokonca i v jeho najnezvyklejších a najtvrdších problémoch, vôľa k životu, radujúca sa v *obetovaní* svojich najvyšších typov z vlastnej nevyčerpateľnosti – *toto* som nazval dionýzovským, v tom som uhádol most k psychológií *tragického* básnika“ (NIETZSCHE, F.: *Soumrak bûžkù aneb jak filosofovat kladivem*. Prel. L. Benyovszky. Praha: Naše vojsko, s.184).

⁴ NIETZSCHE, F.: *Zrod tragédie z ducha budby*, s. 27.

sily, mierou formy. Teda nie je jazykom tvorenia obrazov z mozaiky iných obrazov, čo je problém jazyka pojmov. Apolón prehovára jazykom, ktorý je sprístupnený aj zmyslom, ale jazyku pojmov predchádza. „Práve pud v postave Apolóna, sprístupnený aj zmyslom, zrodil olymp-ský svet, a teda Apolóna môžeme považovať za jeho otca.“¹

Apolón hovorí jazykom obrazov, ale vo väzbe na neobrazné. Avšak v charaktere jeho osamostatnenia, bez akceptácie príčiny dionýzovského je to už jazyk anestetických, umŕtvených obrazov (jazyk pojmov). Ak teda Nietzsche povie, že „Samotný Apolón by sa mal označiť za očarujúci božský obraz *principia individuationis* ...“², musíme mať na zreteli onen božský obraz, nijako nie ľudský, teoretický, anestetický. Nietzsche preto zdôrazňuje a sám pre seba rozpoznáva, že apolónsky pohyb do sveta pojmových foriem (jazyk obrazov) je zároveň pohybom k svojmu pôvodu a cieľu, k neobraznému, k dionýzovskému. Bez pohybu k dionýzovskému by stratil punc božstva, stal by sa nanajvýš akýmsi regentom či správcom osamostatneného sveta obrazov. Preto Nietzscheho objav úlohy pohybu a zároveň protipohybu, ako príčiny zdroja a akcelerácie diania, musíme brať vážne práve pre jeho epistemologický dosah. Nietzsche v roku 1872 nesamozrejmost' onoho premostenia legitimizuje jazykom metafory.

2. Tragické a jazyk metafory

Nietzscheho umelecká metafyzika *tragického*, dionýzovsko-apolónskeho mýtu je vyjadrená v jazyku metafory. Ako Nietzsche rozumie obrazotvornému fenoménu metafory? Z akého popudu prichádza k záveru, že práve umenie obrazotvornosti má byť cestou návratu teoretického človeka k mýtu?

Mýtus Nietzschemu slúži k splynutiu človeka s celkom sveta, k zabitnutiu či potlačeniu vlastnej subjektivity a jej antropomorfne videného sveta. Dištinkciu od nazerania na svet pojmi má možné vytvoriť iba výsadkom do sveta mýtu, teda do tých štruktúr, ktorými dionýzovská neobrazná sila nachádza apolónsku formu obrazotvornosti. A práve jazyk metafory, vo význame, ako mu rozumie Nietzsche, disponuje

¹ Tamže, s. 31.

² Tamže, s. 28.

schopnosťou predstaviť kúzlo spočívajúce v umení tvorenia obrazu silou jeho neobraznej analógie. „Aj keď hudobný skladateľ hovorí v obrazoch o nejakej skladbe, a označuje symfóniu ako pastorálnu, a v nej jednu vetu ako *scénu pri potoku*, inú ako »veselú spoločnosť dedinčanov«, sú to iba podobenstvá, predstavy zrodené z hudby, ale nikdy nie predmety, ktoré hudba napodobovala.“¹ Práve v povahе tohtо rozlіšenia Nietzsche nachádza nový spôsob chápania mýtu, čo je pre Nietzscheho aj dôvodom návratu nemeckej kultúry a vzdelanosti 19. storočia k pôvodnej funkcií mýtu, k jeho renesancii.

Grécki básnici, ktorých lyrikou sa stal snový svet obrazov, ktorí motív lyriky čerpali zo sveta obrazov, mýtus nepochopili, „... význam tragickejho mýtu, ktorý sme predtým vysvetlili, nebol gréckym básnikom, a už vôbec nie filozofom, dostupný v jasnej pojmovej podobe; ich hrdinovia hovoria povrchnejšie, než konajú; v hovorenom slove nenachádza mýtus adekvátnu objektivizáciu“². Jazyk mýtu, jazyk podobenstva teda v gréckej spoločnosti neprešiel dostatočnou filozofickou reflexiou, nebol formuľovaný v dištinktívnej podobe od definícií metafory tvorenia obrazu analógiou iného obrazu.

Nietzsche diferenciu prirodzeného jazyka, smerujúceho k jednoznačnosti a jazyka metafory, vyrastajúceho a zároveň vracajúceho sa k svojmu pôvodu a cieľu (dvojznačného v sebe samom) začína chápať ich zázračné premostenie, a nielen to: cez ich jednotu začína rozumieť aj fenoménu rámca a pohybu celej kultúry, gréckej, či dnešnej, európskej. Preto prichádza k záveru, že „... iba mýtu prispôsobený horizont môže utvoriť z celkového kultúrneho diania jednotu. Všetky sily fantazie a apolónskeho sna možno zachrániť z bezcieleňneho blúdenia iba prostredníctvom mýtu.“³

3. Smrť tragédie

Nietzsche odklon od dionýzovsko-apolónskej povahy umenia k jednostrannosti apolónskych obrazov spája so smrťou tragédie, s pohybom, ktorý v gréckom umení dovršuje dielo Eurípida. „Smrteľný zápas tragédie vybojoval Eurípides; nový umelecký druh je známy ako

¹ Tamže, s. 40.

² Tamže, s. 72.

³ Tamže, s. 92 – 93.

nová atická komédia.¹ Bol to Euripides, ktorí sa – na rozdiel od Sofokla či Aischyla – vo svojej dramatickej tvorbe obrátil k potrebám publika, a nie k úlohe chóru. Na Euripidovu scénu sa „... predral človek každodennej skutočnosti, zjavil sa v zrkadle, ktoré bolo predtým výrazom veľkých a odvážnych charakterových znakov a teraz svedomito odrážalo trápu vernosť nevydarených ľahov prírody“². Euripidove tragédie mali u diváka úspech, pretože pôvodnú tragédiu zbavil pompéznosti a divák v nich mohol na scéne vidieť svojho dvojníka a radovať sa, že dobre porozumel jeho reči. Euripides svoj umelecký vkus prispôsobil publiku, politickému cieľu a týmto pohybom sa odklonil aj od úlohy chóru v tragédiu.

Euripides chór nahrádza divákom a nahrádza ho ideálnym divákom, ktorého potrebuje politická obec. Nietzsche odklon od prirodzenej príčiny tragédie k jej jednostrannému, neprirodzenému dôsledku spája s úlohou nového vychovávateľa masy, sledujúcej potreby politickej obce, polis. A neváha Euripida, za ktorým, podľa Nietzscheho, stojí Sokrates, označiť za ideálneho diváka. „Aký cieľ – musíme sa teraz pýtať – sledoval, popri jeho najvyššej idealite, Euripidov úmysel vybudovať drámu na ne-dionýzovskom? Aká forma drámy ešte zostala, keď sa z materského lona hudby, v dvojitém svetle dionýzovského už nemalo zrodiť nič? Zostal len dramatizovaný epos, ktorý patrí do oblasti apolónskeho umenia, ale ním nemožno dosahovať tragickej účinky.“³ Z Euripida nehovoril Dionýzos ani Apolón, ale „novonarodený démon, ktorý sa volal Sokrates“⁴. Euripidove tragédie, sledujúce výchovu publika, odkláňa od dionýzovskej povahy tragédie kritická estetika sokratovstva, „ktorej najvyšší zákon znie približne takto: *všetko musí byť rozumné, aby to mohlo byť aj krásne*“⁵. Kritickým sokratovstvom nastupuje na trón gréckeho umenia rozum a jeho tribunál; odteraz má rozhodovať o tom, čo je krásne (a účelné) rozum a jeho cnosť – pátos pravdy.

Vyrcholením mnohorakých pohybov, ktoré sprevádzali tragickej umenie, je pohyb od básnickej ku kritickej, myslením kontrolovanej dráme, pohyb k oslobodeniu sa rozumu od mýtu. Umelecké sokratovstvo

¹ Tamže, s. 54.

² Tamže.

³ Tamže, s. 58.

⁴ Tamže.

⁵ Tamže, s. 59.

v tomto vykazuje už znaky pohybu od *mýtickej metafyziky* k *metafyzike rozumu*. Inak povedané: zánik tragédie, ktorá zrkadlila prirodzené zdroje života, je spojený s nástupom pravdivosti, ktorú určuje rozum, s jeho novou vierou, totož morálnym myslením hodnotiť život a korigovať ho. Sokrates (príčina zániku *tragédie*) v posledných paragrafoch *Zrodenia tragédie z ducha hudby* vyvstáva ako problém, ktorým začína Nietzscheho pre-rod z filológa na filozofa, problém, ktorý obracia pozornosť k otázke povahy filozofického myslenia. To, čo si naplno neuvedomí v *Zrodení tragédie z ducha hudby*, uvedie o rok neskôr, v eseji *O pravde a lži nie však v morálnom zmysle*: metaforickej povahy je aj pojmový jazyk. To je pre raného Nietzscheho zdrvujúce poznanie. Metafora teda nemôže byť *médium*, ktorým je možné poznávať svet diania. Metafora je len *prenosom* významu z jednej do úplne inej sféry¹, niečim, čo týmto *prenosom* pôvodný význam skresľuje.

¹ NIETZSCHE, F.: *O pravde a lži ve smyslu nikoli morálním*. Prel. V. Koubová. Praha: Oikuméné 2007, s. 12.

NIETZSCHEHO SMRŤ BOHA METAFYZIKY ALEBO O DEJINNOM ZMYSLE NIHILIZMU

Dušan Hruška

Na svete je viac modelov ako skutočnosti, píše v roku 1888 Friedrich Nietzsche v predhovore k svojej práci *Símrak model*. Vyjadruje tak nespokojnosť s (nielen) vtedajšími podobami ľudského života, ale hlavne so spôsobom nášho (po)rozumenia svetu a sebe samým. Nietzscheho diagnóza sa chce dostať (naj)ďalej – k samotnému základu a orientácii našej duchovnej tradície. Tú podľa neho tvoria platonizmus¹ a – jeho ľudová podoba – kresťanstvo.²

Dominantným znakom európskej duchovnej tradície je presvedčenie o jednoznačnom rozlíšení medzi pravdivým a nepravdivým. Táto (platonská) diferencia³ je podmienkou cesty k uchopeniu a pochopeniu zmyslu sveta, ktorý má takto možnosť ukázať sa (byť uchopený a pochopený) vo svojej celkovosti. Diferencia medzi pravdivým a nepravdivým má aj svoj (praktický) dôsledok – morálku⁴, ktorá vychádza a čerpá z variability praktických postojov, ale cez premyslenie platon-skou diferenciou postuluje protikladnosť hodnôt – a týmto pohybom sa stane metafyzikou. Predpokladom pre naplnenie takejto ambície je podľa Nietzscheho schopnosť metafyziky teoreticky fundovať zmysel sveta. Na tejto ambícii je podľa neho vybudovaná celá naša duchovná tradícia.

¹ Príjatie platońskiego myslenia ako jedného z fundamentov európskej tradície Nietzsche označuje ako platonizmus; ním je následne infikované celé európske mysenie.

² V práci *Mimo dobro a zlo* Nietzsche napiše: „Kresťanstvo je platonizmom pre ľud.“ (Porovnaj NIETZSCHE, F.: *Mimo dobro a zlo*. Prel. V. Koubová. Praha: Aurora 1998, s. 8) Kresťanstvo podľa Nietzscheho z platonizmu vychádza a implantuje ho do svojich programových téz.

³ Nietzsche v tejto súvislosti pracuje s termínom *dialektika*. Ako sa neskôr ukáže, platon-ský pochopená *dialektika* bude mať svoj začiatok v sokratovskom dialógu.

⁴ U Nietzscheho bude mať morálka špecifický status – pôjde o diferenciu medzi morálkou pánskou a morálkou otrockou (Porovnaj NIETZSCHE, F.: *Genealogie morálky*. Prel. V. Koubová. Praha: Aurora 2002, s. 16 – 40).

Ak by sme sa teda pokúsili o celkovú charakteristiku Nietzscheho filozofie, môžeme skonštatovať, že ide o kritiku morálky. Kritika morálky predpokladá kritiku metafyziky, teda kritiku nášho spôsobu myslenia, nášho spôsobu rozumenia svetu a sebe samému. Je zrejmé, že takto formulovaná kritika bude mať potom oveľa hlbší a rozsiahlejší nárok, než len nárok etický, resp. mravný. Zavŕšením takto koncipovanej kritiky bude nihilácia platonského (teda metafyzického) (po)rozumenia človeku.

Aby sme porozumeli Nietzscheho kritike metafyziky, pokúsime sa najskôr o nárys pozadia, z ktorého Nietzsche uchopuje problém metafyziky, aby ju následne personifikoval s Platonom. V takto koncipovanom poli sa pokúsime odhaliť zmysel Nietzscheho deštrukcie metafyziky ako deštrukcie morálneho (seba)porozumenia človeku. Výsledkom takto koncipovanej deštrukcie bude nihilizmus ako nevyhnutnosť (re)formulovania odpovedí na otázky zmyslu života človeka.

Dvojznačnosť zjavovania skutočnosti - svet ako estetický fenomén

Žijeme vo svete predstáv, ktoré vo svojej usporiadanej a prehľadnej súvislosti poskytujú pocit bezpečia (*apolónske*). Vo svete javov vládne *principium individuationis*, apolónsky princíp. To je dôvod a základ vzájomného oddelovania všetkého existujúceho; takýmto spôsobom sa nám ukazujú jednotlivé veci, stávajú sa zjavnými. Stretnutie so skutočnosťou ale znamená stretnutie s nezvládnutou skrytosťou. Hlbšie leží svet ako opojenie prejavujúci sa ako extatický stav, v ktorom padajú všetky hraniče medzi jednotlivými súčnami. Človek vystupuje sám zo seba a splýva so všetkým v jedno. Takto sa nám ukazuje svet oslobodený z pút individuácie, svet, v ktorom sa javy nezjavujú vo svojej izolovanosti a nevytvárajú tak *periadok vecí*. Svet je jediným herakleitovským prúdom, nerozlišeným životom, jednotou života a smrti, vzniku a zániku. V tomto zmysle môžeme skutočnosť nazvať utrpením (*dionýzovské*).

Ukazuje sa, že apolónska zjavnosť, ktorá je a ostáva zdaním, sa stretnutím so skutočnosťou, ktorá zjavnou nie je, nutne trhá. Spojenie oboch protikladných živlov sa pre porozumenie skutočnosti (svetu) ako celku stáva nevyhnutným a cez toto nevyhnutné spojenie sa nám ukazuje vzájomná odkázanosť oboch živlov na seba. Dionýzovská tendencia prijíma apolónsku zjavnosť jasných obrysov ako výraz svojej uchopiteľnosti.

Nezvládnuteľná skutočnosť (*dionýzovské*) sa tak vdľa *principium individuationis (apolónske)*, ktoré je jej cudzie, stáva zjavným. Táto vzájomná odkázanosť potom naznačuje, že každý z týchto živlov je bytosťne dvojznačný.

Tvorivo-umelecké vyjadrenie je tak pre tragicke rozumenie svetu nutné, pretože ide o spôsob, ako sa vzťahovať k tragickemu svetu ako celku. *Umenie* nie je doplnkom, resp. ozdobou života, ale jeho stredom – iba ako estetický fenomén môže byť svet ospravedlnený, pretože umelec recipujúci svet esteticky (tragicky) nemôže a nechce rozpor, ktorý nahladal v samom srdci sveta, prekonáť. Človek je takto konfrontovaný s dvojznačnosťou a z toho rezultujúcemu (ne)uchopiteľnosťou¹ celku sveta.

Sokratov problém alebo o rozume ako metafyzike reči

Ak Nietzsche naznačil fundamentálnu nutnosť tvorivo-umeleckého prístupu ku skutočnosti pomocou zrodenia gréckej tragédie², vo svojej prvotine (*Zrod tragedie z ducha hudby*) opisuje aj jej smrť. Viní z nej Euripiда, pre našu tému je ale významnejšie, že za jeho podnecovateľa označuje Sokrata.

Sokrates sa tak pre Nietzscheho stáva zosobnením radikálne iného, nového myšlienkového princípu: netragického, neumeleckého videnia sveta. Pokial tragicke videnie konfrontovalo človeka s dvojznačnosťou (cez vedomie neoddeliteľnosti a vzájomnosti apolónskeho a dionýzovského) a z toho rezultujúcemu (ne)uchopiteľnosťou sveta, *Sokrates* vystúpi s požiadavkou nového, jednoznačného delenia: pravé štásť, skutočná cnoty, životná zdatnosť budú súvisiť s vedením, budú späť s výsledkom poznania. *Sokrates* preto uvádzza na scénu *rozumnosť*.

