



*Acta Facultatis Philosophicae
Universitatis Šafarikianae*

STUDIA PHILOSOPHICA

KANT

V KONTEXTCH HUSSERLOVEJ
A HEIDEGGEROVEJ FILOZOFIE

Leško, V. – Plašienková, Z. (eds.)



KANT
V KONTEXTACH HUSSERLOVEJ
A HEIDEGGEROVEJ FILOZOFIE

Leško, V. – Plašienková, Z. (eds.)

Košice 2009

KANT
V KONTEXTTOCH HUSSERLOVEJ
A HEIDEGGEROVEJ FILOZOFIE

Katedra filozofie a dejín filozofie FF UPJŠ v Košiciach

Leško, V. – Plašienková, Z. (eds.)

Vedeckí redaktori – editori: prof. PhDr. Vladimír Leško, CSc.
doc. PhDr. Zlatica Plašienková, CSc.

Výkonný redaktor: PhDr. Milovan Ješič, PhD.

Technický redaktor: PhDr. Eugen Andreanský, PhD.

Redakčná rada:

prof. PhDr. Vladimír Leško, CSc., doc. PhDr. Zlatica Plašienková, CSc.,
prof. PhDr. Stanislav Hubík, CSc., prof. PhDr. Jan Zouhar, CSc.,
doc. PhDr. Pavol Tholt, PhD., PhDr. Milovan Ješič, PhD.

Recenzenti: doc. PhDr. Mária Mičaninová, CSc.
PhDr. Dušan Hruška, PhD.

© Filozofická fakulta UPJŠ v Košiciach, 2009

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

Za odbornú a jazykovú stránku tejto publikácie zodpovedajú autori jednotlivých príspevkov.

ISBN 978-80-7097-768-2 (tlačená verzia publikácie)
ISBN 978-80-8152-107-2 (e-publikácia)

Venujeme

Milanovi Sobotkovi a Teodorovi Münzovi

OBSAH

ÚVOD

<i>Vladimír Leško – Zlatica Plašienková</i>	11
---	----

I.

KANT A METAFYZIKA

<i>Milan Sobotka</i>	17
----------------------------	----

KANT A PRAKTICKÉ MYSLENIE

<i>Teodor Münz</i>	31
--------------------------	----

HUSSERLOVA CESTA K PRVEJ FILOZOFII

<i>Czesław Głombik</i>	45
------------------------------	----

HEIDEGGER, KANT A METAFYZIKA

<i>Vladimír Leško</i>	67
-----------------------------	----

PROBLÉM A REFORMA METAFYZIKY VO FILOZOFII NEMECKÉHO OSVIETENSTVA V DRUHEJ POLOVICI

18. STOROČIA

<i>Radosław Kuliniak</i>	93
--------------------------------	----

KANT V SPOROCH O METAFYZIKU V 19. STOROČÍ

<i>Andrzej J. Noras</i>	109
-------------------------------	-----

GRAFIKA A KRITIKA: TRANSCENDENTÁLNI ESTETIKA A KINESTETIKA

<i>Stanislav Hubík</i>	125
------------------------------	-----

KANTOVA PŮVODNÍ METODA METAFYZIKY V KORESPONDENCI S LAMBERTEM A JEJÍ DOGMATICKÁ DESTRUKCE U HEIDEGGERA

<i>Břetislav Horyna</i>	143
-------------------------------	-----

K PATOČKOVU POJETÍ ČASU U K. H. MÁCHY – KANT, HUSSLER, HEIDEGGER

<i>Jan Zouhar</i>	165
-------------------------	-----

HUSSEERL, KANT A MATEMATICKÁ PRÍRODOVEDA. K LOGICKÝM A METAFYZICKÝM ASPEKTOM KANTOVEJ KONCEPCIE MATEMATICKEJ PRÍRODOVEDY <i>Pavol Tholt</i>	173
HEIDEGGER, KANT, LEIBNIZ ALEBO ZÁPAS O METAFYZIKU <i>Peter Nezník</i>	195
KANT, HUSSERL A PROBLÉM DEJÍN <i>Milovan Ješić</i>	217
KANT A HUSSERL O PSYCHOLOGIZME A FORMALIZME V LOGIKE <i>Eugen Andreanský</i>	229
HEIDEGGER A KANTOVA TRANSCENDENTÁLNA ESTETIKA <i>Štefan Jusko</i>	243

II.

SLÁVNOSTNÁ INAUGURÁCIA – UDELENIE TITULU DR. H. C. PROF. PHDR. MILANOVI SOBOTKOVI, DRSC. A PHDR. TEODOROVÍ MÜNZOVI, CSC.	
Inauguračný návrh dekana FF UPJŠ prof. PhDr. J. Gbúra, CSc.	257
Inauguračná prednáška prof. PhDr. M. Sobotku, DrSc.	261
Inauguračná prednáška PhDr. T. Münza, CSc.	269

III.

FOTODOKUMENTÁCIA ZO SLÁVNOSTNEJ INAUGURÁCIE A FILOZOFICKEJ KONFERENCIE	273
RESUMÉ	283
SUMMARY	293

ÚVOD

Kantov *filozofický odkaz* je permanentným žriedlom aj súčasného filozofovania. Jeho dielo je neustále živým provokujúcim filozofickým dedičstvom, ktoré si vyžaduje mimoriadne stálu historicko-filozofickú pozornosť. Kant totiž nebol a nie je filozofom *minulosti*. Všetko podstatné, čo sa zrealizovalo vo filozofii 19. a 20. storočia, uskutočnilo sa vo viac či menej kriticko-pozitívnej reakcii na jeho filozofické výkony. Neuvedomenie si tejto skutočnosti by bola veľmi hrubá filozofická chyba, ktorá by sa veľmi zjavne odrazila na kvalite našich súčasných filozofických aktivít. Uvedomenie si tejto skutočnosti bolo rozhodujúcim inšpiračným podnetom k tomu, aby sme vytvorili širší akademicko-bádateľský priestor pre prvý celoslovenský pokus usporiadať medzinárodnú filozofickú konferenciu a jej výsledky potom publikovať v monotematickom filozofickom zborníku. A to sa aj stalo.

Filozofický zborník *Kant v kontexte Husserlovej a Heideggerovej filozofie* je prezentáciou výsledkov *II. medzinárodnej filozofickej konferencie*, ktorá sa uskutočnila v dňoch 5. – 7. novembra 2008 na akademickej pôde UPJŠ v Košiciach. Konferenciu pripravila Katedra filozofie a dejín filozofie FF UPJŠ vo veľmi úzkej spolupráci so Slovenským filozofickým združením pri SAV v Bratislave.

V našich domácich podmienkach práve takto koncipovaná medzinárodná filozofická konferencia i zborník sám predstavujú dôkaz, že aj naše slovenské akademické pracoviská v spolupráci s českými a poľskými akademickými inštitúciami sú schopné pripraviť teoretické podujatie venované dielu zakladateľa nemeckého klasického filozofovania v kontexte Husserlovej a Heideggerovej filozofie, ktorého výsledky môžu potom produktívne oslaviť celú našu filozofickú obec. Kant si práve tento kontext v našich domácich podmienkach osobitne zaslúži už aj preto, lebo celé 20. storočie sa na Slovensku neuskutočnila žiadna *kantovská* konferencia. Čo nie je veru nijako potešujúce konštatovanie.

Je to zaiste nezvyčajný filozofický úkaz, ktorý je nekonzistentný okrem iného so skutočnosťou, že vďaka najmä neobyčajnému filozofickému prekladateľskému výkonu Teodora Münza máme do slovenčiny pre-

ložené rozhodujúce Kantove filozofické diela – *Kritiku čistého rozumu*; *Kritiku praktického rozumu*; *Prolegomena ku každej budúcej metafyzike*, ktorá sa bude môcť nazývať vedou; *K večnému mieru*; *Ideu ku všeobecným dejinám v svetoobľúbanskom zmysle* a *Domnelý začiatok ľudských dejín*.

Organizátori konferencie i predkladaného zborníka boli preto veľmi potešení skutočnosťou, že sa osobne na konferencii zúčastnili dve výnimočné osobnosti pôsobiace v oblasti dejín filozofie v Čechách a na Slovensku Milan Sobotka a Teodor Münz. Títo naši historici filozofie prispeli najväčšou mierou k poznaniu Kantovho filozofického diela od 50. rokov 20. storočia až do súčasnosti v česko-slovenských podmienkach. Sobotkove monografické práce *Človek a práca v nemeckej klasickej filozofii* a *Človek, práca a sebauvedomenie* uvádzali a neustále uvádzajú všetky filozofické generácie do originálneho filozofického poznania teoretického odkazu nemeckého klasického filozofovania. Akoby jedinečný filozofický *osud* neopakovateľne riadil spojenie Münzovho a Sobotkovho bádateľského úsilia do podoby, ktorá ostane natrvalo spojená s hlavným Kantovým dielom – *Kritikou čistého rozumu*. Jej slovenský preklad urobil Münz a pre slovenského čitateľa úvodnú štúdiu napísal Sobotka. Aj z týchto dôvodov bolo zámerom organizátorov, aby celá konferencia i jej *slávnostné zavŕšenie* bolo späté s ocenením vynikajúcich zásluh týchto dvoch filozofických osobností v tvorivom poznávaní Kantovej filozofie v Čechách i na Slovensku.

Štruktúra predkladaného zborníka bola rozvrhnutá do troch základných častí. V prvej časti sú publikované príspevky, ktoré odznali na konferencii a predstavujú rozhodujúcu obsahovú súčasť nášho zborníka. Jednotlivé príspevky sú zaradené v takom poradí, v akom odznali na konferencii. V druhej časti nášho zborníka sú publikované vystúpenia zo *slávnostnej inaugurácie* udeľovania čestného titulu *Doctor honoris causa* Milanovi Sobotkovi a Teodorovi Münzovi. V tretej časti je publikovaná fotodokumentácia, v ktorej je zachytený slávnostný akademický akt udeľovania čestného titulu *Doctor honoris causa*. To hlavné už potom ostáva na každom čitateľovi, aby posúdil kvalitu predkladaného zborníka najmä v jeho prvej časti. Druhou a treťou časťou konferencie organizátori chcú natrvalo zachovať dejinnú skutočnosť, že doteraz v poznávaní Kantovho filozofického odkazu vykonali najviac v našich domácich podmienkach Sobotka a Münz. Môžeme si už len želať, aby sa ich historicko-

filozofické úsilie stalo vzorom a zároveň podnetom pre ďalšie teoretické aktivity na poli nových bádateľských výskumov Kantovej filozofie.

Filozofický zborník *Kant v kontextoch Husserlovej a Heideggerovej filozofie* je zároveň prezentáciou výsledkov riešiteľského kolektívu výskumného projektu VEGA 1/0650/08 – *Heidegger a dejiny filozofie* (vedúci riešiteľského kolektívu Vladimír Leško). Autori a zostavovatelia predkladaného zborníka vyjadrujú nádej, že jeho obsah sa stretne s kritickým záujmom našej filozofickej verejnosti. Pokiaľ sa tak stane, potom sa splní základný cieľ, o ktorý nám išlo v príprave kantovskej konferencie a v publikovaní tohto filozofického zborníka.

Košice, 20. mája 2009

Vladimír Leško – Zlatica Plašienková

l.

KANT A METAFYZIKA¹

Milan Sobotka

Kantův poměr k metafyzice lze nazvat metakritikou metafyziky². Kant je kritikem staré metafyziky, a to jedním z nejhlubších, jak se pokusíme ukázat. Je však také – do určité míry – jejím obhájcem, protože ukazuje, že metafyzické předměty staré metafyziky, nejsou svévolnou konstrukcí filosofie, která chtěla být zajedno s teologií, nýbrž že jsou transcendentálně podmíněny. Jejich transcendentální základ nesmíme ovšem vidět v kategoriích, jako logických formách souzení, nýbrž ve struktuře usuzování, v níž hraje hlavní úlohu bezpodmínečná platnost vyšší premisy. Ta je podle Kanta vzorem pro metafyzickou koncepci nejvyšších předmětů metafyziky, jejímž atributem je nepodmíněno. Druhým transcendentálním předpokladem koncepce nejvyšších předmětů metafyziky je struktura podmíněných poznatků, která jde až k začátku řady podmíněností. Nepodmíněnost a řada podmíněností sahající až k prvnímu článku řady podmíněných poznatků stojí podle Kanta v pozadí metafyzických entit Boha, duše a světa. Funkcí idejí, jak Kant nazývá nejvyšší entity metafyziky, bylo syntetizovat naše poznání tak, aby tvořilo celek poznání založeného v něčem nepodmíněném jako prvním článku řady. Podle Kantovy transcendentální teorie regulativního poznání (o níž bude řeč později) nejsou metafyzické ideje pojmy *skutečných věcí*, nýbrž jsou úběžníky našeho poznání, nejsou to pojmy *předmětů*, a to nejvyšších, nýbrž fokusy poznání, které tvoří jednotu. To je jejich *domácké* a *immanentní*, nikoli *transcendentní* užití. Pro metafyziku byly ovšem něčím více, byly to pojmy předmětů nejvyšších v epistemickém, ontologickém i hodnotovém smyslu. Z tohoto přístupu vyplývá Kantův vztah k metafyzice, který je sice kritický, ale i smířlivý a plný porozumění.

Toto porozumění se stupňuje, když se ukáže, že Kant chová rovněž metafyzické ambice. V nich ovšem nepřekročí kriticismickou hranici danou tím, že platné poznání je možné jen o předmětech smyslového ná-

¹ Příspěvek vznikl přepracování článku *Kants zweifache Überwindung der traditionellen Metaphysik*, který vyjde ve sborníku *Kritik und Metaphysik* v r. 2009 v nakladatelství Königshausen und Neumann ve Würzburgu.

² Baum, M.: *Metaphysik und Kritik in Kants theoretischer Philosophie*. Hrsg. von K. Held und J. Hennigfeld. Würzburg: Königshausen und Neumann 1993, s. 13.

zoru. Takové poznání není o předmětech idejí možné. Mohou to však být předměty s hypotetickým statutem, který se stává tím věrohodnějším, čím více jsme zakotveni v úsilí jednat mravně. Podle Kanta se spor o metafyziku nedá řešit pouze na teoretické úrovni. Rozhoduje se – nikoli kategoricky, ale hypoteticky – teprve tehdy, vezmeme-li v úvahu mravní poslání člověka ve světě. Jenom celistvý člověk, nejen člověk zkoumatel a pozorovatel, ale i člověk prakticky činný, člověk jako mravní osoba, může rozhodnout o osudu metafyziky, i když jen ve smyslu naděje nebo doufání v existenci předmětů, které dávají našemu morálnímu úsilí plnou hodnotu.

Známe všichni charakteristiku, kterou Kanta obdařil M. Mendelssohn v *Ranních hodinkách* (*Morgenstunden*) z r. 1785, charakteristiku Kanta jako všerobíje metafyziky. Mendelssohn tak reagoval na Kantovo vyvrácení důkazu o setrvalosti duše, jemuž vtiskl svou podobu. Nicméně Kantův přístup k metafyzice je jiný, než jaký sugeruje Mendelssohnova charakteristika. Pro Kanta není metafyzika primárně obecnou teorií jsoucího, do níž patří teorie o nadsmyslových jsoucnech jako předmětech speciálních metafyzik. Kant hledá důvod metafyzické tendence k transcendentnu v povznesení metafyzika nad empirické poznání, které nemůže překročit svůj horizont, k poznání celkovému, v němž se filosof pozvedá k architektonice všeho bytí vcelku. V obyčejném zkušenostním poznání, které umožňuje porozumění vjemů, je přítomna touha po vyšším poznání, po poznání, které by – vzhledem k tomu, že v něm hraje úlohu celek všeho – mělo charakter pochopení; to je funkcí zařazení empirických poznatků do celku všeho poznání. Tato touha po vyšším poznání, než je empirické, je – mimo jiné – vedena nadějí, že by pak bylo možno stanovit rozsah užívání rozvažování¹, tj. rozsah empirického poznání. To je jeden důvod, proč je třeba se zabývat poznáním vyšším, než je poznání zkušenostní. Vlastním důvodem je ovšem objasnit povahu a rozsah tohoto poznání samého.

Prvním, kdo realizoval potřebu povznést se (*aufschwingen*)², k poznatkům vyšším, než které nám dává zkušenost, byl Platón. Co nás na Platónovi musí upoutat, není jeho hypostaze idejí, již se snažil vyjádřit, že jde o vyšší poznání, k němuž je zapotřebí vzlet ducha (*Geistes-*

¹ Kant, I.: *Kritika čistého rozumu*. Prel. J. Loužil. Praha: Oikoymenh 2001, B 297, s. 196.

² Tamže, B 371, s. 239.

schwung)¹, ale myšlenka povahy tohoto poznání. Toto poznání vzestupuje od „popisného zkoumání fyzické stránky světového řádu k jeho architektonickému spojení z hlediska účelů, tj. podle idejí ...“². Tento vzestup k vyššímu poznání, vzmach od obyčejného poznání, které zůstává částečné, k *pochopení*, které implikuje celkovost, měl v metafyzice podobu vzestupu k nepodmíněnému, k nepodmíněným předmětům speciálních metafyzik. Do rámce takového poznání patřilo i všechno zkušenostní poznání, ale bylo jím překračováno a teprve jím a v něm nabývalo svého pravého významu.

Kant vychází z toho, že v našem empirickém poznání je obsažena přirozená snaha po jeho překročení k nepodmíněnému. Postup k němu se zdá být odůvodněn zásadou: „Je-li dáno něco podmíněného, je dána (tj. obsažena v předmětu a jeho spojení) i celá řada vzájemně podřízených podmínek, která je tudíž sama nepodmíněná“³. Nemůžeme si však být jisti tím, zda „řada podmínek ... sahá až k nepodmíněnému ...“⁴ jako poslednímu (nebo prvnímu) členu řady. Kant odkazuje řešení problému, zda postupy našeho poznání jsou transcendentálně podmíněny, či zda k jejich vysvětlení stačí čistě logická maxima najít podmínku k podmíněnému, do transcendentální dialektiky, zároveň však stanoví, že zásada „nalézt k podmíněnému poznání rozvažování to nepodmíněné“⁵ je syntetická, neboť to podmíněné se sice analyticky vztahuje k nějaké podmínce, ale nikoli k nepodmíněnému⁶. Je tedy dán projekt poznání, jehož úběžník není zkušenostní povahy a který metafyzika naplňovala pojmem nepodmíněného, ale je otázka, zda poznání může k nepodmíněnému dojít. Jen logický předpis, přibližovat se ve vzestupu k stále vyšším podmínkám jejich úplnosti (úplnost poznatků⁷), k tomu nedostačuje.

Kant dává najevo, že zkoumání možnosti takového poznání má pro filosofii zásadní význam. Ani rozvažování se svým empirickým poznáním si nemůže být jisto svými nároky a svým vlastnictvím, půdou, kterou obsadilo, neexistuje-li vyšší poznání, z něhož může být posouzeno⁸. Kant

¹ Tamže, B 375, s. 241.

² Tamže.

³ Tamže, B 364, s. 236.

⁴ Tamže, B 365, s. 236.

⁵ Tamže, B 364, s. 236.

⁶ Tamže.

⁷ Tamže, B 365, s. 236.

⁸ Tamže, B 297, s. 196.

stručně charakterizuje poznání vedené rozvažováním. Pojmy rozvažování se vyznačují tím, že vytvářejí „intelektuální formu veškeré zkušenosti“¹, zatímco zkušenost sama musí dostat látku ze smyslové zkušenosti. Vyšší poznání, poznání ve smyslu pochopení, bylo v metafyzice založeno v rozumových pojmech, jež Kant nazývá idejemi, v nichž byl požadavek *úplnosti podmínek* ukvapeně objektivován v pojmu nepodmíněného předmětu. Tato výtku odpovídá Kantově předchozí výhradě vůči Platónově hypostazi idejí. Stále jde o to, že v našem zkušenostním poznání existuje tendence k překročení pouhého rozumění dílčím poznatkům, či jak Kant říká, rozumění vjemům, že však nemáme právo hypostazovat nejvyšší pojmy, jimž náleží funkce syntézy našich poznatků.

Nyní následuje zkoumání, které obsahuje ještě zásadnější výtku proti nadmyslovým předmětům staré metafyziky než poukaz na neoprávněnost jejich hypostaze. Odkud pocházejí tyto pojmy? Není možné, aby byly „vysouzeny“ (geschlossen)² ze zkušenosti, protože nejsou „článkem empirické syntézy“³. Přesto je možné, říká Kant s ohledem na svou metafyzickou ambici, že mají „objektivní platnost“⁴. Metafyzika jim dává zdání (Schein), že jsou „úsudkem vyvozenými pojmy“ (geschlossene Begriffe)⁵, ale Kant klade otázku: jsou to „správně vyvozené pojmy“ (richtig geschlossene Begriffe), nebo jen pojmy získané „úskokem neboli předstíráním usuzování“⁶, jsou to „rozumové pojmy“, (Vernunftbegriffe), nebo jen „pojmy pro mudrování“ (vernünftelne Begriffe)? Kant naznačuje, že jeho transcendentální teorie nám umožňuje proniknout k úběžníkům všeho našeho poznání, o něž šlo metafyzice v jejich *vyvozených pojmech* nepodmíněna.

Otázka, zda rozumové pojmy metafyziky jsou, nebo nejsou správně vyvozeny, nemůže být ověřena před oddílem o dialektických úsudcích. Nicméně vidíme již předem, že problém je složitější, než aby se dal řešit pouze tímto dilematem. Z hlediska platného poznání jde o pouhé *pojmy pro mudrování*, ale z hlediska Kantovy teorie transcendentálního založení

¹ Tamže, B 367, s. 237.

² Tamže, B 368, s. 237.

³ Tamže.

⁴ Tamže.

⁵ Tamže.

⁶ Tamže.

⁷ Tamže.

všeho poznání a z hlediska mravní zkušenosti, která vstoupí do hry ve třetí antinomii, jde o více.

Poté Kant přechází k tomu, že prozatím – dokud nebude status těchto pojmů vyjasněn – pojmenuje je termínem *ideje*. Pojem idejí je inspirován Platónem, u něhož Kant nachází myšlenku „povznesení“ (aufschwingen)¹ poznání k poznatkům, s nimiž se nemůže „shodovat“ (congruieren)² žádný *předmět*. Přesto mají tyto pojmy „svou realitu a v žádném případě to nejsou pouhé smyšlenky“ (Hirngespinnste)³.

Kant se nyní obrací k transcendentálnímu založení rozumových pojmů a začíná tím vysvětlovat tajemství staré metafyziky. Ony rozumové pojmy, které umožňují vyšší dignitu našeho poznání, jsou pojmy nepodmíněných jsoucen, které stojí vždy na vrcholu řady podmíněností. Každé jsoucno je podmíněno a poznání postupuje podle pravidla hledat podmínku k podmíněnému. „Transcendentální pojem (rozumový pojem, idea – dopl. M. S.) není žádným jiným pojmem než pojmem totality podmínek ... a může být ... vysvětlen pomocí pojmu nepodmíněného, obsahuje-li důvod syntézy podmíněného“⁴.

Podle Kanta jsou v *přirozenosti lidského rozumu*, tj. v povaze našeho poznání, založeny *úlohy* (Aufgaben) dovést „jednotu rozvažování pokud možno až k nepodmíněnému“⁵. Úběžníky těchto úloh vyjadřuje metafyzika jako nepodmíněné předměty. Úlohy jsou odvozovány ze soudů podle relace. Ze soudů podle relace proto, že tyto soudy vyjadřují vždy určitý druh podmínění čehokoli, co může být předmětem soudu. „Kolik existuje druhů vztahu (totiž podmíněnosti – dopl. M. S.) které si rozvažování představuje prostřednictvím kategorií (rozumí se kategorií relace – dopl. M. S.), tolik bude i různých čistých rozumových pojmů ...“⁶. V tom, že pronášíme kategorický, hypotetický, nebo disjunktivní soud, je podle Kanta vyjádřen vždy určitý způsob podmínění reálných věcí. Od této analýzy druhů podmínění postoupí Kant k odvození tří druhů totalit, které metafyzika pojala věcně, jako založené vždy v určitém transcendentním objektu. Je to, „za *prvé*, *nepodmíněnost kategorické syntézy* v ...

¹ Tamže, B 371, s. 239.

² Tamže.

³ Tamže.

⁴ Tamže, B 379, s. 243.

⁵ Tamže, B 380, s. 243.

⁶ Tamže, B 379, s. 243.

subjektu, za druhé, *nepodmíněnost hypotetické syntézy členů ... řady*, a za třetí, *nepodmíněnost disjunktivní syntézy částí v ... systému*¹. Metafyzika pochopila tyto syntézy jako *nepodmíněnost duše, ideje přírody a Boha*. Samy o sobě nemají tyto úsudky či syntézy *odpovídající užití in concreto* a bezprostředně slouží našemu rozvažovacímu poznání tím, že je *na nejvyšší míru* rozšiřuje a zároveň uvádí „zcela v soulad se sebou samým“².

V pořadí rozumových pojmů můžeme podle Kanta shledat *postup přirozený*, který tkví v tom, že jdeme „od poznání sebe sama (duše) k poznání světa a jeho prostřednictvím k prapůvodní bytosti ...“³. O vztahu těchto pojmů k transcendentním objektům metafyziky platí, „že o objektu, který odpovídá ... ideji, nemůžeme mít žádnou znalost, i když o něm můžeme mít problematický pojem“⁴. Protože tyto pojmy jsou založeny v povaze lidského poznání a protože jim metafyzika připisuje transcendentní objekty na základě „*nevyhnutelného zdání*“⁵, které Kant přirovnává k optickému klamu, jemuž lidé *nevyhnutelně* podléhají, i když o něm vědí, zaujímá Kant chápavý a nikoli ostře odmítavý vztah k metafyzice. V každém případě činí Kant tyto pojmy – ideje základem vyššího poznání ve smyslu *pochopení*. Tato funkce rozumových pojmů byla v metafyzice vyjádřena tím, že to byly pojmy nejvyšších realit. Kant ovšem soudí, že k tomuto kroku neměla dostatečné oprávnění. Ospravedlnitelné jsou jednak jako regulativní principy našeho rozvažovacího poznání – tím jsme se dostatečně zabývali –, a jednak jako myšlenkové možnosti, které nabudou svého pravého významu, tj. významu pojmů nejvyšších objektů, teprve v souvislosti se směrodatnými fenomény našeho morálního jednání. Nebude to ovšem význam spojený s dogmatickou jistotou o těchto realitách, nýbrž význam hypotetický, význam „*naděje*“⁶ v jejich existenci, nebo „*domnění*“⁷, „*přesvědčení*“ (Fürwahrhalten)⁸ o jejich existenci. Jsou předmětem morální, nikoli epistemické jistoty, dodávají našemu životu naléhavost a činí z něj drama v tom smyslu, zda jejich nárokům dostojíme.

¹ Tamže.

² Tamže, B 380, s. 243.

³ Tamže, B 394, s. 250.

⁴ Tamže, B 397, s. 251.

⁵ Tamže.

⁶ Kant, I.: *Kritika praktického rozumu*. Prel. J. Loužil. Praha: Svoboda 1996, s. 123.

⁷ Kant, I.: *Kritika čistého rozumu*, B 851, s. 488.

⁸ Tamže.

Rozumové pojmy metafyziky či ideje v Kantově smyslu jsou transcendentálně založeny v našem myšlení hned ve dvou aspektech. Jeden aspekt – syntetický a nikoli pouze logický charakter postupu od podmíněného k jeho podmínkám sahající až k nepodmíněnému, byl právě objasněn. Druhý aspekt je sama myšlenka nepodmíněného, která je předpokladem hypostaze idejí v nejvyšší předměty. Ta podle Kanta souvisí s apriorní strukturou našeho usuzování. V úsudku je predikát, který je v závěru přiřčen subjektu, myšlen ve vyšší premise, která představuje *určitou podmínku závěru, a priori* jako platný v celém rozsahu pojmu, jehož je podmínkou, např. smrtelnost ve vztahu k pojmu člověka. Této apriorní *universalitas* podmínky odpovídá *universitas*, totalita podmínek, která je myšlena v pojmu nepodmíněného¹. Tím je transcendentálně vysvětlen původ myšlenky nepodmíněného, tohoto atributu rozumových pojmů.

Dotyčné rozumové pojmy mají „transcendentální (subjektivní) realitu“². Poněvadž jde o nejvyšší členy řad podmíněnosti, dává zkušenost k tomuto postupu podnět, jde však o neligitimní překročení zkušenosti stejně jako v případě úplnosti řady. Nicméně zmíněné postupy (*Fortschreiten*) by se *kvůli svému podnětu* (v českém překladu *zdroji*) a ovšem kvůli svému transcendentálnímu založení mohly nazvat – s jistou tolerancí – „rozumovými úsudky, protože přece nebyly vybájeny, ani nevznikly náhodou, nýbrž vyplynuly (*entsprungen*) z povahy rozumu“³, tj. z povahy našeho poznání směřujícího k celkovosti. Na tomto místě je Kant k metafyzice nejsmířlivější. Připomínáme, že v *Předmluvě* k 1. vydání je metafyzika přirovnána k trojské královně Hekabé postižené ztrátou svých četných potomků. Tak jako Hekabé, nezasloužila si ani metafyzika tak trpký osud, jakého se jí dostává⁴.

Použití rozumových pojmů v metafyzice je transcendentní, tj. mají to být pojmy skutečných nadsmyslových předmětů, zatímco oprávněné je pouze jejich imanentní použití, které bude Kant na konci *Kritiky čistého rozumu* konkretizovat. Zatím říká, že mají dávat našemu rozvažovacímu poznání *směr*, v němž je rozšiřováno a zároveň uváděno v soulad se sebou samým⁵.

¹ Tamže, B 379, s. 243.

² Tamže, B 397, s. 251.

³ Tamže.

⁴ Tamže, A IX, s. 510.

⁵ Tamže, B 380, s. 243.

Na transcendentálním hledisku, jímž se ukazuje, že tendence k syntéze našeho poznání v pojmu nepodmíněného vyplývá ze zákonitosti našeho rozumu, zakládá Kant svůj projekt oprávněné realizace onoho vyššího poznání, které odpovídá požadavku vznachu nad pouhé zkušenostní poznání. Jeden projekt je přímým pokračováním transcendentálního výkladu rozumových pojmů a záleží v *regulativním užití* transcendentálních idejí či rozumových pojmů. Při regulativním užití rozumu jde o to, že ony nejvyšší členy řady podmíněnosti jsou pojaty jako ohniska (Fokus) pořádání poznatků, k nimž jsme došli rozvažováním, a nikoli jako pojmy skutečných předmětů, které představují nepodmíněné k podmíněnému. Případné je přirovnání regulativního užití rozumu k imaginárnímu ohnisku (focus imaginarius)¹, které (totiž focus) leží za hranicemi možného poznání a z něhož „pojmy rozvažování ve skutečnosti nevycházejí, jelikož (focus) leží zcela mimo hranice možné zkušenosti“, ale které „slouží k tomu, aby jim opatřilo (vedle rozšíření – dopl. M. S.) ... i tu největší jednotu“². Rozum „má tedy za předmět vlastně pouze rozvažování a jeho účelné navedení ... “ (Anstellung, v českém překladu chybně přeloženo jako *uzpůsobení předmětu*)³. Vedle jednoty a rozšiřování poznatků, jež jsme již jmenovali, je funkcí rozumu jako imaginárního ohniska poznání „systematičnosti poznání“⁴. Druhý projekt realizace souvisí s funkcí mravního jednání a nemůže být v *Kritice čistého rozumu* plně proveden, i když je v ní k tomu položen základ.

Zatím jsme dospěli k tomu, že myšlenka syntézy našeho poznání vrcholící v nepodmíněném je založena v transcendentální zákonitosti postupu našeho poznání (hledat podmínky až k nepodmíněnému), v rovněž transcendentálně založené zákonitosti našeho usuzování (nepodmíněné jako totalita podmínek) a v soudech podle relace, v nichž jsou založeny tři druhy nepodmíněného.

Přesto by bylo chybou zůstat u tohoto výsledku, jakkoli je důležitý. Ukáže se, že Kant v následujícím oddíle, v *transcendentální dialektice*, neprovede jen „experiment opačné zkoušky“⁵ své transcendentální teorie, v níž jde o prokázání chyb v rozumových pojmech, pokud jsou myšleny

¹ Tamže, B 672, s. 395.

² Tamže.

³ Tamže.

⁴ Tamže, B 673, s. 396.

⁵ Tamže, B XX, s. 21.

jako metafyzické předměty (duše, idea světa, Bůh) – tento kritický záměr se zcela zdaří –, ale že objeví v lidském jednání jistou tendenci prolomit zásadu nepřičítat rozumovým pojmům *objektivní realitu*. Tato tendence se projeví v antinomiích ideje světa, které jsou založeny na rovnocennosti protichůdných tvrzení vyjádřených v tezi a antitezi. Podle myšlenky antinomií musejí být teze a antiteze rovnocenné. Kdyby jedna měla větší validitu než druhá, svědčilo by to ve prospěch možnosti metafyzického poznání světa. Přesto je tomu tak ve třetí antinomii, která tematizuje tezi o kauzální podmíněnosti všeho dění. Tezi o kauzální determinovanosti všeho dění lze vyložit dvojím způsobem. Vyjdeme-li z teze, že „vše, co se děje (začíná být)“¹, děje se „podle zákona spojení příčiny a účinku“², vzniká problém neurčitelnosti začátku všeho dění. Podle teze se zdá, že je možno stanovit vždy jen subalterní začátek nějakého děje. Co bylo první příčinou, nelze stanovit. Tím však není splněn požadavek *úplnosti řady* „příčin pocházejících jedna z druhé“³. Kant říká: „Jestliže se vše děje podle pouhých přírodních zákonů, existuje vždy jen subalterní, nikdy však první začátek ...“⁴ a není tím ani splněn přírodní zákon, „že se bez dostatečně apriorně určené příčiny nic neděje“⁵. Tento zákon vyplývá z Leibnizova principu dostatečného důvodu.

Požadavek úplnosti a zákon dostatečně určené příčiny nemohou být vlastně splněny, neexistuje-li svoboda, tj. spontánnost některých příčin, které mohou povstat samy od sebe. Kant zdůrazňuje, že ideu spontánnosti (transcendentální svobody) si náš rozum vytváří (schafft) jako kompenzaci nemožnosti „získat absolutní totalitu podmínek v kauzálním vztahu ...“⁶. Výraz *rozum* při výkladu její geneze znamená, že ji vytváříme nutně. Idea spontánnosti není tedy původně idea morální; místo pro svobodu – je to svoboda transcendentální, protože patří k apriornímu rámci fenomenální přírody – je zajištěna povahou determinace přírodního dění.

¹ Tamže, A 189, s. 162.

² Tamže, B 232, s. 162.

³ Tamže, B 474, s. 292.

⁴ Tamže.

⁵ Tamže.

⁶ Tamže, B 561, s. 337.

Na druhé straně (podle antiteze) předpoklad spontánnosti příčin a jimi založených nových řad událostí porušuje podmínku, že každému dění musí předcházet příčina, čímž se rozumí stejnorodá příčina.

Spor je formulován tak, aby se jako řešení mohla objevit spontánní příčina, která vyhovuje požadavku úplnosti (je „komparativně prvním začátkem“¹) a dostatečnosti (hinreichend) v určení příčin a zároveň umenšuje porušení „zásady časové posloupnosti podle zákona kauzality“², a to díky následujícím okolnostem: za prvé, jde o událost „dynamicky“ (autokauzálně)³ nezávislou na předchozích událostech, ale „co do času je tato událost jen pokračováním předchozí řady“⁴. Za druhé, její *přirozené následky* jdou *do nekonečna* zcela jako u přírodních příčin. Za třetí, je tu analogie mezi novou řadou jevů vzniklou spontánním jednáním a „absolutně prvním začátkem podle kauzality“⁵. Stejně jako u absolutního začátku jde o to, že řada jednání „v čase je s to začít úplně sama od sebe ...“⁶. Analogie *absolutního začátku se svobodně jednajících příčin* je tak velká, že téměř všichni filosofové starověku považovali absolutní příčinu všeho za příčinu oduševnělou⁷. Kant dále poukazuje na to, že naše empirické poznání je poznání jevů a nikoli věcí o sobě. „Jsou-li totiž jevy věcmi samými o sobě, nelze svobodu zachránit“⁸. Odlišíme-li však jevy od jejich založení (Grunde)⁹, leží v obou případech, v případě čistě přírodního dění i v případě spontánního jednání, za fenomenálním děním *inteligibilní* základ, resp. „inteligibilní příčina“¹⁰.

Nyní Kant uvádí příklad spontánní příčiny. „Jestliže (například) nyní zcela svobodně a bez určujícího vlivu přírodních příčin vstanu ze svého křesla, začíná touto událostí, včetně jejích přírodních následků do nekonečna úplně nová řada ... Toto rozhodnutí a čin vůbec neleží v posloupnosti pouhých přírodních účinků a není jejich pouhým pokrač-

¹ Tamže, B 478, s. 294.

² Tamže, B 232, s. 162.

³ Tamže, B 558, s. 336.

⁴ Tamže, B 478, s. 294.

⁵ Tamže.

⁶ Tamže.

⁷ Tamže, B 479, s. 296.

⁸ Tamže, B 564, s. 339.

⁹ Tamže, B 565, s. 339.

¹⁰ Tamže.

čováním“¹. Následuje sice po určitých událostech, ale „není jejich pouhým pokračováním“².

Proti tomu podle antiteze stojí ovšem to, že pojem přírody je natolik svázán s pojmem kauzality, že by předpokladem spontánnosti příčin „zmizela souvislost jevů vzájemně se nutně určujících podle všeobecných zákonů“³, a tím přestal existovat rozdíl mezi snem a zkušeností. Kromě toho příklad spontánního jednání není jednoznačný. Vstát ze židle nemusí být podle dobového pojetí autenticky svobodný čin – od dob Spinozy se diskutovalo o tom, zda lidské spontánní jednání je autenticky svobodné, či zda jde pouze o jednání v rámci pudu sebezáchovy, při čemž si nejsme vědomi skutečných pružin našeho jednání. F. H. Jacobi začíná tímto problémem výklad Spinozovy filosofie ve spise *O Spinozově učení*.⁴

Vážky stejné validity teze a antiteze se vychýlí ve prospěch teze teprve zavedením inteligibilní morální příčiny. Kant říká, že na rozdíl od matematického spojení jevů (první a druhá antinomie týkající se nekonečnosti světa a nekonečné dělitelnosti substancí) připouští *dynamická řada smyslových podmínek* formulovaná ve třetí a čtvrté antinomii „*nestejnorodou podmínku*“⁵. Myšlenka, že dynamická řada jevů připouští „*nesmyslovou podmínku*“⁶, *inteligibilní podmínku*, je překvapivá, ale je ověřitelná, a to na příkladu jejího „praktického pojmu“⁷. Tím je „nezávislost libovůle na donucování podněty (Antriebe) smyslovosti“⁸. V souhlase s tím je zaveden motiv jednání podle povinování (Sollen) a jeho *imperativu* a s ním souvisejícího posuzování případů *svobody v praktickém smyslu*. „Tato svoboda totiž předpokládá, že i když se něco nestalo, přesto se to stát *málo* ...“⁹, a že tedy byla s to „vyvolat ... něco, co je v časovém pořádku určovaném podle empirických zákonů ...“¹⁰.

¹ Tamže, B 478, s. 294.

² Tamže.

³ Tamtéž, B 479, s. 295.

⁴ Jacobi, F. H.: *O Spinozově učení v dopisech panu Mojžíši Mendelssohnovi*. Prel. J. Loužil. Praha: Oikoymenh 1997, s. 49.

⁵ Kant, I.: *Kritika čistého rozumu*, B 559, s. 336.

⁶ Tamže.

⁷ Tamže, B 561, s. 337.

⁸ Tamže, B 562, s. 338.

⁹ Tamže.

¹⁰ Tamže.

Jednání podle toho, co se stát má, je *causa phaenomenon*, ale obsahuje „určité podmínky, které by musely být považovány ... pouze za inteligibilní“¹. Jako empirická (neboť se musí projevit v řadě přírodních jevů), do řetězce přírodní nutnosti vstupující příčina je „smyslovým znakem“² či „smyslovým schématem“³ svého inteligibilního důvodu. Původcem takového jednání může být pouze člověk, protože je „jedním z jevů smyslového světa a potud také jednou z přírodních příčin ...“⁴, ale zároveň je schopen „praktické svobody“⁵, tj. mohutnosti „určovat se sám, nezávisle na donucování smyslovými podněty“⁶.

Povinnování, *imperativy* a schopnost posuzovat jednání podle toho, že se „nemělo stát“⁷, a přesto se stalo, nebo že se naopak mělo stát, ale nestalo⁸ dosvědčují, že mezi událostmi, které mají fenomenální charakter, mohou být i takové, v nichž vládne „zcela jiné pravidlo a řád, než je řád přírody“⁹. V takovém jednání se projevuje „vlastní řád podle idejí ...“¹⁰. Idejemi jsou zde míněny imperativy povinnování.

Jednání, která jsou založena v inteligibilitě Sollen, se projevují jako smyslové jevy v řetězci kauzálního dění. Inteligibilní důvod takového jednání však není podroben časovému sledu. „On, rozum, je přítomný ve všech jednáních člověka a je za všech časových okolností týž, sám však není v čase, i když se ocitá v novém stavu, v němž předtím nebyl; s ohledem na tento stav je *určující*, ale nikoli *určitelny*“¹¹.

Kant sleduje vztah inteligibilního důvodu jednání k časovému charakteru jednání ve dvou ohledech. Jedním z nich je nepodmíněnost takového důvodu předchozími empirickými okolnostmi. To vyplývá z toho, že spontánní jednání je jednání svobodné *pozitivně*, jako mohutnost rozumu „zahajovat sám od sebe řadu událostí ...“¹². Druhý ohled vyplývá z toho, že jednání je zcela svobodné a odpovědnost úplná navzdory ne-

¹ Tamže, B 573, s. 344.

² Tamže, B 574, s. 344.

³ Tamže, B 581, s. 348.

⁴ Tamže, B 574, s. 344.

⁵ Tamže, B 562, s. 338.

⁶ Tamže.

⁷ Tamže, B 578, s. 346.

⁸ Tamže.

⁹ Tamže.

¹⁰ Tamže, B 576, s. 345.

¹¹ Tamže, B 584, s. 349.

¹² Tamže, B 581–582, s. 348.

příznivým empirickým okolnostem, naturelu, temperamentu atd. Mravní rozum „není ve své kauzalitě podřízen žádným podmínkám jevu a časové posloupnosti ...“¹.

Posléze dochází Kant k závěru, že svoboda mravně jednajícího člověka a přírodní nutnost si naprosto neodporují².

Z toho je patrné, že Kant zde začíná rýsovat řešení vztahu teoretické a praktické filosofie, které bude formulováno v *Kritice praktického rozumu*. Kant vychází z názoru, že člověk je v mravním jednání integrálnější než v postoji čistě teoretickém. Proto může v mravním jednání překročit hranice, které nám ukládá teoretický rozum, i když ne ve smyslu platného poznání, nýbrž ve smyslu poznání „z čistého praktického účelu“³. Je to svoboda projevující se v mravním jednání, které „nám pomáhá překročit smyslový svět a zjednává nám poznatky o nadsmyslovém řádu a spojení ...“⁴ Poznání z *praktického zájmu čistého rozumu* je sice teoreticky nezaručené, ale je podloženo „morální jistotou“⁵, která je existenciálním rozměrem lidské osobnosti.

¹ Tamže, B 584, s. 349.

² Tamže, B 569, s. 342; B 585, s. 350.

³ Kant, I.: *Kritika praktického rozumu*, s. 81.

⁴ Tamže.

⁵ Kant, I.: *Kritika čistého rozumu*, B 857, s. 491.

KANT A PRAKTICKÉ MYSLENIE

Teodor Münz

V praktickom živote dávno vieme, že kritériom človeka nie je to, čo vie, ale ako sa správa, ako žije. Dá sa to pochopiť aj ako praktické prvenstvo dobra pred pravdou. Táto myšlienka sa dostala aj do filozofie, túlala sa v rôznych podobách jej dejinami a došla aj ku Kantovi, ktorý ju rozpracoval a hovoril o primáte praktického rozumu pred teoretickým v mravnom konaní.

Prirodzene, pritom u Kanta ide len o jeden rozum, ktorý sa však líši svojím použitím. Ak totiž Kant v *Kritike čistého rozumu* hľadá len odpoveď na otázku: Čo môžem vedieť?, a podáva v nej svoju teóriu poznania, svoju metafyziku, ako napísal neskôr, v *Kritike praktického rozumu* sa pýta toho istého rozumu: Čo mám robiť?, a podáva v nej svoju etiku. A prečo zase kritika rozumu? Preto, lebo ide o čistú etiku, teda o takú, kde má slovo zase len čistý, zmyslovosťou a dialektickými zdaniami nezaručený rozum a o čistú, tiež zmyslovosťou nezaručenú vôľu, ktorú treba kriticky očistiť od rôznych nánosov. Kant skúma v tomto diele princípy a možnosti tejto čistej vôle, jej vzťah k čistému rozumu a možnosti jej praktického používania.

Etika je spolu s metafyzikou jednou z najstarších filozofických disciplín a keď ju starí Gréci budovali, nadviazali na predchádzajúcu, náboženskú etickú problematiku. Etika a metafyzika boli odjakživa v náboženstve hlavné zložky, ak ich môžeme už v ňom takto nazvať, boli tu navzájom prepojené a ani Kant vo svojich spomenutých dielach na ne v tejto súvislosti nezabudol. Jeho treťou veľkou otázkou bolo: V čo môžem dúfať?, a riešila ju jeho filozofia náboženstva, no Kant sa s ňou vyrovnával už v oboch spomenutých dielach, najmä v druhom.

Kantovské nóvum v etike bolo v tom, že, povedal by som, zdvihol latku mravných požiadaviek na človeka tak vysoko, ako nikto pred ním. Ak totiž predošlé teórie mravného konania videli jeho cieľ v zmyslovom, hoci aj rozumovo zvažovanom individuálnom či kolektívnom pôžitku, v slasti, úžitku, blaženosti atď., tak Kant všetky tieto teórie odmieta. Zmys-

lové potreby, sklony, záujmy, žiadostivosti, zahŕňajúc medzi ne aj súcit, sympatiu, lásku k druhému človeku a iné citové postoje, nemajú podľa Kanta, ktorý bol aspoň v tejto súvislosti najprísnejší zo všetkých racionalistov, v mravnosti svoje miesto, treba ich z nej vylúčiť a na ich miesto dosadiť len požiadavku rozumu – čistého, zmyslovosti zbaveného rozumu, totožného s čistou vôľou. Čistý rozum a čistá vôľa sú totiž u Kanta jedno a to isté. Čistý rozum, obrátený nie ku špekulácii, ale do praktického života, kde zrazu nariaďuje ako sa máme správať, hoci predtým len spoznával a konštatoval, je čistá vôľa. Inú vôľu Kant neuznáva. Chcenie, determinované zmyslovými potrebami a záujmami, nazýva len žiadostivosťou, ktorá do jeho etiky patrí len okrajovo, a konanie, podnecované žiadostivosťou, nenazýva mravným, ale len legálnym. Je to naše bežné, každodenné konanie, ktoré je podľa nás mravné, lebo nám stačí. Podľa Kanta má tiež svoj význam, lebo aj ono môže smerovať k dobru, ale mravne dobré konanie stojí vyššie. Ide mu len o dobro. Kant nás nechce mať legalizovaných, ako by povedal, ale moralizovaných, čo je, ako uvidíme, veľmi náročné.

Čistý rozum nám teda čosi prikazuje, voči čomu môžeme cítiť aj vyslovenú nechúť, odpor, no ak tomu urobíme zadosť, konáme mravne, lebo to znamená, že sme premohli svoju zmyslosť. Poslúchame teda rozum, nezaťažný ničím zmyslovým – rozum, ktorý vraj možno pochádza zo zmyslov, no dnes je už osamostatnený, autonómny a má svoje špecifiká. Kant ich analyzoval v *Kritike čistého rozumu* a v *Kritike praktického rozumu* ich už predpokladá.

Dozaista pripustíme, že konať mravne proti svojim osobným zmyslovým záujmom, ba i proti takýmto záujmom spoločnosti, kvôli ktorej mravnosť vôbec vznikla, navyše konať s odporom voči nim, bolo čosi aj v etike nové a na človeka náročnejšie, než v dovtedajších etikách. Kant nám to ukladá dokonca ako povinnosť. Presnejšie povedané ukladá nám ju znútra známy kategorický imperatív ako hlas čistého rozumu, ktorý znie: „Konaj tak, aby maxima tvojej vôle vždy mohla byť zároveň princípom všeobecného zákonodarstva“¹. Keď to parafrázujem, znamená to: Konaj tak, aby zásada, ktorou sa riadiš ty vo svojom osobnom živote, mohla platiť vždy a všade, pre všetkých ľudí ako mravný zákon. Kant teda, samozrejme, pripúšťa, že mravnosť slúži ľuďom a ľudstvu, no

¹ Kant, I.: *Kritika praktického rozumu*. Prel. T. Münz. Bratislava: Spektrum 1990, s. 52.

nechce rešpektovať jej doterajšie motivácie a tak aj rozdiely medzi mravnosťami rôznych historických spoločností – rozdiely, ktoré sú často nielen veľké, ale aj nebezpečné, lebo môžu viesť až k vojnám, ako to bolo vidieť v novovekých náboženských vojnách, ktoré dlho zmietali Európou. Predpokladám, že aj preto Kant nechce čerpať mravnosť zvonku, z historicky podmieneného spoločenského života a jeho konkrétnych potrieb a záujmov, vždy zaťažených zmyslosťou a aj navzájom dosť odlišných, ale len zvnútra, nie však ani z nejakého mravného citu, zo súcitu a podobne, z ktorých sa vychádza už oddávna, ale len z čistého rozumu, daného podľa jeho presvedčenia všetkým ľuďom azda odvtedy, čo sa stali ľuďmi, akoby nadhistorického a nemenného, ktorého hlasom je aj kategorický imperatív. Keby sa ľudia riadili len ním, boli by vo svojej mravnosti zajedno. Kategorický imperatív je hlasom svojzákonného, autonómneho čistého rozumu, človek je v tejto súvislosti sám sebe zákonodarcom, nezávislý od ničoho vonkajšieho. Povedané jednoduchošie, Kant chcel mať mravné konanie čisté, bez akýchkoľvek postranných, hoci aj neuvedomovaných záujmov, lebo tie sú vždy egoistické, stranícke, no mravnosť má byť práveže aj altruistická a mravne konajúci musí v nej prípadne aj všetok svoj egoizmus obetovať a teda nemusí byť s ňou uzročený. Stačí, aby poslúchal svoj vnútorný hlas. Keď to dokáže, koná vo všeľudskom záujme.

Myslím, že ako Kant previedol v *Kritike čistého rozumu* veľký kopernikovsky obrat, keď tvrdil, že nie príroda predpisuje zákony rozumu, ale rozum prírode, tak v *Kritike praktického rozumu* previedol akýsi malý kopernikovsky obrat, tvrdiac, že nie naša zmyslová príroda diktuje rozumu, čo je mravné a rozum to potom pomáha plniť, ale diktuje to rozum našej zmyslovej prírode a je tu taký radikálny, že sa snaží úplne ju potlačiť. Je teda oveľa ráznejší, než v prvej *Kritike*, kde sa snaží zmyslosť spoznať a zistiť jej úlohu a kompetenciu v poznávaní. Mravne konáme podľa Kanta len z povinnosti, lebo kategorický imperatív je najvyšší mravný zákon a zákony musíme poslúchať, lebo ako dobre vieme, hoci si ich ukladáme my sami, väčšinou ich neradi ich poslúchame. Aj v občianskom, zákonnom živote musíme totiž ísť často proti svojim záujmom a tým skôr v mravnosti, ktorá stojí nad občianskym zákonom.

Kant však veľmi dobre vie, že jeho požiadavka je predbežne iluzórna a namietá akoby sám proti sebe. Robiť zákosť kategorickému imperatívu, čiže ísť proti sebe a svojim prirodzeným záujmom je veľmi ťažké, no

tento imperatív platí „aj keby sme v skúsenosti nezohnali príklad, kde by sa dôsledne plnil“¹. Áno, „vskutku je celkom nemožné prostredníctvom skúsenosti s úplnou istotou zistiť jeden jediný prípad, kde by maxima konania, ktoré je inak v súlade s povinnosťou, spočívala len na morálnych základoch a na predstave jeho povinnosti“². Ba Kant konštatuje, že dokonca ani „to, či vôbec je nejaký takýto imperatív, nemožno zistiť prostredníctvom nejakého príkladu, teda empiricky...“³. Nikdy totiž nevieme, či nás z pozadia, neuvedomene nestimulujú k poslúchaniu nejaké osobné záujmy a nie číra nevyhnutnosť poslúchať povinnosť. A tak sa môže stať, že ani raz po celý život nekonáme kantovsky mravne, hoci sa o to aj úprimne snažíme. No pritom Kant tvrdí, že každý človek je schopný urobiť zadosť kategorickému imperatívu. Lebo kto musí niečo vykonať, ten to za rozumných predpokladov aj vykonať môže, má na to možnosti. Na tom sa zakladá Kantovo známe, hoci nie vždy ľahko pochopiteľné tvrdenie: Keď musíš, tak aj môžeš.

Prirodzene, natíska sa nám otázka odkiaľ vieme, že kategorický imperatív vôbec máme – otázka, ktorú si kladie aj Kant a snaží sa ju zodpovedať. Tento imperatív sa podľa neho ozýva v nás sám, nevolaný a často aj nechcený, prísny, chladný a neúprosný, trasieme sa pred jeho varovným železným hlasom, keď nás náklonnosti zvádžajú ku konaniu proti nemu. Darmo sa pred ním ospravedlňujeme, že v našom protizákonnom konaní išlo o nedopatrenie, o nepozornosť, že sme to urobili proti svojej vôli, že sme boli donútení tak konať, že sme boli tak vychovaní a videli sme v tom dobrú vec, a podobne. Obhajca v nás nie je schopný umlčať v nás žalobcu, nazývaného aj svedomím, ktoré je zázračnou schopnosťou, hodnou obdivu; áno, takého obdivu, aký v nás budí už len hviezdne nebo nad nami. Obe tieto danosti sú pritom zahalené nepreniknuteľným tajomstvom, no tým viac nás fascinujú. Tento zákon sa nikdy nemýli, pokračuje Kant, mýliace sa svedomie je nezmysel, výhovorky pred ním na takú a onakú determinovanosť neplatia, lebo popri nej je nám daná aj sloboda, zaručujúca možnosť konať opačne, tak, ako si žiada on, zákon. Je to teda sloboda z rozumu, neempirická, čistá, je to sám čistý rozum, nedeterminovaný ničím predchádzajúcim len sám sebou, nazývaný

¹ Tamže, s. 68.

² Kant, I.: *Základy metafyziky mravov*. Prel. P. Elexová. Bratislava: Kalligram 2004, s. 32.

³ Tamže, s. 46.

v tejto súvislosti aj čistou vôľou, ako som už spomenul, ktorá nás vystríha pred konaním zla a sme schopní ju poslúchnuť. Lebo keď ju neposlúchneme, prídu výčitky, ktoré nás prenasledujú hoci aj po celý život.

Tu sa konečne dostávame k vysvetleniu spomenutého primátu praktického rozumu pred teoretickým. Dobro stojí v praktickom, to je podľa Kanta v mravnom živote vyššie než pravda a aby to Kant teoreticky podložil, musel, ba aj chcel zaplatiť za to určitú daň, lebo tak si to dopredu rozvrhol. V *Kritike čistého rozumu* sa prísne držal iba v hraniciach subjektu, nevystúpil z neho do transcendentna, ale zostal len v transcendentálne, ktoré bolo tiež v subjekte, kam umiestnil svoju novú metafyziku, hľadájúcu všetko čo je v subjekte podstatné a nevyhnutné, neskúsenostné, teda zase čisté, čo tvorí kostru celého poznávania, a je teda apriórne. „Metafyzika je veda o prvých princípoch ľudského poznania“¹ a teda nie o mimozmyslových, transcendentných predmetoch, ako to bolo predtým. Rozum tu skúmal podmienky výstavby špecifickej ľudskej skúsenosti, rozmeriaval budovu možného poznania a jej stálu železobetónovú konštrukciu, skúmal takpovediac aj sám seba, analýzou skúsenostného vypreparovával predskúsenostné, teda spoznával sa ako apriórny predpoklad všetkého poznania. Veriaci Kant tu povedal aj o samom Bohu, centrálnom pojme starej teologizujúcej metafyziky, veľmi málo a aj to ešte veľmi kriticky, neortodoxne. Umiestnil ho tiež do subjektu, kde z neho urobil najvyššiu ideu špekulatívneho rozumu, zjednocujúcu dve veľké oblasti bytia, už predtým zjednotené do dvoch nižších ideí: do idei duše, zjednocujúcej vnútorný svet človeka a do ideí sveta, zjednocujúcej vonkajší, no len javový svet. Idea Boha zjednocovala ich samy a bola svorníkom celej budovy poznania. Navyše Kant tu vyvrátil aj dôkazy existencie Boha starej metafyziky ako bytosti nepochybne jestvujúcej nezávisle od nášho sveta a nášho poznávania. Podľa neho sú to len transcendentálne klamy, zdania, zakladajúce sa na tvrdení, že to, čo platí len v špecifickom subjekte, v javoch, platí aj v nezávislom, ale nám neznámom objekte, vo veciach osebe. Boh je tu u Kanta len transcendentálnym ideálom a oba tieto termíny prezrádzajú, že je len subjektívny.