Rozum sa podľa Nietzscheho stáva vo filozofii zodpovedným za zakliahanie (znehýbnenie) skutočnosti, ktorá je dianím, do pojmových múmií. Veci sa v uchopení prostredníctvom rozumu zbavujú historického po-

¹ Výraz *neuchopiteľnosť* písem ako (ne)uchopiteľnosť zámerne. Vo svetle *Zrodu tragedie z ducha hudby* nám vedomie neoddeliteľnosti a vzájomnosti apolónskeho a dionýzovského naznačuje nemožnosť rozumiet' svetu (uchopiť svet) v jeho celkovosti z izolovanosti ktorejkoľvek z týchto dvoch perspektív.

² Vo svojom ranom období sa Nietzsche snaží pomocou umenia nájsť cestu k tragickemu, predmetafyzickému rozumeniu starým Grékom.

nímania, ktoré nás učí, že „čo je, nebude, čo bude, nie je ...“¹ Definovanie skutočnosti ako diania sa (v zmyslovom uchopení) môže stať rovna-ko jednostrannost'ou, ktorú si Nietzsche uvedomuje. Takto vymedzený typ (historickosti) ponímania nám sprostredkúvajú zmysly. Rozum sa stáva nástrojom falšovania svedectva zmyslov, ktoré nám ukazujú dianie, zanikanie, zmenu. Rozum falzifikuje svedectvo zmyslov tak, že ho nebu- de akceptovať (zmysly nás klamú) a stane sa tak jednostrannost'ou. Ne-bezpečenstvo, ktoré z tejto jednostrannosti rozumu vyplynie, charakteri- zuje Nietzsche ako zámemu posledných vecí s prvými – „najvyššie pojmy“, to jest najväseobecnejšie, najprázdnejšie pojmy, posledný dym vypa- rujúcej sa skutočnosti, kladú (sa – dopl. D.H.) na začiatok ako začiatok^{“²}.

Rozum nakoniec Nietzsche charakterizuje ako metafyziku reči³. Me- tafyzika v tejto jednostrannosti ukazuje ako možnosť znehybnenia sku- točnosti (ktorú vo forme diania sprostredkúvajú zmysly) do pojmov pomocou rozumu. (Ne)uchopiteľná skutočnosť (svet) sa prostredníc- tvom rozumu stáva uchopiteľnou, a v tomto zmysle sa stáva zrozumiteľ- nou. Umenie teda už nemôže byť kľúčom ku svetu.

Základnou a vrcholnou ľudskou aktivitou sa stáva poznanie, ideálom človeka sa stáva *teoretický* človek, ktorého charakterizuje sokratovská rovnica: *rozum = cnosť = šťastie*. Utrpenie tak môže byť odstránené, svet opravený. Ak zmyslom kultúry, z ktorej povstala grécka tragédia bola konfrontácia človeka s dvojznačnosťou a (ne)uchopiteľnosťou celku sveta, pre tradíciu založenú *Sokratom* bude príznačná snaha vyhnúť sa tejto konfrontácii.

V tradícii založenej *Sokratom* potom platí, že odpoveďou na praktickú otázku: Čo má človek robiť, aby sa mohol stať šťastným, sa stane teore- tická odpoveď, ktorá bude mať (po absolvovaní dialektyky⁴ poňatej cesty poznania) ambíciu stať sa (pravdivým) vedením. Týmto základným omylem sa podľa Nietzscheho začne naša metafyzická tradícia.

¹ NIETZSCHE, F.: Soumrak bûžků aneb jak filosofovat kladivem. In: Nietzsche, F.: *Eee Homo*. Prel. L. Benyovszky. Praha: Naše vojsko 1993, s. 33.

² Tamže, s. 34.

³ Tamže, s. 35.

⁴ Dialektiku Nietzsche kritizuje v *platonskom* porozumení, t. j. ako vzostupný pohyb myslenia, ktoré vedie k pochopeniu pravdy bytia. Platonsky pochopená dialektika má súčasť svoj začiatok v sokratovskom dialógu, ako sa ale ukáže, Platon *skrytú* ambíciu sokratovskej dialektiky odvážne domyslí.

Metafyzika bude teda rezultovať zo skutočnosti, že človek pre porozumenie samému sebe a pre porozumenie svojmu konaniu, potrebuje relatívne stabilné a spoľahlivé prostredie, predpokladom ktorého sú trvalé a identické útvary. To je princíp, na ktorý upozorňuje sokratovská tradícia – aby sme mohli dosiahnut' šťastie, musíme *vedieť*, čo je to šťastie. Ako cestu vedúcu k *vedeniu Sokrates* postuluje dialóg. Verí, že dialektika (ktorú chápe ako umenie rozlišovať) prezentovaná v dialógu je cestou hľadania správnej odpovede.

Sokratovské hľadanie ale ešte nesprávne rozhodujúci (platonsky) krok – prichádza k možno paradoxnému záveru: Viem, že neviem. *Sokrates* si uvedomuje nezodpovedateľnosť otázky *Čo je to?* (napr. spravodlivosť ako taká). Napriek tomu, a to si veľmi presne všimne Nietzsche, *Sokrates* zakladá metafyzickú tradíciu v tom zmysle, že jeho dialektika pod rúškom hľadania správnej odpovede (napriek zdanlivej nemožnosti vedieť), cez formuláciu otázky *Čo je to?*, skrýva ambíciu stat' sa vedením a cez vedenie stat' sa pravým (pravdivým) poznáním.

Túto (skrytú) metafyzickú ambíciu sokratovsky kladenej otázky domyslí jeho žiak Platon.

Platonov problém alebo metafyzika ako zrozumiteľnosť sveta

Cestu od (navonok) praktického rozmeru *Sokratovej* otázky bude platońska metafyzika riešiť už v teoretickej (metafyzickej) odpovedi¹. Nietzsche to explikuje cez naivitu Platonovho *objaru čistého ducha*. Táto naivita znamená, že cez *Sokratovu* otázku *Čo je to?* sa Platon dostáva k odpovedi, že ide o *vec samu* (o vec ako takú)². Takto Platon zjavuje to, čo sa v *Sokratovej* otázke skrýva ako jej vnútorná logika.

Túto skrytú ambíciu sokratovskej otázky Platon predstaví ako *objavenie a postulovanie sveta ideí*, ako *sveta pravého a skutočného*. Pravý svet, tento osobitný svet na scénu uvádzajú príznačné predpoklady. Ak chce človek

¹ Bližšie pozri SUVÁK, V.: Metafyzika diferencie teoretického a praktického: K zodpovednosti nášho myslenia za vlastné konanie. In: *Filozofia*, roč. 58, 2003, č. 3, s. 199 – 202; pozri aj SUVÁK, V.: Úvodné poznámky k diferencii teoretického a praktického. In: *K differencií teoretického a praktického I.* Ed. V. Suvák. Prešov: Vydavateľstvo PU 2002, s. 7 – 22.

² SUVÁK, V.: *Metafyzika diferencie teoretického a praktického: K zodpovednosti nášho myslenia za vlastné konanie*, s. 200.

rozumiet', musí rozlišovať'. Poznanie má ambíciu stat' sa vedením (rozumnosťou), ktoré je opakom mienenia (zmyslovosti). Odlišenie pravého (rozumového) sveta od sveta zdanlivého (zmyslového) sa deje na základe poznania. Tento proces potom predstavuje rozhodujúcu úlohu človeka, dokonca jeho povinnosť.

K takto definovanému pravému a skutočnému svetu sa podľa Platona dostávame cez svet javov, ktorý je neuchopiteľný. Skutočný svet predstavuje uchopiteľnosť (v zmysle pochopiteľnosti) sveta javov. Chápanie (uchopovanie) tu prebieha ako charakteristický spôsob vedenia. Premisou je odlišiteľnosť toho, čomu v istom zmysle už rozumieme, od toho, čomu nerozumieme. Platon a neskôr celá tradícia platonizmu vychádza z *radikálnej opozície* sveta pochopiteľného (a v tomto zmysle sveta podstatného, skutočného a pravého) na strane jednej, a na druhej strane sveta javov a zdaní, ktorý má byť cez tento pravý svet osvetlený a v tomto zmysle sa má stať pochopiteľným. Prvý svet charakterizuje naozajstná hlbka, spoľahlivý základ; tento svet je pevný a hlavne bezpečný. Druhý svet reprezentuje iba povrch a preto nie je dôležitý. Je neistý a nespoľahlivý, podlieha metamorfózam. Aby tento svet človek pochopil, musí v sebe pestovať rozum ako spôsobilosť skutočného porozumenia.

Platonizmus takto očividne konštituujú dva charakteristické predpoklady. Ukazuje sa v ňom *diferencia* (rozlišovanie) pravého (skutočného) sveta a sveta zdania a klamu. Táto diferencia je v platoškom poňatí metafyzickým výkonom *objavená*, nie zavedená. Z tejto diferencie je potom zrejmé, že pravý svet je poznateľný a toto poznanie predstavuje rozhodujúcu úlohu a možnosť, ktorá je vlastná človeku.

Metafyzika prostredníctvom platonizmu vníma svet vo svojej jednote a harmónii. Akceptuje ho ako dokonalý poriadok vedenia, z ktorého rezultuje možnosť poznania dobra, pravdy a krásy.

Na pozadí chodu a rozvíjania filozofie v jej tradičnom chápaní a pre-vádzkovanie odhaluje Nietzsche sklon vládnut' a rozhodovať; tendenciu nachádzat' zákony a vymedziť závažné princípy, zakladajúce prehľadnosť a priehľadnosť. Čo je alfou a omegou celého tohto prístupu? Zrozumiteľnosť sveta a miesta človeka v ňom. Tradičnú filozofiu do akcie uvádza úzkosť pred neistým, mnohoznačným, premenlivým, a preto zdôrazňuje a vyzdvihuje ich protiklad – totiž jednoduché. Fascinuje ju všetko, čo zostáva stále rovnaké, čo je isté a spoľahlivé, čo sa dá vypočí-

tat'. Chce všetkému rozumieť'. Všetko pochopit'. Platon ponúka model skutočnosti, kde je všetko logicky usporiadane.

Zmysel Nietzscheho deštrukcie metafyziky alebo o *smrti Boha*

Snaha o inštalovanie pevného mrvného poriadku do nášho sveta ukazuje na existenciu poznatelnej mrvnej perspektívy. Tento moment od základu skresľuje bytosnú povahu sveta, ktorý, ako Nietzsche naznačil, nestelesňuje rozumnosť'. Svet pre všetky časy, naopak, predstavuje chaos a musíme mať odvahu priznať si, že svet, v ktorom žijeme, božskú povahu nevykazuje. Sklon projektovať do ľudského sveta svoje predstavy a ciele, nás zvädza definovať svet ako potvrdenie ľudských ilúzií. Práve tento moment človeka oslabuje a znemožňuje mu, aby identifikoval príležitosť ku skutočnej tvorbe.

V Nietzscheho chápani Dionýzov princíp (tvorba, umenie, tragický prístup k svetu) odporuje princípu kresťanskému (Boh, rozumnosť, dvojaká realita). Nietzschemu teda pôjde o odstránenie symbolu náboženstva – o odstránenie Boha - „tým (sme – dopl. D.H.) sa dostali k ... úžasnému pojmu „boh“. To posledné, najrozplizlejšie, najprázdnnejšie sa kladie ako prvé, ako príčina o sebe, ako ens realissimum.“¹ V tejto súvislosti Nietzsche píše o zámene posledných vecí s prvými – „najvyššie pojmy“, tzn. tie najvšeobecnejšie, najprázdnnejšie pojmy, posledný dym vyparujúcej sa reality, (kladú sa – dopl. D.H.) na počiatok *ako* počiatok“².

Definitívny rozchod s kresťanským Bohom nie je iba otázkou popreťia samotného kresťanstva, ale bude znamenať nový horizont myslenia v živote človeka. Nietzsche chce postulovať nevinu nastávania, t. j. urobiť krok od kresťanského Boha k Dionýzovi. To znamená prijať život ako pohyb a čas, s rodením života prijať aj jeho zánik, chápať ho nie ako vôľu, ktorá končí, ale ako večné (seba)presahovanie vôľe. To ale vyžaduje, aby základným nástrojom vstupu do toku nastávania, nebolo pojmovevé, logické poznanie, ktoré slúži na fixáciu a zastavenie pohybu života. Tomuto poznávaniu ako poznaniu priznávame hodnotu slúžiacu, sekundárnu.

¹ NIETZSCHE, F.: *Soumrak bùžkù aneb jak filosofovat kladivem*, s. 34.

² Tamže.

„Čo v nás chce vlastne ‚k pravde‘?“¹ – pýta sa Nietzsche. „Dajme tomu, že chceme pravdu: *prečo nie radšej* nepravdu? A neistotu? Dokonca nevedomosť?“² Primárnym postojom človeka bude postoj tragický, múzický, postoj inšpirácie. Pôjde o fluktuáciu vo vnútri stavby bytia. Rozdenenie ľudského sveta na dva svety – vyhlásenie jedného za pravý a druhého za zdanlivý – má príčinu v oblasti rozumu. Rozum sa rozhoduje sám pre seba a nie pre životný inštinkt.

Táto formulácia však nemá základ v samotnom rozume, ale práve v inštinkte, v inštinkte života. Ten nechce voliť sám seba, nechce svoje vlastné rozhodovanie o hodnotách, nechce svoj rast a vzostup.

Novému myšleniu pôjde nielen o celkom inú podobu, ale tiež o postulovanie úplne nových východísk. Nepôjde o kladenie nových hodnôt, pôjde o *nový spôsob kladenia hodnôt*. Pôjde o nový spôsob existenciálnej zakotvenosti človeka, o jeho nový postoj k sebe samému, aj o jeho nový postoj k vlastnému myšleniu.

Celé stáročia žil (do)terajší človek starými hodnotami a ony mu určovali miesto vo svete. S pádom týchto hodnôt sa stráca bezpečnosť a istota, a to ako v pomere k vonkajšiemu svetu, tak aj v pomere k myšleniu ako niečomu, čo bytosťne patrí k svetu vnútornému.

Ten, kto ako prvý vyslovuje myšlienku smrti Boha, myšlienku jeho konca – a tým samozrejme aj konca starých hodnôt, je vrah. Okrem toho, ak vezmeme do úvahy vládnuci tradičionalizmus, je tiež pomätencom. Morálni priaznivci kresťanského Boha nechápu, že s Bohom kresťanstva umiera aj celý morálny výklad sveta a že bolest, ktorá smrť Boha doprevádza, nevyplynie z následnej nemožnosti oceniť klady a záporu života. Bolesť je zakotvená v tom, že tento svet smrťou Boha ostáva bez tažiska a absentuje tak jeho zmysel a cieľ.

Samotnú skutočnosť pádu morálneho výkladu však Nietzsche tematizuje dvojako. Na jednej strane má smrť Boha konzekvencie pre kresťanskú tradíciu v zmysle jej primátu morálky. „Kresťanstvo je sústava, uvážený a celkový názor na veci. Ak z neho vylomíme hlavný pojem, vieru v boha, roztriešime tým aj celok: nezostane nám už nič nutné v prstoch. Kresťanstvo predpokladá, že človek nevie a vedieť nemôže, čo je pre neho dobré, čo zlé: veri v boha, ktorý samojedíný to vie. Kresťan-

¹ NIETZSCHE, F.: *Mimo dobro a zlo*, s. 9.

² Tamže.

ská morálka je rozkaz; jej pôvod je transcendentný, je mimo všetkej kritiky, akéhokoľvek práva na kritiku: pravdu má len vtedy, ak je pravdou boh – s vierou v boha stojí a padá.“¹

Morálny výklad padá súčasne s výkladom náboženským. Fink v tejto súvislosti píše: „Tým, že Nietzsche proklamoval smrť Boha, akoby sa celkom zameral na človeka, na jeho doposiaľ neodhalené potencie, skladá hymnus na neho a na jeho tvorivý elán. Táto analógia človeka... robí ... obrat od metafyziky, ktorá človeka podriaduje hierarchickému usporiadaniu vecí a určuje jeho status vzťahom k výšej, božskej podstave. Od tejto chvíle sa človek vracia k sebe samému, stáva sa absolútrom.“² Ako sa ďalej ukáže, táto situácia nebude platíť pre všetkých. To je jedna rovina.