V *Kritike praktického rozumu* sa Kant s týmto postojom už neuspokojil, Boh len ako svorník poznania, ako subjektívny ideál mu nestačil a chcel ho mať aj mimo subjektu, pretože Boha len ako subjektívnu predstavu

¹ Kant, I.: *Kritika čistého rozumu*. Prel. T. Münz. Bratislava: Pravda 1979, s. 501.

môže mať aj agnostik, skeptik, ateista. A keďže na svoju etiku, na predmety, ktoré majú zaručovať jej platnosť, myslel už v *Kritike čistého rozumu*, v úvode k jej druhému vydaniu napísal známu vetu, prezrádzajúcu mnoho o jeho osobnom, no, ako si to už zabezpečil, aj teoreticky možnom postoji k náboženskej viere: „Musel som ... odsunúť (aufheben – dá sa to preložiť aj ako zrušiť – dopl. T.M.) vedenie, aby som získal miesto viere“¹. Prečo to však musel urobiť a ako to urobil?

Podľa Kanta cieľom mravného života je dosiahnutie najvyššieho dobra, úplné zbavenie sa zmyslovosti a poslúchanie len povinnosti, teda vlastne dosiahnutie svätosti. To však zaživa nie je možné a dá sa dosiahnuť len v nekonečnom posmrtnom živote. Kant to zdôvodňuje aj tak, že človek chce dosiahnuť blaženosť, podľa Kanta blahoslavenstvo, ale blaženosť mu môže byť len odmenou za najvyššie dobro, ktoré sa dá dosiahnuť len v nekonečnom posmrtnom živote a len ono môže byť príčinou jej dosiahnutia. Úplné poslúchanie povinnosti však zároveň vyžaduje rozumovú slobodu vôle, čiže možnosť rozumu začať „rad udalostí celkom od seba“² s ktorej prejavom v skúsenosti sme sa stretli už pri hlase svedomia. No nesmrteľnosť a slobodu vôle môže človeku zabezpečiť len Boh. A tak Kant nastoľuje tri požiadavky, postuláty praktického rozumu: existenciu nesmrteľnosti, slobody vôle a Boha. Postulátmi praktického rozumu sú preto, lebo ten istý rozum, ale nazývaný teoretickým, teraz aj špekulatívnym, existenciu ich predmetov v skúsenosti, v imanentne nepripúšťa, lebo sa s nimi v ňom nestretáva a mimo subjektu, v transcendentne o nich nič nevie. No práve preto, že o nich nič nevie a že teda môžu aj existovať, ako praktický sa ich v transcendentne dožaduje.

Dopúšťa sa tu teda akoby násilia na seba samom, no fakticky tu nejde o veľké násilie. V spomenutých antinómiách, navzájom si protirečiacich tvrdeniach, tézach a antitézach klasickej metafyziky, Kant síce vyvrátil všetky tvrdenia, no niektoré z nich potom prijal aspoň ako postuláty, vhodné pre praktický rozum. Tak tézu tretej antinómie, ktorá hovorí: „Kauzalita podľa prírodných zákonov nie je jediná, z ktorej sa dajú odvodit všetky javy sveta. Na ich vysvetlenie treba nevyhnutne pribrať ešte

¹ Tamže, s. 49.

² Tamže, s. 341.

kauzalitu prostredníctvom slobody“¹. Rovnako prijal aj tézu štvrtej antinómie: “K svetu patrí niečo, čo je alebo ako jeho časť, alebo ako jeho príčina naskrze nevyhnutnou bytosťou“². Touto bytosťou sa stal u neho Boh. Tretí postulát, nesmrteľnosť ľudskej duše, sa síce medzi antinómiami nevynára, ale Kant sa s ním vyrovnal pri vyvracaní Mendelssohnovho dôkazu stálosti duše. Nie sme schopní, vraví Kant, kompetentne zistiť ani to, či máme samostatne existujúcu dušu a nie ešte uvažovať o jej jednoduchosti, nerozložiteľnosti, teda stálosti, substancíálnosti a tak aj nesmrteľnosti. To všetko sú neprijateľné pojmy starej metafyziky, nesmrteľnosť duše môžeme však požadovať ako postulát praktického rozumu pre dosiahnutie jeho konečného cieľa – dobra. Tak nastolil Kant svoj tretí postulát.

Špekulatívny rozum nemohol v prvej *Kritike* predmety týchto postulátov síce dokázať, ale ani vyvrátiť, lebo nemal k nim empirický prístup, čo Kant v druhej *Kritike* využil a, povedal by som, obsadil nimi polovicu tejto zeme nikoho. Sloboda, nesmrteľnosť a Boh sú však len takzvané noumény, rozumové, mysliteľné, inteligibilné, no empiricky bezobsažné pojmy, na rozdiel od skúsenostných fenoménov. Existenciu predmetov nouménov len predpokladáme, lebo sú to veci osebe, ktoré sú zmyslom nedostupné. Noumény sú teda hraničné pojmy platného poznávania, za ktoré už môžeme postúpiť len pomyselne. Kant teda ani teraz nevystúpil zo subjektu do transcendentna, zostal len v transcendentálne, no určité transcendentno aspoň postuloval, aby mohol do neho umiestniť to, čo potreboval pre praktický, mravný život.

Keď však Kant takto zdôvodnil existenciu Boha, využil ju potom na to, aby ho spolu s náboženstvom pokladal za stvoriteľa sveta, jediného, všemohúceho, všadeprítomného, vševediaceho, teda takého, ako ho klasická kresťanská teológia predkladala oddávna. Na druhej strane nebol to však Boh osobný, vnímateľný a taktiež nestvoril vnímateľný svet, ale len to, čo je v ňom podstatné a tak zase len mysliteľné, noumenálne, no bez čoho by sme tento svet, jeho poriadok, účelnosť, zmysel nepochopili. V Kantovi sa takto zároveň ozval už aj nie kresťanský, osobný, ale filozofický, neosobný Boh, podobne ako sa tieto dva pohľady na Boha ozývali u jeho predchodcov, ktorí ich prijímali, počínajúc azda

¹ Tamže, s. 295.

² Tamže, s. 219.

Platónom a končiac Leibnizom – pohľady, ktoré boli od čias zrodu filozofie kameňom úrazu medzi kresťanským náboženstvom a filozofiou, hoci aj teologizujúcou. Neobišli ani Kanta, ktorý tiež chcel urobiť zadosť obom a preto, nie vždy celkom jasne pre čitateľa, kolísal medzi oboma. Tento starý spor sa tiahol ďalej ešte aj dlho po Kantovi, napríklad u Hegela, ktorý sa práve tým, že jeho Boh je osobný, bránil proti obvine- niu z panteizmu. Ale neubránil sa, tak ako sa neubránil ani Leibniz. Na- pokon vieme, že cirkevná ortodoxná ruka siahla aj na Kanta a na určitý čas ho umlčala, hoci jeho postoj nezmenila.

Takúto daň zaplatil Kant za to, že odsunul vedenie a urobil miesto viere. Priznal, že to urobil preto, aby spravil zadosť svojmu nábožen- skému záujmu: „*Chcem, aby bol Boh, aby moje súcno v tomto svete bolo aj mimo prírodného spojenia ešte súcnom v čisto umovom svete a napokon, aby moje trvanie bolo nekonečné; nástojím na tom a túto vieru si nedám vziať*“. Lebo toto je to jediné, kde môj záujem, z ktorého *nesmiem* popustiť, nevyhnutne určuje môj súd, nedbajúc o mudrovanie, aj keby som naň nevedel odpovedať alebo zdanlivo presvedčivejšie sa proti nemu postaviť“¹. Kant teda pripustil svoj osobný záujem na Bohu, svoju túžbu po ňom, ktorú, ako predpokladal, si mohol dovoliť, lebo túžil po niečom, čo mu jeho čistý, nezainteresovaný rozum dovoľoval. Zdôraz- ňuje však, že jeho viera nie je iracionálna, ale že je zase „čistou rozumovou vierou, lebo vyviera len z čistého rozumu“². Ospravedlnil sa teda, ale len noeticky, nie psychologicky. Potrebu Boha zdôvodňoval aj svojou novou metafyzikou, neopúšťajúcou transcendentálnu, ale pohybujúcou sa v jeho etike akoby v transcendentne. Táto potreba nemala byť len jeho, ale všeľudská. O človekovej metafyzickej potrebe hovorí v záverečných úvahách *Prolegomen*, ale mala sa zakladať na jeho novej metafyzike ako na vede o apriórnych princípoch nášho poznania. Ako dôsledný mysliteľ, snažiaci sa v určitých súvislostiach zjednotiť empirizmus s racionaliz- mom, zrušil klasickú metafyziku a tak aj klasickú teológiu, no videl, že Boh by sa mu takto stratil a preto už v *Kritike čistého rozumu* si pripravil cestu, ktorou sa dostal po novom k Bohu a viere a ktorú odporúčal aj iným. No z jeho zdôvodnenia metafyzickej potreby človeka ešte neply- nie, že človek sa musí na jej základe obracať k Bohu, najmä ak neprijíma

¹ Kant, I.: *Kritika praktického rozumu*, s. 161.

² Tamže, s. 144.

Kantovo vyvrátenie materializmu v antinómiách, a potom Kantovu etiku, ako to hojne dosvedčujú neskoršie dejiny filozofie.

Kant však už potom až nadsadzuje a obracia sa proti svojim názorom v tvrdení, že ľudskou silou, bez moci svetovládcu je cieľ človeka, dobro, neuskutočniteľný, že „duch Boží je to, čo udeľuje morálnym zákonom hybnú silu, teda vnútorný morálny život, ktorý vôbec nie je možný podľa prírodných zákonov. Všetko morálne dobré v nás je účinkom ducha Božieho“¹. Potom je však otázka, ako je to s autonómnosťou kategorického imperatívu, či ho nemáme tiež od Boha. Veď Kant hovorí spolu s kresťanským náboženstvom, že všetky povinnosti treba „pokladať za prikázania najvyššej bytosti“,“² ktoré sú síce zákonmi každej slobodnej vôle samej pre seba, no zároveň sa musia pokladať za prikázania všemohúcej vôle. Lebo „určujúcim dôvodom konania človeka“, hovorí Kant ďalej, „je niečo, čo je *celkom mimo jeho moci*, totiž kauzalita najvyššej, od neho odlišnej bytosti...“³. Pochádza teda kategorický imperatív od Boha? No v práci *Náboženstvo v hraniciach púheho rozumu* hneď v prvej vete predslovu čítame: „Pokiaľ sa morálka zakladá na pojme človeka ako slobodnej a práve preto aj seba samu sa svojím rozumom na nepodmienené zákony upínajúcej bytosti, nepotrebuje ani ideu inej bytosti nad sebou, aby spoznala svoju povinnosť, ani inú pohnútku než sám zákon, aby ju poslúchala“⁴. Kant mi tu vyznieva nerozhodne, polovičato, človek je tu akoby autonómny aj neautonómny. Keď zrušil ako vedy spolu so starou metafyzikou aj starú teológiu, tejto druhej disciplíny urobil oveľa väčšie koncesie než prvej. Človeka chcel v mravnosti urobiť len autonómnou bytosťou, no urobil ho aj bytosťou heteronómnou.

Chcel by som sa ešte zamyslieť nad apriórnym charakterom kategorického imperatívu. Ako sám čistý rozum, tak aj kategorický imperatív má byť predskúsenostný, všeobecný a nevyhnutný, nezávislý od času a priestoru. Ani preto ho teda nemožno empiricky dokázať, ale ozýva sa v nás sám. Natíska sa otázka, prečo sa tak ťažko presadzuje, prečo mu možno ani raz v živote neurobíme zadosť, prečo možno nekonáme podľa neho ani vtedy, keď sa o to úprimne snažíme? Veď o apriórnych kate-

¹ Kant, I.: *Zmysel tvojho života*. Prel. T. Münz. Bratislava: Kalligram 2003, s. 45.

² Kant, I.: *Kritika praktického rozumu*, s. 147.

³ Tamže, s. 119.

⁴ Kant, I.: *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*. Leipzig: Reclam (asi 1789), s. 3.

góriách čistého umu vôbec nevieme a predsa podľa nich bezvýnimočne rozmýšľame, nevedome ich poslúchame. Keby nám niekto povedal, aby sme nehľadali príčinu rakoviny, lebo ju nemá, tak to rozhodne odmietneme. Hľadáme ju a ak ju aj prípadne nikdy nenájdeme, budeme apriórne presvedčení, že aj rakovina ju *musí* mať. Prečo je tu teda ten veľký rozdiel, prečo, dodávam, musíme prekladať vyhovie kategorickému imperatívu až do nekonečna, v posmrtnom živote, keď budeme všetci svätí, lebo podľa Kanta svätosť je práve zhoda nášho konania s týmto imperatívom? Aké je to teda a priori? Prísne logicky vzaté, túto svätosť nikdy nedosiahneme, lebo jej dosiahnutie v nekonečne je protirečením. Napokon ako máme po smrti, keď už budeme zbavení všetkých pozemských pokušení a nebudeme mať telo, potláčať svoju zmyslovosť a snažiť sa poslúchať kategorický imperatív?

Kant, prirodzene, na to myslel a vysvetlil to tak, že kým umové kategórie aplikujeme na svet akoby už hotový, na javy, ktoré prichádzajú k nám na podnet zvonku, z vecí osebe a my ich do kategórií takpovediac len odievame, v prípade kategorického imperatívu treba tento svet ešte len vytvoriť, treba zmeniť naše legálne správanie na morálne, treba sa zmyslovosti, bez ktorej kategórie nemôžu byť, práve zbaviť, teda treba sa odpútať od zmyslovej prírody a preniesť sa do našej druhej prírody, do duchovna, do ríše milosti, ako ju nazval Leibniz. Lebo podľa Kanta sme občanmi dvoch prírod, zmyslovej a duchovnej. Túto druhú máme ešte len vytvárať, kým prvú morálne potláčať. Vytvárať druhú a našu zásluhu prebývať v nej, pomáha práve kategorický imperatív.¹ Nariaďuje totiž len to, čo má byť, kým prírodné zákony, ovládané umovými kategóriami, hovoria o tom, čo už je. A to, čo má byť, sa poslúcha oveľa ťažšie. Ale napriek tomuto vysvetleniu je ťažké vysporiadať sa s tým, že niečomu apriórnemu v nás nemusíme ani raz v živote urobiť zadosť.

Ako som už povedal, Kant s požiadavkou poslúchania kategorického imperatívu nepotreboval rešpektovať legalitu a tak ani jej historickú podmienenosť. Napriek tomu si však myslím, že legalita zasiahla aj jeho kategorický imperatív. Vieme veľmi dobre aký postoj mal k osvietenstvu, že ho uvítal, že jeho charakteristika osvietenstva sa dodnes cituje a že jeho filozofia bola aj výrazom osvietenských snáh. Previedol kopernikovský obrat, urobil človeka svojzákonným, zákonodarcom poznávaného

¹ Pozri napr. Kant, I.: *Kritika praktického rozumu*, s. 68.

sveta, postavil ho teda na vlastné nohy, a to nielen v noetike, ale aj v etike. K myšlienke kategorického imperatívu ho dozaista inšpirovalo aj osvietenstvo, hoci nielen ono. Osvietenstvo, poučené spoločenskými a ideovými udalosťami novoveku, rôznosťou, ktorá sa vynorila z celistvého, ale trieštiaceho sa stredoveku, vzájomnými bojmi a nesvármí tejto rôznosti, krvavou tridsaťročnou, takzvanou náboženskou vojnou, snažilo sa o urovnanie týchto sporov, ale na úrovni, ktorá by rešpektovala výdobytky novoveku. Prišlo s myšlienkou dokonalejšej demokracie, než bola známa predtým, tolerance pre určitú rôznosť, slobody a rovnosti ľudí aspoň pred zákonom a s inými myšlienkami, ktorými žijeme doteraz. Keď si spomenieme na Kantovu formuláciu mravného zákona: „Konaj tak, aby si ľudstvo tak vo svojej osobe, ako aj v osobe každého druhého, používal vždy zároveň ako účel, a nikdy nie iba ako prostriedok,“¹ na formuláciu „človek je síce dosť nesvätý, ale ľudstvo v jeho osobe mu musí byť sväté,“² nemôžeme v nich nepočuť aj ohlas hesla Francúzskej revolúcie: sloboda, rovnosť, bratstvo, ohlas požiadavky, aby človek prestal byť sluhom, nedôstojným poddaným a nevoľníkom svojho feudálneho pána a vôbec prostriedkom a nie účelom kohokoľvek iného, ako to bolo napokon v celých dejinách a je aj dnes. Tento podnet spracoval Kant po svojom a vyhlásil ho za apriórnu povinnosť. Francúzsku revolúciu prijal predsa s veľkým pochopením.

Hlas svedomia asi nie je hlasom apriórneho imperatívu, lebo vieme, že so svedomím sa dá vyjednávať, že sa dá učiť, ako hovoriť, dobrými dôvodmi utíšiť. Pochybujem, že by sa v teroristovi, čo si urobil mravnou povinnosťou zabíjať ľudí, ktorých si určil za svojich nepriateľov, ozvali pred činom alebo po ňom výčitky svedomia. Skôr naopak, ozvali by sa, keby to neurobil. Myslím si, že hlas svedomia je empirického pôvodu, že dokonca by sme mohli povedať biologického, evolučného, ako aj celá etika. Kantov etický racionalizmus je pochopiteľný z toho hľadiska, že mravnosť, založená len na rozume, je istá, spoľahlivá, dá sa povedať, že bezvýnimčná, jednoznačná. Keď sa rozhodnem, že dám každému žobrákovi almužnu, môže počítať s tým, že ju vždy odo mňa dostane, že nikdy nezlyhám atď. To má, prirodzene, veľkú výhodu. Naproti tomu, ak mravnosť zakladám na súcite, na túžbe po svojej blaže-

¹ Kant, I.: *Základy metafyziky mravov*, s. 57.

² Kant, I.: *Kritika praktického rozumu*, s. 106.

nosti a vôbec na citoch, záujmoch a podobne, stávam sa v konaní vrtkavým, nestálym, nevypočítateľným, raz príkaz splním, druhý raz nie, čo spoločenský život zneisťuje. A predsa takto konáme. V prvom prípade by sme konali ako stroje, ktorými nie sme, no ktorými nás chce mať nepriamo Kant. Sme vždy nejako naladení, potrebujeme v mravnosti aj záujem, cit, súciti, teplo, konáme aj z lásky a chceme ju cítiť aj u druhého. Bez strachu, ľútosť, odpúšťania aj z citových, ušľachtilých dôvodov, by sme sa pozabíjali. Sme teda, povedané po kantovsky, len legalizovaní a myslím, že takí aj zostaneme. V tomto zmysle sa naša mravnosť aj vyvíja, smeruje k lepšiemu. Ak dnes uzákoňujeme aspoň v demokracii občianske práva všetkých ľudí v štáte, je to veľký pokrok oproti minulosti, no deje sa to aj na základe citu a súcitu, hoci to potom dokončuje rozum. Rozum nie je nikdy čistý, je spätý so zmyslosťou, z ktorej vyrástol, len ona ním hýbe, a to v dobrom i zlom.

Nejdem to ďalej rozvádzať, nie som etik, ale historik filozofie, prekladateľ Kanta.

Kantova etika má ešte stále veľký ohlas. Odborníci nachádzajú v nej rôzne nedostatky, aj drobnosti, no o jej apriórnosti, o problematike Boha a tých problémoch, ktoré som tu nastolil, hovoria už málo. Jednou z najstarších výčítok voči nej je formálnosť, bezobsahovosť kategorického imperatívu. Ak mám totiž konať svoju povinnosť, musím vedieť čo sa konkrétne odo mňa žiada. To však Kant neurčuje, lebo neempirická povinnosť nemôže ukladať empirickú, pretože s určením konkrétneho cieľa sa môžu vynoriť aj konkrétne, ale nevedomé záujmy na ňom a sme zase v legalite. Vcelku sa však Kantova etika vyzdvihuje pre jej deontologický, všeľudský, bezpodmienečný, povinnostný charakter a stavia sa tak proti súčasným relativistickým, historicky podmieneným etikám. Podľa môjho názoru je táto etika ukážkou toho, aké vysoké nároky možno klásť na ľudskú mravnosť – až také, že ich sotva môže niekto niekedy splniť, hoci predpoklady na to azda vskutku máme. Je to jednoducho vysoko postavený ideál, a ideály nie sú na to, aby sa plnili, ale aby priťahovali.

Kant si bol ideálnosti svojej etiky vedomý a v úvahe *Idea ku všeobecným dejinám v svetoobľúbanskom zmysle* konštatuje, že „sme až zaťažene *civilizovaní* vo všetkej spoločenskej spôsobilosti a slušnosti. Ale aby sme sa mohli pokladať už za *moralizovaných*, do toho nám chýba ešte veľmi veľa. Lebo ku kultúre patrí ešte aj idea morality; ale používanie tejto idey, ktorá vy-

úsejje ctižiadostivosťou a vonkajšou slušnosťou len do akejsi kvázimravnosti, tvorí iba civilizovanosť“¹. Ako však vyplýva z povedaného, v pozemskom živote ani nemôžeme byť podľa Kanta moralizovaní.

Inak však Kant zmyslovosť, pudovosť, protirečivosť konania človeka, jeho nedružnú družnosť uznával, lebo vraj cez ňu a prostredníctvom nej dejiny spejú k slobode. Uznával dokonca aj význam niekdajších vojen ako zámer prírody, ktorým vedie človeka k rozvinutiu všetkých jeho driemucích síl. No dnes sú už aj podľa neho zničujúce a preto sa musíme snažiť o trvalý mier, ktorý sa dá dosiahnuť len vo svetovom zväze národov. Tým predbehol naše dnešné globalizačné snahy.

Historické peripetie Kantovej etiky a filozofie vôbec sú zaujímavé. Kant začal s dekonštrukciou metafyziky, lebo jej predmet preniesol z objektu do subjektu, no v ňom ju ešte ponechal a pripravil si aj možnosť hoci len pomyselného presahu do objektu. Dekonštrukcia však pokračovala a dnes sa už aj o transcendentálne hovorí ponajviac len v súvislosti s Kantovou filozofiou. Racionalistické a priori tiež prestalo byť zaujímavé a s akousi jeho odozvou sa stretáme v dnešných kognitívnych vedách, hovoriacich o vrozených schémach ako dispozíciách k určitým činnostiam, ktorým sa ľahšie učíme než iným. Tak napríklad máme asi vrozenú dispozíciu k rýchlemu učeniu sa jazyka už v útlom detstve. Ich pôvod je však skúsenostný a naskrze sa nepokladá za vrozený od Boha, pochádzajúci odkiaľsi z transcendentna a podobne. Transcendentno prestáva byť ako predmet výskumu zaujímavé, a to nezriedka aj pre tých, ktorí Kantovu filozofiu neprijímajú. Starý, klasický Boh, pestovaný teológiou a teologizujúcou filozofiou po dve tisícročia, ktorému holdoval ešte aj Kant, už odumrel spolu so starým diktátorským, feudálnym režimom a nový Boh, lepšie povedané noví Bohovia majú veľmi rozmanitú podobu, oveľa filozofickejšiu než predtým, závislú od jednotlivých autorov, teológov a filozofov.

Tento starý režim pomáhal rúcať sám Kant, tak ako nechtiac pomáhal podkopávať aj vlastnú filozofiu. Filozofiu chcel zvedečtiť, zexaktniť, čím napomohol ku vzniku pozitivizmu a novopozitivizmu, ktorý pokračoval vo zvedečťovaní filozofie ďalej a až natoľko, že ju v jej klasickej podobe celkom zrušil. Logická analýza jazyka je nová disciplína, ktorá nie je metafyzikou, ani noetikou. Aj Heidegger, ktorý Kanta vo svojej meta-

¹ Kant, I.: *K večnému mieru*. Prel. T. Münz. Bratislava: Archa 1996, s. 67–68.

fyzike domýšľal, tvrdil, že filozofia dnes končí, lebo si ju rozoberajú jednotlivé vedy. Nedávni a súčasní poprední filozofi odsúvajú Kanta stranou a radia ho tiež už k starej filozofii.

Kant bol však úspešný v tom, že v náboženstve poukázal ako na jeho hlavnú disciplínu na mravnosť, na ktorej význam poukazujú aj viacerí dnešní autori. Metafyzická potreba človeka sa uznáva a možno o Bohu hľadať, prijímať ho v nejakej podobe, ale v kresťanstve sa kladie dôraz na kresťanskú lásku a jej praktizovanie. Nie je však kategorickým imperatívom, je aj citová a tak Kantovi zase nevyhovujúca.

Takto by som mohol ešte dlho pokračovať, ale to je už iná kapitola.

HUSSERLOVA CESTA K PRVEJ FILOZOFII

Czesław Głombik

Historici filozofie viac-menej zhodne uznávajú, že filozofia 20. storočia sa začína prekvapujúco presne s kalendárnym počiatkom tohto storočia. V roku 1900 publikoval Edmund Husserl (1859 – 1938) vo vydavateľstve Maxa Niemeyera v Halle prvý diel práce *Logických skúmaní (Úvod k čistej Logike)* a v roku 1901 sa objavil v tom istom vydavateľstve diel druhý (pod názvom *Fenomenologické výskumy a teória poznania*). Vedno s jeho sprístupnením sa dostáva do pohybu jeden z najdôležitejších prúdov v dejinách filozofie za posledných sto rokov. Jeho výnimočná rola sa však neukázala hneď na prahu 20. storočia. V tom čase fenomenológia len vystúpila v nanovo formulovanej podobe, ktorú, ako je známe, pomenoval Husserl, a začalo prvé obdobie – pre fenomenológiu možno rozhodujúce a určite najoptimistickejšie – formovanie jej teoretických základov. Doba rozšírenia fenomenológie nastala neskôr, a s prvým vydaním *Logických skúmaní* nemala bezprostredný vzťah. Nastala až na prelome druhej a tretej dekády minulého storočia, keď fenomenológia vstúpila do fázy ďalšieho spracovania, ale taktiež diskusií a revízií, ktoré ju členili; teda v dobe, keď bola situácia samotného Husserla v Nemecku iná.

Prekvapujúca je aj iná chronologická zhoda. Tak ako vystúpenie Husserla začalo filozofiu 20. storočia, tak prvé vývinové obdobie filozofického myslenia v novom storočí – končiace sa spravidla vypuknutím a priebehom svetovej vojny – má vo svojom vedeckom a vydavateľskom naplnení tiež svoju, síce konvenčnú, ale výraznú hranicu. V roku 1913 Husserl zverejňuje *Idey k čistej fenomenológii a fenomenologickej filozofii I*. To, čo Husserl v roku 1913 súborne publikoval, umožňovalo nielen pohľad na aktuálny, usporiadaný stav postupu Husserlovej filozofickej sebareflexie, ale aj zachytenie teoretickej evolúcie, ktorú podstúpila fenomenológia v prvých rokoch svojej histórie.

V tom istom roku 1913 založil Husserl *Ročenku pre filozofiu a fenomenologické skúmania*, ktorá vychádzala do roku 1930. Založenie špecializovanej ročenky, ktorej názov už jednoznačne poukazoval na úlohy,

ktoré mala pred sebou, bolo vnútorným znamením tvorivých síl, ktorými už pred vypuknutím vojny disponovala mladá fenomenológia, v tom čase spätá s mestom Göttingen. Relatívne početný a najmä dynamický okruh bádateľov a prívržencov zhromažďujúci sa okolo Husserla sa zdal byť garantom pretrvania časopisu, jeho vydateľskej stability. Také perspektívy mal určite vo chvíli štartu – svedčí o tom veľmi ambiciózny filozofický program, ktorý predchádzal publikovaným materiálom v jeho prvom ročníku¹. Vojna časopis neumlčala. Jeho zánik bol ovplyvnený vnútornými podmienkami politického života v Nemecku vrátane ich fašisticko – rasistických konzekvencií. Ako sa približovali tridsiate roky, boli tieto podmienky čoraz horšie. Husserlov fenomenologický časopis *Ročenka pre filozofiu a fenomenologické skúmania* ukončila svoju činnosť publikovaním posledného 11. zväzku.