O druhej rovine smrti Boha píše Nietzsche v súvislosti s tými, ktorí v Boha neveria. Čím menej sú pobožní, tým viac sa zubami - nechtami inštinktívne držia morálnych hodnotení. „Zbavili sa kresťanského boha a teraz sa domnievajú, že tým viac musia upevniť kresťanskú morálku... Ak si ... skutočne myslia, že sami od seba, ‘intuitívne’ vedia, čo je dobré a zlé, teda ak sa domnievajú, že kresťanstvo už nie je potrebné mať ako nutnú garanciu morálky, potom je to tiež iba dôsledok nadvlády kresťanského hodnotenia a výraz sily a hlbky tohto panstva ...“³

Podstatným momentom tematizácie smrti Boha je samotný termín *smrť*. Kresťanský Boh podľa Nietzscheho nezomrel. Bol zabity. Koniec dvojtisícročného odcudzenia človeka je teda ľudským činom. Okamih jeho zániku sa stáva dobou najvyššieho zúfalstva, zároveň však aj najvyšnej nádeje. Stáva sa okamihom, kedy sa o človeku rozhodne, respektíve okamihom, kedy sa človek o sebe rozhodne sám.

Práve pomätený človek hlása smrť Boha – chce tým vyburcovat' k voľbe, k rozhodnutiu. „Nepočuli ste o onom pomätenom človeku, ktorý počas jasného dopoludnia rozsvietil lampáš, bežal na trh a bez prestania vykrikoval: „Hľadám Boha! Hľadám Boha!“... „Kam sa podel Boh? vykríkol, ja vám to poviem! My sme ho zabili, – vy a ja! My všetci sme jeho vrahovia! ... Boh je mŕtvy! Boh zostane mŕtvy! A my sme ho zabili! ... Nie je na nás veľkosť tohto činu príliš veľká? Nemusíme sa sami stat' bohmi,

¹ NIETZSCHE, F.: *Soumrak bùžkù aneb jak filozofovat kladivem*, s. 57 – 58.

² FINK, E.: *Nietzsches Philosophie*. Stuttgart: W. Kohlhammer 1960, s. 158 – 159.

³ NIETZSCHE, F.: *Soumrak bùžkù aneb jak filozofovat kladivem*, s. 57 – 58.

len aby sme jej boli hodní? ... Tu sa pomätenec odmlčal a vzhliadol opäť na svojich poslucháčov: aj oni mlčali a hľadeli na neho s údivom. Nakoniec hodil svoj lampáš o zem, takže sa roztrieštil a zhasol. ‚Prichádzam príliš skoro, povedal potom, ešte nenastal môj čas. Táto nesmierna udalosť je ešte na ceste a putuje, ešte neprenikla k ušiam ľudí. Blesk a hrom potrebujú čas, svetlo hviezd potrebuje čas, skutky potrebujú čas aj potom, čo sú vykonané, aby boli videnie a počuté. Tento skutok je pre nich ešte stále vzdialenejší než najvzdialenejšie súhvezdie - a predsa je to ich skutok!‘¹ Ohlasovateľ smrti Boha je pomätený z hľadiska kresťanskej morálky; ako ohlasovateľ je prvý (oznamuje niečo, o čom doposiaľ nikto „nepočul“ - nikto si to doposiaľ neuvedomoval, nikdy o tom neuvažoval preto (ako ďalej ukáže Nietzsche), lebo o tom uvažovať nechcel. Pomätenec teda prichádza predčasne.

Toto vyjadrenie situácie, podľa Nietzscheho, bude znamenáť koniec sebauspokojovania z možnosti zachovania náboženstva (ako garanta morálky) bez živého Boha. Myšlienku smrti Boha je preto nutné hlásať práve ľuďom, ktorí už v Bohu neveria. Pomätenec ju nakoniec hlása hlavne neveriacim, lebo „...tam práve stalo veľa z tých, ktorí v Bohu neverili...“²

Nietzscheho primárnym zámerom teda nebude postulovať zmienu od viery k neviere. Ak vnímame myšlienku smrti Boha ako súčasť Nietzscheho kritiky morálky, je pochopiteľné, prečo pomätenec adresuje svoju správu práve ľuďom, ktorí už v Bohu neveria. G. Vattimo vo svojej práci *After Christianity* v tejto súvislosti upozorňuje, že „... pokiaľ si filozofia uvedomila... že Boh je mŕtvy... a teda nemôžeme s istotou uchopíť fundament všetkých vecí, potom už filozofický ateizmus nie je nevyhnutný. Iba absolútna filozofia môže považovať za nutné dokazovať nesprávnosť náboženskej skúsenosti ...“³

Napln prežiť smrť Boha znamená predovšetkým od tohto momentu vidieť doterajšie dejiny myslenia ako dejiny omylu. Pre Nietzscheho totiž Boh neznamená iba náboženskú moc, projekciu ľudských bytosťnych súl do ideálu. Boh je pre Nietzscheho ontologicko-moralistickou

¹ NIETZSCHE, F.: *Radostná rôda*. Prel. V. Koubová. Praha: Český spisovatel 1992, s. 123 – 125.

² Tamže, s. 123.

³ VATTIMO, G.: *After Christianity*. New York: Columbia University Press 2002, s. 5.

koncepciou ľudského života, je vyvrcholením celej platonovej tendencie európskeho myslenia, vulgárnej formou metafyziky. Nietzscheho anti-kresťanstvo je prevrátený platonizmus, ktorému ide o nové hodnotenie doterajšieho vývoja myslenia, o nové hodnotenie metafyziky, o nový výklad a prístup k bytiu všetkého jestvujúceho.

Nihilizmus alebo o (praktickom) nepochopení posledných ľudí

Kresťan na tomto svete nemal domov, bol iba pútnikom za večnosťou, za večným životom. Po smrti Boha človek nie je doma ani v tomto zmyslovom svete. Po strate skutočného života po smrti v živote človeka absentuje aj zakotvenie v pozemskom svete. Svet ostáva bez táziska. Tisícročný pohyb myslenia sa ukáže ako nihilistický v tom zmysle, v ktorom ostal ľudský svet bez hodnoty života a smrti. G. Marcel v tejto súvislosti konštatuje, že človek sa prestáva porovnávať s Bohom, ktorý je (bol) jeho pôvodcom a v tomto zmysle sa človek stáva sám sebe otázkou bez odpovedí¹.

Nietzscheho nihilizmus je nihilizmom hodnôt. Deleuze v tejto súvislosti píše – „Slovo nihil vo výraze nihilizmus neznamená ne-bytie, ale predovšetkým určitú hodnotu ničoty. Život dostáva hodnotu ničoty v tej miere, v akej je popieraný a znevažovaný. Znevažovanie vždy predpokladá fikciu ... Život ako celok sa teda stáva nereálnym... Hodnoty nadradenej životu nie sú oddelené od svojich účinkov: od znevažovania života a negácie tohto sveta.“²

Začiatkom procesu, v ktorom zo života vyprchali všetky doterajšie hodnoty, všetok cieľ a zmysel, je smrť Boha. Po smrti Boha začína (a ostáva) otázka nihilizmu, ktorá je odozvou na stav, ktorý po tejto udalosti bezprostredne nastal. „Čo znamená nihilizmus? - Že sa najvyššie hodnoty odhodnocujú. Chýba cieľ, chýba odpoveď na Prečo?“³ Nájdenie (dočasného) zmyslu vo svete bolo iba dôsledkom určitej interpretácie

¹ Porovnaj MARCEL, G.: Človek jako problém. Prel. P. Bendlová. In: Bendlová, P.: *Hodnoty v existenciálnej filozofii Gabriela Marcella*. Praha: Academia 2003, s. 92 a n.

² DELEUZE, G.: *Nietzsche a filosofie*. Prel. Č. Pelikán – J. Fulka. Praha: Herrmann & synové 2004, s. 255.

³ *Nietzsches Werke. (Bd. 82)*. Hrsg. A. Kröner. Leipzig: Kröners Taschenausgabe 1930, s. 10.

sveta človekom. „My *sami* sme si vybásnili príčiny, následnosť, vzájomnosť, relativitu, nutnosť, číslo, zákony, slobodu, dôvody, účel...“¹

V tejto situácii „príde čas človeka, ktorý si zaslhuje najväčšie pohrdanie...“² píše Nietzsche v *Zarathustrovi*, pretože „...sám sebou už nevie pohŕdáta“³.

Je to situácia „...posledného človeka“⁴. Situácia, v ktorej *Zarathustra* davu zvestuje *nadčloveka* ako opak posledného človeka a, podobne ako pred ním pomätenec zvestujúci na trhu v *Radostnej vede smrť Boha*, pred davom neobstojí.

Prekonat' človeka, keď vieme čo je to šťastie? – pýtajú sa *Zarathustra* tí, ktorým boli predstavení poslední ľudia, ktorí „...vynašli šťastie“⁵.

Tí istí (poslední) ľudia predtým v *Radostnej vede* nepochopili situáciu vyplývajúcu zo smrti Boha, a to napriek tomu, že ide o ich čin! V tejto situácii sa teda dobre bavia – „Snáď sa (Boh – dopl. D.H.) nestratil? ... Čo sa zabehol ako diet'a? ... Alebo sa schoval? Bojí sa nás? Odišiel na lod? Vyst'ahoval sa?“⁶

Smrť Boha totiž pre nich znamená zmiznutie tyranského otca, ktorého mravné nároky im len stážovali život. Nechápu, že bremeno (mravých) nárokov prechádza na nich. Ten istý prechod nárokov v Zarathustrom zvestovanom nadčloveku sa stane predmetom nepochopenia davu v jeho kriku – „Daj nám toho posledného človeka, ó Zarathustra“ ... „urob nás tými poslednými ľuďmi! A nadčloveka ti darujeme!“⁷ „Odchod“ Boha v *Radostnej vede* chápu (poslední) ľudia ako zbavenie záväzkov a povinností. Morálne apely a imperatívy stratili transcedentný základ. Všetko je relatívne a všetko je dovolené.

U posledných ľudí (ako v *Radostnej vede*, tak aj v *Zarathustrovi*) zjavne víťazí túžba po slasti. Poslednému človeku pôjde už len o kvantitu – o maximalizáciu dĺžky života a akumulovanie čo najväčšieho objemu slasti. Spoločnosť posledných ľudí tak bude masou atomizovaných

¹ NIETZSCHE, F.: *Mimo dobro a zlo*, s. 26.

² NIETZSCHE, F.: *Tak pravil Zarathustra*. Prel. O. Fischer. Olomouc: Votobia 1995, s. 13.

³ Tamže.

⁴ Tamže.

⁵ Tamže, s. 14.

⁶ NIETZSCHE, F.: *Radostná veda*, s. 123 – 124.

⁷ NIETZSCHE, F.: *Tak pravil Zarathustra*, s. 14.

a konformných individualistov, ktorých jedinou starost'ou bude predĺžovanie života a hromadenie statkov.

Krest'anský Boh je ale iba najvyššou podobou pravého sveta, dvojsvetovej koncepcie platonizmu. Preto nihilizmus v dejinnom čase, i vo vtedajšej európskej situácii, prekračuje hranice krest'anstva. Historicky siaha ďaleko za krest'anstvo, až k Platonovi. Nájdenie (dočasného) zmyslu vo svete bolo teda iba dôsledkom určitej interpretácie sveta človekom.

Základ nihilistickej myslenia netkvie len v samom fenoméne dvoch svetov – ten je výrazom dekadencie, úpadku života. Nietzsche označuje nihilizmom aj úsilie o negáciu života, znehodnotenie existencie – „Boh formulou pre každé hanobenie „tohto sveta“, pre každú lož o „onom svete“! V bohu zbožtené Nič, svätorečená vôľa k Ničomu!...“¹ Krest'anstvo urobilo človeka hodným opovrhnutia a z toho čerpalo silu pre svoju ďalšiu existenciu.

Práve z tohto dôvodu bude Nietzsche nihilizmus spájať s duchom odplaty. Nihilizmus sa tak v jeho myслení nebude redukovať na psychologické určenia a už vobec nie na historické udalosti či ideologické prúdy. Aj Heidegger zdôrazňuje práve tieto aspekty Nietzscheho chápania nihilizmu – „Nihilizmus hýbe dejinami na spôsob sotva poznateľného základného procesu v údele západných národov. Preto nihilizmus nie je len jedným dejinným javom medzi inými, ani duchovným prúdom, ktorý sa... v rámci západných dejín vyskytuje okrem iného po boku iných prúdov...“² Duch odplaty sa stáva princípom, na ktorom je založená naša psychológia. Resentiment nevychádza z psychológie, ale celá naša psychológia je na resentimente založená a pramení z neho. Ako je možné, že dekadentná morálka slabých a bezmocných mohla takú dlhú dobu triumfovať nad silným životom?

Ked' Nietzsche ukazuje, že krest'anstvo je plné resentimentu, neznamená to, že nihilizmus sa stane historickou udalosťou. Z nihilizmu sa skôr stáva *zmysel dejín*. Tento *zmysel* našiel v platonizme a neskôr v krest'anstve svoj najadekvátnejší prejav. Ked' teda Nietzsche kritizuje platoniku metafyziku, ukazuje nihilizmus ako jej predpoklad. Znehodnocova-

¹ NIETZSCHE, F.: *Antikrist*. Prel. J. Fischer. Olomouc: Votobia 1995, s. 38.

² HEIDEGGER, M.: Nietzsche's Wort „Gott ist tot“. In: Heidegger, M. *Holzwege*. GA Bd. 5. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann 1977, s. 201.

nie (nihilácia) života sa v metafyzickom myслení uskutočňuje v mene nadzmyslového sveta.

V tejto súvislosti Nietzsche píše, že Boha zabili nielen tí, ktorí v neho neveria, ale, zdánlive paradoxne, aj tí, ktorí v neho veria. Vattimo to interpretuje tak, že veriaci, ktorí sa z Božieho príkazu naučili neklamat', nakoniec pochopili, že aj sám Boh (ako metafyzický konštrukt) je zbytočným klamstvom. Ak Nietzsche vyhlasuje, že Boh je mŕtvy, neznamená to, že Boh neexistuje, pretože tvrdí', že Boh neexistuje (tak, ako to robia poslední ľudia) implikuje opäť metafyzickú tézu o štruktúre spoločnosti (dôsledky, ktoré si poslední ľudia odmiatajú uvedomiť)¹.

Poslední ľudia totiž neporozumeli dôležitej možnosti Nietzscheho posolstva – ako upozorňuje G. Vattimo – práve preto, lebo Boha už nemôžeme považovať za posledný základ všetkých vecí, za absolútну metafyzickú štruktúru, je opäť možné v neho veriť! Samozrejme, podotýka Vattimo, už to nie je Boh, ktorého sme poznali v rámci myслenia metafyziky. Bude to biblický Boh, Boh Písma, ten, ktorého absolutistická metafyzika nezničila². Ale to nebude nič pre posledných ľudí.

Porozumiet' takto vymedzenej situácii bude znamenať pamätať na to, že každá interpretácia je poukazom na optiku, perspektívnu, v rámci ktorej sa realizuje. Rozhodujúca situácia ľudstva spočíva v tom, že si vedome, zo slobody nihilizmu ako vedenia o nebožskom pôvode hodnôt, môže samo postulovať vlastné hodnoty. Fink v tejto súvislosti píše – „Tým, že Nietzsche proklamoval smrť Boha, ako by sa celkom zameral na človeka, na jeho doposiaľ neodhalené potencie, skladá hymnus na neho a na jeho tvorivý elán.“³

* * *

Nietzsche skúmal metafyzické teórie z hľadiska ich genézy, resp. genealógie. Chcel ukázať, ako metafyzické pojmy a súdy vznikli, aké motívy sú za nimi, akým potrebám vychádzajú v ústrety a na akých nedorozumeniach spočívajú. Práve tento aspekt Nietzscheho spôsobu premýšľania, resp. kritiky akcentuje Deleuzova práca. Nietzsche bol presvedče-

¹ Porovnaj VATTIMO, G.: *After Christianity*, s. 29. Pozri tiež RORTY, R. – VATTIMO, G.: *Budoucnosť náboženství*. Ed. S. Zabala. Prel. L. Johnová. Praha: Karolinum 2007, s. 67.

² Porovnaj VATTIMO, G.: *After Christianity*, s. 29.

³ FINK, E.: *Nietzsches Philosophie*, s. 158 – 159.

ný, že metafyzické predpoklady sa stanú vratkými v okamihu, keď sa ukáže, že motívy, ktoré sú ich základom, vychádzajú z pudov a inštinktov, a majú teda iracionálny ráz. Je ale zrejmé, že odhalenie pôvodu metafyzických predstáv nebude to isté ako ich vyvrátenie. Heidegger sa v tejto súvislosti domnieva, že metafyzika by bola celkom prekonaná až v situácii, keď nebudeme odmietať len určité (metafyzické) odpovede, ale zmeníme spôsob pýtania.

Nietzsche sa ale od metafyzickej tradície odlišuje práve spôsobom kladenia otázky a samozrejme odpoveďou. Neočakáva, že by sme sa prostredníctvom filozofického myslenia mohli vzťahovať k samotnému bytiu. Bytie sa tak v jeho chápání ukazuje vo svojich udalostiach (dianí). Na rozdiel od tradičnej metafyziky je teda práve v Nietzscheho myslení dovedená zabudnutosť bytia do dôsledkov – popretie absolútneho základu dynamizuje skutočnosť. Rozlišovanie pravého a nepravého sa odohráva vždy vo svete, je teda vždy *pohyblivé*, ale vždy *opodstatnené*.

Byť v zhode so svojou epochou (dejinnou situáciou) znamená nechat' prehovorit' udalosť – tú udalosť, ktorú Nietzsche nazýva nihilizmom a ktorá pre Heideggera predstavuje koniec metafyziky. Súčasné vyjadrenie takto popísanej situácie vidí Vattimo v hermeneutike. Hermeneutiku nevníma ako filozofiu, ale ako vyjadrenie samotnej historickej existencie v období konca metafyziky.

V situácii konca tradičnej metafyziky, upozorňuje Vattimo, Nietzsche, ale rovnako Heidegger neprehovárajú len z pozícií moderného procesu rozpadu metarozprávania, ale a predovšetkým z pozícií biblickej tradície. Nie je absurdné sa domnievať, myslí si Vattimo, že smrť Boha, ktorú ohlásil Nietzsche, je v mnohých ohľadoch smrťou Krista na kríži, tak ako o tom rozprávajú evanjeliá. Podľa Diltheyho je progresívny rozklad metafyziky (ktorý z jeho pohľadu kulminuje v Kantovi (samozrejme bude prítomný aj v Nietzscheho nihilizme a Heideggerovom konci metafyziky), umožnený práve príchodom kresťanstva. V tejto súvislosti len podotýkam, že u Heideggera bude táto situácia vyjadrená presne tak, ako to v interpretácii Heideggerovej filozofie píše v práci *Pozvanie k Heideggerovi* F. Novosád – „Ide vlastne o to spýtať sa, do akej miery „metafyzika“ patrí k ľudskej prirodzenosti a do akej miery bola záležitosťou našej voľby.“¹

¹ NOVOSÁD, F.: *Pozvanie k Heideggerovi*. Bratislava: Archa 1995, s. 149.

Vattimo sa z tohto faktu snaží naznačiť, že hermeneutická pozícia (v najradikálnejšej forme inšpirovaná Nietzscheho výrokom o neexistencii faktov, a vždy len interpretácií) je rozvedením a vyzretím kresťanského posolstva. Vzťah medzi dejinami kresťanstva a hermeneutikou tak nebude vymedzený a redukovaný len na uvažovanie o interpretácii biblických textov (ako sa to aj dnes často predstavuje), ale stane sa základom pre konštituovanie postmoderného nihilizmu ako vyjadrenia skutočnej pravdy kresťanstva.

V rámci vzťahov napäťia medzi náboženskou pravdou a pravdou vedy to potom bude znamenať sústredenie na „duchovnú“ stránku Písma. Ak má cirkev získať schopnosť viest' dialóg v slobodnom a bratskom duchu nielen s ostatnými náboženskými denomináciami a veľkými svetovými náboženstvami (ekumenický rozmer), ale tiež so sekulárной spoločnosťou, bude nevyhnutné považovať posolstvo Evanjelia za princíp, ktorý ruší akékoľvek nároky na objektivitu. Postmetafyzická filozofia inšpirovaná práve Nietzscheho kritikou platońskiej metafyziky nás okrem iného vo svojom hermeneutickom rozmere učí čítať otázku sv. apoštola Pavla – „Smrt“, kde je Tvoje víťazstvo?“ ako extrémne odmietnutie platońskiego principu dvojsvetovej skutočnosti – a to je krok „za“ interpretáciu sv. Pavla tak, ako ho vidí Nietzsche v *Antikristovi*. Tento krok „za“, resp. „mimo“ Nietzscheho interpretáciu nám umožňuje urobiť sám Nietzsche.

Postmetafyzická filozofia v kresťanskom rozmere môže znamenať naplnenie biblickej výzvy na oslobodenie sa od modiel. Kresťanská pravda ako koniec metarozprávania teda sama rozvracia (metafyzickú) koncepciu pravdy. Pravdy písma nie je potrebné v priebehu času demytologizovať (ako to ešte stále častokrát v duchu moderny robíme), pretože to nie sú žiadne logické ani metafyzické tvrdenia. Pravdy Písma sú pravdami praktickými – sú to pravdy *kresťanskej lásky*.

Takéto pravdy filozofia zjavne naformulovať nedokáže, pojmové určenia ktoré používa (Nietzscheho pojmové múmie) nakoniec vždy podliehajú požiadavke zrozumiteľnosti, a práve preto nemôžu adekvátnym spôsobom zachytiť to, čo je skryté. Zmiznutie a zjavenie nie sú žiadne alternatívy, ktoré by mohli nastať. Zmiznutie samo je spôsobom príchodu. Bohovia prichádzajú tým, že unikajú. Zmiznutie je príchodom vtedy, keď je prežívané ako zmiznutie. Nepôjde teda o očakávanie nejakého

budúceho zjavenia Boha, ale o to, prežívať ho v strate bohov a prežívať vňom neustále prítomnú budúcnosť božského.

Krest'anské zjavenie sa stáva presvedčivým v bode, v ktorom si uvedomíme, pripomína Vattimo, že naša historická existencia by bez neho nedávala zmysel. V tomto zmysle je, domnievam sa, potrebné explicitne prijať svoje krest'anstvo v situácii, ktorá nie je metafyzická, ale vždy historická a konkrétna. Vo svete, kde je Boh (metafyziky) mŕtvy, kde sa zrútili všetky metarozprávania nám jedinú šancu, aby sme prežili ako ľudia, poskytuje krest'anské prikázanie lásky.

PATOČKA – FENOMÉN, DEJINY A DEJINY FILOZOFIE

Róbert Stojka

V Patočkovom celoživotnom diele môžeme sledovať rozvíjanie dvoch dôležitých konceptov: v oblasti *fenomenológie* pracuje na koncepte *asubjektívnej fenomenológie* a v oblasti *filozofie dejín* rozvíja samostatne vlastnú koncepciu troch štadií dejinného vývoja. Už v závere svojej habilitačnej práce *Prirodzený svet ako filozofický problém*¹ Patočka vymedzuje *dve hlavné úlohy filozofie všeobecne*, ktoré chápe aj ako hlavné úlohy svojej filozofickej práce – úlohu fenomenologickú, ktorú charakterizuje ako úlohu „vypracovať“ dopodrobna predovšetkým analýzu všetkej ľudskej skúsenosti, snažiť sa vyjasniť jej imanentné zákony a vypracovať všetky možné variačné operácie, ktoré tieto zákony či štruktúry dovoľujú²; druhou úlohou je filozofia dejín, ktorú chápe v prvom rade ako úlohu vybudovať koncept či model „univerzálnych dejín“³. Obidve tieto úlohy však v jeho chápaní súvisia so zámerom pristupovať fenomenologicky aj k *dejinám filozofie*. Tieto úlohy sa snažil Patočka napĺňať celým svojím filozofickým dielom.

Predovšetkým posledné Patočkove filozofické práce (t. j. práce z konca 60. a z prvej polovice 70. rokov minulého storočia) sú v prvom rade úsilím o realizáciu fenomenologického *pohľadu na dejiny, dejinnosť* ako aj *dejiny filozofie*. Ak sa teda na Patočkovo filozofické dielo pozrieme komplexne, neunikne nám jeho neustály a pretrvávajúci záujem o dejiny a musíme súhlasiť s tvrdením, že mu išlo o „kompaktnú aplikáciu fenomenologických pozícií na problém dejín“³, ale taktiež nám nesmie uniknúť jeho vzťah k dejinám filozofie, čo pripomína V. Leško: „*Dejiny filozofie a filozofia dejín* chápal v súbežnej jednote s fenomenologickými aktivítami“.

¹ PATOČKA, J.: *Prirozený svet ako filozofický problém*. In: Patočka, J.: *Fenomenologické spisy I*. Sebrané spisy. Sv. 6. Praha: Oikúmené 2008.

² PATOČKA, J.: *Prirozený svet ako filozofický problém*, s. 260.

³ BLECHA, I.: Jan Patočka a ohlas fenomenologie. In: *Česká filozofie ve 20. století*. Brno: Vydavatelství Masarykovy univerzity 1995, s. 175.

tami. Len vďaka tomu sa mohol pohybovať na ceste hľadania svojho vlastného modelu *fenomenologickej filozofie*.¹

Patočkova filozofia dejín je známa hlavne z jeho prác zo 70. rokov. Zdá sa však, že tieto diela sú len zavŕšením jeho filozofickej pozície, ktorú si dlhé roky budoval. Preto musíme v tomto prípade súhlasiť s I. Blechom, keď k Patočkovej filozofii dejín píše: „Hoci sa Patočka filozofiou dejín výraznejšie zaoberal až v neskorej fáze svojho vývoja, nejde o nejaký zásadný zlom ... celé Patočkove filozofické uvažovanie k problematike filozofie dejín smerovalo“². Z tohto pohľadu určite nie je náhodné, že Patočka otvára svoje vrcholné dielo *Kacírske eseje o filozofii dejín*, ako aj prednáškový cyklus *Platon a Európa* z toho istého obdobia práve úvahami fenomenologickými. Presnejšie – úvahami zameranými na jeden z ústredných problémov fenomenológie – problém *zjazrovania*.³ Tu sa ukazuje, že u Patočku problémy fenomenológie súvisia s filozofiou dejín a s dejinami filozofie, ktoré chce interpretovať z pozície fenomenológa. Pokúsim sa teda ukázať na probléme *spojenia* fenomenológie s filozofiou dejín Patočkovu filozofickú prácu s dejinami filozofie – prevažtým s filozofickým odkazom Husserla a Heideggera – a jeho snahu v istých momentoch *prekročiť* filozofické koncepcie oboch velikánov.

* * *

Patočka, ako sa ukazuje, hľadá spojenie pre dve línie svojho filozofického myšlenia – na jednej strane líniu fenomenologickú, ktorú považuje za produktívnu a správnu a na strane druhej pre fenomenologické *odôvodnenie* svojej filozofie dejín, ktoré mu u Husserla, ale aj Heideggera zjavne chýba. Ako príklad môžeme uviesť jeho prednáškový cyklus *Úvod do fenomenologickej filozofie* z rokov 1969-70, kde interpretuje Husserlovu fenomenológiu a aj Heideggerovu filozofickú koncepciu hlavne z obdobia napísania práce *Bytie a čas*, ale zároveň si kladie aj otázky o ich prekročení.

¹ LEŠKO, V.: Patočka, fenomenológia a dejiny filozofie. In: *Patočkova asubjektívna fenomenológia a dejiny filozofie*. Eds. P. Tholt – P. Nezník. Košice: Vydavateľstvo UPJŠ 2009, s. 69.

² BLECHA, I.: *Jan Patočka*. Olomouc: Votobia 1997, s. 162.

³ Pozri KARFÍK, F.: Svět jako *Non aliud* a dějinnost zjevování u Jana Patočky. In: *Fenomén jako filozofický problém*. Sborník prací k filozofii Jana Patočky a Eugena Finka. Eds. I. Chvatátk – P. Kouba. Praha: Oikuméné 2000, s. 324 – 325.

V tomto prednáškovom cykle¹ (ale nielen v ňom) ukazuje podľa môjho názoru Patočka priam učebnicovo, ako je možné filozoficky pracovať s dejinami filozofie.

Patočka najmä pod vplyvom E. Finka² odmieta v Husserlovej fenomenológii predovšetkým jej *transcendentálne* zameranie. V tejto súvislosti celkom jednoznačne poznamenáva: „Transcendentálna fenomenológia je pre nás slepá ulička.“³ Zároveň sa však chce dostať ďalej, keď sa pyta: „Padla tým celá fenomenológia? Je odmietnutie transcendentálnej fenomenológie zároveň pádom fenomenológie?“⁴ Na túto otázku odpovedá Patočka záporne, a to aj napriek tomu, že v danom momente je mu omnoho bližšie chápanie Heideggerovo, ktoré malo už v tejto dobe s tradičnou fenomenológiou len málo spoločného a smerovalo zreteľne k hermeneutike. Patočka sa napriek tomu pyta: „... nebude snáď možná fenomenológia, ktorá by vyšla z poňatia sum, existencie, ktorá nie je nič iného ako existencia s personálnym charakterom, ktorá nie je substanciou s atribútmi, ale bytie, ktorému záleží na vlastnom bytí, ... ktoré sa k svojmu byтиu vzťahuje, ktoré svojím bytím nielen je, ale byť má (zu-sein), a teda je bytím v pohybe a čase? Nebude možné fenomenológiu ... konštituovať okolo pohybu tohto sum?“⁵

Je zrejmé, ako sa Patočka snaží ukázať, že Heideggerova koncepcia filozofie tu, v tomto bode, t. j. v zdôraznení existenciálneho rozmeru človeka ako *ego sum a ego existo*, prekračuje Husserlu. Ale ani to, ani Heideggerovu koncepciu človeka nepovažuje za dostatočný základ pre fenomenologicky založenú analýzu dejín. Na inom mieste svojej prednášky to dáva jasne najavo: „A tak by sa mohlo zdať, že všetko to, čo Husserl požadoval od svojej transcendentálnej subjektivity – totiž aby ukázala, ako na jej základe vyrastá vecný svet – je realizované z hľadiska pobytu u Heideggera. Ale tak to nie je.“⁶

¹ Prednáškový cyklus bol oficiálne knižne vydaný až omnoho neskôr. Pozri PATOČKA, J.: *Úvod do fenomenologickej filozofie*. Praha: Oikúmené 1993. Pozri tiež nadväzujúci text PATOČKA, J.: *Tělo, společenství, jazyk, svět*. Praha: Oikúmené 1995.

² Podrobnejšie pozri FINK, E.: *Svet a dějiny*. In: *Filosofický časopis*, roč. 40, 1992, č. 2, s. 249 – 260.

³ PATOČKA, J.: *Úvod do fenomenologickej filozofie*, s. 98.

⁴ Tamže.

⁵ Tamže, s. 101.

⁶ Tamže, s. 116.

Otázkou teda je, kde získava Patočkova fenomenológia *dynamiku pohybu*, ktorá je základom možnej dejinnosti a následného filozofického skúmania dejín vo fenomenologickom pohľade. Pokúsim sa ukázať Patočkovu snahu o spojenie fenomenológie a filozofie dejín v *troch krokoch*: Prvým je Patočkov pokus prekonat' subjektivitu Husserlovej fenomenológie odlišným ponímaním *epoché* a následne aj štruktúry *zjavovania*; druhým krokom je poukázanie na to, kde Heidegger prekračuje Husserlovu fenomenológiu; tretím je Patočkova *revízia* chápania pojmu dejinného *pohybu* u Heideggera a prednosť rýdzo fenomenologického problému zjavovania pred problémom byтия.

Patočka stavia svoje chápanie fenomenológie ako fenomenológie *asubjektívnej* na základe opäťovného preskúmania predovšetkým samotnej štruktúry *zjavovania*. V niektorých textoch používa ako určitý jazykový ekvivalent štruktúry zjavovania taktiež pojem *pole zjavovania*. Vo svojom rozvrhu asubjektívnej fenomenológie si dáva za úlohu „načrtnúť také poňatie tohto pola zjavovania, ktoré by bolo možné overovať prostriedkami fenomenologického vykazovania“¹.

Pri podrobnejšom skúmaní zistíme, že Patočka sa vo svojom myšlení odlišuje ako od Husserlovej, tak aj od Heideggerovej koncepcie, keď chce „ukázať“, že hľadisko, z ktorého je možné vysvetľovať fenomény, nie je možné hľadať na strane subjektívneho jestvujúcna, nech už by to bola transcendentálne pochopená subjektivita alebo jestvujúčno vysvetľované v zmysle Heideggerovho pobytu². Nechce íst' cestou subjektivizmu, cestou na ktorú sa dostał Husserl, keď podľa Patočku „pustil z ruky čisté zjavovanie, redukoval ho na niečo jestvujúceho a pustil sa do konštrukcií³. To, čo chce zachovať, to, čo podľa neho Husserl opustil, chápe ako cestu „analýzy zjavu, zjavovania v jeho danosti, v jeho nám sa prezentujúcej štruktúre ...“⁴

Ako teda Patočka skúma a popisuje štruktúru zjavovania? Problémovým bodom, ktorý súvisí so zjavovaním, je pre Patočku *fenomenologická redukcia*. Prijíma Husserlovu *epoché* ako produktívnu metódu, ale

¹ ŠRUBAŘ, I.: Asubjektivní fenomenologie, přirozený svět a humanismus. Prel. M. Petříček. In: *Filosofický časopis*, roč. 39, 1991, č. 3, s. 409.

² KARFIK, F.: *Svet jako Non aliud a dejinnost zjavoraní u Jana Patočky*, s. 329.

³ PATOČKA, J.: *Úvod do fenomenologické filozofie*, s. 74.

⁴ Tamže, s. 73.

v konečnom dôsledku odmieta fenomenologickú redukciu. Týmto problémom sa podrobne zaoberá vo viacerých textoch¹, takže sa o ňom zmienim len krátko.