Pripomenuté udalosti dôležité pre skorý vývoj fenomenológie, podstatné taktiež pre premeny v rámci všeobecnej filozofie, súviseli s radikálne kritickým, ale aj obnoviteľským Husserlovým myslením, pretože tieto dva sledy udalostí – chronologické a vedecké – sa do značnej miery vzájomne vytvárali. Władysław Tatarkiewicz (1886 – 1980), historik filozofie, ktorý ako jeden z prvých v poľskej a medzinárodnej literatúre publikoval už v roku 1913 článok venujúci sa göttingenskej fenomenologickej škole², tvrdil o časovej blízkosti týchto udalostí, že v prípade Husserla nemali celkom náhodný charakter, pretože on „bol vytvorený tou dobou, ale taktiež doba bola jeho výtvorom, jeho práce sa pričínili o to, aby roky 1900 a 1914 sa stali prevratovými rokmi európskej filozofie“³. Ak sa s vystúpením Husserla z perspektívy jeho vedeckých výsledkov v göttingenskom období spája snaha o zásadnú reorientáciu vo filozofii, potom si dovoľíme sformulovať možno všeobecnú, úvodnú otázku, takú, akou sa zvykne vstupovať do diskusie, lebo vtedy aj odpoveď možno poňať v jej mnohoznačnosti, a nevyhnutne nemusí poukazovať len na jeden jediný správny smer skúmaní. Je to otázka týkajúca sa základnej intelektuál-

¹ Pozri *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*. In *Gemeinschaft mit M. Geiger, A. Pfänder, A. Reinach, M. Scheler herausgegeben von Edmund Husserl*. Bd. I, Teil 1, Halle 1913, s. V – VI.

² Pozri Tatarkiewicz, W.: *Szkoła fenomenologów*. In: *Ruch Filozoficzny*. R. III, 1913, č. 10, s. 257 – 263.

³ Tatarkiewicz, W.: *Rozważania chronologiczne. Husserl i filozofia lat 1860 – 1949* In: Tatarkiewicz, W.: *Droga do filozofii i inne rozprawy filozoficzne. Pisma zebrane*. Zv. I, Warszawa 1971, s. 125.

nej hodnoty, za ktorú sa Husserl zasadzoval, ktorú neúnavne hľadal, ku ktorej smeroval počnúc vydaním *Logických skúmaní*. Nech táto otázka potom znie: O akú filozofiu sa Husserl zasadzoval? Alebo inými slovami: S čím súvisela poznávací sila jeho mysle, ak s apodiktickou istotou mala usudzovať o tom, čo je pravda a čo je len jej zdaním? A následne: Čo malo byť zárukou tvrdenia, že len nová filozofia, práve fenomenológia, má umožňovať prístup k podstate toho, čo je bezpodmienečne skutočné? Možno že na konci reflexií, ktoré potrebujeme pochopiť a rekonštruovať projektov, ktoré Husserl zanechal, sa ukáže to, čo hľadáme – idea *prvej filozofie* v takej verzii, akú jej dal tvorca fenomenológie.

Logické skúmania a začiatok cesty

Odkloňme sa od tvrdenia, ktoré Husserl umiestnil hneď na úvod *Predhovoru* k druhému vydaniu knihy z roku 1900, že „logické skúmania boli pre mňa dielom prelomu, a teda nie koncom, ale počiatkom.“¹

Ak teda boli *prelomom*, tak revíziou čoho? A ak *počiatkom*, čo iniciovali? Známa, rudimentárna odpoveď, ktorá sa týka Husserlovho zvratu, ktorý použil, odkazuje na krízovú situáciu prehlbujúcu sa od 80. rokov 19. storočia v široko chápanej nemeckej filozofii. Kríza sa netýkala len filozofie, bola javom kultúrnym, dotýkala sa psychológie, objavila sa v teológii, religionistike, teórii kultúry. Avšak vo filozofii sa ukazovala byť najhlbšou, a vzhľadom na pozíciu, ktorú filozofia zastávala v nemeckej duchovnej kultúre, taktiež najcitlivejšou. Na miestach, kde ešte filozofia pretrvávala, bola ovládaná psychológiou – v tom čase chápanou ako základná veda; v najlepšom prípade sa teda filozofovalo psychologicky. Psychológia sa stala svojráznou mierou vedeckej zrelosti skúmaní a dostala sa na pozíciu normatívnej disciplíny. A tak ako v historicky známym, podobných prípadoch kreovania vládnuvých „izmov“ (ekonomizmus, biologizmus, historicizmus, mechanizmus), transformovala sa do psychologizmu.

Husserl sa voči psychologizmu ohradil – a to bolo prvým základným elementom prelomovosti jeho vystúpenia. Nebol osamelým antipsycho-

¹ Husserl, E.: *Logische Untersuchungen. Erster Band: Prolegomena zur reinen Logik*. Zweite, umgearbeitete Auflage. Vorwort zur zweiten Auflage, Halle 1913, S. VIII. Citované podľa poľského vydania Husserl, E.: *Badania logiczne. Zv. I.: Prolegomena do czystej logiki*. Prel. J. Sidorek, Warszawa 2006.

logistom, rovnako nebol ani prvým spomedzi nich. Poukážme tu aspoň na rozhodný antipsychologizmus Gottloba Fregeho (1848 – 1925), s ktorým Husserl zotrúval vo vedeckých kontaktoch a zaoberal sa jeho názormi¹. Ale najsystematickejší bol Husserlov antipsychologizmus vysvetlený v *Logických skúmaníach*; bol v úzkom vzťahu k logike a ďalej k filozofii, a to viedlo k tomu, že spomedzi vtedajších variantov antipsychologizmu sa stal ľahko rozpoznateľný, a spolu s postupom fenomenológie taktiež dobre známy a uznávaný nielen filozofmi.

Bolo by však dosť zjednodušené tvrdiť, že celá nemecká filozofia na prelome predchádzajúcich dvoch storočí podľahla psychologizmu, prípadne bola variantom psychológie. Roky, počas ktorých Husserl pripravoval *Logické skúmania*, boli zároveň dobou veľkého rozvoja a popularity novokantovstva – bol to jediný prúd nemeckého filozofického myslenia, ktorý víťazne vyšiel z ideového krachu, ktorý nastal po úpadku veľkých systémov nemeckého idealizmu, a ktorý navyše programovo dával šancu obnove filozofie – heslom počínajúc a svojim vlastným sebaurčením končiac – návratom k filozofii samej, ku Kantovej filozofii. Zarážajúce je, že Husserl sa v göttingenskom období formovania fenomenológie správal voči novokantovstvu indiferentne. V jeho analýzach sa nevyskytujú najdôležitejšie diela, ktoré sú s týmto filozofickým hnutím spájané. Úplne opomína Hermanna Cohena (1842 – 1918), uvádza len tých, ktorí pred desaťročiami novokantovstvo iniciovali, ale hnutiu nepriniesli nové idey. Pre Husserla boli Otto Liebmann (1840 – 1912) a Friedrich A. Lange (1828 – 1875) predovšetkým psychologiami. Husserl ich pokladal za tých, ktorí si nie sú vždy vedomí psychologistických konzekvencií svojich názorov, no za novokantovcov ich nepovažoval. Známe je aj to, že v prípade Langeho sa neodvolával na jeho hlavné, vplyvné a mnohokrát vydávané dielo *Dejiny materializmu a kritika jeho významu v súčasnosti*, lež siahla po rozprave, ktorá bola vydaná až po smrti autora. Boli to *Logické štúdie*, zanechané Langem v kompletnom rukopise, ale k vydaniu pripravené Cohenom – čo Cohen aj objasnil v úvodnom slove². Husserl (ignorujúc Cohenovo meno) pokladal rozpravu za príklad *veľkej myšlienkov*

¹ Pozri korešpondenciu Husserl – Frege In: *Husserliana. Dokumente. Bd. III. Briefwechsel. Teil 6: Philosophenbriefe*. In Verbindung mit Elisabeth Schuhmann herausgegeben von Karl Schuhmann, Dordrecht – Boston – London 1994, s. 107 – 108.

² Pozri Lange, F., A.: *Logische Studien*. Ein Beitrag zur Neubegründung der formalen Logik und der Erkenntnistheorie. Vorwort, Iserlohn 1877.

práce, avšak ak prihlíadneme k jej logickým fundamentom, tvrdil, že sa nemôžeme vyhnúť zaradeniu Langeho stanoviska „do sféry psychologistickej teórie poznania“¹. Záujem Husserla vzbudil iba Paul Natorp (1854 – 1924), ktorý s obľubou citoval jeho názory, odvolával sa na vydané práce, písal o ňom ako o *penikavom vedcovi*, a taktiež odkazoval na jeho „pekné závery“². Ibaže tie vyjadrenia plné uznania sa netýkali žiadneho z Natorpových diel rátaných do klasickej pozície marburského novokantovstva, napr. jeho *Platonovo učené o ideách* z roku 1903, či skorších *Výskum o dejinách problémov poznania v staroveku*, ale pozície z oblasti psychológie a z rozmedzia filozofie a pedagogiky.

Ako by sme vysvetlili počiatočnú indiferentnosť Husserla voči novokantovstvu? Tento fakt je ešte pozoruhodnejší vtedy, ak ho porovnávame s jeho rozhodným kritizmom voči psychologizmu, ktorý vznikol v rovnakej dobe v akej sa formovali novokantovské varianty a školy. Keď Roman Ingarden (1893 – 1970) popisoval historické pozadie zrodenia fenomenológie, na objasnenie tejto situácie použil výraz, že Husserl *najskôr prešiel popri novokantovstve*, teda ponechal ho bokom či akosi ho *obišiel*. V tejto súvislosti Ingarden konštatoval, že „Husserl bol predsa žiakom Brentana a Brentano bol zase orientovaný proti Kantovi, a ešte viac proti nemeckému idealizmu, a proti nemeckej filozofii vôbec. Týka sa to taktiež brentanistov“. Tým zároveň upozornil *nielen* na Husserla, ale aj Kazimierza Twardowského (1866 – 1938) a Alexia Meinonga (1853 – 1920)³.

Sledujúc Ingardenove úvahy je potrebné si uvedomiť, že Husserl bol univerzitne vzdelaný ako matematik – to nie je detail, ktorý by bol bez významu, ak sa chceme pokúsiť vyjasniť jeho skoré vedecké polemiky. Matematické štúdie nasmerovali Husserlove záujmy na stranu základov matematiky, čo sa ozrejmiло v jeho dizertáciách, ktoré patrili k typu vedeckého skúmania, ktorých vzorom bola matematická exaktnosť a metodika logického postupu v kognitívnych procesoch. Novokantovstvo bolo mocne zakotvené v historicko-filozofických štúdiách, často traktovaných selektívne (čoho príkladom sa zdalo byť marburské novokantovstvo), ktoré však boli zavše pôvodným zdrojom rozvíjaných teoretických

¹ Husserl, E.: *Logische Untersuchungen. Erster Band*, s. 93. V poľskom vydaní s. 121 – 122.

² Tamže, s. 156, 169. V poľskom vydaní s. 192, 206.

³ Ingarden, R.: *Wstęp do fenomenologii Husserla*. Prel. A. Pólitawski, Warszawa 1974, s. 47.

projektov alebo slúžili na rozoznávanie a následne interpretáciu diel veľkých filozofov minulosti, historicky chápaných ako príbuzných predchodcov kantovstva. S novokantovstvom sa v rôznych etapách jeho vývoja spájali významní historici filozofie, taktiež filozofickí klasici, ktorí prechádzali od takto nasmerovaných záujmov k historicko-filozofickým štúdiám a obvykle dosahovali vynikajúce vedecké výsledky. Z tejto oblasti stačí pripomenúť známych a uznávaných historikov filozofie – Eduarda Zellera (1814 – 1908) a Kuna Fischera (1824 – 1907), už spomenutého Langeho a Natorpa, z mladšej generácie Ernsta Cassirera (1874 – 1945), Heinza Heimsoetha (1886 – 1975), a tiež Nicolaia Hartmanna (1882 – 1950). Títo filozofi sa venovali problémom a vedeckým témam vzdialeným nielen Husserlovým prednáškam a prípravám, ale predovšetkým jeho chápaniu úloh filozofie. V období, keď vyšli *Logické skúmania*, Husserla nepresvedčovalo to, čím sa práve historici zaoberali, ale zaoberal sa tým, na čom sám pracoval a v čom sa vyznal. Dejiny filozofie neohrozovali filozofiu, prinajlepšom ju odkazovali do iných pracovných oblastí, avšak psychologizmus, ako usudzoval, filozofiu ničil. Kvôli tomu sa v prípade historikov zameriaval na tých, ktorí ako historici filozofie boli zároveň aj psychologistami.

Radikálny Husserlov filozofický kriticismus zo začiatku 20. storočia mal z pohľadu svojej genézy metafilozofický charakter. Týkal sa spôsobu filozofovania a fungovania filozofie spolu s hlavnými filozofickými vedami vo vedomí kruhov vtedajšej inteligencie. V štruktúre vzťahov medzi psychológiou a psychologizmom nezasahoval Husserlov kriticismus bezprostredne psychológiu. Nesúhlasil síce s jej naturalizmom a s experimentálnymi metódami jej výskumu, ale obnovu psychológie prenechával psychológom. Zlo videl v psychologizme. Vnímal ho ako normatívny myšlienkový výrastok rastúci z psychológie, a teda myšlienku osobitne *chorú*, ktorej unifikujúce úsilie, vo svojej podstate biologické, považoval nielen za teoreticky nezdôvodnené, plné nárokov, ale deformujúce kognitívne hodnoty filozofie, konkrétne logiky. Celý prvý zväzok *Logických skúmaní* predstavuje dôsledne realizovanú kritiku primárne a najobsiahlejšie sa týkajúcu argumentov, na ktoré sa odvolával psychologizmus, ktorý logické zákony prevádzal na psychické procesy. Ďalšia časť bola venovaná pôsobeniu známych samozrejmostí, o ktoré sa psychologizmus opie-

ral. Husserl ich nazval „klamnými predsudkami“¹. Napokon osobitný oddiel vyplnila polemika so zásadou ekonómie myslenia Ernsta Macha (1838 – 1916) a Richarda Avenaria (1843 – 1896), ktorá bola veľmi blízka psychologizmu, a v tom čase bola zvlášť populárna, no zároveň nebezpečná svojimi zovšeobecneniami.

Celý zväzok bol zakončený dvomi záverečnými oddielmi *Prolegomen*. Husserl k tomuto zakončeniu odhodlane smeroval – argumentoval v prospech potreby vybudovania a obrany idey *čistej logiky* ako apriórnej vedy. Práve jej potreba v poznaní, ako aj nevyhnutnosť „posledného založenia filozofie“, viedla k Husserlovmu postulátu radikálnych reforiem ktoré mala logika podstúpiť. „Ideu čistej logiky“ – v takomto očakávaní končil Husserl svoje kritické úvahy – „ako teoretickej vedy, nezávislej od akejkolvek empirie, a teda tiež od psychológie, ktorá následne umožňuje technológiu vedeckého poznania (logiku vo všeobecnom, teoreticko-praktickom zmysle), musíme uznať za oprávnenú a seriózne sa treba podujar’ na nevyhnutnú úlohu vybudovať ju ako samostatnú vedu.“².

Dôležité v týchto úvahách je, aby bola čistá logika teoreticky a apriórne podložená, keďže len takto pestovaná logika – podľa Husserla – si bude schopná zachovať svoju vedeckú samostatnosť a v konečnom dôsledku nezávislosť od ostatných vied. Cieľom analýz realizovaných v *Prolegomenach* bol náčrt koncepcie jednoty vedy opierajúcej sa o jednotu komplexu argumentov a poukaz na ten druh jednoty argumentov, ktorý viedol k prijatiu všeobecných pravidiel z vlastnej podstaty, ktoré by sa teda, ako prehlásil Husserl, nedali *osebe* zdôvodniť. Nazval ich základnými zákonmi. Oni rozhodujú o kognitívnej hodnote ostatných vied, a čistá logika – zaoberajúca sa najvšeobecnejším spôsobom ideou teórie týchto zákonov – sa stáva ozajstnou vedou o vede. Podľa Husserla spíňa „ideálne podmienky možnosti vedy vôbec“³. Úlohou filozofie, rešpektujúc požiadavku rozdelenia práce taktiež v oblasti disciplín, ktoré sa venujú formálnej štruktúre vedy, bude kritická reflexia poznania, naplnená len teoretickými záujmami, ktorá objasňuje jeho pravidlá, zmysel kognitívnych činov a podstatu toho, čo je v abstrakcii všeobecné. Husserl v *Prole-*

¹ Husserl, E.: *Logische Untersuchungen. Erster Band*, s. 154.

² Tamže. s. 211. V poľskom vydaní s. 255.

³ Tamže. s. 255. V poľskom vydaní s. 304 – 305.

gomenach po prvýkrát použije určenie, že filozofia je vedou orientovanou na nazeranie podstát, na čisté a zreteľné teoretické poznanie a nie na praktické riešenie a zvládnutie problémov poznania¹.

To, čo je dôležité v druhom zväzku *Logických skúmaní* a zároveň čo je nevyhnutné zohľadniť pri sledovaní Husserlovej cesty k problému prvej filozofie, sa nachádza už v *Úvode*. Je to relatívne malý fragment široko rozpracovaného zväzku (jeho dvojdielna vnútorná štruktúra má rozsah vyše 900 strán textu), ktorý najužšie súvisí s analýzami, ktoré Husserl zachytil v *Prolegomenach*. Nezhoduje sa to s tvrdením, že druhý zväzok *Logických skúmaní* nemá spoločnú tému skúmania, ktorá ho spája s predchádzajúcim zväzkom, že v ňom Husserl upustil od ďalších presnejších formulácií idey *istej logiky*. A predsa sme stále dosť zaskočení rozdielom v problematike oboch zväzkov. Dokonca Ingarden mal po rokoch v rámci prednášok v Oslo v roku 1967 potrebu dotknúť sa tejto otázky. O druhom zväzku, nazvanom *Fenomenologické výskumy a teória poznania*, tvrdil, že sa doň navrstvilo „šesť rôznych rozpráv, ktoré spolu voľne súviseli. Všetci čitatelia očakávali, že zväzok bude obsahovať Husserlovu filozofickú (nie matematickú) logiku; totiž podtitul prvého zväzku znel: *Prolegomena k istej logike*. Zostali sme však zaskočení: v druhom zväzku nebola logika. Namiesto toho tam boli rôzne iné veci.“² Toľko postreh Ingarden.

Práca *Logické skúmania* znepokojila aj Jana Łukasiewicza (1878 – 1956) – žiaka Twardowského³. Bol to vynikajúci, tvorivý logik, jeden z najznámejších predstaviteľov Ľvovsko-varšavskej filozofickej školy. Husserlove práce čítal už v prvých rokoch po ich vydaní, ale o každom z dvoch zväzkov sa vyjadril inak. V doteraz nevydanom *Pamietniku*, napísanom v rokoch 1949 – 1950, Łukasiewicz uviedol: „Prvý zväzok Husserlových logických skúmaní vyvolal v Ľvove obrovský záujem, zvlášť u mňa. Už dávno som nemal rád psychologizmus praktizovaný Twardowskym, teraz som od neho upustil úplne“. Príznačné je to posledné tvrdenie – potvrdzuje bez ďalšieho vplyv Husserla na Łukasiewicza vo veciach týkajúcich sa antipsychologického stanoviska poľského logika a historika logiky. Inak zareagoval na zväzok vydaný v roku 1901. „Z druhého

¹ Tamže. s. 254. V poľskom vydaní s. 304.

² Ingarden, R.: *Wstęp do fenomenologii Husserla*, s. 22.

³ Pozri Jadczyk, R.: *Mistrz i jego uczniowie* Warszawa 1997, s. 41 a n.

zväzku Husserlových logických skúmaní som však bol rozčarovaný. Obsahoval totiž opäť akúsi temnú filozofickú táraninu, ktorá ma odpudzovala od všetkých nemeckých filozofov. Čudoval som sa, aký rozdiel môže medzi dvoma zväzkami toho istého diela nastať“¹.

Łukasiewicz sa zamýšľal nad analýzami druhého zväzku, ktoré sa týkali podmienok možnosti poznania ako takého, teda podmienok rozoznania posledných zdrojov myslenia a dosiahnutia ich pochopenia v bezprostredných štruktúrach vedomia. Husserl tieto analýzy nazval následnými skúmaniami. Jedny z nich boli bližšie noetickej tematike: týkali sa jazykových výrazov, teórie abstrakcie a reprezentácie; posledné analýzy – skúmania, mali významný ontologický kontext, keďže vstupovali do tém predmetnosti všeobecných pojmov a mierili k založeniu logiky, ale logiky v jej novom zmysle ako filozofickej vedy. Pre Łukasiewicza boli očakávania a perspektívy spájané s logikou iné, videl ich v jej ďalšej axiomatizácii a matematizácii, čo mnohokrát zvýraznil vo svojich neskorších štúdiách².

Pritom Husserlove intencie, ktoré vniesol do druhého zväzku *Logických skúmaní* od takýchto rozvinutí logiky ustupovali – vychádzajúc z čistej logiky postupoval smerom k filozofii, ale postavenej na jedinej ceste postupu svojho druhu – na metóde fenomenologických skúmaní. V spomenutom *Úvode* Husserl dodáva k *čistej logike*, že ju chápe ako filozofickú disciplínu, teda nie ako *matematickú disciplínu*, a že jej úsilím bude získať filozofickú jasnosť uskutočňovaním nazeraní ozajstných objektov logických skúmaní, ktoré patria do širokej sféry objektívnej teórie poznania.

Podrobný postup po prúde Husserlových rozborov by nám priblížil myšlienkový obsah jeho nasledujúcich analýz, ktoré nachádzame v druhom zväzku *Logických skúmaní*. Je to však osobitná úloha a skôr nás odvádza od otázky o prvej filozofii. Preto v tomto smere predstavíme len skrátené úvahy. Vedúcou myšlienkou záverov bolo premyslenie krokov,

¹ Archív Warszawskej Univerzity. Sygn. 12/4. Pozostalosť Jana Łukasiewicza. I. Biografické materiály. *Pamätník*, poznámka z 5. VII. 1949. Komentár k Pamätníku spolu s komentármi k niektorým informáciám prezentovaných Łukasiewiczom zverejnil Wołęński, J.: *O pamiętniku Jana Łukasiewicza*, In: *Ruch Filozoficzny*. Zv. XLIX, 1992, č. 3 – 4, s. 287 – 290.

² Łukasiewicz, J.: *Z zagadnień logiki i filozofii. Pisma wybrane*. Prel. J. Stupecki, Warszawa 1961.

ktoré od osobitných intencionálnych nazeraní poznávaných predmetov čistého logického myslenia viedli k uchopeniu a rozoznaniu významovej podstaty kognitívnych aktov ukazujúcich to, čo je skutočne *dané*. Proces takého postupu nazval Husserl *fenomenologická analýza*. Neopisuje ju v *Úvode* k druhému zväzku, ale v *Skúmaníach*, ktoré sa naň navrstvujú, a ktoré mali mať charakter predprípravy projektu takejto analýzy, spresňovať pojmy, mali za úlohu postupne vypracovať potrebnú adekvátnu terminológiu, v centre ktorej vystupovala názornosť. Môžeme konštatovať, že Husserlove kritiky a analýzy uskutočnené tak v *Prolegomenach* ako aj v jednotlivých *Skúmaníach* druhého zväzku našli svoje uplatnenie vo formulácii, ktorá zjednocovala výsledky orientované na ostré, nepochybiteľné uchopenie uvedených významov. „Jednoducho nechceme zotrávať len na slovách,“ – píše Husserl – „to znamená jedine na symbolickom význame slov. Významy, oživené iba odľahlou, hmlistou, neautentickou názornosťou – ak vôbec niekajú – nám nemôžu stačiť. Chceme sa vrátiť k ‘veciam samým’“¹. Takto vznikla formulácia, ktorá sa stala symbolom Husserlových úvah nachádzajúcich sa v *Logických skúmaníach*, ktorá viedla göttingenských žiakov tvorcu fenomenológie k entuziazmu, ale ktorá sa taktiež mala stať zdrojom nedorozumení a rozčarovaní mnohých neskorších čitateľov diela.

Prvá filozofia a problém *historických filozofií*

Pre Husserla – ako filozofa a dlhoročného univerzitného profesora – bola symptomatická bipolarita námahy, ktorú vkladal do toho na čom pracoval, do toho čím sa zaoberal a neustále prehlboval a rovnako pravidelne dotváral. Opravoval vlastné prednášky, korigoval texty, ktoré sa zdali byť už pripravené do tlače, vyhľadával čoraz novšie verzie už prijatých stanovísk, alebo ich zaraďoval do ďalších vypracovaných komplexov vlastných úvah. V kruhu jeho študentov bola známa a nimi opakovaná Husserlova nezaraditeľnosť podľa dosiahnutých výsledkov: ich zrelosti, kompletnosti a formálnej podoby. Vyjadrovala sa tým Husserlova myšlienková hybnosť, pripravenosť na perfekcionista riešenia,

¹ Pozri Husserl, E.: *Logische Untersuchungen. Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. I. Teil*. Zweite, umgearbeitete Auflage, Halle 1913, s. 1 – 2. Citované podľa poľského vydania Husserl, E.: *Badania logiczne. Tom II: Badania dotyczące fenomenologii i teorii poznania. Część I*. Prel. J. Sidorek, Warszawa 2000, s. 3 – 4.

exponovalo sa jeho nezotrúvanie na získanom, ale v konečnom dôsledku to prinieslo taktiež neobvykle hojnú úrodu množstva rukopisov, poznámok a poznámok k poznámkam. V nich opäť škrty a dodatky čo viedlo k dlhým pauzám vo vydavateľskom sprístupňovaní ďalších diel a rozpráv.

Takáto pauza, takmer trinásťročná, delí *Logické skúmania* od ďalšieho z veľkých Husserlových diel, od prvého dielu *Ideí k čistej fenomenológii a fenomenologickej filozofii*¹. Do úvahy však netreba brať len časový moment, ktorý obyčajne oddeľuje dva neobyčajné vydavateľské fakty, ale predovšetkým mysliteľský posun, ktorý vykonal Husserl vo fenomenologických skúmaniach. V *Logických skúmaniach* predstavil koncepciu *čistej logiky* ako filozofickej vedy a podujal sa pracovať na novom založení filozofie použitím už prezentovanej metódy fenomenologických skúmaní. Podstatné výsledky štúdií, ku ktorým prišiel v prvom zväzku *Ideí k čistej fenomenológii a fenomenologickej filozofii*, predstavujú náčrt čistej fenomenológie a vypracovanie poľa fenomenológie založenej na poznaní a vedomí, resp. fenomenologickej filozofie, ktorá mala byť prelomom v praktizovaní filozofie, no aj jej vlastným seba porozumením ako prvej filozofie. Práve v tomto diele Husserl rieši *problém prvej filozofie programovo*².

Husserl však ešte pred vydaním prvej knihy *Ideí k čistej fenomenológii a fenomenologickej filozofii* pripravil dva menšie texty, ktoré svedčili o pozvoľnom a namáhavom postupe prác, formovaní projektu fenomenologickej filozofie v podobe, ktorú dostala o niekoľko rokov neskôr na stránkach *Ideí k čistej fenomenológii a fenomenologickej filozofii*. Prvý z nich je známy pod názvom *Idea fenomenológie* a bol vydaný na základe rukopisných materiálov Walterom Biemelom. Názov publikácie má charakter súborného názvu, vzťahuje sa na päť prednášok, ktoré na jar 1907 Husserl prednášal na Georg-August Universität v Göttingene, no k ich vydaniu došlo až po rokoch, keď základné Husserlove diela boli už známe, opakovane vydané a prístupné v prekladoch. Prvé vydanie *Idey fenomenológie* vyšlo v roku 1950 a k značnej popularizácii tohto súboru prednášok prispel ich dvojnásobný reprint v rámci vydavateľskej série zbraných

¹ Pozri Husserl, E.: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch*. In: Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung. Bd. I, Teil 1, Halle 1913, s. 1 – 323.

² Pozri tamže, s. 121. Citované podľa poľského vydania Husserl, E.: *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*. Księga pierwsza. Prel. D. Gierulanka, Warszawa 1975, s. 193.

spisov – *Gesammelte Werke, Husserliana*. Na tomto mieste nemôžeme uviesť, resp. podať ich podrobný rozbor. Rezignujúc tak na ich podrobný opis, predsa len je potrebné uviesť podstatné myšlienky, ktoré sú v nich obsiahnuté, a ktoré potvrdzovali postupujúci proces ustaľovania sa fenomenologických pohľadov, pretože až úplná fenomenologická sebareflexia filozofie viedla k jej konečnému pochopeniu – v tomto prípade ako *prvej filozofie*.