To, čo Patočka nechce nekriticky a bezo zvyšku od Husserla prijať, je redukcia, ktorá má za následok stratu charakteru *celostnosti sveta*. Patočka vycíta Husserlovi, že sa obmedzil pri využití epoché len na objektivitu a zároveň sa pýta: „... je ale skutočne správne zastavíť onen *krok späť* na hranici *subjektívneho*? Nesiahá táto sloboda ešte za túto hranicu? Nezahŕňa všetko, čo je, v jeho súhrne?“² Naopak epoché, ak je dôsledne uplatňovaná – to znamená aj na *vlastné ja* – nám prináša *apriori sveta* a to sveta ako *celku*. Patočkovi ide práve o toto spojenie *reálneho* (objektívneho) a *prežívajúceho* (subjektívneho). V tomto pochopení epoché vedie potom „naraz k univerzálnemu a priori, ktoré otvára miesto zjavovania ako reálnemu, tak aj prežívajúcemu“³. Čo je však nemenej dôležité vo vzťahu k samotnému zjavovaniu je to, že tieto *oddelené* súčasti sveta (subjektivita a objektivita) sú, ak svet pojmemme takto v celku, teda ako *prahorizont* umožňujúci každé zjavovanie, oddelené len *zdanlivo*, pretože sa vzájomne *podmieňujú*. Kľúčom k tomu je podľa Patočku práve *univerzalita* epoché. Cez túto univerzalitu je potom jasné, že „práve tak ako je ja podmienkou možnosti zjavovania svetského, je svet ako prahorizont podmienkou možnosti zjavovania ja“⁴. Francúzsky filozof R. Barbaras uvažuje v súvislosti s Patočkom o „epoché v obnovenom zmysle“⁵.

Dôsledky takto chápanej epoché sú pre fenomenológiu d'alekosiahle: „epoché teraz musí neutralizovať *existenciu* samotného ja, uzávtvorkovať akékoľvek kladenie vedomia okrem toho, čo nám z neho poskytuje jeho fenomén, autentická epoché je akousi *epoché bez redukcie*. Práve tak ako

¹ Pozri PATOČKA, J.: Epoché a redukce. Několik poznámek. Prel. M. Petříček. In: Patočka, J.: *Fenomenologické spisy II*. Praha: Oikúmené 2009, s. 442 – 452, resp. PATOČKA, J.: Autorův doslov k k francouzskému vydání díla ‚Přirozený svět jako filosofický problém‘. Prel. I. Santar – I. Chvatík. In: Patočka, J.: *Fenomenologické spisy II*, s. 367 – 378.

² PATOČKA, J.: *Autorův doslov k k francouzskému vydání díla ‚Přirozený svět jako filosofický problém‘*, s. 370.

³ PATOČKA, J.: *Epoché a redukce*, s. 450.

⁴ Tamže, s. 75.

⁵ BARBARAS, R.: Fenomenologie pohybu u Patočky. Prel. J. Fulka. In: *Fenomén jako filosofický problém*. Sborník prací k filozofii Jana Patočky a Eugena Finka. Eds. I. Chvatík – P. Kouba. Praha: Oikúmené 2000, s. 345.

existencia sveta musí byť aj existencia ja neutralizovaná v prospech svojho fenoménu.¹ To je základný dôvod, prečo môže Patočka vo svojom fenomenologickom prístupe konštatovať: „Fenomenológia bez redukcie je teda zrejme možná, niet však fenomenológie bez epoché.“² Aj tu sa prejavuje, že Patočkovo chápanie sveta ako celku je jedným z hlavných motívov a predpokladov jeho filozofickej práce tak v oblasti fenomenológie, ako aj v oblasti dejín filozofie a filozofie dejín a súvisí s problémom *prirodzeného sveta*, na ktorom taktiež Patočka takpovediac neustále pracuje.

Aká je potom samotná štruktúra zjavovania, ako ju vníma a popisuje Patočka? V jeho koncepcii asubjektívnej fenomenológie – ako si to všíma F. Karfík – má štruktúra zjavovania vždy *tri momenty*: „... to, *čo* sa ukazuje, to, *komu* sa to ukazuje a spôsob, *ako* sa to ukazuje, pričom žiadny z týchto momentov nie je prevoditeľný na ktorýkoľvek iný“³. Vo vzťahu k subjektu je tu podstatné, že je pochopený vo svojom zjavovaní ako *výsledok* – práve na základe Patočkom nanovo pochopenej epoché – tak ako všetko ostatné. Alebo inak povedané: „ten, *komu* sa niečo javí, je práve tak momentom jedinej štruktúry zjavovania ako to, *čo* sa mu javí“⁴. Patočkova analýza sa snaží ukázať, že zjavovanie „spočíva na štruktúre zjavovania, ktorá má svoju vlastnú, neredučovateľnú stavbu. Chciet' ju založiť na jednom z jej vlastných momentov, ... znamená minút' sa s touto štruktúrou ako takou.“⁵

Patočka podal zrejme najprepracovanejšiu analýzu štruktúry zjavovania v rámci vlastného fenomenologického pohľadu v prednáškovom cykle *Platon a Európa*, kde sa tomuto problému pomerne podrobne venuje. Vyzdvihuje tu dôležitosť onoho problému zjavovania ako takého v jeho podstate, čo je už zámer Husserlovej fenomenológie. V tomto bode zostáva Patočka stále fenomenológom, keď hovorí: „celá podstata človeka ... a jeho možností súvisí s problémom zjavovania“⁶. Zároveň však podáva vlastnú charakteristiku zjavovania tak ako ju chápe on sám.

¹ Tamže, s. 345 – 346.

² PATOČKA, J.: *Epoché a redukce*, s. 77.

³ KARFÍK, F.: *Svět jako Non aliud a dějinnost zjeverování u Jana Patočky*, s. 328.

⁴ Tamže.

⁵ Tamže, s. 329.

⁶ PATOČKA, J.: Platón a Evropa. In: Patočka, J.: *Péče o duši II*. Sebrané spisy. Sv. 2. Praha: Oikúmené, 1999, s. 171.

Zjavovanie ako také je pre neho „samo v sebe niečím úplne originálnym“¹.

V Patočkovom ponímaní štruktúry zjavovania fenomén reprezentuje iba jeden z jej momentov – spôsob, *ako* sa niečo zjavuje. Patočka súhlasí s Husserlom v tom, že jestvujúcno je nám dané práve a *len* cez fenomén, preto sa musíme pokúsiť zachytiť fenomén ako taký. Nesúhlasí však s východiskom Husserlovej fenomenológie v transcendentálnej subjektivite (alebo intersubjektivite na základe *spolukonštitúcie*, tak ako ju popisuje Husserl v *Križi*). V tomto bode chce byť Patočka ešte radikálnejší: „formulácia, že fenomenológia je náuka o subjektivite, hoci transcendentálnej, *nie je dosť radikálna*, a to z tohto hľadiska, že nám zasa iné, hoci veľmi fluidné a zjemnené jestvujúcno, to znamená niečo *odhalené*, predkladá namiesto *zjavovania* jestvujúcna“². V štruktúre zjavovania má sice fenomén pre Patočku svoje miesto, ale je „svojbytnou, *nereálnou* súčasťou univerza, ktorá napriek tomu, že je nereálna, určuje istým spôsobom realitu“³. Fenomén tak nie je *účelom* ani *zmyslom* univerza, ale na druhej strane ho *spoluuriuje* ako nevyhnutná a nenahraditeľná súčasť tejto štruktúry. Nemá *bytie* v zmysle predmetného jestvujúcna, avšak umožňuje (teda má *možnosť*) samotné zjavovanie tohto jestvujúcna. Preto Patočka súhlasí s Heideggerom v tom, že k fenoménu *vždy* patrí nielen zjavovanie, ale aj určitá *skrytosť*⁴. „Skrytosť“, píše Patočka „v rozmanitých svojich formách ako zakrytie, neprítomnosť, skreslenie, skrývanie náleží bytostne k fenoménu. Každý fenomén je nutné pochopiť ako záblesk, východ zo skrytosťi a nikdy inak.“⁵

Tu sa už v koncepcii Patočku objavuje istá *dynamika*, istý *pohyb ako (možná, ale nie nevyhnutná) zmena* v aristotelovskom zmysle a Patočka ďalej píše: „Fenomén, zjavovanie a skrývanie sú tak spolu najužším spôsobom spojené. Neexistuje žiadne zjavovanie bez skrytosťi. Skrývanie je primárne v tom zmysle, že každé zjavovanie je možné pochopiť len ako od-

¹ Tamže, s. 170.

² Tamže, s. 183.

³ Tamže, s. 178.

⁴ Je tu zjavný súvis s tým, čo Heidegger nazýva *otvorenosťou ľudského bytu*, ktorý umožňuje zjavovať sa, nielen jestvujúcnu, ale aj samotnému bytiu.

⁵ PATOČKA, J.: Kacírské eseje o filozofii dějin. In: Patočka, J.: *Přeče o duši III*. Sebrané spisy. Sv. 3. Praha: Oikuméné 2002, s. 20.

haľovanie.“¹ Zároveň však tvrdí, že fenomén je možný „len ako fenomén celku“² alebo „niekde v základoch faktického univerza je akési spoluurčenie fenoménu ako fenoménu“³.

Tu je práve obsiahnutý druhý moment jeho chápania štruktúry zjavovania – to, čo sa zjavuje, chápe Patočka ako *svet* a to predovšetkým, ako som už spomenul vyššie, svet v celku. O svete v celku, o tom, že „svet nielen je, ale že sa nám ukazuje“⁴ hovorí ďalej, že nie je výsledkom žiadnej na poznanie primárne zameranej ľudskej aktivity, ale že ide o *prasituáciu*. Do tejto prasituácie, že svet sa nám ukazuje (zjavuje)⁵, je človek *vždy* postavený.

Tu je základ, z ktorého vyrastá naše poznanie, a ktorý zreteľne prekračuje empirickú danosť reality, aj keď s s empíriou a konkrétnymi danostami nepochybne súvisí: „existencia svetového celku ... patrí prirodzene k jestvujúcemu ako takému“, krátko pojmenovaná Patočka. Tento celok charakterizuje Patočka aj na inom mieste ako celok „nesúmerateľný s jednotlivosťami ... Čo je v každej veci celkovo, ale čo samo o sebe nedokážeme v jeho vlastnom charaktere uchopit’ inak ako z hľadiska realít, ktoré sú v ňom.“⁶ V tejto súvislosti sa potom pýta: „Nežije v nás teda porozumenie – nejasné, anticipujúce, ktoré nemožno objektivizovať – pre tento predchodný celok ... to, čo tvorí svetlo pre zjavovanie – univerzum, svet v silnom zmysle?“⁷

Tento svet v celku, ktorý predchádza vzniku individuálnych, jednotlivých vecí a teda aj človeka nazýva Patočka aj *prafenoménom* a chápe ho ako neoddeliteľný a ničím nenahraditeľný moment štruktúry zjavovania. Je to určitý anticipovaný celok, ktorý ale „nie je daný ako realita, nie je zjavný,

¹ Tamže, s. 21.

² PATOČKA, J.: *Platón a Evropa*, s. 178.

³ Tamže.

⁴ Tamže, s. 182.

⁵ Patočka v niektorých textoch používa na mieste fenomenologického pojmu *zjavovanie* pojem takpovediac nefenomenologický – *ukazovanie*. Podľa môjho názoru ide v jeho filozofii o synonymá.

⁶ PATOČKA, J.: *Platón a Evropa*, s. 166. Tu musíme znova poukázať na súvislosť s problémom prirozeného sveta, ktorému sa však v rámci tohto textu nemôžeme bližšie venovať.

⁷ PATOČKA, J.: *Tělo, společenství, jazyk, svět*, s. 118.

⁸ Tamže.

nie je sám fenoménom – *on fenomenalizuje* (kurzíva R. S.)¹. Pri zjavovaní sa jednotlivých vecí máme vždy akési *pred-porozumenie* aj pre tento svet v celku (vo fenomenologickej terminológii aj *celkový horizont*), akúsi celkovú súvislosť, takže už „pri ukazovaní jednotlivých vecí taktiež viem o celkovej súvislosti“². Podľa Patočku potom to vyzerá tak, že „existencia svetového celku ... patrí prirodzene k jestvujúcnu ako takému, ale na druhej strane že ukazovanie samotné je tým (týmto celkom – dopl. R. S.) taktiež určené“³.

Tretím, neoddeliteľným, ničím nenahraditeľným a preto veľmi podstatným momentom štruktúry zjavovania je pre Patočku človek. Patočka sa pýta, čo je *na začiatku* celých dejín aj na začiatku samotnej filozofie? Odpoveď znie: človek, a to „človek ako správca fenoménu“⁴, presnejšie povedané, vedomie človeka a jeho reflexia. „Že sa mu jestvujúcno môže ukazovať, je bytostnou zvláštnosťou človeka: že sa môže stat' pre neho fenoménom, t.j. ukázať sa v tom, že je a ako je.“⁵ Človek a *len* človek poskytuje jestvujúcnu možnosť ukázať sa, zjavit' sa vo svojom bytí, poskytuje mu „možnosť, ktorú veci samy od seba nemajú a ktorá pre ne nemá zmysel – dôjst' k svojmu byтиu, t.j. stat' sa fenoménmi, ukázať sa“⁶.

Patočka chápe človeka ako *bytosť pravdy*. Pre Patočku je duša – *len ľudska duša* – miestom pravdy. A to *len* ľudskej pravdy, pretože sa *rôzdy* po-hybujeme v intencích človeka, jeho myslenia, jeho života, dejín a reflexie. Tam – v ľudskej duši – je nezastupiteľné miesto akéhokoľvek fenoménu. „*Duša je to, čo je schopné pravdy* na základe zvláštnej, neprevoditeľnej a len v človeku sa uskutočňujúcej štruktúry fenoménu ako takého.“⁷ Toto je človek schopný zachytiť v reflexii, výsledkom reflexie (a epoché, tak ako ju chápe Patočka) však musí byť *aj* samotný človek. Povedané Patočkovými slovami: „My sme tiež niečo, čo sa ukazuje, ... ale naše vlastné bytie sa môže ukázať len vtedy, keď pochopíme, že jeho

¹ Tamže, s. 116.

² PATOČKA, J.: *Platón a Evropa*, s. 165.

³ Tamže.

⁴ Tamže, s. 179.

⁵ PATOČKA, J.: *Kacírské eseje o filozofii dejín*, s. 19.

⁶ Tamže.

⁷ PATOČKA, J.: *Platón a Evropa*, s. 181.

jadrom je fenomén ako taký, ukazovanie ako také, pravda ako taká – a keď toto uchopíme.“¹

Človek je tak schopný vo filozofickej reflexii zachytiť samého seba ako súčasť celku sveta, ktorý ho prekračuje, ako individualizovanú realitu, avšak existujúcu inak ako ostatné veci². Do tohto celku sveta, podľa Patočku, „patríme aj my, ale iným spôsobom ako ostatné veci. My sme taktiež individualizovaná realita ... ale tým spôsobom, že zároveň rozumieme tomuto umiestneniu seba aj vecí, t.j. výslovne sa vzťahujeme k celku a rozumieme jednotlivosťam cez tento vzťah.“³

Podľa Patočku je však toto uvedomenie si celej *prasitúacie* pre človeka nielen jeho *privilégiom*, ale zároveň aj jeho *prekliatím*, pretože si uvedomuje svoju konečnosť. V tom, ako sa nám svet zjavuje, je aj vedomie o tom, „že človek ako exponent fenoménu na toto svoje privilégium v celom univerze tvrdo dopláca ... (pretože – dopl. R. S.) zároveň s tým, že si uvedomuje celok, že sa mu ten celok ukazuje a zjavuje, vidí svoju excen-trickosť ... to, že on je taktiež fenomén ...“⁴ Patočka v tomto vedomí človeka vidí problém, ktorého korene možno vystopovať už v mytológickom vysvetľovaní sveta. Tento problém je rovnaký na počiatku celej filozofie podobne ako vedomie, že človek ako správca fenoménu „je zároveň jediná bytosť“, ktorá vie, že jej fenomenálna oblasť má koniec⁵, ktorým je pre človeka smrť. Tu, v tomto heideggerovskom motíve, je pre Patočku základ človeka ako bytosti *časovej* a teda aj *dejinnej* a ako takej aj nesúcej si svoj vývoj a svoje dejiny, ku ktorým je schopná sa vo svojej reflexii nejakým spôsobom vzťahovať.

Vráťme sa ale k otázkam o tom, v čom je Patočkova fenomenológia odlišná, v čom je *asubjektívna* a v čom je základ jej spojenia s *dejinnosťou* a následne s *filozofiou dejín*. Patočka na viacerých príkladoch z dejín filozofie ukazuje, že „namiesto odpovede na otázku: čo znamená zjavovať sa, ukazovať sa ... sme dostali poukaz na nejaké jestvujúcno, ktoré je ukáza-

¹ Tamže.

² Patočka v tejto súvislosti hovorí v duchu Heideggerovej koncepcie bytia o takzvaných *tupých festijnýchach*, ktoré charakterizujú veci sveta, nemajúce vedomie, sebauvedomenie, reflexiu. Pozri PATOČKA, J.: *Tělo, společenství, jazyk, svět*, s. 117 – 118.