Biemel obrátil pozornosť na to, že spomenuté göttingenské prednášky ustanovujú *bod obratu* vo vývoji Husserlových filozofických názorov. Je to dôležitý názor, pretože ho sformuloval autor, ktorý mal k Husserlovmu dielu blízky vzťah. Mal bezprostredný prístup k rukopisom, ktoré freiburgský profesor zanechal, pracoval s nimi a podieľal sa na ich vydavateľskom sprístupnení. Biemel sa nielen významne pričínil o postupné prerušenie prídľho trvajúceho *mlčania* ohľadne Husserla a fenomenológie – predovšetkým v akademických kruhoch povojnového Nemecka – ale činne sa zúčastňoval na približovaní Husserlovho dedičstva filozofickému pohybu 20. storočia, činiač ho nie len výtvorom *živým*, ale aj v podstatnom zmysle *prítomným v súčasnej kultúre*. Bolo to možné aj preto, lebo Husserlovo životné dielo spravoval flámsky františkán Herman Leo Van Breda (1911 – 1974), ktorý založil v rámci Katolíckej univerzity v Lovani Husserlov archív, štrukturálne spätý s Filozofickým inštitútom Lovanskej vedeckej ustanovizne.

Neobvyklosť zriadenia Archívu a presťahovanie sa v podmienkach vojny z Freiburgu do Lovane s vyše 40 tisícami strán stenografických rukopisov vrátane jeho individuálnej knižnice bolo zo strany Van Bredu záchranou Husserlovej pozostalosti – to samo osebe bolo predsavzatím na hranici najväčšieho rizika. Bol to neoceniteľný materiálny skutok, ktorého pokračovaním bolo preformovanie Archívu na flexibilné stredisko fenomenologických štúdií a imponujúcej editorskej práce. Je potrebné nevyhnutne dodať, že rovnako dôležitým dôsledkom Van Bredovej iniciatívy boli jej dopady vo sfére dejín novovekých filozofických ideí. Archív predstavoval pre tieto dejiny fyzicky uchopiteľný a elementárne podložený základ, nakoľko fenomenologické myslenie – a to treba konštatovať ako fundamentálny fakt – bolo zakladateľom Archívu a jeho spolupracovníkmi nanovo uvedené do európskeho a svetového *obehu ideových prúdov*. Dielo Van Bredu začalo už v roku 1938, niekoľko mesiacov po Husserlovej smrti, avšak skutočné, a predovšetkým systematické

programové práce Archívu sa rozbehli až po skončení vojenských operácií. Od jesene roku 1945 pôsobil v Lovani ako jeden z prvých Van Bredových spolupracovníkov práve Biemel. O dva roky neskôr začal s prípravou publikácie textu *Idea fenomenológie*. Dielo bolo vydané pomerne skoro – vyšlo v druhom zväzku *Husserlian*, ktoré pôvodne inicioval Van Breda. Tým sa realizoval nielen jeho zámer, aby sa Husserlovo dielo zachránilo, ale aby sa aj obnovilo – túto historickú úlohu louvainského duchovného a profesora vystihol azda najprimeranejšie Jan Patočka (1907 – 1977) v spomienke venovanej Van Bredovi. Podľa Patočku bol nielen oddaným opatrovateľom Husserlovskej pozostalosti, akoby jej *administrátorom*, ale aj mužom európskeho formátu, mužom „činu a myslenia v jednej osobe“¹. Spolu s týmito tvrdeniami zaznieva aj doplňujúci názor, ktorý sformuloval Biemel, a ktorý priamo vyzdvihuje ideový zmysel činov, na ktoré sa Archív podujal – ich implikáciou, spomedzi iných skutočností, ktoré so sebou priniesli, bola evidentná svetová renesancia fenomenológie, ktorú si bolo v počiatočných rokoch práce Husserlovho Archívu ťažko možné predstaviť.²

Vráťme sa k *Piatim prednáškam*, ktoré sprístupnil Biemel. Ich vydavateľ pripomenul, že pre Husserla boli *Logické skúmania* prelomovým spisom, teda že čosi prelomili, čosi opustili. Na druhej strane Biemel napísal o rukopise, ktorý vydal, že *Idea fenomenológie* je bod obratu, že prednášky neprelomili nič, ale len usmernili myšlienkový pohyb. Za to najdôležitejšie z prednášok obsiahnutých v knihe treba považovať sformulovanie idey filozofie transcendentálneho idealizmu, taktiež potvrdenie fenomenologickej redukcie ako nezastupiteľného spôsobu prístupu ku konštitúcii predmetov v aktoch čistého poznania, ktoré nemá nič spoločné s prirodzeným poznávaním, či – podľa vyjadrenia Husserla – „ako môže

¹ Patočka, J.: *Nachruf auf Herman Leo Van Breda*. In: Patočka, J.: *Texte, Dokumente, Bibliographie*. Herausgegeben von L. Hagedorn und H. R. Sepp. Freiburg – München – Prag 1999, s. 402 – 408. Podľa Patočku tvorca Husserlovho Archívu nemal funkciu len „als Verwalter des Husserl – Nachlasses“ (s. 406), t.j. správca Husserlovho Archívu, ale zotrval v pamäti ako „eine Persönlichkeit von europäischer Bedeutung, Mann der Tat und Denker in einer Person (osobnosť európskeho významu, muž činu a mysliteľ v jednej osobe)“ (s. 402).

² Pozri Biemel, W.: *Dank an Löwen. Erinnerungen an die Zeit von 1945 – 1952*. In: *Profile der Phänomenologie*. Freiburg – München 1989, s. 236 a n.

poznanie prekročiť samo seba, ako môže vystihnúť také bytie, ktoré nemožno nájsť v rámci vedomia?“¹.

V prednáškach ešte nevystupuje priamo použitá formulácia *prvá filozofia*, ale naznačuje sa v nich, zatienená tým, čo bolo treba dopovedať, čo len čakalo na odkrytie. Najvýraznejšie prezrádza svoju prítomnosť vo štvrtej prednáške, v časti, v ktorej sa Husserl opäť venoval vysvetleniu osobitosti kognitívnej úlohy transcendentálnej filozofie. O takejto filozofii písal, že *fenomenológia porovnáva, rozlišuje, spája, vyznačuje vzťahy, delí na časti alebo izoluje momenty. Všetko však v čistom nazeraní*. Inakosť fenomenológie ešte viac ozrejmil, keď ju porovnal s takými druhmi filozofickej reflexie, ktoré prekračovali kritické analýzy poznania. Rozhodne konštatoval: „*Jej výlučným odborom je nazeranie a ideácia v rámci najprísnejšej fenomenologickej redukcie; je to špecifická filozofická metóda, pretože ako táto metóda podstatne patrí k zmyslu kritiky poznania, teda aj ku každej kritike rozumu vôbec* (tiež hodnotiaceho a praktického rozumu). Čokoľvek sa mimo kritiku poznania v rýdzom zmysle nazýva filozofiou, je s touto kritikou tesne spojené: teda metafyzika prírody a metafyzika všetkých foriem duševného života, metafyzika v najširšom zmysle vôbec.“²

Určenia, ktoré sa v tomto Husserlovom závere objavili, treba zaradiť k *silným*, a aj keď vystupujú v rôznych kontextových variantoch, predsa zhodne poukazujú na výnimočnosť fenomenologickej pozície v kritike poznania, a v porovnaní s každou inou filozofiou, ktorá plní požiadavky objektívnej vedy. Svedčia o tom Husserlove názory, že *práve fenomenológia je vedou v úplne inom zmysle, že čokoľvek sa mieni ako filozofia, tak len pod podmienkou, že sa bude vzťahovať na fenomenologickú kritiku rozumu* a pod. Účelové formulácie výpovedí už čoskoro mali poslúžiť Husserlovi k charakteristike *prvej filozofie*.

Predtým však vyšiel druhý z Husserlových menších textov, o ktorých sme sa zmieňovali – štúdia z roku 1911 s názvom *Filozofia ako prísna veda*. Bola publikovaná v prvom ročníku novozaloženého časopisu (ale v jeho treťom zošite) – *Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur*. Ambíciou periodika bola duchovná obnova dobovej kultúry, vrátane filozofie, s odvolávaním sa na *Rozum* (odtiaľ *Logos*) ako pravej kultúro-творnej sily, ktorá dokáže viesť svet v jeho nadnárodných a mnohostran-

¹ Husserl: *Idea fenomenológie*. Prel. M. Petříček. Praha: Oikoymenh 2000, s. 17.

² Tamže, s. 53..

ných premenách. Redaktorom – vydavateľom časopisu bol Georg Mehlis, vtedy súkromný docent filozofie vo Freiburgu, no do skupiny spolu-redaktorov patrili známi predstavitelia nemeckého humanistického myslenia, profesori filozofie niekoľkých nemeckých univerzít, medzi ktorými boli napr. Rudolf Eucken (1846 – 1926), Heinrich Rickert (1863 – 1936), Georg Simmel (1858 – 1912), Ernst Troeltsch (1865 – 1923), Max Weber (1864 – 1920), Wilhelm Windelband (1848 – 1915), a aj Edmund Husserl.

Kým titulná strana časopisu informovala o *oblasti, v ktorej sa chce pohybovať a filozoficky recipovať*, tak názov Husserlovho príspevku poukazoval na spôsob ponímania filozofie. Mala to byť – a tak chcel filozofii rozumieť Husserl – prísna veda¹. V otázke čím je, resp. má byť prísna veda však príspevok nepriniesol rozhodujúcu odpoveď. Podrobne rozvinuté stanovisko predstavil Husserl až dva roky neskôr v *Ideách k čistej fenomenológii a fenomenologickej filozofii I*. Ale text, ktorý vyšiel v *Logose*, je dôležitý z iného dôvodu; iné ohľady predurčujú potrebu jeho pozorného čítania. Pre odpoveď na otázku *akou* má byť filozofia, aby si zaslúžila pomenovanie prísnej vedy, šiel Husserl cestou dejinno-filozofickej kritiky. Toto je prvý výrazný prípad Husserlovho vzťahu k dejinám filozofie a odtiaľ pramení šanca možnej reflexie jeho hodnotenia kognitívnej hodnoty dejinno-filozofického bádania. Minulú filozofiu, ale aj tú, ktorá minula len nedávno, považoval Husserl za *úplne nepodarenú*. Jedine zrušením krízy, ktorá nás zastihla, sme v stave obnoviť filozofiu a v budúcnosti ju povzniesť na úroveň prísnej vedeckej disciplíny. Schéma úvah, ktoré Husserl formuloval na stranách *Logosu* bola teda taká, že historický záujem o filozofiu považoval za prípustný, dokonca za zásadný, ale dosiahnuté výsledky boli podľa neho úplne negatívne, chybnými cestami dovtedajších historikov neschopné prispieť k novej podobe filozofie akýmkoľvek pozitívnym faktom. To je neustálou úlohou, ktorá môže byť splnená len spolu s udelením vedeckej prísnosti filozofii.

Všimnime si, že Husserl podrobil extrémne kritickému posudku celé dejiny filozofie. Štúdia *Filozofia ako prísna veda* sa začína tvrdením, že filozofia od svojich počiatkov pretendovala byť prísnou vedou, ktorá by napĺňala najvyššie dôvody rozumu a nerozporných morálnych noriem.

¹ Pozri Husserl, E.: *Philosophie als strenge Wissenschaft*, In: *Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur*. Bd. I, H. 3, 1910/11, s. 289 – 341.

Tieto aspirácie sa objavovali v priebehu dejín filozofie raz silnejšie, inokedy slabšie, nikdy však z nich neboli úplne vytesnené. Ale čo je dôležitejšie, nikdy sa tiež nedočkali naplnenia. „Tejto pretencii na prísnu vedeckosť“ – konštatuje Husserl – „sa filozofia v žiadnej epoche svojho vývinu nebola v stave vyrovnat“. Taktiež aj v ostatnej epoche, ktorá sa popri celej rôznorodosti a protikladnosti filozofických smerov tiahne v principiálne jednoliatom toku rozvoja od renesancie až po súčasnosť.“¹ V priebehu dejín sa hĺbka krízy filozofie prejavila vo dvoch, vtedy prudko rozšírených prúdoch. Počítal k nim *naturalizmus* a filozofiu, ktorú – berúc do úvahy rôznorodosť jej prejavov, napr. pohegelovskú filozofiu, filozofiu kultúry, ale aj myslenie Wilhelma Diltheya (1833 – 1911) – nazval *filozofiou svetonázoru* (*Weltanschauungsphilosophie*). Podstatnú časť príspevku venoval kritickému rozboru ich teoretických základov a metód.

Výsledkom úvah nad dobovou filozofiou bol Husserlom radikálne sformulovaný postulát o odmietnutí doterajšej filozofie. Veľmi často sa v tejto relatívne nie veľkej, ale dôležitej štúdii opakuje formulácia *radikálny rozchod*. Ohraničuje a de facto zdôrazňuje časti záverov, v ktorých Husserl píše o *duchovnej núdzi našej doby*, o núdzi, ktorá sa *fakticky stala neznesiteľnou*, vo vzťahu ku ktorej *nemusíme pochybovať*, že *ju nemôžeme akať* a že „nemáme právo odovzdávať núdzu od jedných k druhým.... ako dedičstvo našim potomkom.“² Rovnako intenzívne Husserl požadoval, aby sa rezignácia na dobovú filozofiu uskutočnila na báze rezu, pretože *je potrebné odmietnuť akékoľvek pokusy o kompromis*; tu totiž *nie je miesto na žiadne kompromisy – rovnako tu, ako v každej inej vede*. V pokusoch akokoľvek oslabiť tento nárok, videl Husserl revíziu a odklon od vlastných názorov, ktoré hlásal. „Môže to viesť jedine k oslabeniu pudu k vede, a tým k udeleniu prednosti zdanlivo vedeckej literatúre, ktorej chýba intelektuálna poctivosť.“³ Husserl bol pripravený postaviť sa proti takému konceptu; zastával stanovisko, že *proti nemu musíme protestovať*.

Okrem tohto odhodlaného, vskutku *radikálneho* protikladného postoja voči praktizovanej filozofii, sa vo *Filozofii ako prísnej vede* neobjavil pojem prvej filozofie, aj keď je to text z roku 1911, teda už veľmi blízky vyda-

¹ Tamže, s. 289. Citované podľa poľského vydania Husserl, E.: *Filozofia jako ścisła nauka*. Prel. W. Galewicz, Warszawa 1992, s. 7.

² Tamže, s. 336 – 337. V poľskom vydaní s. 73.

³ Tamže, s. 338. V poľskom vydaní s. 75.

niu *Ideí k čistej fenomenológii a fenomenologickej filozofii I*. Z tohto pohľadu sa situácia podobá na predchádzajúcich *Päť prednášok*. Ale naozaj len podobá. Lebo v skutočnosti to, čo Husserl nijako nevyslovil, ešte neznamená, že to nie je prítomné. Parafrázujúc známe slová iných autorov o *krúžiacom strašidle* môžeme povedať, že duch *prvej filozofie* sa už stal dobre súčasťou príspevku z *Logosu* a ukázal jej početné znamenia, spomedzi nich aj tie, ku ktorým sa Husserl v neskorších dielach už nevracal. Tak sa s radikalizmom novej filozofie a s jej veľkým cieľom v plnej *jasnosti*, ale aj primeranej *tvrdosti*, ukázal vzťah predkladaného chápania filozofie k svojim dejinám. Radikalizmus budovanej filozofie a radikalizmus patrí k podstate pravej filozofickej vedy – opakuje Husserl – a vyžaduje si, aby sa neprijímalo nič vopred dané, aby sa do vlastných počiatkov nepridávali odkazy na tradíciu a aby sme nenasledovali niekoho z predchádzajúcich (mysliteľov – dopl. I. V.), aj keby to bolo to najväčšie meno, ale zotrváme od začiatku pri vlastnom úsilí, vedomí nových problémov a nimi diktovaných krokoch.¹

Charakteristické pre Husserlovu recepciu je to, že zároveň deklaroval zachovanie dejín a vysporadúval sa s ich istými *kladnými stránkami*. V tejto súvislosti prehlasoval, že *iste potrebujeme aj dejiny*. Ale filozofom musia slúžiť inak než historikom. Nie kvôli tomu, aby poukazovali na chronologický priebeh a vývojové vzťahy v ktorých vznikali veľké filozofické učenia, lež aby filozofie samé *vlastným duchovným obsahom* – mohli by sme možno povedať *vlastnými problémami* – ďalej *impulzívne (buditeľsky) pôsobili*. Husserl nepoužil výraz *dejiny filozofie*, nezaujímal ho *dejiny filozofie ako filozofická veda*, ako špecializované odvetvie filozofického vedenia. Vo *Filozofii ako prísnej vede* písal o *historických filozofiách* a usudzoval o nich (v tom zmysle), že sú v stave zabezpečiť živé motivácie, pokiaľ vieme vniknúť *do ducha ich slov a teórií*. Ešte silnejšie znelo Husserlovo upozornenie: *filozofmi sa nestávame skrz filozofiu*. Krčovité držanie sa *historických filozofií*, starostlivosť o nich a ich eklektické spracovávanie, sú len beznádejné pokusy ako dôjsť k prísnej filozofii. V takomto kontexte sa zopakovali slová známe už z *Logických skúmaní* o nevyhnutnosti *návratu k veciam* v procese formovania kognitívneho sebauvedomenia. Husserl ich sformuloval do vety udávajúcej smer bádania: „Nie filozofie, ale veci samé a

¹ Pozri tamže, s. 340. V poľskom vydaní s. 78.

problémy musia ustanovovať stimul k bádaniu.¹ A nesmieme si dovoliť ustať v tomto úsilí dovtedy, kým si nevypracujeme vlastné, absolútne jasné počiatky, to znamená absolútne jasné otázky a nimi vyznačené metódy, ktoré povedú na najnižšie pracovisko v podobe jasne (a) priamo daných vecí. Takémuto úsiliu musia zodpovedať pokusy o zbavenie sa predsudkov a ochrana pred nimi. Husserl sa nazdával, že sa *veľmi poddávame moci predsudkov*, ktoré sa vyznačujú tým, že zakrývajú bezprostrednosť pojmov a odvádzajú pozornosť od toho, čo je podstatou prísnej filozofie – od dosahovania posledných zdrojov a s nimi súvisiacej bezprostrednej intuície. Za najdôležitejšiu úlohu doby, v ktorej žijeme, považoval porozumenie pravde, tomu, že je *filozofická intuícia, fenomenologické uchopenie podstaty*, ktorá odomyká nekonečné pracovisko rozhodujúceho významu pre ďalšie osudy filozofie.²

Problematizácia *prvej filozofie* sa u Husserla stala jednou z dôležitých priorít predstavených v *Ideách k čistej fenomenológii a fenomenologickej filozofii I*. Išlo o filozofiu, ktorá by bola teoretickou a prísnou vedou s dosahom na posledné zdôvodnenia podstaty pojmových názorov uskutočňovaných v aktoch poznania. Bola dôsledkom projektu fenomenológie, čistej fenomenológie, ktorá už nie je povýšená len na úroveň základnej filozofickej vedy, ale vedy dosahujúcej k *prvotným zdrojom*, na úroveň samého *základu vied a filozofie*. Husserl kládol dôraz na nerelatívnu metodickú bezpredsudkovosť a postoj vedomia pri recepcii faktov tam, kde fenomenológia odhaľovala svoju *bytošnú* povinnosť, stávala sa eidetickou vedou, teda v postoji smerujúcom výlučne k poznaniu tykajúceho sa *podstát*. V tretej časti spomínanej knihy Husserl píše, že „fenomenológia z vlastnej podstaty musí pretendovať k tomu, aby bola 'prvou' filozofiou a zabezpečiť prostriedky pre akúkoľvek rozumnú kritiku, ktorá sa má vykonať – a je to o to dôležitejšie, že sa to týka principiálnych vecí.“³ Pod principiálnymi vecami, ktoré má naplniť *prvá filozofia*, rozumel dožadovanie sa *o najplnšej slobody od predsudkov* a realizáciu rovnako *o najplnšej jasnosti vo vzťahu k vlastnej podstate*. Kľúčové slová pre porozumenie *prvej filozofii* tak, ako ju chápal Husserl v *Ideách k čistej fenomenológii a fenomenologickej filozofii I*., sú

¹ Tamže. V poľskom vydaní tamže.

² Pozri tamže, s. 341. V poľskom vydaní s. 79.

³ Husserl, E.: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch*, s. 121. V poľskom vydaní s. 193.

potom čo najplnšia bezpredsudkovosť a čo najplnšia jasnosť vo vzťahu k vlastnému teoretickému statusu.

Avšak takýto prístup Husserla k *prvej filozofii* bol len jedným z návrhov jej obrysu, a to v bezprostrednej súvislosti s uvažovanými a v tom čase sa etablujúcimi základmi fenomenológie. Súviseli s otázkami, ktoré sa týkajú čistého, absolútneho vedomia, s reflexiou takého komplexu podrobných tém, ktoré vstupujú do štruktúry, nazvime to systematiky fenomenologického bádateľského postupu, a taktiež zastávaných filozofických perspektív (*intencionalita postojov, redukcie, názory zdrojov, transcendentálnosť konštitúcie vecí*). Kým Husserl – od *Logických skúmaní* počínajúc – po precizovanie *prvej filozofie* a k jej spojeniu s čistou fenomenológiou ako *philosophia prima* vývojovo vyzrieval, tak po publikovaní prvého dielu *Ideí k čistej fenomenológii a fenomenologickej filozofii I.*, sa projektom práve takejto filozofie mnohokrát zaoberal aj vo svojich neskorších vedeckých prácach. Presvedčivo to dokumentujú prednášky, ktoré Husserl ohlásil v zimnom semestri akademického roku 1923/1924 na Univerzite Albert-Ludwiga vo Freiburgu. Tieto prednášky, vydavateľsky pripravené na podklade stenografického záznamu jeho asistenta Ludwiga Landgrebeho (1902 – 1991), boli čitateľovi sprístupnené až v polovici päťdesiatych rokov a vyšli v dvoch častiach (a v dvoch zväzkoch) pod názvom verne zodpovedajúcom ich predmetnému obsahu ako *Prvá filozofia*.¹

Problematika *prvej filozofie* sa znovu ohlásila v *Karteziánskych meditáciách*, ktoré prvýkrát vyšli tlačou vo francúzštine v roku 1931. Ak na tomto mieste pomineme značnú zložitosť genézy tohto diela a prác nad prepracovaním textu, ktoré Husserl reálne vykonal a tiež pripravoval, hodno obrátiť pozornosť na inú známu špeciálnu časť plynúcu z čítania práce. Keď sa v *Karteziánskych meditáciách* rozoberala predtým riešená problematika transcendentálnej konštitúcie a keď sa rozlišovali – konkrétne v tomto prípade – akty konštitúcie meditujúceho *ego* a konštitučné akty, ktoré prebiehajú prostredníctvom vedomia *Iného* (*Iný* chápaný ako *Anderen*), Husserl z tohto rozšírenia vyvodil dôležitý záver: takým spôsobom sa *konštituuje pre mňa ... nám všetkým spoločný svet*. „K tomu patrí“ – konštatuje ďalej Husserl – „prirodzene aj konštitúcia filozofie, filozofie, ktorá je

¹ Pozri Husserl, E.: *Erste Philosophie (1923/24). Erster Teil: Kritische Ideengeschichte*. Herausgegeben von Rudolf Boehm In: *Husserliana*. Bd. VII, Haag 1956; *Zweiter Teil: Theorie der Phänomenologischen Reduktion*. Herausgegeben von Rudolf Boehm In: *Husserliana*. Bd. VIII, Haag 1959.

nám všetkým, ktorí spoločne meditujeme, spoločná – konštitúcia ideálne jedinej *philosophia perennis*.“¹

Použitie výrazu *večná filozofia* nebolo len náhodnou, nič neznamenajúcou modifikáciou pojmových formulácií. Som presvedčený, že vykonaná zmena je dôsledkom rozšíreného pohľadu na nahromadené interpretácie k *prvej filozofii*, ktorým sa nebolo možné vyhnúť ani vtedy, keď boli izolovaním sa od *dejín filozofie*, akceptované jedine *historické filozofie*. V úvahach o *prvej filozofii* Husserl pokračoval aj v posledných rokoch svojej vedeckej aktivity, predovšetkým vo svojich prednáškach počas hostovania vo Viedni a v Prahe, ktorých texty, pravda, upravené a rozšírené, sa stali súčasťou poslednej publikácie fenomenológa z Freiburgu. Tak došlo k vydaniu viedenskej prednášky z mája roku 1935, ktorá vyšla pod názvom *Kríza európskeho ľudstva a filozofia* a len o málo neskorších pražských prednášok známych ako *Kríza európskych vied a transcendentálna fenomenológia*.² Tieto publikácie nie sú z hľadiska reflexie *prvej filozofie* len hodné pripomenutia, ale vyžadujú si pozorné analýzy. Nie je možné ich však predstaviť v jednej prednáške. Je to materiál vyžadujúci si podrobné kognitívno-kritické analýzy. Na tomto mieste ich len naznačíme.

V spomínaných štúdiách sa opäť proklamuje Husserlov radikalizmus. Sprewádza ho vlastne do konca v jeho húževnatých, hľadajúcich zápasoch s vlastným myslením. V týchto textoch sa objavil v podobe radikálnych revízií a rozčarovaní, ktoré sa nevyhli ani projektu fenomenologickej filozofie a riešeniam súvisiacich s koncepciou filozofie ako univerzálnej vedy. V týchto revíziách mu išlo o nové zúčtovanie s filozofiou a filozofmi minulosti, s *dejinami a historickými filozofiami* vrátane Kanta, aj keď už trochu odlišným spôsobom. Pritom ak pominieme radikálne reformy, o ktoré sa zasadzoval, konečný zmysel týchto *poriadkov* nebol negatívny. Zaznieval v nich optimizmus, aj keď možno slabo, neznel úplne *forte*, ale nerezignoval na lepšiu perspektívu – ako to vyjadril v poslednej z prác vydaných počas života. To lepšie „sa môže uskutočniť“, ak

¹ Husserl, E.: *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Herausgegeben und Eingeleitet von Stephan Strasser. Zweite Auflage In: *Husserliana*. Bd. I, Haag 1973, s. 120. Citované podľa poľského vydania Husserl, E.: *Medytacje kartezjańskie z dodaniem Uwag krytycznych Romana Ingardena*. Prel. A. Wajs. Warszawa 1982, s. 128.

² V súbornom vydaní Husserlových prác boli obe práce zlúčené do jedného zväzku, ktorý dostal názov druhého z nich. Pozri Husserl, E.: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Herausgegeben von Walter Biemel. In: *Husserliana*. Bd. VI, Haag 1954.

je vôbec uskutočniteľné, len filozofiou, prostredníctvom nás, ak sme ozajstnými filozofmi.“¹

Ako navzájom zmieriť na prvý pohľad nepravdepodobnú šírku intelektuálneho a emocionálneho napätia, ktoré Husserla sprevádzalo počas približne štyridsaťročnej nepretržitej a namáhavej práce? Ako si poradiť s dvoma Husserlovými radikalizmami a pritom neskončiť pri tvrdení o myšlienkovej nekonzistencii diela? Ako porozumieť dožadovaniu sa radikálneho rozchodu s predchádzajúcimi filozofiami a faktickými výtvormi pozitívnych vied a filozofie, a rovnako tak radikálnemu sproblematizovaniu podľa vlastných skúmaní spolu s projektami transcendentálnej fenomenológie ako univerzálnej filozofie na konci vlastného pôsobenia? Nadväzujúc na dva typy mentality ľudí vedy, ktoré rozlišoval poľský katolícky filozof, medievalista svetovej úrovne, Konštantín Michalski (1874 – 1947) – tvorcovia a rozvracači – sa môžeme pýtať kto bol Husserl?² Bol to tvorivý konštruktér alebo deštruktívny revolucionár? A v prípade Kanta: zaujímal sa ním Husserl na dostatočnej úrovni, plnou kritickou zrelosťou dovoľujúcou vyhnúť sa povrchným tvrdeniam, alebo bol súčasťou revízie jeho vlastného nezájmu o dejiny filozofie? Kantovo dielo, presnejšie Kantov transcendentalizmus, ostal preňho natrvalo kritickým miestom, na ktoré sa odvolával pri úvahách o novovekej filozofii.

Odložme potreby precízneho *náhľadu* a *pohľadu* na husserlovský dejinno-filozofický radikalizmus na inú patričnú príležitosť, a pripusťme, že Husserl túžil fixovať vo vedomí súčasných a aj tých nadchádzajúcich pokolení dve idey normatívneho charakteru, výrazne projektované do budúcnosti. Prvá sa týkala urgentnej potreby odstupu od takých filozofií, ktoré vyčerpali svoje tvorivé možnosti v naturalizme a minimalizme kognitívnych ciest; sám pracoval nad spôsobom odkrytia sveta čistých fenoménov a vážnou osobitosťou jeho teoretického myslenia bolo, že aspirácie chápania nazval siahaním na *veci samé*. Druhou Husserlovou ideou, ktorá sa *nevinula* len 20. storočím, ale ukazuje sa byť nápomocná aj pre

¹ Husserl, E.: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, s. 15. Citované podľa poľského vydania Husserl, E.: *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentalna*. Prel. S. Walczewska, Toruń 1999, s. 20.