³ PATOČKA, J.: *Tělo, společenství, jazyk, svět*, s. 119.

⁴ PATOČKA, J.: *Platon a Evropa*, s. 179.

⁵ Tamže.

né, ktoré sa zjavuje, ktoré je predmetom ukazovania a nie *ukazovaním samým*^{“1}.

Otázka po samotnom zjavovaní ako takom musí ísť podľa neho tak hlboko, aby sme prekonali akúkoľvek možnosť toho, že sa stále budeme zaoberať len akýmsi *substrátom zjavovania*. „Zjavovanie nám musí vystať vo svojej čistej štruktúre *bez ohľadu na akúkoľvek skutočnosť*, na akúkoľvek aj tú najjemnejšiu realitu, ktorá by mu slúžila za podklad. Najhlbší a najposlednejší základom filozofického výkladu, poslednou odpoveďou na filozofickú otázkmu, nemôže byť nejaké jestvujúcno, ale *štruktúra zjavovania musí stáť sama na sebe*.^{“2} Podľa Patočku je vo filozofickom pohľade najvlastnejším obratom práve to, že aj samotná subjektivita sa „musí ukázať ako niečo zjavujúceho sa, ako *súčasť hlbšej štruktúry* ...“^{“3} Povedané krátko: ani subjektivita nie je len ľudsky chcenou a ľuďmi vedome vytvorenou štruktúrou. To je jeho jednoznačný a azda najzákladnejší argument proti subjektívne chápanej fenomenológii.

Vo vztahu k samému zjavovaniu Patočka jasne hovorí, že „nie je to tak, že ten niekto, to niečo by bolo jeho tvorcом a nositeľom, ale *nositeľom je tá štruktúra*, a ten alebo to, čomu sa zjavuje to, čo sa zjavuje (jestvujúcno), je momentom a súčasťou tejto najzákladnejšej štruktúry“^{“4}. Štruktúru zjavovania samú tak chápe ako základ, fundament, ktorý zasadzuje človeka jednoznačne do celku sveta, prekračujúceho človeka, a v ktorom je človek (a jeho subjektivita) len *jednou zo súčasťí*. Na inom mieste, v diskusii v rámci *Seminárov k problému Európy*, Patočka v tejto súvislosti tvrdí: „Človek nikdy nie je bez troch vztáhov: vždy je vo vztahu k pôvodne ľudskému, k pôvodne neľudskému a vo vztahu k tomu, čo mu ukazuje to ľudské a neľudské. V týchto troch vztáhoch vždy žije, za všetkých historických okolností a vo všetkých fázach svojho života.“^{“5} Tu je jednoduchým spôsobom vyjadrené Patočkovo chápanie štruktúry zjavovania tak, ako je človek schopný ju filozoficky reflektovať a o ktorú podľa neho ide aj v celých dejinách filozofie.

* * *

¹ Tamže, s. 184.

² Tamže.

³ Tamže.

⁴ Tamže.

⁵ PATOČKA, J.: 2. seminár k problému Evropy. In: Patočka, J.: *Péče o duši III.*, s. 398.

Čo je však v tomto momente podstatné a v čom možno súhlasíť s Karfíkom, je to, že táto Patočkova asubjektívna fenomenológia tvorí „pozadie, na ktorom Patočka rozvinul svoju neskorú filozofiu dejín“¹. Tu nachádzame spojenie s dejinnosťou a následne s filozofiou dejín, známou z vrcholných diel Patočku. Zjavovanie ako také je „pre Patočku skrz-naskrž dejinný proces, a to vo všetkých svojich momentoch a na všetkých svojich úrovniach“². Slovami samého Patočku: „Zjavovanie je (však) samo dejinné, a to dvojakým spôsobom: ako odkrývanie jestvujúcien a ako vynáranie štruktúr bytia, ktoré sa samotné nemôžu otvárať inak ako dejinne.“³

Pri určení človeka ako dejinnej bytosti vychádza Patočka z Heideggerovej koncepcie, keď chápe existenciu ako bytie v možnostiach, a teda ako *pohyb*. Ide o Heideggerovu koncepciu dejinnosti človeka v období práce *Bytie a čas*, ktorá v mnohom ovplyvňuje aj filozofický pohľad Patočku. Ukazuje, že Heidegger ide ďalej ako Husserl, predovšetkým zavedením pojmu *ontologickej diferencie*, teda rozdelením fenoménov na fenomény *ontické* a *ontologické*. Tak je následne možné novovo odpovedať na otázku: čo je to vlastne fenomén? Patočka interpretuje Heideggerovo chápanie fenoménu: „Fenomén vo vlastnom zmysle slova, to, že sa niečo ukazuje, je možný len tým, že sa niečo ukazuje, je možný len tým, že existuje jestvujúcno, také ako Dasein, v ktorom sa odohráva proces ontologickej diferencie, tzn. *transcenzus*, prechod, prekročenie od jestvujúca k bytiu.“⁴ To podľa Patočku znamená, že „zjavovanie sa odohráva v oblasti bytia, to znamená niečoho, čo *nie je jestvujúce*, v oblasti podstatne *nejestvujúcej*. Jedine na základe niečoho takého sa môžu veci ukazovať, zjavovať.“⁵ U Heideggera teda dochádza k *odlúčeniu* bytia a jestvujúca, čo môže nahliadnúť práve a len ľudský *pohyb*. Heideggerova koncepcia fenomenológie⁶ sa tak z tohto pohľadu stane „fe-

¹ KARFÍK, F.: *Svět jako Non aliud a dějinnost zjevování u Jana Patočky*, s. 340.

² Tamže.

³ PATOČKA, J.: *Kacířské eseje o filozofii dejín*, s. 24.

⁴ PATOČKA, J.: *Platón a Errápa*, s. 303.

⁵ Tamže.

⁶ Ponecháme teraz stranou otázku *či a do akej miery* je ešte Heidegger fenomenológom v duchu pôvodnej fenomenológie, keďže nás zaujíma predovšetkým filozofická koncepcia Patočku.

nomenológiou ontologickou, a to znamená fenomenológiou ontologickej diferencie“¹.

Tu je počiatok onej dynamiky, pohybu, ktorý je pre Patočkovu konceptiu taký dôležitý, a to aj napriek tomu, že považuje Heideggerovu koncepciu pobytu stále za subjektivistickú a problém bytia „tak ako ho formuluje Heidegger ... za nedonosený problém“². Prínos Heideggera je podľa Patočku práve v tom, „že bytie je u Heideggera celou svojou podstatou neukončený proces ..., (že – dopl. R. S.) je to niečo, čo je svojou podstatou dynamicke“³.

Heidegger (veľmi zjednodušene interpretované)⁴ zakladá pochopenie človeka ako bytosti dejnej na ľudskom *pobytu* a na *porozumení* tomuto pobytu, ktorý je *zainteresovaný* na svojom bytí a tomuto bytiu rozumie ako bytiu v možnostiach, ale zároveň ako bytiu *konečnému*. Táto konečnosť, naše ľudské *bytie k smrti*, je niečim, čo nám prináša *tažobu života*, ktorej sa pokúšame vyhnúť, nájsť od nej *úľavu*. Toto však človek od prirodzenosti pôvodne nereflektuje, pocítí u však spomínanú *tažobu života* a stáva sa tak *verejným anonymom*, alebo *neautentickým bytím*. Cez hlas *svedomia* má človek možnosť stať sa *autentickým bytím*, takým človekom, ktorý prijíma zodpovednosť za vlastný spôsob života a je schopný aj *dejinne konat*. Dejinné konanie človeka tu znamená byť vždy znova „podrobený tej istej skúške a vystavený tomu istému rozhodovaniu, novému a novému skúšaniu“⁵, ale zároveň byť schopný voliť z možností, voliť so zodpovednosťou, s ohľadom na dôsledky a teda byť *rozhodný*.

Protiklad týchto dvoch spôsobov bytia u Heideggera – autenticita a anonymita (rozhodnosť a nerozhodnosť) – chápe Patočka ako *dva základné pohyby existencie*. Tento protiklad je u Heideggera, ako ho interpretuje Patočka, „vlastným prameňom dejinnosti a dejín“, základom, na ktorom spočíva pohyb ľudskej existencie. Patočka sa však vo vzťahu

¹ PATOČKA, J.: *Platón a Evropa*, s. 303.

² Tamže, s. 310.

³ Tamže, s. 306.

⁴ Celý problém pohybu ľudskej existencie súvisí, znova si to musíme pripomenúť, s problémom prirodzeného sveta. Tomuto problému sa tu však nebudem venovať.

⁵ PATOČKA, J.: *Pred-dejinné úvahy*. In: Patočka, J.: *Péče o duši III.*, s. 310.

⁶ Tamže, 314.

k Heideggerovi a k jeho pochopeniu tohto základného protikladu pýta: „... je toto jeho vystihnutie skutočne nosné pre pochopenie dejín?“¹

Pokiaľ ide o poslednú otázku, Patočka priamo priznáva vplyv H. Arendtovej², ktorá ho inšpiruje zdôraznením toho, že k ľudskému životu *hlboko, vždy a neustále patrí aj viazanosť na život*. Tento pojem – viazanosť na život – Patočka vysvetľuje ako „to, že život ustavične stravuje sám seba a všetko to, čo je potrebné k životu. Že neustále spotrebujováva životné potreby a následkom toho ich musí neustále obstarávať a musí neustále pracovať, a to bez iného výsledku, ako je tento živo.“³ Toto je moment, ktorý mu u Heideggera chýba. Preto sa znova vo vzťahu k spomenutému *protikladu*, teda dvom pohybom u Heideggera pýta: čo ak je „len jeden z možných a nie ten najpôvodnejší? Čo ak pred ním existuje niečo také ako protiklad medzi ľudským životom, ktorý sa vyčerpáva len biologickou úrovňou, úrovňou života, a ľudským životom, ktorý túto úroveň presahuje? Čo ak *toto* je až charakteristika, ktorá umožňuje, aby sme proti sebe postavili človeka preddejinného a človeka, ktorý žije v dejinách?“⁴

Na tomto mieste Patočka prekračuje Heideggerovu koncepciu človeka (a aj jeho dejín), keď ju nahradza svojou koncepciou *troch pohybov ľudskej existencie* a protikladom *vzmach - úpadok*. Toto u Heideggera nepopísané, neobsadené miesto ľudskej existencie na prvotnej, biologickej a sebastravujúcej úrovni, bytosťne viazanej k životu, popisuje, *obsadzuje* Patočka *prvým pohybom* – pohybom *akceptácie*. Pohyb akceptácie (alebo pohyb *zakotrenia* či *prijatia*, ako ho Patočka taktiež nazýva), je pohybom na základnej úrovni viazanej na život a jeho temporálnej dimenziu je minulosť. Človek je *vrhnutý do prítomnosti alebo skôr spoluprítomnosti iných ľudských bytostí*, ale človek nie je len vrhnutý, ale je zároveň aj *prijatý*, je „vrhnutý ako prijatý, prijatie je zložka vrhnutosti“⁵. To je práve pohyb, ktorý mu u Heideggera chýba. Tu Patočkova koncepcia vo vzťahu k filozofii dejín po prvý raz prekračuje koncepciu Heideggerovu.

¹ Tamže, s. 310.

² V tejto súvislosti Patočka spomína prácu H. Arendtovej *Vita activa*.

³ PATOČKA, J.: *Pred-diejinné úvahy*, s. 311.

⁴ Tamže, s. 314.

⁵ PATOČKA, J.: *Autoriav doslov k francúzskému vydaniu díla „Přirozený svět jako filosofický problém“*, s. 374.

Koncepciu troch pohybov Patočka aplikuje okrem individuálneho pobytu človeka vo svete aj na pohyb ľudstva v celku¹ a v tejto rovine, v rovine sociálnej dimenzie, sa uskutočňuje druhé prekročenie pôvodnejšej Heideggerovej koncepcie človeka ako časovej a dejinnej bytosti. Nechcem sa na tomto mieste venovať samotnej Patočkovej koncepcii troch pohybov ľudskej existencie. Treba však povedať, že toto je *základ*, na ktorom Patočka stavia celú svoju filozofiu dejín v jej vrcholnej podobe. Na tomto základe následne definuje samotné dejiny ako aj otázku zmyslu dejín a ďalšie problémy, ktorým sa jeho neskorá filozofia dejín venuje.

* * *

Patočka v istom zmysle vychádza z Heideggerovej ontologickej diferencie, keď vo filozofii kladie dôraz na dôležitosť skúmania ontologických fenoménov. V tejto súvislosti akoby nanovo definuje *predmet filozofie*: „Filozofia nie je možná inak ako fenomenológia, ako náuka o hlbokých fenoménoch, ktoré je nutné zo zasunutia dostať do spôsobov, kde sa ukazujú samy osobe.“² Tento prístup však nesie so sebou nutnosť *otrasu* samozrejmosti, s akou sa nám dávajú ontické fenomény a následne odhalenie skrytosťi ontologických fenoménov. Tento otras prináša človeku *problematicosť*, ktorá podľa Patočku stojí pri zdrode samotných dejín. Pre Patočku „objavenie ontologických fenoménov je vynáranie zo skrytosťi, vynáranie, ktoré je teda jednak samotné dianím a historiou, jednak má podobu problematickú a nie ráz bezpečnej cesty, po ktorej sa dá bez námahy uberať“³.

Napriek tomu Patočka aj tu ide *za* Heideggerovu koncepciu, späť k problému ukazovania (zjavovania), keď hovorí: „problém ukazovania je hlbší, základnejší, pôvodnejší ako problém bytia. Jednoducho preto, že k problému bytia môžem dospiet’ jedine cez problém ukazovania ...“⁴ Patočka podľa vlastných slov chce ukázať, že „problém *zjavovania* a *zjavnosti* je od samého začiatku *pôdou všetkej reflexie* európskych ľudí o ich

¹ K tejto dvojakej aplikácii koncepcie troch pohybov pozri napr. BLECHA, I.: *Jan Patočka*, s. 141.

² PATOČKA, J.: Fenomén základním momentem historie. In: Patočka, J.: *Péče o duši III.*, s. 455.

³ Tamže.

⁴ PATOČKA, J.: *Platón a Evropa*, s. 299.

situáciu ...“¹, že je prítomný nielen pri vzniku dejín a filozofie, ale už v *pred-reflexii* niektorých mýtov. Cez ontologické problémy Heideggerovej koncepcie sa tak Patočka vracia *späť* k fenomenologickému pohľadu, na ktorom chce postaviť svoju filozofiu dejín v jej vrcholnej podobe. Fenomenologický prístup k dejinám filozofie ako aj k filozofii dejín je pre Patočku nevyhnutnosťou: „Problém dejín neznie, či sú určované materiálnymi, alebo ideálnymi faktormi. Ako idealizmus, tak materializmus prichádzajú v histórii príliš neskoro, pretože vychádzajú z istých zjavov, ktoré považujú za dôležité, z faktov, ktoré sú samotné už historickými dejmi, ale ignorujú samotný zrod všetkej historickosti – fenomén.“²

Toto sú teda niektoré východiská, na základe ktorých Patočka rozvíja svoj vrcholný koncept filozofie dejín tak, ako je známy z jeho posledných textov.

K vztahu fenomenológie a filozofie dejín Patočka hovorí, že filozofia má ako úlohu „rozprestrieť“ pred sebou fenomenológiu³, ale ihned dodáva: „neodmietame túto úlohu, nepreskakujeme ju, ale len ju v istom zmysle *začleňujeme do kontextu*, ktorý k nej patrí, ktorý ju interpretuje a dovoľuje, aby ona zasa interpretovala spätné jeho. To je nás úmysel.“⁴

Tak je možné na Patočkovom riešení problému spojenia fenomenológie s filozofiou dejín a na pozadí jeho vztahu k dvom velikánom filozofie – Husserlovi a Heideggerovi – vidieť jeho prácu s dejinami filozofie. Je zjavné, že (nielen) obaja títo filozofi mali svojimi filozofickými myšlienkami vplyv na formovanie Patočkovej filozofie, ale rovnako je zjavná jeho snaha, lepšie povedané, vypozorovaná nevyhnutnosť v istých momentoch prekročiť tieto myšlienky a vytvoriť filozofickú koncepciu, ktorá by na jednej strane stála pevne na báze fenomenologického prístupu a na druhej strane bola koncepciou *asubjektívou* a zároveň *dejinnou*.

¹ Tamže, s. 185.

² PATOČKA, J.: *Fenomén základním momentem historie*, s. 456.

³ PATOČKA, J.: *Platón a Evropa*, s. 185.