² Pozri Michalski, K.: *Na zakończenie dwóch jubileuszów (sv. Tomáša a Kanta)*. In: Michalski, K.: *Filozofia wieków średnich*. Kraków 1997, s. 208 – 219. Studia do dziejów Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Jagiellońskiego. T. V.

nás – usudzujúc z prítomnosti fenomenológie v súčasnom svete – je radenie filozofie medzi ostatné vedy a do priestoru priam tvorcu kultúry. O filozofii premýšľal ako o vede vied, a napriek tomu, že v autorevíziách problematizoval jej fenomenologickú podobu, zanechal niečo, čo ho spája s veľkou tradíciou európskej filozofie – presvedčenie o nevyhnutnosti chápania filozofie ako autonómnej vedy, nevyžadujúcej si odvolávanie sa na akékoľvek iné dôvody okrem tých, ku ktorým dospeje skúmajúce vedomie. Toto sú dostatočné dôvody, aby sme Husserla zaradili k filozofom – tvorcom, ktorí objasňujú možnosti novej filozofie.

Z poštiny preložil Ivan Vinjar

HEIDEGGER, KANT A METAFYZIKA

Vladimír Leško

Kant sa stal pre Heideggera filozofom určujúceho významu najmä v ranej fáze jeho filozofického vývoja (1925 – 1930), t. j. od univerzitných prednášok *Prolegomena k dejinám pojmu čas*¹ až k prednáškam *O bytnosti ľudskej slobody*². Pochopiteľne, rozhodujúci pohľad sa dlho koncentroval na Heideggerovu prácu *Kant a problém metafyziky* (1929)³ a prácu *Fenomenologická interpretácia Kantovej Kritiky čistého rozumu* (prednášky zo zimného semestra 1927/1928).⁴ Uchopenie problému Heideggerovho vyrovnávania sa s Kantovou filozofiou s dôrazom na problém metafyziky nemôže byť jednorozmernou záležitosťou a nemôže sa dotýkať iba vyššie uvedených prác, ktoré sú v nich predmetom skúmania. Problém má niekoľko vážnych rovín a z každej vyzerá toto uchopenie aj výrazne odlišne. Ale to hlavné, čo chcem vyjadriť z môjho pohľadu ako to najdôležitejšie, je historicko-filozofická skutočnosť obrovského filozofického zápasu v prvých desaťročiach 20. storočia v Nemecku o Kantovo filozofické dedičstvo, ktoré je doteraz v našich domáciach (česko-slovenských) podmienkach veľmi málo predmetom vážnejšieho teoretického záujmu. Jedinú výnimku tu snáď tvorí len Kunešova štúdia⁵.

Filozofický zápas o Kantov filozofický odkaz je dôležitý pre chápanie filozofického rozptýlenia sa (vyčerpanosti a strácania reálneho filozofického vplyvu) novokantovskej podoby filozofovania, ktorú zavrášil E. Cassirer, ale hlavne pre nástup Heideggerovej filozofie a jeho kritickej recepcie Husserlovej fenomenológie. Hlavná otázka je potom jednoznačná – aká

¹ Heidegger, M.: *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. GA, Bd. 20. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1994.

² Heidegger, M.: *Vom Wesen der menschlichen Freiheit*. GA, Bd. 31. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1994.

³ Heidegger, M.: *Kant a problém metafyziky*. Prel. J. Pechar. Praha: Filosofia 2004.

⁴ Heidegger, M.: *Fenomenologická interpretácia Kantovy 'Kritiky čistého rozumu'*. Prel. J. Kuneš. Praha: Oikymen 2004.

⁵ Kuneš, J.: 1928. *Heidegger a Kant*. In: Kant redivivus. Prierezy dielom filozofa. Brno: Masarykova univerzita 2004, s. 64 – 94.

podoba fenomenológie je spätá s Heideggerovým raným dielom a ako sa začína vymedzovať k hlavnému fenomenologickému smerovaniu, ktorý je reprezentovaný Husserlom? Otázku možno formulovať ešte radikálnejšie: bol vôbec niekedy Heidegger skutočným fenomenológom?¹

Od roku 1979, teda od roku prvého vydania Heideggerových *Prolegomena k dejinám pojmu času* vieme, že v prvej známej a ešte neúplnej verzii práce *Bytie a čas* je prípravná časť s názvom *Zmysel a úloha fenomenologického bádania*. Už tu sú veľmi jasne vyjadrené mnohé Heideggerove kritické výhrady k Husserlovmu chápaniu fenomenológie. Vo vlastnom texte práce *Bytie a čas* však potom nie sú. Heidegger na Husserlovi oceňuje hlavne prielom, ktorý sa viaže na odhalenie intencionality a vyzdvihuje sa viac ako oprávnené Husserlova originalita oproti Brentanovmu chápaniu. Heidegger tvrdí, že „Brentano videl na intencionalite intentio, noesis, a rôznosť ich spôsobov. Ale nevidel noema, intentum“². Heidegger venuje mimoriadnu pozornosť rozboru základných problémov Husserlovej filozofie v spätosti s jeho prácou *Logické skúmania*. V súvislosti s vysvetľovaním aktov ideácie a chápania apriórneho Heidegger tvrdí, že s rozšírením idey objektivity „je získaný spôsob bádania, ktorý hľadala stará ontológia. Neexistuje žiadna ontológia mimo fenomenológie, ale vedecká ontológia nie je ničím iným než fenomenológiou.“³ Je to stanovisko, ktoré bude Heideggerom snáď najviac korigované, lebo neskôr spozná, že vedecká ontológia je možná len mimo fenomenológie.

Heidegger sa zamyslel nad vývojom fenomenologických bádanií po vydaní Husserlových *Logických skúmaniach* a konštatuje, že to hlavné, čo fenomenológii chýba, je polozenie si otázky o zmysle bytia. Už v roku 1925 je Heidegger presvedčený, a neskôr túto svoju pozíciu ešte výraznejšie zradikalizuje, že z tohto pohľadu sa doterajšia pozícia javí ako fenomenologicky nedostačujúca. Kladie si otázku, či a ako je oblasť (regio) čistého vedomia ako základné pole intencionality určená vo svojom bytí a skúma jednotlivé Husserlove určenia bytia čistého vedomia. Ak vedomie je charakterizované ako absolútne bytie v zmysle absolútnej danosti, t. j. ako bytie, ktoré nie je konštituované v žiadnom inom, znamená to prednosť subjektivity pred objektivitou. Heideggera táto stránka problému irituje, lebo si mys-

¹ Pozri Petříček, M.: *Identita fenomenologie či filosofická myšlenka*. In: Fenomén jako filosofický problém. Praha: Oikymen: 2000, s. 311 a n.

² Heidegger, M.: *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, s. 61.

³ Tamže, s. 98.

lí, že práve tu je to miesto, kde do fenomenológie vtrháva novokantovský idealizmus.

Novokantovské chápanie filozofie bolo podrobené kritike v Heideggerovej práci *Kant a problém metafyziky*. Husserlovi zasa vyčíta, že chápe vedomie ako čisté bytie a to, že tým, čo ho primárne vedie je „idea absolútnej vedy“ a „vypracovanie čistého vedomia ako tematické pole fenomenológie nie je získané *fenomenologicky* v návrate k veciam samým, ale v návrate k tradičnej idey filozofie“¹.

Práve v tom sa už Heidegger jednoznačne odkláňa od Husserla, keď zdôrazní, že je potrebné „vyjsť z prirodzeného postoja, to znamená od jestvujúceho, ako sa sprvu podáva“, s predpokladajúcim pohľadom na určenie bytia „jestvujúceho, v ktorom sú vedomie a rozum konkrétne“, takže pôjde o „určenie bytia konkrétneho jestvujúceho nazývaného človek“².

Ak to mám vyjadriť čo najstručnejšie a iba to najdôležitejšie, Heidegger už v roku 1925 je presvedčený, že *fenomenológia* je v základnej úlohe určenia svojho najvladnejšieho poľa *nefenomenologická*. Heideggerova *fenomenologická* recepcia Kanta len znovu opakuje známy scenár, ktorý už predtým realizoval na Aristotelovi vo svojich marburských prednáškach v rokoch 1922–1923, a o ktorých máme zaujímavé informácie od jedného z jeho vtedajších poslucháčov – Hansa-Georga Gadamera.³ Prvé Heideggerove *fenomenologické* interpretácie Aristotelovej filozofie z roku 1922 sú veľmi dôležité z dvoch rozhodujúcich aspektov: 1. v náčrte základného filozofického vzťahu medzi *dejinami filozofie* a súčasnej (dobovo aktuálnej) podoby filozofovania a 2. v spôsobe chápania *fenomenológie* a Husserla.

S veľkým dôrazom raný Heidegger tvrdí, že dejiny filozofie sú pre *filozofické* bádanie vtedy a len vtedy predmetné, „keď nevysvetľujú rozmarné pozoruhodnosti, ale to, čo je vo svojej radikálnej jednoduchosti *hodné myslenia*, a nevedú tak rozumejúcu prítomnosť k obohacovaniu znalostí, ale odrážajú ju práve späť k nej samej, aby vystupňovali jej problematickosť“⁴. Heideggerovo *filozofické* chápanie dejín filozofie (*filozofia dejín filozo-*

¹ Tamže, s. 147.

² Tamže, s. 148.

³ Pozri Gadamer, H.-G.: *Heidegger živ „teologický spis“ z mládí*. In: *Filosofický časopis*, r. 44, 1996, č. 1. s. 3 – 8.

⁴ Heidegger, M.: *Rozvrh fenomenologické interpretace Aristotela*. Prel. I. Chvatík. Praha: Oikoy-menih 2008, s. 12.

fié)¹ je vyjadrené veľmi jasne. Osvojovať si dejiny filozofie a mať pritom na mysli najmä snahu „osvojovať si ich pre prítomnosť, pre ktorej bytostný charakter je historické vedomie konštitutívne, však znamená: *radikálne rozumiť*“ (kurz. V. L.) tomu, čo vždy v tej ktorej dobe bolo minulému filozofickému bádaniu v *jeho* situácii a pre túto situáciu zdrojom jeho základného znepokojenia; *rozumiť* znamená nielen brať na vedomie a konštatovať, ale to, čomu sme porozumeli, v zmysle svojej najvlastnejšej situácie a pre ňu pôvodne opakovať“².

Pochopiteľne, potom musí nastúpiť veľmi špecifická filozofická situácia, ktorú si aj sám Heidegger veľmi presne uvedomuje: „Rozumejúci výber vzorov, *ktorému ide o seba samého*“ (kurz. V. L.), vystaví svoje vzory od základov najostrejšej kritike a rozvinie ich tak, aby s nimi mohol vystúpiť do pokiaľ možného *plodného súperenia* (kurz. V. L.)“³.

Heidegger si vo svojej ranej tvorbe veľmi pozorne vyberal svoje vzory, s ktorými sa chcel pustiť do *súperenia*. Otázne však ostáva, do akej miery to bolo *obojsstranne* plodné *súperenie*, alebo išlo od začiatku do konca o jednostranný tlak, ktorý prinášal iba to, o čo sa usilovala jedna zo súperiacich strán. Zdá sa, že v tejto súvislosti je to presne táto situácia. Hrá sa, povedané športovou terminológiou, iba na *jednu bránu*. A Heidegger sa ani veľmi nesnaží to pred nami ukryť. Opak je pravdou. Veľmi otvorene a bez výhrad to formuluje v tejto podobe: „Situácia vysvetľovania, ako rozumejúceho osvojovania si niečoho minulého, je vždy situácia živej prítomnosti. Dejiny samé, ako minulosť osvojovaná v rozumení, vyrastajú čo do svojej uchopiteľnosti zároveň s pôvodnosťou voľby, ktorá rozhoduje o vyformovaní hermeneutickej situácie. Minulosť sa otvára len podľa toho, v akej miere je prítomnosť k takému otváraní odhodlaná a ako silná je jej schopnosť otvárať. Pôvodnosť filozofickej interpretácie sa určuje zo špecifickej istoty, v ktorej filozofické bádanie udržiava seba samo a svoje úlohy. Predstava, ktorú má filozofické bádanie o sebe samom a o konkrétnosti svojej problematiky, rozhoduje už tiež o jeho základnom stanovisku k dejinám filozofie. *Tým, čo je pre filozofickú problematiku vlastným poľom predmetov jej záujmu, je určený uhol pohľadu, pod ktorým môže byť minulosť nazeraná. Toto vloženie interpretačného zreteľa nielenže neodpo-*

¹ Podrobnejšie pozri Leško, V.: *Filozofia dejín filozofie*. Prešov: v. n. 2004, s. 150 a n.

² Heidegger, M.: *Rozvrh fenomenologické interpretácie Aristotela*, s. 12.

³ Tamže.

ruje zmyslu historického poznania, ale je naopak základnou podmienkou možnosti priviesť minulosť vôbec k slovu (kurz. V. L.)“¹.

Heideggerom určený jeho vlastný uhol pohľadu s cieľom vloženia interpretačného zreteľa, pod ktorým nazeráme minulosť filozofie, bol obdivuhodne stabilný a nezmenil sa od roku 1922 až do konca jeho tvorby. Tento interpretačný zreteľ je už v roku 1922 určený v tejto podobe: „Cestou späť od Aristotela k jeho predchodcom bude až možno určiť Parmenidovo učenie o bytí a porozumieť mu ako rozhodujúcemu kroku, ktorý určil zmysel a osud západnej ontológie a logiky (kurz. V. L.)“². Ak nejaký problém Heideggera filozoficky znepokojoval celú jeho tvorbu, tak je ním len problém bytia, a teda hľadanie odpovede na otázku *čo je metafyzika*. Všetko ostatné má potom už len sekundárny význam, t. j. pomocný význam, a to sa týka aj fenomenologických interpretácií.

Heideggerova fenomenologická interpretácia Kantovej *Kritiky čistého rozumu* je od začiatku veľmi jasne zameraná na jej porozumenie z dôvodu *naučiť sa filozofovať* inak, než to robil Kant i Husserl.³ Nie je jej cieľom historicko-filozofická interpretácia, ale hlbší prienik do samej bytnosti súdobého filozofovania. Aby to mohol Heidegger dosiahnuť chce najprv zistiť *čo znamená rozumieť tradovanej filozofii* a zároveň chce identifikovať *predbežné znalosti prostriedkov a ciest*, ktoré by mohli viesť k dosiahnutiu takéhoto porozumenia. Kant inšpiruje Heideggera osobitne tým, že chápe filozofiu ako najpôvodnejšie ľudské úsilie, ktoré sa akoby neustále točí v ustavičnom kruhu a stále prichádza k miestu, kde už raz bolo. Heidegger neprijíma Hegelov variant *pokroku* v dejinách ľudstva (a dejín filozofie zvlášť!) a tvrdí, že „k pokroku dochádza len v oblasti, ktorá je pre ľudskú existenciu nakoniec nedôležitá. Filozofia sa nevyvíja v zmysle pokroku, ale je úsilím o rozvíjanie a vyjasňovanie stále tých niekoľkých problémov, je samostatným, slobodným a zásadným bojom ľudskej existencie s temnotou, ktorá v nej neustále prepuká. A každé objasnenie len odкрýva nové priepasti. Mlčanie a úpadok filozofie neznamená teda koniec postupu vpred, ale *zabudnutie centra* (kurz. V. L.). Preto je každá filozofická obnova precitnutím v návrate na to isté miesto“⁴. To *zabudnutie centra* je to najdôležitejšie, lebo je v ďalšej tvorbe veľmi presne identifi-

¹ Tamže, s. 10.

² Tamže, s. 33.

³ Pozri Heidegger, M.: *Fenomenologická interpretácia Kantovy 'Kritiky čistého rozumu'*, s. 13.

⁴ Tamže, s. 13 – 14.

kované ako hľadanie odpovede na otázku *čo je bytie*. A takto si otázku nepoložil ani Kant a už vôbec nie Husserl.

Čo znamená správne rozumieť nejakej filozofii preberá Heidegger od samého Kanta z jeho *Kritiky čistého rozumu* (B 862, A 834). Kant neodporúča vysvetľovať vedy a určovať ich podľa popisu, ktorý im poskytol ten či onen ich pôvodca, ale podľa idey, ktorú nachádzame v samom rozume. Heideggerova aplikácia na Kantovo filozofické úsilie je potom nasledujúca: „nesmieme sa držať len slovného popisu, ktorý transcendentálnej filozofii dáva Kant ako jej pôvodca, ale musíme tejto idei, tzn. jej určujúcim častiam daným v ich celku, rozumieť z toho, v čom je táto idea založená“¹. Kant svojím tvrdením, že nie je nič neobvyklé *porozumieť* určitému filozofovi (napr. Platonovi) dokonca lepšie, než si rozumel sám, lebo svoj predmet dostatočne neurčil, a tak niekedy hovoril alebo aj myslel proti svojmu vlastnému zámeru, ponúkol Heideggerovi skvelú šancu na podobný prístup. A Heidegger ho hneď aj realizuje: „Správne rozumieť Kantovi potom znamená rozumieť mu lepšie, než on rozumel sám sebe... V našom úmysle a úlohe rozumieť Kantovej *Kritike čistého rozumu* je tak nevyhnutne obsiahnutý nárok *rozumieť Kantovi lepšie* (kurz. V. L.), než si rozumel on sám“².

Nie je to však až príliš veľká domýšľavosť a zároveň zľahčovanie našich predchodcov v dejinách filozofie, keď sa domnievame, že ideme ďalej? Heidegger si túto otázku kladie, aby zároveň ešte raz rázne deklaroval, že „predsa už vieme, že tu neexistuje žiadny postup vpred v zmysle vonkajšieho pokroku. Je nezmysel povedať, že by Platon, Aristoteles alebo Kant boli prekonaní. V úmysle chciet' lepšie rozumieť je tak málo domýšľavosti a podceňovania, že je skôr vyzdvihnutím hodnoty toho, čomu sa chce lepšie rozumieť“³. Heideggerovo chápanie *rozumenia* je možné a zmysluplné len tam, kde môže predpokladať niečo, čomu môže rozumieť, „čo v sebe skrýva možnosť byť sledované k svojim základom. O tom, čo hodláme lepšie pochopiť, už tým zároveň hovoríme, že v sebe skrýva obsah, ktorým by sme sa sami chceli nechať viesť“⁴.

¹ Tamže, s. 14.

² Tamže, s. 14 – 15.

³ Tamže, s. 15.

⁴ Tamže.

Heidegger sa určite nemýli keď tvrdí, že pre každé filozofické úsilie ostáva vždy aj niečo nejasné a nedokončené, preto si môže rozumieť v pravom zmysle slova až vtedy, keď sa pochopí vo svojej *konečnosti*. Žiaľ, Heidegger vo svojej neskoršej tvorbe na túto veľmi správnu myšlienku zabudne, resp. takmer ju úplne vytesní zo svojho zámeru filozofovania. *Správne rozumenie* nechápe v práci *Fenomenologická interpretácia Kantovej Kritiky čistého rozumu* ako *lepšie rozumenie* „len odmietnutím pochopeného, ale pravým *ponechaním v platnosti* (kurz. V. L.)“¹. To *ponechanie v platnosti* tu znie až príliš hegelovsky. Ale to nie je to najdôležitejšie. Určite s týmto názorom možno súhlasiť. Ako aj s tým, že *lepšie rozumieť* nejakému filozofi, napr. Kantovi, vyjadruje nutnosť *filozofického zápasu*, bez ktorého nie je možná skutočná interpretácia. „Je potrebné vidieť, že jednoduché prerozprávania a zobrazenie toho, čo v texte je, ešte neposkytuje filozofické porozumenie“². Je to zaiste len predprípravná fáza, ktorá sama osebe o kvalite interpretácie ešte nič zásadné neznamená. K tomu, aby sme sa dostali ku skutočnej interpretácii je potrebné ešte niečo navyše. A tým nepochybne sú „prostriedky a cesty k dosiahnutiu takéhoto lepšieho porozumenia“. Aké sú to však *prostriedky a cesty*? V prvom rade určite precízna znalosť pramenných textov s uvedením si výstavby celku, súvislosti jednotlivých častí, previazanosť dôkazových postupov, jednotlivé pojmy i princípy skúmaného diela či učenia vôbec. Ale ani to ešte samo osebe nestačí.

Aby sme mohli pochopiť, čo filozoficky obsahuje, musíme vidieť, čo mal skúmaný autor na zreteli, keď stanovoval problémy a riešil ich, a keď im vnútil podobu diela. Nič nepomôže jednoducho opakovať základné pojmy a vety skúmaného filozofa, alebo ich opisovať inými. „Musíme dospieť k tomu, aby sme vyjadrovali s ním v tom istom a z toho istého uhlu pohľadu“³. Heidegger je presvedčený, že „učiť sa vidieť, čo má Kant na mysli, vyžaduje teda oživiť porozumenie filozofickým problémom. Uvedením do základných problémov samotnej interpretácii však nepredpisujeme vecné porozumenie filozofickej problematike, ale uskuotočnením interpretácie si toto porozumenie máme osvojiť. Potom sa

¹ Tamže.

² Tamže, s. 16.

³ Tamže.

stane zjavným, že Kant realizoval podstatný krok smerom k zásadnému vysvetleniu pojmu a metódy filozofie a ako ho uskutočnil“¹.

S týmito Heideggerovými myšlienkami možno súhlasiť bez výhrad. Kde nastupuje problém je realizácia *interpretačného tlaku* hľadania *zabudnutého centra* (otázky bytia), ktoré je nielen pri skúmaní Aristotelovej a Kantovej filozofie až príliš zrejmá. Heidegger veľmi dobre vníma mnohé *obvinenia z násilnosti* jeho interpretácií. Preto aj priznáva, že tieto výčitky (osobitne k spisu *Kant a problém metafyziky*) môžu byť na ňom veľmi dobre doložené. Napriek tomu nie je ochotný ani v najmenšom urobiť nejaké zmeny, skôr naopak, ešte raz to jednoznačne deklarovať ako jediný správny postup. Preto v predhovore k druhému vydaniu svojej práce píše: „Filozofickohistorické bádanie je dokonca s touto výčitkou vždy v práve, keď sa zameriava proti pokusom, ktoré by chceli uviesť do chodu mysliaci rozhovor medzi mysliacimi. Na rozdiel od metód historickej filológie, ktorá má svoju vlastnú úlohu, podlieha mysliaci dialóg iným zákonom. V dialógu je hrozivejšie, keď sa niečo prepasie, a to, že v ňom niečo chýba, je častejšie“².

V čom možno vidieť to najväčšie *násilie* pri interpretácii Kantovej filozofie? Dominantne predovšetkým vo vytýčení základnej otázky Kantovej filozofie v pýtaní sa na metafyziku. Kantova najdôležitejšia otázka z *Kritiky čistého rozumu* je formulovaná jednoznačne: *ako je možná metafyzika ako veda?* Heidegger túto otázku takmer nevníma, lebo ju posúva do podoby: *čo je metafyzika?* A to sú dve principiálne rozdielne filozofické otázky. Kantovi podsunúť otázku čo je metafyzika znamená najväčšie interpretačné násilie, ktoré má potom ďalekosiahle dôsledky takmer vo všetkom, o čom je reč či už v práci *Fenomenologická interpretácia Kantovej Kritiky čistého rozumu* alebo *Kant a problém metafyziky*. Za všetky možné príklady tohto interpretačného násillia azda stačí jedna dominantná ukážka – Kantov kopernikový obrat. Ako ho vysvetľuje Heidegger? „Kopernikový obrat jednoducho znamená: *Ontické poznanie jestvujúcna sa musí už vopred riadiť poznaním ontologickým*“³. Dodávať k tomu niečo navyše určite nie je potrebné. A už vôbec nie je potrebné napríklad osobitne rozvíjať, že Heidegger si ani raz vo svojich prácach nepoložil hlavnú

¹ Tamže.

² Heidegger, M.: *Kant a problém metafyziky*, s. 21.

³ Heidegger, M.: *Fenomenologická interpretácia Kantovy 'Kritiky čistého rozumu'*, s. 54.

Kantovu filozofickú otázku *ako je možná metafyzika ako veda*, ale Kantovi podsúva od začiatku do konca len svoj vlastný variant: *čo je metafyzika?* A že teda ide o dve celkom rozdielne filozofické otázky, o tom nemusí nikto zodpovedne pochybovať. Heidegger nevníma Kantovu filozofickú otázku, lebo vždy mal pred *očami* iba svoj vlastný filozofický problém. Historicko-filozofické *násillie* Heideggerových interpretácií Kantovej filozofie (ale nielen tejto) dosahuje svoju vrcholnú podobu už v jeho ranej tvorbe.

Pre Heideggerovo reflektovanie fenomenológie je azda najdôležitejšie uvedomiť si skutočnosť, že ju vôbec úzko nespája s Husserlovými filozofickými aktivitami. Fenomenológia podľa neho tu bola už dávno pre Husserlom. Určuje to jednoznačne: „Fenomenológia je to, čo už *bola*, keď sa po prvýkrát vynorila v Husserlových *Logických skúmaníach*, totiž radikálne filozofické bádanie samo“¹. Husserl hľadá v dejinách filozofie *transcendentálny impulz*², kým Heideggera zaujíma iba otázka *bytia*. Heidegger používa pojem *fenomenológia* veľmi voľne a ďaleko odlišne od učenia jej hlavného tvorcu. Fenomenológiu chápe len ako *radikálne filozofické bádanie samo*, ktoré má svoju *jasnú a nespochybiteľnú rozhodujúcu filozofickú otázku čo je bytie*. Z tohto dôvodu aj sebakriticky priznáva, že neuchopil fenomenológiu v jej *najústrednejších motívoch*. Heidegger sa nechce usilovať len o napíšťanie akejsi *prípravnej filozofickej vedy*, ktorej úlohou je „*prípravovať jasné pojmy, s pomocou ktorých by až potom mala byť započatá nejaká vlastná filozofia. Ako by bolo možné deskriptívne ujasniť si základné filozofické pojmy bez ústrednej a stále znovu osvojovanej základnej orientácie podľa predmetu samej filozofickej problematiky* (kurz. V. L.)“³.

Heidegger v príspevku *Moja cesta k fenomenológii* (1963)⁴, z neskorej fázy jeho tvorby, opisuje genézu svojho vzťahu k fenomenológii a Husserlovi. Od prvého semestra na teologickej fakulte univerzity vo Freiburgu na jeho pracovnom stole ležali obidva zväzky Husserlových *Logických skúmaní*. Z niekoľkých odkazov vo filozofických časopisoch upútala jeho pozornosť informácia, že Husserlov *spôsob myslenia* bol určený F. Brentanom. Čo je však najdôležitejšie, Brentanova dizertácia *O rozmanitom význame jestvujúcna podľa Aristotela* (1862) sa stala pre Heideg-

¹ Heidegger, M.: *Rozvrh fenomenologické interpretace Aristotela*, s. 28.

² Podrobnejšie pozri Leško, V.: *Filozofia dejín filozofie*, s. 144 – 159.

³ Heidegger, M.: *Rozvrh fenomenologické interpretace Aristotela*, s. 28.

⁴ Heidegger, M.: *Konec filosofie a úkol myšlení*. Prel. I. Chvatík. Praha: Oikoymenh 1993.

gera už od roku 1907, teda ešte počas štúdia na gymnáziu, súčasťou jeho prvých pokusov preniknúť do filozofie. Dost' neurčito bol zaujatý úvahou, že keď sa „hovorí o *jestvujúcne* v rôznych významoch, ktorý z nich je potom hlavný a základný význam? Čo znamená *bytie* (kurz. V. L.)?“¹

Z uvedeného jednoznačne vyplýva, že Heidegger mal svoj základný filozofický problém sformulovaný dávno predtým, ako sa vôbec zoznámil s Husserlovou fenomenológiou. Ak bol niekým vôbec silne ovplyvnený, tak to bol predovšetkým profesor dogmatiky Freiburgskej univerzity Carl Braig, ktorý napísal prácu *O bytí. Nárt ontológie* (1896). Mladý Heidegger počas vysokoškolských štúdií očakával od Husserlovej práce *Logické skúmania* rozhodujúcu pomoc v otázkach, ktoré nastolil vo svojej práci F. Brentano. Svoju námahu však hodnotí s odstupom polstoročia ako *márnu*, lebo „*nehľadal správnym smerom* (kurz. V. L.)“². Napriek tomu zostal Husserlovým dielom zasiahnutý a znovu a znovu sa púšťal do jeho *čítania* bez toho, ako to sebakriticky hodnotí, aby dostatočne chápal, čo ho k nemu púťalo.

Keď sa Heidegger po štyroch semestroch vzdal teologického štúdia a venoval sa už iba filozofii, znovu začal navštevovať ešte aj v rokoch po roku 1911 prednášky z dogmatiky C. Braiga. Čo ho k tomu viedlo? Odpoveď nie je zložitá. Bol to hlavne „záujem o špekulatívnu teológiu, predovšetkým prenikavý spôsob myslenia, ktorý menovaný učiteľ sprítomňoval v každej prednáškovej hodine“³. Od Braiga počul vôbec prvýkrát o Schellingovom a Hegelovom význame pre špekulatívnu teológiu na rozdiel od náučného systému scholastiky. „*Tak vstúpilo napätie medzi ontológiu a špekulatívnu teológiu ako stavebná štruktúra metafyziky do obzoru ...* (Heideggerovho – dopl. V. L.) *hľadania* (kurz. V. L.)“⁴.

Azda ani niet väčšieho dôkazu pre konštatovanie, že *rozhodujúci problém Heideggerovho filozofovania sa teda zrodil mimo fenomenológie a ani v ďalšom teoretickom vyzrievaní sa nestal a ani sa nemohol stať tým hlavným filozofickým priestorom pre jeho napájanie*. Dôvody prečo sa tak stalo Heidegger otvorene uvádza a zdôvodňuje. Viaceré okolnosti ho nútili neustále sa zaoberať Husserlovým dielom. A každý nový pokus ostáva *neuspokojený*, lebo sa nemôže dostať cez jednu hlavnú bariéru. „Týkala sa jednoduchého problému,

¹ Tamže, s. 37.

² Tamže.

³ Tamže, s. 39.

⁴ Tamže.

ako onen spôsob myslenia, ktorý sa nazýval fenomenológia, v jeho postupe sledovať a spoluvykonávať“¹. To, čo ho v danom probléme znepokojovalo, vyplývalo z toho, že recipoval v Husserlovom diele *akúsi rozpoltenosť*. Spočívala v tom, že kým v prvom zväzku *Logických skúmaní* Husserl vyvracia psychologizmus v logike, druhá zväzok obsahuje popis aktov vedomia podstatných pre výstavbu poznania. A to je predsa znovu podľa Heideggera psychológia. „Podľa toho upadá Husserl so svojím fenomenologickým popisom fenoménov vedomia práve do onej pozície psychologizmu, ktorú predtým vyvrátil“².

Istá Heideggerova bezradnosť súvisiaca s týmto vedomím rozpoltenosti Husserlovej filozofie je definitívne prekonaná v roku 1913, keď vychádza Husserlovo dielo *Idey k čistej fenomenológii a fenomenologickej filozofii*. Tým, že sa Husserl vo svojej práci venuje najmä problematike *zážitkov vedomia, transcendentálnej subjektivity poznávajúceho, konajúceho a hodnoty kladúceho subjektu*, vedome a rozhodne zabočil do tradície novovekej filozofie, a to však tak, že *transcendentálna subjektivita* nadobúda vo fenomenológii pôvodnejšiu a univerzálnejšiu určiteľnosť“³. A to rozhodne nie je filozofický priestor, ktorý by osobitne lákal Heideggera.

Heidegger už ako Husserlov asistent vynikal neobyčajnou originálnou znalosťou *fenomenologického videnia*, preto v ňom jeho učiteľ videl svojho najlepšieho žiaka a mal v kruhu jeho najbližších spolupracovníkov výsadné postavenie. Ale ako to už je takmer pravidlom, najlepší žiaci sú až príliš *neverní* svojim učiteľom. Heideggerovi najviac prekážalo to, že *fenomenologické videnie* nieslo so sebou nielen „nutnosť upustiť od neprevereného používania filozofických znalostí, ale nedovoľovalo uvádzať v rozhovore ani autoritu veľkých mysliteľov“⁴. Heidegger sa nechce a nevie *odlúčiť* od Aristotela a ostatných gréckych mysliteľov v problematike ontológie – metafyziky. Keď sa od roku 1919 ako vyučujúci a učiaci sa na Husserlovej katedre zdokonalil vo *fenomenologickom videní* a začal to aplikovať na Aristotelovi spoznal, že „čo sa pre fenomenológiu aktov vedomia deje tak, že fenomény vyvíjajú samy seba, je ešte pôvodnejšie myslené u Aristotela a v celom gréckom myslení a gréckej existencii ako *aletheia*, ako neskrytosť toho, čo je tu, jeho odkrytie, jeho

¹ Tamže, s. 39.

² Tamže, s. 41.

³ Tamže.

⁴ Tamže, s. 43.

sebaukazovanie. To, čo fenomenologické skúmania našli znovu ako sťažňový postoj myslenia, ukázalo sa ako základný rys gréckeho myslenia, keď nie dokonca filozofie ako takej“¹.

Tak teda bol Heidegger uvedený „na cestu otázky bytia, osvietený fenomenologickým postojom, a znovu a inak než predtým znepokojovaný otázkami, ktoré vychádzali z Brentanovej dizertácie (kurz. V. L.)“². Fenomenológii a Husserlovi sa zjavne vyčlenila len veľmi *pomocná* a nie príliš ani *originálna* filozofická pozícia. Veď to, čo si *prisvojila* fenomenológia nie je nič iné, ako už starý a dobre zabudnutý *rys gréckeho myslenia*.

O filozofickej neproduktívnosti fenomenológie je presvedčený už mladý Heidegger a starý Heidegger to ešte výraznejšie doloží: „Fenomenologická filozofia sa dnes (r. 1963 – dopl. V. L.) pokladá za niečo minulé, čo je zaznamenané už len historicky vedľa iných filozofických smerov. Avšak v tom, čo je jej najvlastnejšie, nie je fenomenológia žiadny smer. Je to v priebehu času sa premieňajúca a len tým zotrvávať možnosť myslenia zodpovedať tomu nároku, čo má byť myslené. Keď bude fenomenológia takto zakúšaná a uchovávaná, potom môže ako názov zmiznúť v prospech veci myslenia, ktorej zrejmosť zostáva tajomstvom“³.

Samotný proces *miznutia* názvu fenomenológia je v Heideggerovej tvorbe skutočne unikátny. Kým v ranej tvorbe do práce *Bytie a čas* je jeho frekvencia neobyčajne bohatá, od roku 1929 – *Kant a problém metafyziky* a *Čo je metafyzika?* sa takmer úplne vytratil. Preto dôvody sú viac ako zrejmé. Okrem iného to veľmi plasticky dokladá *davoská diskusia* Heideggera s Cassirerom z roku 1929. Cassirer položil Heideggerovi dôrazne otázku, čo rozumie pod novokantovstvom? „Čo má Heidegger na mysli, keď namiesto novokantovskej kritiky dosadzuje svoju vlastnú fenomenologickú kritiku? ... Pojem novokantovstva treba určiť nie substanciálne, ale funkcionálne. Nejde o nejaký druh filozofie ako dogmatického náukového systému, ale o určitý smer kladenia otázok. *Musím priznať, že som tu v Heideggerovi našiel novokantovca, akého by som v inom nebol tušil* (kurz. V. L.)“⁴.

Heidegger rázne nesúhlasí s týmto Cassirerovým hodnotením a ponúka svoje vlastné. Medzi rozhodujúce osobnosti novokantovcov

¹ Tamže, s. 45.

² Tamže, s. 47.

³ Tamže, s. 4.

⁴ Heidegger, M.: *Kant a problém metafyziky*, s. 237.

zaraďuje Cohena, Windelbanda, Rickerta, Erdmanna, Riehla a k tomu pridáva, že aj Husserl sám upadol v rokoch 1900–1910 do náručia novokantovstva. Heidegger odpovedá pomerne jasne, že pod novokantovstvom rozumie také chápanie *Kritiky čistého rozumu*, ktoré ju vysvetľuje ako *teóriu poznania* vo vzťahu k prírodovede. Jemu ide o to, ukázať, že to, čo je tu vyabstrahované ako *teória vied*, bolo pre Kanta nepodstatné. „Kant nechcel podať žiadnu *teóriu prírodovedy*, ale chcel ukázať *problematiku metafyziky*, a síce *ontológie* (kurz. V. L.)“¹.

Kto má pravdu? Cassirer či Heidegger? O čo išlo Kantovi? Je otázka *metafyziky – ontológie* naozaj ten najdôležitejší Kantov filozofický odkaz? Heidegger je v týchto rokoch o tom neochvejne presvedčený, ale neskôr sa to podstatne zmení. To, čo zo začiatku vyzerá ako neprekročiteľný horizont základného pýtania sa vo sfére filozofie, postupne až príliš stratí na svojej aktuálnosti. A Kant sa dostane už skôr na perifériu jeho teoretických výskumov a *fenomenologické interpretácie Kritiky čistého rozumu* úplne vymiznú.

V Davose však Heidegger Cassirera presviedča, že to čo chcel Kant „podať“ v náuke o zásadách, nie je kategoriálna náuka o štruktúre predmetu matematickej prírodovedy. To, čo chcel, bola *teória jestvujúceho* vôbec. Kant hľadá *teóriu bytia* vôbec ... hľadá všeobecnú ontológiu ... Čo chce ukázať, je, že *analytika* nie je len *ontológia prírody* ako predmetu prírodovedy, ale *všeobecná ontológia*, *kriticky fundovaná metaphysica generalis*“². A o niečo ďalej Heidegger konštatuje: „človek ako konečná bytosť má v ontologične istú nekonečnosť. Ale človek nie je nikdy nekonečný a absolútny v tvorení samého jestvujúceho, ale je nekonečný v zmysle rozumenia bytia. Pokiaľ však, ako Kant hovorí, ontologické rozumenie bytia je možné len vo vnútornej skúsenosti jestvujúceho, je táto nekonečnosť ontologična bytostne viazaná na ontickú skúsenosť, takže sa musí naopak povedať: táto nekonečnosť, ktorá sa prejavuje v obrazotvornosti, je práve najostrejším argumentom pre konečnosť. Lebo ontológia je indexom konečnosti. Boh ju nemá. A to, že človek má exhibitio, je najostrejší argument jeho konečnosti. Lebo ontológiu potrebuje len konečná bytosť“³.

¹ Tamže, s. 237 – 238.

² Tamže, s. 240.

³ Tamže, s. 241.

V davoskej dišpute je ďalej Heideggerom jasne naznačený prielom od Kanta k Hegelovi, ako sa to stane pochopiteľným v jeho vývine po *obrate*: „Bytie (kurz. V. L.) je nepochopiteľné, ak je nepochopiteľné *nič* (kurz. V. L.). A len v jednote chápania bytia a ničoty vyvstáva otázka pôvodu *prečo*. Prečo sa človek môže pýtať na *prečo*, a prečo sa musí pýtať? Tento ústredný problém bytia, problém ničoho a otázky *prečo* sú najelementárnejšie a najkoncentrovanejšie“¹.

Heidegger sa v diskusii s Cassirerom priznáva, že jeho zámerom nebolo priniesť niečo nové oproti interpretácii Kanta v zmysle teórie poznania a zaistiť čestné miesto obrazotvornosti, ale malo sa stať jasným, že vnútorná problematika *Kritiky čistého rozumu* – otázka možnosti ontológie – spätne provokuje k radikálnemu rozbitiu tohto pojmu v tradičnom zmysle, ktorý bol pre Kanta východiskom. A v tom Heidegger roku 1929, teda ešte pred vydaním práce *Kant a problém metafyziky*, tvrdí: „V pokuse o založenie metafyziky je Kant puďený k tomu, aby urobil z vlastnej pôdy priepasť. To celé je jednoznačne orientované na to, aby mohol deklarovat’ – „otázka *možnosti* metafyziky sama vyžaduje metafyziku pobytu samého ako možnosť základu otázky metafyziky, takže otázka, čo je človek (ako 4. otázka Kantovej filozofie) nemusí byť zodpovedaná v zmysle nejakého antropologického systému, ale musí byť až vlastne objasnená ohľadne perspektívy, v ktorej si žiada byť postavená“².

Heidegger sa v celej diskusii s Cassirerom ani slovom nezmieňuje o svojej *fenomenologickej kritike* – nehlási sa k nej už s jasným odlíšením sa nielen smerom k novokantovstvu, ale ani k Husserlovej fenomenológii. Lepší dôkaz o *zmiznutí* fenomenológie z jeho filozofovania z tohto obdobia nám asi neponúkne nijaký iný text, ako bola jeho nástupná profesorská prednáška na univerzite vo Freiburgu *Čo je metafyzika?* Heidegger sa už tu až príliš jasne profiluje ako filozof *mimofenomenologického zamerania* formulovaním základných problémov ako aj ich spôsobom riešenia.

Kľúč k Heideggerovej *fenomenologickej* interpretácii *Kritiky čistého rozumu* nachádzame v závere jeho práce *Kant a problém metafyziky* vyjadrený takto: „Podarí sa v otázke bytia, aby sa z celej tejto problematickosti vymanila a vystúpila znovu v celej svojej elementárnej sile a šírke? Alebo sme sa už príliš stali oberami organizácie, prevádzky a rýchlosti, než aby sme mohli byť spriatelení s bytostným,

¹ Tamže, s. 244.

² Tamže, s. 247.

jednoduchým a stálym v onom priateľstve (filia), v jedine ktorom sa uskutočňuje príklon k jestvujúcemu ako takému, ten príklon, z ktorého vyrastá otázka o pojme bytia (sofia) – základná otázka filozofie (kurz. V. L.)?¹

Podobne v davoských prednáškach artikuluje Heidegger jednoznačne, že majú za hlavný cieľ preukázať tézu, že „Kantova Kritika čistého rozumu je určitá, resp. prvé výslovné založenie metafyziky (kurz. V. L.)“². Teda v konfrontácii s novokantovstvom Heidegger dokazuje, že to nie je žiadna prioritná teória matematicko-prírodovedného poznania – vôbec žiadna teória poznania. „Svojím radikalizmom tak Kant sám seba priviedol pred určitú pozíciu, ktorej sa musel zľaknúť. Táto pozícia znamená: zníženie doterajších základov západnej metafyziky (duch, logos, rozum) (kurz. V. L.)“³. Ale čo je najdôležitejšie: „Vyžaduje radikálne obnovené odhalenie základov možnosti metafyziky ako prirodzenej vlny človeka, t. j. na možnosť metafyziky ako takú zameralnú metafyziku bytia-tu, ktorá musí otázku po bytnosti človeka klásť spôsobom, ktorá leží pred akoukoľvek filozofickou antropológiou a kultúrnou filozofiou (kurz. V. L.)“⁴.

Určenie problému človeka musí vychádzať podľa Heideggera nie z daného, t. j. z toho, čo je človek a čoho je schopný. Takéto chápanie predpokladá filozofickú antropológiu, ktorá už predpokladá človeka ako človeka. Heidegger to vyjadrí presne naopak: *Nejde o to hľadať odpoveď na otázku, čo je človek, ale o to, pýtať sa predovšetkým, ako vlastne v nejakom založení metafyziky jedine môže a musí byť kladená otázka o človeku vôbec*. Preto ani na okamih neváha jasne limitovať filozofickú antropológiu v tom zmysle, že si nemôže nárokovať ani na založenie metafyziky ani na rozvoj jej základných problémov. Práve túto otázku – *čo je človek?* – nevyhnutnú pre založenie metafyziky „preberá metafyzika pobytu (kurz. V. L.)“⁵.

Heidegger si vo vzťahu ku Kantovi postavil úlohu vysvetliť *Kritiku čistého rozumu* ako založenie metafyziky ako vedy, aby týmto spôsobom identifikoval problém metafyziky ako *fundamentálnej ontológie – metafyziky pobytu*. Dôvody pre takéto chápania Kantovej práce nachádza Heidegger v Kantovom učení o *čistej apercpcii* a v učení o *mravnom zákone*. Ontologický zmysel morality Heidegger vidí v tom, že podľa Kanta sa človek

¹ Tamže, s. 212.

² Tamže, s. 233.

³ Tamže, s. 234.

⁴ Tamže, s. 234 – 235.

⁵ Tamže, s. 23, 201.

nikdy nemá skúmať ako prostriedok, ale vždy len ako cieľ. Takto druhá ontologická tendencia Kantovej filozofie je idea autonómnosti slobody. V práci *Kant a problém metafyziky* Heidegger skúma transcendentálnu silu nazerania nielen ako prameň zmyslovosti a umu, ale aj ako prameň konania morálneho Ja.

Treba však zdôrazniť, že Heideggerova interpretácia nie je sústredená na to, aby sa odhalil ontologický základ Kantovej noetiky, ale na to, aby samo Kantovo učenie o poznaní sa predstavilo ako ontológia. Možnosť tejto ontologickej interpretácie *Kritiky čistého rozumu* vidí hlavne v tom, že čas je u Kanta základnou štruktúrou transcendentálneho poznania. Heideggerova ústredná pointa interpretácie je sústredená na odhalenie produktívnosti nazerania a časovosti ako vnútorného základu poznávacích síl – ktorých jednota tvorí horizont predmetnosti. Tu sa teda zjavne črtá hlavná idea heideggerovskej fundamentálnej ontológie – pochopiť bytie prostredníctvom času.

Heidegger sa pokúsil prekonať tradičné filozofické predstavy o vedomí, ktoré spočívali v tom, že vedomie určuje svet a v tom či inom zmysle je mu protikladné. Preto nepripisuje vedomiu charakteristiky sveta, ale svetu naopak pripisuje charakteristiky vedomia, spájajúc ich do štruktúry bytia pobytu. Jediným problémom heideggerovskej filozofie nie je svet ako súhrn prírodných, sociálnych a kultúrnych reálií, ale svet ako špecifický filozofický priestor ľudskej existencie, v ktorom vedomie nazerá svoje vlastné štruktúry. Problém vedomia sa tak posúva vo filozofickej dôležitosti z prvého miesta (Husserlova transcendentálna fenomenológia) a jedinou zmysluplnou otázkou bola, je a zostane otázka *čo je bytie*. Preto ostane už nezmazateľne historicko-filozofickým paradoxom, že Heidegger síce prehlásil v práci *Bytie a čas*, že jedinou metódou filozofie je *fenomenologická metóda*, ale po obrate ju už fakticky ani nepoužil.

Veľmi presne to potvrdzuje aj J. Patočka vo svojej práci *Úvod do fenomenologickej filozofie* pri snahe identifikovať podstatný rozdiel medzi Husserlom a Heideggerom: „Keď si kladieme otázku podstatného rozdielu medzi Husserlovou a Heideggerovou filozofiou, je potrebné si uvedomiť, že Heideggerova filozofia sa nekryje s fenomenológiou. Husserlova filozofia pretenduje na to, že fenomenológia je philosophia prima, že vo fenomenológii sú položené základy pre všetky vedy. U Heideggera je to inak. Ale existuje určitá disciplína, ktorá sa podľa Heideggera nedá sprá-

covať inak než fenomenologicky, ktorá je štartom pre ďalšie filozofické pýtania sa: totiž fundamentálna ontológia ľudského pobytu na svete“¹.

Z tohto pohľadu Heideggerove *fenomenologické* interpretácie Aristotela a Kanta je nevyhnutné hodnotiť nielen ako filozofický pokus revidovať základné ciele Husserlovej fenomenologickej filozofie ako transcendentálnej fenomenológie, ale ich aj rozhodným spôsobom filozoficky odmietnuť. Heideggerova inauguračná prednáška *Čo je metafyzika?* z roku 1929 to už len svojím obsahom jednoznačne potvrdila, preto vôbec nie je náhodné, že sa termín *fenomenológia* či *fenomenologická interpretácia* ani v jedinom prípade nevyskytuje. Skôr naopak. Heideggerova inauguračná prednáška je až príliš evidentnou *mimo-fenomenologickou* filozofickou pozíciou (napríklad v porovnaní s prácou *Bytie a čas*) a vedome až *proti-fenomenologickou*.

Heideggerove *fenomenologické interpretácie* Aristotelovej a Kantovej filozofie jasne vyjadrili filozofické limity Husserlovho záujmu vybudovať filozofiu ako *prísnu vedu*. Ale zároveň si Heidegger dost dobre neuvedomil, že sú to aj hranice pre neho samého. Sú dôkazom, že filozofia môže existovať len v pluráli, preto každý pokus *násilne* budovať filozofiu v singulári sa musí zákonite skončiť neúspešne. Heidegger sa nakoniec sám dostal do tej istej situácie ako Husserl, aj keď teraz už nešlo o projekt transcendentálnej fenomenológie, ale o *vedeckú metafyziku* heideggerovskej proveniencie. To, čo si v práci *Kant a problém metafyziky* veľmi jasne uvedomuje, že totiž otázkou bytia ako takého sa odvažujeme ísť „na pokraj úplnej temnoty“². V prednáškach k Aristotelovi z roku 1931 Heidegger tvrdí, že snaha po odlíšení bytia a jestvujúcna a nezamieňanie si ich navzájom vedie vo filozofii k tomu, že „v základe nie je pochopené ani jedno ani druhé. A predsa tým niečo myslíme; pri pokuse to zachytiť nám však všetko zmizne ako *para nad hrncom* (kurz. V. L.)“³.

Heideggera spája s Kantom v otázke chápania metafyziky ešte jeden vážny filozofický rozmer (*metafyzika a blaho ľudského pokolenia*), na ktorý sa veľmi často zabúda. Kant formuluje už v predkritickom období svoj vzťah k metafyzike aj takto: *Je to metafyzika, do ktorej, ako mi osud určil, som*

¹ Patočka, J.: *Úvod do fenomenologické filozofie*. Praha: Oikoymenh 1993, s. 67.

² Heidegger, M.: *Kant a problém metafyziky*, s. 198.

³ Heidegger, M.: *Aristotelova metafyzika IX, 1 – 3*. Prel. I. Chvatík. Praha: Oikoymenh 2001, s. 21.

sa zamiloval. Na nej spočíva pravé a trvalé blaho ľudského pokolenia. Práve preto nemôže jej predmet byť ľudskej prirodzenosti ľahostajný. V dlhých dejinách metafyziky je všetko len „*Áre tápanie okolo* (kurz. V. L.)“¹. Kantovské neochvejné presvedčenie, že na metafyzike spočíva pravé a trvalé blaho ľudského pokolenia je záväzné pre celú jeho filozofickú tvorbu. Menia sa síce viaceré rozhodujúce dimenzie kantovského filozofovania, ale na tomto presvedčení sa nemení nič. Naopak, všetko nasvedčuje tomu, že ide len o stále nové a nové napĺňania tohto produktívneho filozofického presvedčenia.

Heidegger sa vo svojej tvorbe v rokoch 1929 – 1931 okrem práce *Kant a problém metafyziky* meritórne vracia ku kantovskej otázke metafyziky ako vedy aj v práci *Základné pojmy metafyziky*. V nej tvrdí, že musí sústrediť všetky sily na to, aby jedného pekného dňa dosiahla metafyzika status vedy. „Raz sa (metafyzika – dopl. V. L.) postaví na nohy a pôjde overenou cestou vedy – pre blaho ľudstva. Vtedy pochopíme, čo je filozofia (kurz. V. L.)“². Kantovský motív nájdania metafyziky ako vedy s cieľom dosiahnuť blaho ľudstva sa stal pre Heideggera od roku 1929 celoživotnou filozofickou výzvou, ktorú však napína v diametrálnom rozpore s tým, ako to nachádzame v Kantovom diele. Kým v Heideggerovej filozofii sa človek úplne vytratil a stal sa v istom zmysle strateným problémom, v Kantovom učení všetko smeruje k originálnemu naplneniu hľadania ľudskosti (morality) a ľudskosti (dejín a politiky). Tento rozhodujúci rozdiel medzi Kantom a Heideggerom sa stal nevyvrátiteľnou dejinno-filozofickou skutočnosťou.

Heideggerova filozofická posadnutosť znovu vytýčiť základnú otázku západnej filozofie z pôvodnejšieho počiatku, a snaha poslúžiť tej úlohe, ktorú označuje ako záchranu Západu, nemôže viesť k zmysluplnému naplneniu. Záchrana Západu sa môže uskutočniť podľa jeho presvedčenia „len tak, že sa získajú späť pôvodné vzťahy k jestvujúcnu samému a na týchto vzťahoch že sa znovu založí akékoľvek bytostné požívanie národov (kurz. V. L.)“³. V 30. rokoch minulého storočia sa zjavne táto pôvodne filozofická myšlienka spolitizovala a začala nadobúdať až teoreticky

¹ Kant, I.: *An Mendelsohn* – 8. 4. 1766. In: Kant, I.: *Briefwechsel*. Bd. 1. Leipzig 1924, s. 52 a n.

² Heidegger, M.: *Die Grundbegriffe der Metaphysik*. GA, Bd. 29/30. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1992, s. 2.

³ Heidegger, M.: *Evropa a námecká filosofie*. In: *Filozofický časopis*, r. 44, 1996, č. 1, s. 83.

krajné absurdné polohy. Žiadať od filozofie odhaliť *pôvodné vzťahy k jestvujúcnu samému* a na nich potom znovu založiť *bytosťné požínanie národov*, znamená žiadať nesplniteľné. Ale nielen to. Je tu v plnej otvorenosti artikulovaný *platónsky syndróm* filozofie 20. storočia – *filozofia sa majú stať návodom pre národy ako záchrana Západu!*

Heideggerov filozofický vývoj od roku 1929 (*Čo je metafyzika?*) až k jeho zavŕšeniu (*Koniec filozofie a úloha myslenia*) sa stáva nepochopiteľný, pokiaľ nepoložíme dôraz aj na to, čo tak oprávnene pripomenul K. Jaspers, že totiž *dokonca ani najvyššia metafyzika* nie je bez politických dôsledkov. Práve naopak. Až v politike sa potom ukazuje jej pravá cena¹. Nie som presvedčený o tom, že naozaj *každá metafyzika* je *politická*, ale určite sa Jaspers nemýli pokiaľ ide o Heideggerovu metafyziku. Bez jej *politickej*, resp. *ideologicko-politickej* dimenzie je skutočne nepochopiteľná. Heideggerovo učenie je *bytosťne* hnané dopredu stále a stále silnejším motívom *premeny sveta*, v ktorom *národno-socialistický program* do konca jeho života je neotrasiteľnou pôdou jeho recepcie sveta a dejín². Heideggerovský motív *premeny sveta* nachádzame veľmi výrazne manifestovaný takmer v celej jeho tvorbe. Osobitne zaujímavý sa však stáva práve v konfrontácii s jeho vnímaním Kantovej filozofie v neskoršej tvorbe. Predstavuje ju veľmi reprezentatívne štúdia *Kantova téza o bytí* (ktorá bola napísaná v roku 1962 a tlačou vyšla v roku 1967)³. Štúdia je pochopiteľne zaujímavá z viacerých dôvodov a poskytuje mnohé podnetné filozofické úvahy – o tom nechcem pochybovať. Avšak vzhľadom na predmet tohto skúmania musím upriamiť pozornosť na to najdôležitejšie. A tým je predovšetkým *spôsob* filozofickej práce s Kantovou tézou z *Kritiky čistého rozumu*: „*Bytie* zrejme nie je reálny predikát, t. j. pojem niečoho, čo môže pristúpiť k pojmu nejakej veci. Je to iba *stanovenie* (kurz. V. L.) nejakej veci alebo určitých určení osebe. Pri logickom používaní tvorí len kopulu súdu“⁴.

¹ Pozri Havelka, M.: *Karl Jaspers: Život a dílo*. In: Jaspers, K.: Šifry transcendence. Prel. V. Zátka. Praha: Vyšehrad 2000, s. 12.

² Pozri Heidegger, M.: *Už jenom nějaký bůh nás může zachránit*. In: Filozofický časopis, r. 43, 1995, č. 1, s. 3 a n.

³ Heidegger, M.: *Kants These über das Sein*. In: Heidegger, M.: Wegmarken. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1978.

⁴ Kant, I.: *Kritika čistého rozumu*. Prel. T. Münz. Bratislava: Pravda 1979, s. 374.

Heidegger tvrdí, že Kanta musíme *požívať* z dvoch základných dôvodov. Prvý spočíva v tom, že Kant urobil jeden z najvýznamnejších krokov pri vysvetľovaní bytia. Druhý zasa v tom, že tento krok bol urobený v spätosti s tradíciou, ale zároveň obsahuje s ňou kritický rozchod. Na prvý pohľad sa nám môže Kantova téza o bytí javiť až príliš abstraktná, zbytočná či fádna. Heidegger je však presvedčený, že pokiaľ od filozofie za ostatné roky žiadal, aby sa neuspokojovala *len* vysvetľovaním sveta a neutápala sa v abstraktných špekuláciách, mala by prejsť k *praktickej premene skutočnosti*. V tejto súvislosti si Heidegger veľmi dobre uvedomuje, že široko premyslená zmena sveta vyžaduje bezpodmienečnú *zmenu myslenia*. Najzaujímavejšie práve v tomto momente sa javí *priamo* Heideggerovo odvolanie sa na K. Marxa a jeho najznámejšiu XI. tézu k Feuerbachovi: *Filozofi svet len rozlišne vysvetľovali, ide však o to, zmeniť ho*.