SUMMARY

The Department of Philosophy and the History of Philosophy at the Faculty of Arts of Pavol Jozef Šafárik University organized in the short time the forth International Philosophical Conference called *The History of Philosophy as Philosophical Problem* that took place on 14th – 15th October 2010. We are offering the interesting results of the conference to scholars as well as to the wider public. in the form of this eponymously entitled philosophical proceedings. The Department of Philosophy and the History of Philosophy focuses in a crucial way on the area of the history of philosophy in its scientific research as its name says. It can be the most obviously noticed by successful implementation of the task of our grant VEGA during the previous years. All of them concerned the problematics of *the history of philosophy*. Our results of the grant projects captured the attention of not only domestic philosophical community but also resound abroad. It was all leading to the conviction that it was the highest time to attempt to prepare the international philosophical conference concerning the problem of the history of philosophy as a philosophical problem.

Our attempt was not futile. Almost all of the addressed specialists from Slovakia and abroad – Poland and Czech Republic, responded to the invitation. All contributed papers that were presented during the two days of the conference along with the following discussions convincingly confirmed the highest standard of the conference. This was thanks to all participants – domestic and foreign. The reader will be the best judge of the *philosophical* quality of the presented theoretical papers.

The fourth International Philosophical Conference and especially the presented *philosophical proceeding* are the evidence of a successfully developing tradition which started in 2007 by our cooperation with the Slovak Philosophical Association (of Slovak Academy of Sciences in Bratislava) in organizing the conference commemorating the 200th anniversary of Hegel's *Phenomenology of Spirit* (Leško, V. – Plašienková, Z.: *Hegelova Fenomenológia ducha a súčasnosť*. AFPhUŠ. Košice: Vydavateľstvo UPJŠ 2008, 233 s.) and continued in 2008 by the conference *Kant in the Context*

of Husserl's and Heidegger's Philosophy (Leško, V. – Plašienková, Z: *Kant v kontextoch Husserlovej a Heideggerovej filozofie*. APhUŠ. Košice: Vydatelstvo UPJŠ 2009, 302 s.), in 2009 by the conference *Hegel in Contexts of Heidegger's and Patočka's Philosophy filozofie* (Leško, V. – Tholt, P.: *Hegel v kontextoch Heideggerovej a Patočkovej filozofie*. APhUŠ. Košice: Vydatelstvo UPJŠ 2010, 281 s.) and it successfully continues and we will do our best to continue henceforth.

The structure of the present proceedings follows the program of the conference. After the intercession presented by a vice-dean for science and doctorate study professor PhDr. Ján Sabol, DrCs. representing the dean of the Faculty of Arts of Pavol Jozef Šafárik University the contributed papers were presented according to the plan of the organizers of the conference. The presented philosophical proceedings introduces the overall picture of our conference and its theoretical results so the reader can form the complex image of its course. The part of the proceedings is also *an appendix* in which we publish the theoretical papers of our recent and former postgraduate students whose orientation of their PhD thesis was the history of philosophy. They present the best quality of what has been written so far within the postgraduate studies and it shows that the young generation is not indifferent to the problem of the history of philosophy and is growing within our department. This is specifically pleasing because it is the basic presumption of the continuation in the tradition that our department would like to follow during the following years.

The philosophical proceedings of *History of Philosophy as Philosophical Problem* are the final presentation of the results of research teams participating in projects VEGA 1/0650/08 – *Heidegger and the History of Philosophy* (lead by PhDr. Vladimír Leško, CSc.) and VEGA 1/4679/07 – *The Asubjective Philosophy of Jan Patočka and the History of Philosophy* (lead by doc. PhDr. Pavol Tholt, PhD. mim. prof.) at the Department of Philosophy at the Faculty of Arts of Pavol Jozef Šafárik University. The editors of the presented philosophical proceedings are convinced that its results will meet the interest of philosophical institutions in Slovakia because the topic of the conference is exceptional.

Vladimír Leško: Philosophy of the History of Philosophy – Strong and Weak Models

Our examination of *strong and weak models* of philosophy of the history of philosophy has revealed a number of serious philosophical problems that should be paid much more attention by philosophy historians. The defining characteristic feature of *philosophy of the history of philosophy* is identified by the observation that the *philosophical conception* of the *history of philosophy* has become an integral part of the system of Hegel's philosophy, including the principle of the *unity* of philosophy and the history of philosophy. Hegel's idea that philosophy depends on its own history as an indispensable and irreplaceable internal component became a theoretical basis which, in different modifications, has been accepted by all the other *strong model* representatives, including Schelling, Nietzsche, Husserl and Heidegger. The basic principle (*unity* of philosophy and the history of philosophy) is not adhered to so rigorously and, in a sense, so violently in *weak models* of philosophy of the history of philosophy. The unity of philosophy and history of philosophy is much looser in the weak models. Hegel's history of philosophy itself was philosophy, a part of the *philosophy of history* whose aim was to prove the presence of *reason* also in the history of philosophy. Consequently, Hegel perceived the history of philosophy as the *most inherent part* that can be found and understood in the world's history. The *weak models* of philosophy of the history of philosophy, as developed by Fink and Patočka, directly respond to numerous problems identified in Husserl's and Heidegger's philosophical conceptions, including their account of the history of philosophy, with special emphasis on Pre-Socratic philosophy and classical Greek philosophy – Democritus, Socrates, Plato and Aristotle. At the same time, they are, in an interesting way, revitalized through the return to Hegel for the sake of re-establishing critical meaningfulness of the questions of the *philosophy of history*. The unity of the history of philosophy and the philosophy of history in their philosophical conceptions has established a theoretical space for a new philosophical treatment of the problems of man and his *spiritual history* with clear understanding that *history must be rewritten by each new present.*

Miroslav Marcelli: Strategies in the History of Philosophy

The paper focuses on the strategic procedures ordinarily applied to the elaboration of the history of philosophy. Three of these strategic procedures are identified: cassation, restriction and appropriation. In the last part the paper discusses the relation between philosophy and history of philosophy emphasizing the importance of the new initiatives coming out without ambition to the direct continuation of the former line of thought.

Stanislav Hubík: Certainty and Uncertainty in the History of Philosophy

From the general system theory point of view the history of philosophy is an auto-reference system called communication. From the point of view of the semiotic theory of sign codes the history of philosophy is a conventionally stabilised sign representation of another sign representation. However, what we study in the history of philosophy are not the philosophies themselves but the philosophies subject to the method of asking questions. The method of asking questions in this auto-reference system is fully contingent on connotative semantics and therefore the object of the history of philosophy is always uncertain. As uncertainty increases the probability of improbable theories creation the history of philosophy has an heuristic effect only if its new knowledge is an improbable theory compared to the previous state of knowledge. This implies that: if a philosophy appears in the history of philosophical thinking that methodologically precludes creation of the history of philosophy it should be appreciated because such situation increases the uncertainty of auto-reference system theorisations and therefore increases the probability of improbable theory creation.

Břetislav Horyna: Why is the History of hilosophy a Problem?

The author of this work considers the terms *memoria* and *anamnesis* central in the debates on the history of philosophy as a philosophical problem. With regard to philosophy, memory is one of the elementary functions of philosophical rationality. The employment of philosophical

rationality, unless we exclude the regard for historical content, historical justification and historical context, is firmly tied to memories, the capacity of memory and history. The condition that historical content is not to be excluded from philosophical practice is relevant in philosophy more than elsewhere. Work in any area of philosophy is conditioned by the knowledge of the history of philosophy. The knowledge of the history of philosophy is essential and does not only mean the preservation of others' thought. Historical problems are related to us and our current contexts. Thus, the history of philosophy cannot be seen as discarded history. On the contrary, no-one can be a historian of philosophy unless she is familiar with the contemporary debate in systematic philosophy. The philosopher must be a historian of human thought as well, but only because it is the history of systematically considered issues. Without its placement in the overall, that is also the current context, the history of philosophy would be empty. The systematic philosopher would not be able to delineate her problem without the historical context and historical solutions. The historian who disregards relations between the past and the present would not be capable of their critical reflection. If one is carried out without a regard for the other, it is halfway philosophy. And halfway philosophy is always incomplete philosophy.

Czesław Glombik: Biography in the History of Philosophy and the Problem of Grand Philosophers

Interpretations which correspond to common understanding of philosophical biography are very popular among readers of national historiography including specialized ones. There is no evidence that these kind of publications are threatened by extinction and that there would be no interest of natural cycle of creative human life in centres of historians. However this kind of writing has been, and still is, difficult. Representation of continuance of human life, *der menschliche Lebenslauf* (Ch. Bühlerová), will be more perfect the more accurately it connects scientific competences with maturity of analysis and the beauty of their literary portrayal. The connection between scientific competences and artistic talent (premises, quantification) into one whole is something exceptional that happens rarely and has something of the gift and of love and as everything else which includes only chosen ones it is not completely

understandable. Philosophical historiography as understood in the narrow sense is connected to the history of philosophy. In scientific process it refers to these activities that allows use of the original material in the most objective sense and the final product of such works – in case of their success – is philosophical biography. The understanding of essays which concern *grand philosophers* requires different analysis – their distinctive feature is their direct relation to philosophy. The elemental basis of these essays is conviction that essence of philosophy is expressed in creative philosophical thinking – with necessary addition that we have in mind philosophy itself (philosophies themselves) which, considering determination of creative works, will not resign to its personal character. On the basis of differently understood philosophy which declares full autonomy of creative process the term *grand philosophers* is not appropriate in the cognitive sense and it is eliminated from the image of philosophy. The fact that this kind of philosophy that does not refer to thinking but to the process of creative thinking which is always subjective and represents the individual mental work forces a researcher to deal with a person – a philosopher. If we understand the observation in this way we can see the bound to the history as well – to the creator and to his works – but this captivation runs on advanced level which means that the creator together with his life experience serves to present and make the individual image of grand philosophy available. Only in this sense is the cognition of *grand philosopher* connected to the history of philosophy especially to the philosophy of the history of philosophy.

Teodor Münz: Enlightenment Philosophy – Problems and Criticism

Enlightenment is evaluated in many different ways in Western philosophy because it was not itself unified and it has had many faces. Different authors referred either to its positive or negative side and we can say without exaggeration that there are as many different positions on enlightenment as there are authors we have, as is often the case in the context of philosophy. These evaluations have been continuing. We may not be surprised since we realize that this epoch is only in the recent past and we are its heirs in many cases. Marxisms has not been taken into account in the West although it influenced the Frankfurt school in their evaluation of the Enlightenment. Although Post modern age we are living in

rejected utopic ideals and dreams of the Modern Age that the Enlightenment completed, we can say that the Enlightenment has been continuing until now in many regards, that we have been developing its message in good and bad. Every historic generation goes into extremes which are remedied only by the next generation that is as passionate, extreme and fallible as the previous one and that also follows the previous one. We are the same in this case, we criticize as much as we finalize the Enlightenment tendencies. Sometimes till the end, sometimes maybe not. We are criticized that our effort to make humans stand on their own two feet went as far as extreme individualism, that freedom degraded to liberalism in the economic, political, and ideological sense and what is the worst of all that our rationality, scientism, emotional blunting, extreme naturalness, voraciousness and greediness is destroying our nature and is threatening the life of our planet because technology and science are proceeding faster than our moral growing up. Are not these kind of accusations only an expression of one-side of the problem?

Milan Zig: Particularities of French Enlightenment Philosophy

The subject of the article of the supposed particularities of French Enlightenment philosophy are: 1. the significant share of scepticism in formation and later in content of French Enlightenment philosophy, 2. the significant status of materialistic philosophy in it, 3. the not so significant status of scientism in deistic movement in pre-revolutionary time of the second half of the century. Other possible specifics of French Enlightenment philosophy we could talk about in our observation include 1. the marginal position or even absense of psychological problematics in it which intrigues us considering its strong representation in pre-Enlightenment period (starting with Montaign, „moralists“ and Descates' *Passions of the Soul*) and more significantly in post-Enlightenment French philosophy of 19th and 20th century. Also, 2. we can consider the strong connection of this philosophy with revolution while this trait could be more complicated than usually understood. Finally, 3. the surprisingly particularity of *sui generis* I consider to be so-called phenomenon of Rousseau (depending on the rare miscellaneousness and ambiguities of the thinking and influence of this philosopher). The philosophy of the history of philosophy started as a relatively independent field of stu-

dy in the period of romanticism. The subject of such an observation is history from the beginning. Greek philosophers were often mentioned by the classics of philosophy of history (Hegel, Heidegger and others), disproportionately less we can hear of other philosophers, schools, movements that were often important for history of philosophy and culture itself that these authors did not refer to. Should these movements stay outside of the philosophy of history of philosophy? The author does not believe so despite the original idea of the philosophy of history of philosophy is only partly represented (in reflection of Hegel's evaluation of French Enlightenment philosophy itself and materialism especially).

L'ubomír Belás: Kant and the History of Philosophy

The article concerns the relationship between Kant and the previous philoposical tradition. The author of the essay recalls that we do not have enough historical and philosophical sources, and therefore we have to process them in more complex ways which is of course a really complicated task. After claiming the transcendental-systematic approach to the history of philosophy, the author addresses the concrete instance of the Kantian model of incorporating some philosophically productive ideas of Rousseau or Hume into Kant's philosophy. The most urgent is the task of searching for an appropriate basis which would lead us to the successful result.

Jiří Chotáš: Kant and 'a philosophizing the History of Philosophy'

The author argues that Kant's methodology of the history of philosophy is unique and creates problems of its own. This is due to the fact that Kant distinguishes between a rational and a merely historical historiography of philosophy. The former deals with the idea and the schema of the history of philosophy, the latter with historical and empirical events. The programme of Kant's philosophizing history of philosophy is thus the following: from the nature of human reason to deduce a priori a history of philosophy, which must be simultaneously recognised in the historical events. In his concern to do justice to both these moments, Kant reaches the conclusion that it is not possible to write history of philosophy a priori, since the historical manifold must be respected. The

author argues, furthermore, despite the fact that Kant works with a teleological conception of history of philosophy, his view regarding its progress is not linear. Progress in history of philosophy and metaphysics takes place through obstacles (e. g. scepticism). They reverse the course of development, in order to make a new start possible. In Kant's programm of the history of philosophy obstacles, therefore, play positive role, since they make possible new directions (most notably Kant's criticism). This makes his view of the progress of the history of philosophy a dialectical one.

Milan Sobotka: Philosophy and the History of Philosophy by Hegel

The first meeting of Hegel – this classic idea that the history of philosophy is the philosophy spread into the time and that philosophies are the history of philosophy without contingencies of historical process – with the study of and incorporating the history of philosophy was negative. His first writing starts with an attack to Reinhold's statements about the value of historical knowledge of philosophy, which Reinhold presented as an effort to justify the reality of knowledge which is knowledge in the meaning of truth. Its achievement is the aim of philosophy according to Reinhold from Plato; but with the significant importance of Descartes which is the reason why Reinhold starts with the essay about Descartes. The second but not expressed part of Hegel's brusque approach to Reinhold forms his disagreement with most that Reinhold deals with the philosophy of Fichte and Schelling. Hegel sees it as an example of external approach without internal understanding. Hegel holds Reinhold's standpoint, which interprets the philosophy of Fichte and Schelling as „historical“ (geschichtlich), with contempt and conveys it in a critical way: Every philosophy as an alive shape is exposed to the power which can change it into the dead opinion from beginning into the past. This includes the distance to Reinhold's reference about the past systems that is reinforced by Hegel's conviction that philosophy should manifest the Absolute but should not acquire subjective practices even if they are lambent. Reinhold's referring to history serves for collecting the knowledge. Collecting the knowledge is a position that is indifferent to the truth and retains its independence against truth either if to accept the tenet or not. It is not the position of participation, it is the position of an obser-

ver. Hegel reacts to Reinhold's interpretation of the history of philosophy as the history of the problem of knowledge and its transition from Kant's philosophy to his own position expressed by the sentence of consciousness and then to Fichte's and Bardili's by thesis that it is the change from alive philosophy that we can step into by alive participation, into the dead scholarship. In 1804 Hegel had his conception of logic idea as it is shown in the magazine *Logic, Metaphysics and Natural Philosophy*, which is dated in 1804 and 1805. Later in this period Hegel has his conception according to which there is an idea-thinking that stands in the basis of the world and determinantes itself and that is gradually discovered in the history of philosophy. History of philosophy is determinanted by the fact that different philosophical streams are only one philosophy but on different levels, they are only branches of the one whole. Their creator is the only living spirit, whose thinking nature is manifested by his effort to understand who he is. That is the reason why the last philosophy is the result of previous philosophies, as the developed logical idea includes all previous levels of logical ideas in itself.

Jan Zouhar: Augustin Smetana and his Conception of History of Philosophy

Augustin Smetana (1814–1851) struggled to find order, purpose and goals in the history of philosophy, as he considered history of philosophy to be the best source of understanding the whole historical process and the best means of formulating a unique theory of history of philosophy. He understood the three major epochs of the development of the spirit (being, knowledge, consciousness) as three phases of historical development – the Eastern, the Western and the contemporary phase, which is the source of the future.

Radosław Kuliniak: Of Historical Knowledge and Logic of History

In my contribution I introduce the conception of historical knowledge which has been completely forgotten because of Spengler, Toynbee and Koneczny and which has been supported by the debate about the logic of history and represented by Polish philosopher of history, a priest, Professor Franciszek Sawicki in the first half of the past century. I

am considering his thoughts in *The Philosophy of History* that he introduced in 1920 and published during the next three years. This is a reaction to the previous discussion about the character of historical knowledge which took place among Neo-Kantians from Baden as well as Marburg school and their students. This problem appears in works of Meier, Simmel, Windelband, Rickert, Berheim, Stern, Becher, Busse, Klages, Sternberg, Janssen, Hartmann, Lucka, Imnisch, Pfänder, Geiger, Scapp, Jaensch, Friedmann and others. Sawicki's *The Philosophy of History* is an attempt to establish the borders, and remove the notion of history as science from the point of view of an adequate cultivation of philosophy as well as history of philosophy in the broad sense. It is also the result of discussions about the epistemological and logical understanding of historical knowledge that was taking place among Neo-Kantians. We can also find the defense of the problem of historical laws, especially their openness to the new contemporary perspectives. Sawicki claims that idealism must attribute an ability to create the picture of history from himself to everybody and contains especially creative formation of historical peculiarities that would already be a masterpiece which would stand above the history of geniuses. It is not only about the discovery of characters but also masterpieces that they created and about the fact that we do not have to build the world of religion, art, political and economical life from the beginning. In this simple conclusion we can see the whole logic of history and of the essence of historical knowledge that is expressed in the forgotten work of Sawicki.

Jan Kuneš: The History of Subjectivity. Husserl's and Heidegger's Philosophy of History and of the History of Philosophy in the Late 1920's and early 1930's

In the late 1920's and early 1930's Husserl and Heidegger develop factually similar understanding of history and the history of philosophy. This paper is intended to show that the factual core of this understanding is the concept of subjectivity and intentionality based in it, which constitutes the fundamental concept of apparentness as such. Subjectivity is, in their understanding, first asserted in ancient Greece but this is only the beginning of history, which is labelled the history of subjectivity in this paper. After its various phases, according to Husserl and Heideg-

ger, phenomenology is supposed to be the adequate understanding of this history. In phenomenology as such, there should be presented the repeated founding of theoretical stance, discovered in ancient Greece, and the deducing of theoretical stance from philosophically understood subjectivity as an own dimension of apparentness of being. By this program both authors in their time respond to the crisis of European sciences which they both consider the crisis of Europe.

Andrzej Noras: Nicolai Hartmann and the History of Philosophy

An attempt to understand the history of philosophy through the perspective of Nicolai Hartmann requires consideration of a few problems. The first is the question of Neo-Kantianism in which Hartmann develops his philosophy at least during the initial phase. The second question is Hartmann's position in the Neo-Kantian discussion about the history of philosophy. The main question, however, is the problem of evolution of Hartmann's view of history of philosophy because Hartmann had been considering this problem over many years and especially in 1909 when he published *Zur Methode der Philosophiegeschichte* and then in 1933 and 1936 as he published the book *Das Problem des geistigen Seins* and an article *Der philosophische Gedanke und seine Geschichte*. The last of the listed above clarifies Hartmann's relation to Hegel as Heinrich Levy notices. According to Nicolai Hartmann the history of philosophy starts after the already existing problems. He emphasizes understanding of the history of philosophy that is different from the common sense view: the history of philosophy is the history of problems. The term problem is the one that connects the term philosophy to its history most closely, more than any field of culture with its history. The history of philosophy and philosophy by itself are not excluding each other, instead they are including each other. Hartmann emphasizes that philosophy has to define its problems broadly. A problem has to be defined also in the context of its development; this kind of problem will be the last in the chain of other problems that it concerns. This chain starts with it and ends with it. The systematic philosophy has to be as directed to its history as to its last part of the chain. In this sense the history of philosophy happens to be the history of philosophical problems.

František Novosád: Philosophy in Nets

The history of thought and the history of philosophy within it could be interpreted in two different ways. We can tract it as a cumulative process, the process of increasing knowledge. Or we can represent them as a series which is disturbed by sudden changes of thinking patterns. It is also the cumulation of knowledge, but in this case it depends on the period. Whether we will perceive the cumulative process or alternation of patterns of thought in history depends on our point of view and the focus of our attention. We can distinguish personal, ideological or institutional dimensions in the history of thought. That means we can focus our attention on persons, ideas or institutions in which the knowledge took part. Each of these dimensions has its rhythm, its own logic of development. Obviously if we concentrate on the personal dimension we will always have to work with continuity and discontinuity. Yet every scholar is formed by studying, thinking, and dealing with his predecessors. The last can mean either interlocking and developing thoughts of teachers or revolting and rebelling against the traditional way of thinking. On the level of ideas we can therefore distinguish periods of continuity and periods of discontinuity. Moments of continuity and discontinuity could be found also on the institutional level, the level that examines configurations in which ideas are produced. On the institutional level the discontinuity is given by the change of organizational basis in which the philosophy is maintained.

Pavel Tholt: Patočka on the History of Philosophy and on the Role of Personality

This article is an analysis of a partial problem which is connected with the relation of J. Patocka to Hegel's conception of the history of philosophy and the philosophy of history of philosophy. The goal he sets is the task to explore to what extent Hegel's concept of history of philosophy, as fully independent not only from the historian of philosophy but especially from the authors of individual philosophies in the history of spiritual development of humanity, is acceptable. We prove, based on Patocka's analyses, that not only the history of philosophy but philosop-

hy as a whole is not, in its most elaborate and deepest forms, the result of purely intellectual approach to problems, but it is always a search of the „spiritual“ or, said with Augustinus Aurelius, „internal“ man. In Patocka's view only such man can be the creator of philosophy and the history of philosophy must uncover just this kind of man.

Milovan Jesić: Patočka – Unity of Philosophy and the History of Philosophy

Jan Patocka dealt intensely and thoroughly with the issues and problems of the relationship between philosophy and its history especially in the study *History and its unity* and in the chapter *Problem of the history of philosophy*, which is a part of his work *The Oldest Greek Philosophy*. He is predominantly concerned with the search for the *unity of philosophical ideas and finding the sense and the essence of historical-philosophical development as a whole*. According to Patocka, the decisive point in the outlined direction is related to the theoretical and thinkers' efforts of G. W. F. Hegel and W. Dilthey. Theoretical-critical re-assessment of their reflections of the history of philosophy attains the conviction that the problem is the *form of explaining the relation between the doctrinal and the experiential* because the question remains whether *it is possible to follow in history not the progress of a united doctrine but a united flow of philosophical experience, which is only explained in different ways in doctrines*. In the final part of my study I will try to show that the history of philosophy is not (as Patocka imagined) the only *way*, but a number of *ways*. Then also different conceptions of *philosophy of the history of philosophy* do not exist in the *singular but only in the plural*. Each conception of *philosophy of the history of philosophy* is therefore determined by philosophy itself, by a philosophical teaching or a system. *The unity of philosophy and history of philosophy* is thus only a *desired unity*; it is only an *idea* but not a *fact*.

Katarína Mayerová: Rorty and Historiography of the History of Philosophy

Rorty's understanding of the history of philosophy is not superficial at all. However, he never made an attempt at a more or less systematically compiled history of philosophy. His philosophical work is unthinkable

without his constant philosophical dialogue with the history of philosophy. Rorty's work is an exemplary specimen of a permanent *philosophical-historical dialogue* with his idiosyncratic special inimitable charm and esprit. The fact that Rorty had a great theoretical interest in the history of philosophy is demonstrated especially by his editorial and authorial participation in the preparing of a collective monography *Philosophy in History* from 1984, in which he published his study entitled *Historiography of philosophy: four genres*. It is his only holistic synthetic study directly concerned with this topic. But what is even more important in this connection is the fact that it became an integral part of his work *Truth and Progress*. The importance of his methodological-methodical historical-philosophical reflections is not incidental at all but it became an inevitable component of his decisive philosophical statement. Without it, ignoring it, Rorty's work becomes not only significantly impoverished but, which is even more important, also significantly deformed. According to Rorty, *history of philosophy* is a complex intellectual-spiritual phenomenon whose understanding very often leads to the various complicated problems of adequate understanding and, consequently, also of explaining of philosophical issues. In order to succeed in this it is necessary to change the traditional position and to proceed to thorough reassessment of the selection of issues and partners (dead philosophers) for *philosophical dialogue*. It is impossible to get out of the human history and look at the development of philosophical thought from the *eternity view* (from the God's eye view). For Rorty historiography is an inseparable part of philosophy. Ultimately it is necessary to study the history of philosophy and to analyse it in the context of social situations which, on the one hand, may lead to creation of various *philosophical doctrines* but, on the other hand, they may also mean an open way for the better future or systematical study of philosophy. However, one thing is obvious! Philosophy has never been a science and at present it is impossible to put it in a position of a science either.

Kristína Bosáková: Gadamer, the Beginning of Philosophy and Parmenides

The beginning of philosophy has always been an open historical-philosophical and philosophical problem. We can understand and explain in this non-recurring historical-spiritual phenomena very differently. It is

important to document the approach of Hegel, Heidegger or Gadamer. Each of these scholars are trying to find a particular approach which is inherently connected with each philosophical teaching. Gadamer addresses this big philosophical problem in his lecture that he presented at the philosophical institute in Neapol. These lectures were later published as a separate work called *L'inizio della filosofia occidentale* (1993). What does it mean that pre-Socratic philosophy is understood as *the beginning* of Western thinking? He clearly articulates that he will not search for an isolated examination of *the beginning* of Western philosophy, but his examination will inherently fulfill the hermeneutic approach of connecting *the beginning* and *the end*. In contrast with Hegel who understands the progress of philosophy unilaterally from *the beginning* of philosophy from Ancient Greece until his own work and also in contrast with Heidegger who proceeds in exactly the opposite way from Aristotle to Parmenides, Gadamer regards *the movement* in both directions – forward and backward. For Gadamer *the beginning of philosophy* is the problem of *the beginning* of Western culture in general. So it is not only a narrow *historical* problem connected only to the philosophical reflections but from the beginning he connects it strongly with actual problems of our own culture that is situated in its important phase as we are again trying to find our identity. Gadamer also claims that in Parmenides' work Being (*to eon*) is identical with being (*einai*) without any trace of ontological difference, not even Aristotle's *oper*. For Gadamer Parmenides' *noein* is always together with Being, with *ēōv*. Therefore if we keep the view of *noein* as an indication of the path we can be sure that we can prevent sliding on the wrong thought (*Unge-danken*) of nothing, while the word as *onoma* which is separated from inseparable unity of Being and *noein* is used as *mounted mark* only for aspects of Being.

*Martin Škára: Metaphysics in the Context of Leibniz's *Encyclopaedia Universalis**

Universal encyclopedia as *scientia generalis* is more or less that variant of the sum of knowledge to which the encyclopedia gives its shape and structure. *Scientia generalis* will be a later conceived by Leibniz as the art of discovery (*ars inveniendi*) and therefore it will be a method in relation to the universal encyclopedia. The form and the structure of this sum or

totality of knowledge can be viable only if it has demonstrative character. The fact that Leibniz was not forgetting a proof anywhere and anytime can be perceived that we have to seek for a proof also in case of statements which do not have necessary character (so-called contingent statements). From the point of 17th century the tendency to find a proof in the area different from necessary (mathematics, geometry, ...) is impermissible, from the point of the basis of classification of statements is Leibniz's intention to find the proof in the area of contingent statements fully legitimate. This result in forming the principle which is not so noted in philosophy or logic but which is crucial for Leibniz: the principle *in esse (omnia predicatum inest subiecto)*. The universal encyclopedia happens to be the only ground where Leibniz could develop his considerations of systematic character, the place and the position of philosophy understood as science. Leibniz claims that the theoretical philosophy is divided into rational and experiential. Monadology as a metaphysical system is *telos* of Leibniz's metaphysics. But the road leading to it is vastly winding and complicated and the road starts with the project of *characteristica universalis* (logic), passing through the revision and reform of mechanics and results in the new form of dynamics so we can dare to start the observation in the field of monadological metaphysics. *Logic, dynamics and metaphysics as one whole: that is monadology.* It seems that this is not the first time in the history of philosophical thought that we meet such a sequence. We can move to Aristotle's metaphysics only after tracing the logic and physics (Aristotle's mechanics as a phorology). And Leibniz is in this case Aristotle's faithful student.

Štefan Jusko: Nietzsche's Conception of Metaphysics of Art

The work of young Nietzsche is still carried within the frame of previous traditional metaphysical thinking. Although Nietzsche's view of metaphysics offers an integrated world view it also offers a new and deeper view of distinction from traditional metaphysics as a philosophical model of theoretical conceptual thinking. By anticipation of Nietzsche's mature period we can assume that the reason for pathos of metaphysics of *Being* rises from a myth, a mythical belief that the life and the world is an integrated whole and a whole of one *Truth*. Philosophy originates by conceptual detachment from a myth; theoretical

reason is liberated from the womb of myth but is still alive from the connection to a myth by umbilical cord. Connection of philosophy and a myth, the whole of philosophy within a myth, can be characterized as the philosophy moving within the constriction of a myth, a mythical truth. Nietzsche's phenomenon of Apollonian and Dionysian myth enabled the insight of metaphysics by *the optics of art*. That would cause him to look scornfully at science and philosophy: all truth of the philosophical concepts and systems will be delusions if they succumb to the charm of theoretical conceptual thinking.

Dušan Hruška: Nietzsche's Death of God of Metaphysics or on Historical Sense of Nihilism

By death of God the highest authority falls and together with it all the values that had leaned on it fall as well. After the loss of real life after death, the anchoring in the earthly world is absent from human life as well. The world remains without a centre of gravity. The thousand years' motion of thought turns out to be nihilistic in the sense in which the human world was left without the value of life and death. A Christian in this world would not have a home, he would be only a pilgrim in search of eternity and eternal life. After the death of God the man is not at home in this sensual life either. After the loss of real life after death, the anchoring in the earthly world is absent from human life as well. The world remains without a centre of gravity. The thousand years' motion of thought turns out to be nihilistic in the sense in which the human world was left without the value of life and death. In connection with this, G. Marcel states that man ceases to compare with God who is (was) his originator and in this sense man becomes a question without answers to himself. When Nietzsche shows that Christianity is full of resentment, it does not mean that nihilism will become a historical event. Nihilism rather becomes *the sense of history*. This *sense* found its most adequate expression in Platonism and later in Christianity. Therefore when Nietzsche criticizes Platonist metaphysics, he shows that nihilism is its prerequisite. The devaluation (nihilisation) of life materializes in metaphysical thinking in the name of supersensual world. In this context Nietzsche claims that God was killed not only by those who do not believe in him but seemingly paradoxically also by those who believe in him. Vattimo's

interpretation is that the believers, who by God's command learned not to lie, eventually realised that even God himself (as a metaphysical construct) is an pointless lie. If Nietzsche declares that God is dead, it does not mean that God does not exist, because the claim that God does not exist (as the last people do) again implies metaphysical thesis of structure of society (consequences that the last people refuse to realise).

Róbert Stojka: Patočka – Phenomenon, History and the History of Philosophy

The last of Patočka's works (meaning works from the end of the 1960's and the beginning of 1970's) are an effort to realize *the phenomenological view of history, and historicity as the history of philosophy*. If we consider Patočka's work in a complex way, we can not miss his constant and persistent interest in history and we have to agree that he tried to do a compact application of the phenomenological position of the problem of history but also we can not miss his relation to the history of philosophy. Patočka's history of philosophy is known for his work of the 1970s. However it seems that these works are the only completion of his philosophical position that he has been building over the years. All his philosophical thinking was aimed at the problem of the philosophy of history. From this point of view it is definitely not coincidental that Patočka opens his masterpiece called *Heretical Essays in the Philosophy of History* as well as the lecture series called *Plato and Europe* from the same period by his phenomenological thoughts. To express it more accurately he starts with thoughts about one of the central problems of phenomenology – the problem of *revelation*. It shows that problem of phenomenology for Patočka is associated with the philosophy of history and with the history of philosophy which he wants to interpret from the position of a phenomenologist. The author wants to show Patočka's philosophical work with the history of philosophy – especially with philosophical reference to Husserl and Heidegger – and his effort to exceed philosophical concepts of both at some moments on the problem of *the connection of phenomenology with the philosophy of history*.

***DEJINY FILOZOZIE
AKO FILOZOFOICKÝ PROBLÉM***

Katedra filozofie a dejín filozofie FF UPJŠ v Košiciach

Leško, V. – Tholt, P. (eds.)

Vydavateľ: Univerzita Pavla Jozefa Šafárika v Košiciach
Odborné poradenstvo: Univerzitná knižnica UPJŠ v Košiciach
<http://www.upjs.sk/pracoviska/univerzitna-kniznica>

Jazykorič redaktor: Mgr. Ivana Vaľková

Rok vydania: 2010

Náklad: 200 ks

Rozsah strán: 404

Vydanie: prvé

Tlač: EQUILIBRIA, s. r. o.

ISBN 978-80-7097-860-3



ISBN 978-80-7097-860-3

9 788070 978603