Heidegger si kladie otázku, akým spôsobom sa môže svet zmeniť, ak sa nedostane na cestu toho, čo je dôstojné myslenie? Na rozdiel od Marxa, ktorý spojil možnú zmenu sveta s vtedajšou reálnou sociálno-politickou silou – proletariátom, Heidegger jednoznačne spája zmenu sveta len s chápaním bytia. Len takéto *chápanie* je totiž preňho *hlasom tradície*, ktorá ešte aj dnes nás určuje a to oveľa viac, než si to chceme vôbec priznať.

Heideggerov široký rozbor Kantovej tézy o bytí je prezentáciou *filozofickej chytrosti* využiť kantovské motívy pre zdôvodnenie svojho vlastného filozofického chápania bytia. Preto píše, že cez Kantovu principiálnu filozofickú pozíciu vždy *presvitá* hlavná myšlienka jeho tézy – t. j. otázka bytia. Z tohto dôvodu chce Heidegger veľmi pozorne *nažívať* tejto filozofickej tradícii, ale zároveň ju vnímať v súčasnom rozmere. Kantova téza obsahuje podľa neho dve základné výpovede. Prvá má charakter *negatívno-odmietajúci* – bytie ako reálny predikát, druhá zasa určuje bytie jednoducho ako *stanovenie*. Zmysel Kantovej tézy o bytí sa stáva pochopiteľným pre Heideggera len v kontexte západoeurópskeho myslenia, ktoré výrazne artikuluje otázku – *čo je jestvujúco?* Len v tejto podobe sa vlastne pýta na *bytie*. Kant tak vo svojej *Kritike čistého rozumu* završuje podľa Heideggera v dejinách tohto myslenia rozhodujúci *obrat*.

Heideggerovi neuniká skutočnosť, že otázka o bytí sa v Kantovej práci objavuje len v poslednej tretine jeho práce v časti nazvanej *O nemožnosti ontologického dôkazu existencie Boha*. To mu umožňuje prezentovať svoju typickú pozíciu *ontologickej diferencie* – odlišenia jestvujúcna od bytia.

Z toho dôvodu potom môže tvrdiť, že téza o bytí nie je vedľajšou metodologickou tézou, ale zjavne identifikuje problém jestvujúcna a jeho nevyhnutný variant – *najvyššieho jestvujúcna (Boha)*. Kým prvú sféru mu predstavuje *ontológia*, druhá je bezprostredne klasifikovaná ako *teológia*. Potom aj *dvojstrannosť otázky bytia* je ním určená ako *onto-teo-lógia*. Heidegger sa určite nemýli, pokiaľ považuje Kanta za rozhodujúci obrat v dejinách západoeurópskeho myslenia. Heidegger súhlasí s Kantom pokiaľ tvrdí, že *bytie je jednoducho stanovením*. To okrem iného podľa neho znamená, že slovo *jednoducho* vyjadruje to, že bytie nikdy nemožno vysvetliť, keď vychádzame z toho, čím sa javí to či iné jestvujúcno. *Bytie* sa takto vzťahuje *k osobitnej oblasti* – nie je priamočiaro vyjadrením predmetnosti.

Pred Heideggerom sa znovu *otvára* problém vysvetlenia bytia vo vzťahu k *je*, ako sa o to pokúsil napríklad už aj v *Liste o humanizme*, či v iných svojich prácach¹. Otázka ako je to s *je* pri vysvetľovaní bytia ostáva stále znepokojujúco otvorená a hlavne problematická. V široko koncipovanej úvahe sa vracia až k filozofickým počiatkom ukázania sa väzby *bytie a je* v Parmenidovom učení. Vzápätí však prirodzene k tomu pribúda aj ďalšia nevyhnutná súčasť parmenidovského vymedzenia, že *bytie a myslenie je to isté*. Aj tieto návraty mu ponúkajú možnosť pre pozitívne prijímanie Kantovho tvrdenia, že bytie nie je reálny predikát. Bytie a jeho formy podľa Kanta – možnosť, skutočnosť a nevyhnutnosť – nehovoria o tom *čo* je predmet – objekt, ale len o tom, *ako* sa predmet vzťahuje k subjektu. Domýšľanie týchto kantovských podôb ontologického myslenia vedú Heideggera k tvrdeniu, že hlavnou témou Kantovej tézy o bytí je problém – *bytie a myslenie*. Ako však musí objektívne uznať, v Kantovej filozofii práve tento problém je ešte veľmi *hmlistý*.

Heidegger sa preto vo svojej štúdii pokúša preklenúť túto *hmlistosť* prezentáciou už skôr rozpracovanej témy svojej metafyziky – určenia bytia ako *prítomnenia*. Už Gréci podľa Heideggera „oddávna zakúšali bytie jestvujúcna ako *prítomnenie prítomného* (kurz. V. L.)“². Problém však nastane, pokiaľ chceme domyslieť do konca naznačený problém nie ani tak vo vzťahu k *bytiu jestvujúcna*, to je celkom opodstatnené ak sa vymedzí ako *prítomnenie prítomného*, ale pokiaľ ide o vymedzenie bytia samého,

¹ Pozri Heidegger, M.: *O humanizmu*. Prel. P. Kurka. Praha: Ježek 2000, s. 24 a n.

² Heidegger, M.: *Co je metafyzika?* Prel. I. Chvatík. Praha: Oikoymenh 1994, s. 25 a n.

v tom, že ono *je*. Tu sa dostávame na hranice mysliteľného, ktoré Heidegger chce neustále prekročiť, ale o čom Kant nemal ani potuchy. Heideggerova odpoveď je síce zaujímavá, ale veľmi ťažko akceptovateľná. Podľa neho toto *je* alebo bytie nikdy nie *je* a zároveň akoby malo ostať pravdou vo význame – *bytie má miesto*. Ale v tom istom momente pri takomto určení vzniká prirodzene ďalšia ťažko zodpovedateľná filozofická kaskáda otázok. Heidegger si to veľmi zjednodušil, keď píše, že „*bytie nemôže byť*“ (Sein kann nicht sein)¹. Ak by totiž *bolo*, už by *nebolo* bytím, ale len jestvujúcnom.

Záver Heideggerovej štúdie *Kantova téza o bytí* sa nesie v znamení potvrdenia, že stanovenosť – predmetnosť je v predkantovskej metafyzike pochopené ako produkt *prítomnenia*. Z tohto pohľadu potom Kantovu tézu o bytí Heidegger zaraďuje k tomu, čo v celej metafyzike zatiaľ nebolo premyslené. Kantovu tézu o bytí ako *čistom stanovovaní* chápe ako vrchol, z ktorého je vidieť *späť* k počiatkom metafyzického myslenia, ale, a to je oveľa dôležitejšie, vidieť aj *dopredu* „k špekulatívno-dialektickému vysvetleniu bytia ako absolútneho pojmu“². A sme tak pri Hegelovi a problém metafyziky ako vedy sa nám znovu neodvratne vracia ako nevyriešený.

Heidegger v prednáške *Koniec filozofie a úloha myslenia* z roku 1964 priznáva, že vo svojej tvorbe vždy znovu podnikal (od roku 1930) pokus o pôvodnejšie polozenie otázky z diela *Bytie a čas*. A teraz sa pokúša o pôvodnejšie polozenie tejto otázky: „Čo bytie znamená, to *nevieme*. Ale už keď sa pýtame: „čo *je* bytie“?, pohybujeme sa v istom porozumení tomuto *je*, bez toho aby sme mohli pojmovovo fixovať, čo toto *je* znamená. Nepoznáme ani horizont, v ktorom by sme mohli tento zmysel uchopiť a fixovať. *Toto priemerné a vágne porozumenie bytiu je faktom*“³.

Heidegger sa v roku 1964 pokúšal podrobiť túto otázku *imanentnej kritike*. Veľmi otvorene sa pýta, ako ďaleko *kritická otázka* – čo je vec myslenia, nevyhnutne a stále patrí k mysleniu. Aký z toho vyplýva dôsledok? Názov úlohy – *bytie a čas* – sa zmení. A teraz je to najdôležitejšie:

„Pýtame sa:

Ako ďaleko je filozofia v súčasnej epoche na konci?

¹ Heidegger, M.: *Kants These über das Sein*, s. 472.

² Tamže, s. 473.

³ Heidegger, M.: *Koniec filozofie a úkol myšlení*, s. 21.

*Aká úloha stojí pred mysléním na konci filozofie?*¹

Tu sa žiada stručne pripomenúť, že už v roku 1936 v prednáške *Europa a nemecká filozofia* má Heidegger hotové riešenia, ktoré mali priniesť jednoznačné výsledky na záchranu Európy. To, že sa však v tomto smere veľmi zmýlil – to si nechtiac priznal až v rozhovore pre časopis *Spiegel*, ktorý bol publikovaný po jeho smrti.

V prípade prvej otázky Heidegger zdôrazní, že reč o konci filozofie je rečou o dovŕšení metafyziky. Tým ale nemá na mysli nejakú dokonalosť, dosiahnutie najvyššej dokonalosti filozofie. Uvedomuje si, že mu k tomu chýba akékoľvek *meradlo*, ktoré by dovoľovalo oceňovať dokonalosť jednej epochy metafyziky voči inej. Exemplárne tvrdí: „*Nemáme vôbec žiadne právo oceňovať týmto spôsobom. Platónovo myslenie nie je dokonalejšie než Parmenidovo. Hegelova filozofia nie je dokonalejšia než Kantova ... Starý význam ... slova koniec znamená to isté čo miesto. ‚Od jedného konca k druhému‘ znamená: z jedného miesta na druhé. Koniec filozofie je miesto, také, v ktorom sa celok ich dejín zhromažďuje do svojej krajnej možnosti. Koncom ako dovŕšením sa mieni toto zhromaždenie*“².

Ide ešte zjavne o pozitívne chápanie rozmeru *konca filozofie*. „*Rozvinutie filozofie do samostatnej, medzi sebou však stále rozhodnejšie komunikujúcej vedy, je legitímnym dovŕšením filozofie. Filozofia v súčasnej epoche končí. Našla svoje miesto vo vedeckosti spoločensky konajúceho ľudstva*“³. *Koniec filozofie sa Heideggerovi „ukazuje ako triumf riadiaceho ustanovovania vedecko-technického sveta a tomuto svetu primeraného spoločenského usporiadania. Koniec filozofie znamená: počiatočnosť svetovej civilizácie založenej v západoeurópskom myslení (kurz. V. L.)*“⁴. Heideggerovo tvrdenie na prvý pohľad vyzerá celkom zaujímavo, ale nie je ničím iným, len tvrdením, ktoré nemá nijaké dejinno-spoločenské opodstatnenie a postupne sám príde na to, že sa hlavne v tomto chápaní kardinálne mýlil.

Heidegger sa pýta – *existuje pre myslenie okrem naznačenej poslednej možnosti (t.j. rozpustenia filozofie do technizovaných vied) ešte nejaká iná možnosť, z ktorej síce myslenie muselo vyjsť, ktorú však filozofia ako filozofia nemohla vyslovene skúsiť a prevziať?* Na to sa pokúša odpovedať otázkou: *aká úloha stojí pred mysléním na konci filozofie?* Je zrejmé, že mu ide o myslenie, ktoré nemá byť ani

¹ Tamže, s. 7.

² Tamže, s. 9.

³ Tamže, s. 26.

⁴ Tamže, s. 23.

metafyzikou, ani vedou. Pokúša sa pýtať, či už *filozofia dorástla veci myslenia*? Každý pokus nazrieť do predpokladanej úlohy myslenia nachádza, že je odkázaný na *spätný pohľad* do celku dejín filozofie, ba dokonca je nútený myslieť predovšetkým *dejinnosť* toho, čo filozofii ponúka ako možnosť mať *dejiny*.

Pustiť sa do toho, čo stojí pred myslením, znamená podľa Heideggera, že myslenie sa musí učiť a v tomto učení pripravovať svoju vlastnú premenu. Čo má však týmto vlastne na mysli? Heidegger to nezakrýva a otvorene uvádza, že má na mysli možnosť, „že *svetová civilizácia*, ktorá teraz začína, prekoná raz svoj vedecko-technicko-industriálny ráz ako jedinú normu pre prebývanie človeka na svete – nie síce sama zo seba a skrz seba, ale z pripravenosti človeka pre určenie, ktoré vždy, či už počuté, či nie, hovorí do ešte nerozhodnutého údelu človeka. Rovnako neisté zostáva, či bude svetová civilizácia skoro náhle zničená, alebo či sa upevní dlhým trvaním, ktoré nespočíva v tom, čo zostáva, ale trvaním, ktoré sa skôr zariaďuje v pokračujúcom striedaní toho, čo je vždy najnovšie“¹.

Je potrebné oceniť, že Heidegger si nemyslí, aby predpokladané *prípravné myslenie* chcelo a mohlo predpovedať budúcnosť. Ono sa len „*po-kúša napovedať prítomnosti niečo, čo už bolo dávno, a práve na počiatku filozofie a pre tento počiatok povedané, čo však nebolo výslovne myslené* (kurz. V. L.)“². Je tento spôsob Heideggerovho filozofického uvažovania iný ako bol napr. v roku 1936 keď ho predstavil v prednáške *Európa a nemecká filozofia*? Myslím, že nie a ak áno, tak iba skôr v detailoch, než v základných obsahových kontúrach. Táto prednáška začína takto: „*Skúsenosť nášho dejinného života ukazuje stále naliehavejšie a zreteľnejšie, že sa jeho budúcnosť rovná holému buď – alebo: buď záchrana Európy, alebo jej zničenie. Možnosť záchrany však vyžaduje dve veci:*

Ochranu európskych národov pred ázijským živlom.

Prekonanie ich vlastného vykorenenia a roztrieštenosti“³.

Heidegger je presvedčený, že tým, že znovu vytýči základnú otázku západnej filozofie (*Bytie a Myslenie* alebo *Bytie a Čas* z jej pôvodnejšieho *počiatku*), poslúži tým úlohe, ktorú označil ako *záchrana Západu*. To by Kant nikdy nemohol takto formulovať! Západ sa predsa nemôže zachrániť na

¹ Tamže, s. 15.

² Tamže, s. 11.

³ Heidegger, M.: *Evropa a nemecká filozofie*, s. 75.

úkor Východu, či Juhu, bohatý Severo-Západ a chudobný Juho-Východ. Heidegger – *záchranca Západu*, v tom čase nemyslí na nič iné, iba na *Nemecko* a jeho vojnové víťazstva.

Vrchol Heideggerovho filozofického výkonu konštituovania metafyziky predstavujú okrem štúdie *Kantova téza o bytí* jeho prednášky *Hegel a Gréci* (1958) a *Čas a bytie* (1962). Zdá sa, že všetko filozoficky najdôležitejšie v tejto etape jeho tvorby je výrazne spojené s Hegelom – *posledným veľkým Grékom*, ako to rád Heidegger zdôrazňoval. Aj napriek tomu, jedna z najväčších filozofických úloh, ktorú si sám pre seba stanovil v prednáške *Čas a bytie*, ostala len nenaplnenou víziou – *premýšľať bytie bez jestvujúcna*¹. Splniť túto úlohu predpokladá podľa neho *premýšľať bytie bez obzretia sa na metafyziku*. Problém je ešte zložitejší hlavne tým, že podobné obzretie sa *panuje aj v samotnom úsilí o prekonanie metafyziky*. Kruh sa akoby uzatvoril. Heidegger je presvedčený, že je načase zanechať prekonanie metafyziky a predstaviť metafyziku jej samej. Zámer nepochybne zaujímavý, ale ostáva stále nenaplnený, lebo nie je možné ho vôbec naplniť.

Heidegger v posmrtné uverejnenom rozhovore pre časopis *Spiegel* (1976) to bez okolkov priznáva. Kým v období pred *obratom* bol presvedčený o možnej zmene sveta prostredníctvom filozofie, teraz už priznáva: „*Filozofia nebude môcť spôsobiť žiadnu bezprostrednú zmenu terajšieho stavu sveta. To neplatí len o filozofii, ale o všetkých len ľudských myšlienkach a túžbach. Už len nejaký boh nás môže zachrániť... Nepoznám žiadnu cestu k bezprostrednej zmene súčasného sveta i keby som pripustil, že je možné niečo také v ľudských silách* (kurz. V. L.)“². Totálna filozofická rezignácia týchto myšlienok je neodškriepiteľná. V inej podobe ju potvrdzuje aj H.-G. Gadamer: „*Na konci svojho života išiel Heidegger dokonca tak ďaleko, že vôbec už nepoužíval slovo filozofia, lebo úloha doviesť metafyziku ako formu pojmového myslenia, založenú v Grécku Platónom a Aristotelom, k novým horizontom budúcnosti, sa mu zdal neriešiteľný* (kurz. V. L.)“³.

Je to skutočnosť, pred ktorou si nemožno zatvárať oči. Heideggerov filozofický projekt metafyziky ako *myslenia Bytia bez jestvujúcna* je prázdny teoretickým úsilím. Takéto myslenie aj keby ako chcelo, nemôže ani v najmenšom prispieť k zmene nášho sveta. A už o pozitívnej zmene ani

¹ Heidegger, M.: *Zeit und Sein*. In: Heidegger, M.: *Zur Sache des Denkens*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag 1969, s. 25.

² Heidegger, M.: *Už jenom nějaký boh nás může zachrániť*, s. 24.

³ Gadamer, H.-G.: *Evropa a Oikúmené*. In: *Filosofický časopis*, r. 44, 1996, č. 1, s. 86.

nemusím hovoriť. Heideggerova filozofia úplne zabudla na reálneho človeka v dejinných i súčasných metamorfózach a ani ho nechcela hľadať. Heidegger sa síce nádejal, že človek sa môže stať *pastierom bytia*, či *susedom bytia*, ale v skutočnosti sú to iba pseudofilozofické výmysly bez reálneho základu pre zmysluplné napĺňanie. Heideggerovi skôr išlo o filozofickú prezentáciu svojich politických ambícií.

Heidegger sa oprávnene bude spájať v dejinách filozofie s teoreticky nenaplniteľným modelom metafyziky, ktorý nerátal s rozmerom *ľudskosti-morality* a *dovezenskosti-dejín a politiky*. Heidegger si totiž ale vôbec nevšimol na Kantovom diele, že tie najproduktívnejšie časti jeho učenia v nadväznosti na *Kritiku čistého rozumu* sú neodmysliteľne späté s jeho *metafyzikou mravov – praktickou filozofiou a filozofiou dejín*, ktorej integrálnou súčasťou je jeho *politická filozofia* s jedinečným projektom *večného mieru*.

Heidegger sa dostal svojou vlastnou formuláciou otázky bytia a spôsobom jej filozofického riešenia skutočne až na *pokraj úplnej filozofickej temnoty*, t. j. v tom, že chcel *premyslieť bytie bez jestvujúca*. Práve takto nastolená najdôležitejšia otázka filozofie *mizne ako para nad hrncom*. Patočka na to preto veľmi rozhodne reaguje vo svojich prednáškach a seminároch z roku 1973 stanoviskom: „*Bytie je bytie jestvujúceho* (kurz. V. L.)“¹. Zdá sa, že týmto je jednoducho vyjadrené všetko to najpodstatnejšie, čo k Heideggerovej neskorej filozofickej pozícii z prednášky *Čas a bytie* možno zmysluplne vyjadriť.

¹ Patočka, J.: *Čtyři semináře k problému Evropy*. In: Patočka, J.: *Péče o duši III*. Praha: Oikymen 2002, s. 384.

PROBLÉM A REFORMA METAFYZIKY VO FILOZOFII NEMECKÉHO OSVIETENSTVA V DRUHEJ POLOVICI 18. STOROČIA

Radostaw Kuliniak

Diskusiu o reforme metafyziky vo filozofii nemeckého osvietenstva v druhej polovici osemnásteho storočia iniciovali súťaž Kráľovskej berlínskej akadémie. Predstavovali jeden z mála vtedajších pokusov o prekonanie krízy, ktorá v tomto období pretrvávala. Vinu za tento nedobrá stav skúmaní – podľa berlínskych akademikov – niesol Descartes a následne aj Gottfried Wilhelm Leibniz a Christian Wolff. Pokúšali sa totiž v metafyzike o neúspešný pokus matematizovať jej základy, pričom priamo matematike pripisovali zrejmosť a samotnej metafyzike zasa nevymedzený stupeň istoty. Taktó vytvárané základy metafyziky, t.j. najmä podľa matematického vzoru pre metódu, nepredstavovali poslednú garanciu dosiahnutia požadovanej a matematikou navrhovanej zrejmosti tejto vedy. Descartom započatý proces matematizácie metafyziky bol podľa Étienna Gilsona postihnutý sofizmom nasledovnej podoby: keďže „najviac zrejma zo všetkých vied je zároveň aj najabstraktnejšia, stačí všetky ostatné vedy priviesť do toho istého stupňa abstraktnosti aký má matematika, aby sa stali rovnako zrejme“¹. Descartes nezachováva najdôležitejší aspekt v metafyzických rozhodnutiach – aspekt abstrakcie. Jeho pokus postráda „abstrahovanie, ktoré“ – podľa Gilsona – „nespočíva v prvom rade na odmietnutí niečoho, ale na zahrnutí niečoho, a to je dôvod, pre ktorý abstraktné poznanie určuje vedenie“². Ani v nasledovných pokusoch matematizovať metafyziku, ktoré postupne realizoval Leibniz a Wolff, sa celkom nepodarilo prekonať karteziánsky sofizmus. Uskutočnené skúmania sú síce vykonávané v súlade s matematickými podmienkami, ale „každý môže označením matematika pomenovať akékoľvek logické usporiadanie viac alebo menej zmätených pojmov, smeruje

¹ Gilson, É.: *Jedno z doświadczenia filozoficznego*. Prel. Z. Wrzeszcz. Warszawa 1968, s. 103.

² Tamže, s. 103.

to však k tomu, že matematické výsledky sa stanú ľubovoľnými a nie k tomu, že výsledky iných vied získajú matematickú zrejmosť”¹. Týmto spôsobom matematické základy metafyziky, určované Descartesom, Leibnizom a Wolffom, nezostali úplne zdôvodnené. Napríklad analytická metóda, ktorú do metafyziky zaviedli, predstavovala iba časť zdôvodňovacieho procesu. Aj keď boli ukázané jej základy, boli určené podľa vzoru matematickej metódy.

Na takto naskicovanom pozadí sa vo filozofii nemeckého osvietenstva v druhej polovici osemnásteho storočia vynárajú dve protichodné filozofické voľby. Prvá voľba smeruje k pokračovaniu spomínaných projektov skúmania u Descartesa, Leibniza a Wolffa. Jej predstaviteľom bol okrem iných Moses Mendelssohn. Druhá voľba naopak predstavuje kritickú reakciu na práce Descartesa, Leibniza a Wolffa. Dosiahla svoj kulminálny bod v úvahách Immanuela Kanta², v ktorých alternatívu k činnosti Johna Locka a Davida Huma predstavovali prírodovedné koncepcie Isaaka Newtona³. Je to badateľné vo všetkých jeho predkritických prácach, v ktorých sa Kant usiluje za pomoci newtonovských princípov prekonať predovšetkým dogmatizmus Wolffovej metafyziky⁴.

Východiskom pre uskutočnenie reformy metafyziky vo filozofii nemeckého osvietenstva bola súťaž Berlínskej akadémie v rokoch 1761 – 1763. Je možné rozlíšiť jej tri po sebe nasledujúce fázy. Prvá je spojená so systémovým chápaním metafyziky u Johanna Heinricha Lamberta a Immanuela Kanta ako autorov *Neues Organon* (1764) a *Kritiky čistého rozumu*.

¹ Tamže, s. 104.

² Pozri reakcie na Wolffove myšlienky, ktoré uvádza Siemek (Siemek, M. J.: *Racionalizm i naturalizm w filozofii niemieckiego Oświecenia*. In: *Filozofia niemieckiego Oświecenia. Wybrane teksty z historii filozofii*. Výber textov a úvodné slovo vypracovali T. Namowicz, K. Sauerland a M. J. Siemek. Warszawa 1973, s. 13–19.

³ Viac o vplyve Huma na rozvoj nemeckého osvietenstva pozri Gawlick, G. – Kreimendahl, L.: *Hume in der deutschen Aufklärung. Umrisse einer Rezeptionsgeschichte*. Forschungen und Materialien zur deutschen Aufklärung. Hrsg. von N. Hinske. Stuttgart-Bad Cannstatt 1987, Kap. IX Manifeste und apokryphe Hume-Rezeption bei Kant, s. 174–199. O recepcii Newtonových myšlienok vo filozofii nemeckého osvietenstva pozri Pulte, H.: *Hypothesen (non) fingo? Das Wissenschaftsverständnis der Aufklärung im Spiegel ihrer Newton-Rezeption*. In: *Aktualität der Aufklärung*. Hrsg. von R. Rózanowski. Wrocław 2000, s. 90–95.

⁴ Pozri Spira, Z.: *Mechanistyka ewolucyjna Kanta w świetle jego przedkrytycznej metafizyki*. Kwartalnik Filozoficzny 1937/4-1938/1, cz. I, s. 142–172 i cz. II, s. 213–251. Snahu o prekonanie wolffovského dogmatizmu pozorujeme aj v *Kritike čistého rozumu*. (Pozri Kant, I.: *Kritika čistého rozumu*. Prel. T. Münz. Bratislava: Pravda 1979, s. 39–56.)

mu (1781)¹. Druhú fázu vypíňajú reakcie dobového filozofického prostredia na Kantovu *Kritiku čistého rozumu*. Recenzie na túto prácu vychádzali vo *Frankfurter gelehrte Anzeigen*, *Gothaische gelehrte Zeitungen* a *Zugabe zu den Göttingischen Anzeigen von gelehrten Sachen*². Napokon tretia fáza, ktorá uzavrela reformu metafyziky vo filozofii nemeckého osvietenstva, je spätá s poslednou súťažou Berlínskej Akadémie z roku 1792, v ktorej sa požadovalo zverejnenie konečných výsledkov skúmania metafyziky od čias Leibniza a Wolffa³.

Súťaž Berlínskej akadémie z rokov 1761 – 1763 bola vypísaná triedou špekulatívnej filozofie na začiatku roka 1761. Jej ukončenie zasa pripadá na prvú polovicu roku 1763⁴. Ústrednou témou v tejto súťaži sa stalo hodnotenie bádania, ktoré rozvíjal Descartes, Leibniz a Wolff v oblasti

¹ Kontakty Kanta s Lambertom spadajú do rokov 1765–1770. Pozri Lambertov list Kantovi z 13. novembra 1765, s. 43–45, Kantov list Lambertovi z 31. decembra 1765, s. 46–48, Lambertov list Kantovi z 3. februára 1766, s. 49–54, Kantov list Lambertovi z 2. septembra 1770, s. 73–76, Lambertov list Kantovi 13. októbra 1770, s. 80–88. Tieto listy sa nachádzajú v *Briefe von und an Kant*. In: *Immanuel Kants Werke*. In Gemeinschaft mit H. Cohen, A. Buchenau, O. Buek, A. Görland, B. Kellermann, O. Schöndörffer. Hrsg. E. Cassirer. Bd. IX, Berlin 1922.

² Recenzie *Kritiky čistého rozumu* sú obsiahnuté v *Rezensionen zur Kantischen Philosophie 1781–1787*. Hrsg. von Albert Landau. Göttingen 1991. Treba poukázať na úvahy vrocavského filozofa Christiana Garveho (Pozri *Critik der reinen Vernunft*, von Immanuel Kant. Riga 1781, 856 Seiten, in 8, Allgemeine Deutsche Bibliothek, Anhang zum 37, Bd. 52, 1785, Abt. 2, s. 838–862. Recenziu Garveho som preložil spolu s T. Malyszkom a aj so *Vstupnou poznámkou* bola publikovaná v *Zbliženja. Polska – Niemcy. Annäherungen. Polen – Deutschland*. 1 (28) 2001, cz. I, s. 37–46; 2 (29) 2001, cz. II, s. 55–63. V nej predstavené kritické úvahy na Kantove myšlienky neprichádzajú od Garveho, ale majú pôvod u Johanna Georga Heinricha Federa. Pozri Federom zmenený text Garveho recenzie, t.j. Anonym, Riga. *Critik der reinen Vernunft*, von Immanuel Kant. 1781. 656 S. Octav., Zugabe zu den Göttingischen Anzeigen von gelehrten Sachen, Göttingen 1770–82. (Kirchner Nr. 279, vgl. Nr. 187) 3. Stück, den 19. Januar 1782, s. 40–48. Federovu recenziu som tak tiež preložil spolu s T. Malyszkom a aj so *Vstupnou poznámkou* bola uverejnená v *Zbliženja. Polska – Niemcy. Annäherungen. Polen – Deutschland*. 1(31)2002, s. 109–120. Dodajme, že spor medzi Kantom, Federom a Garvem našiel svoj ohlas v uverejnení *Dodatku* ku Kantovým *Prolegomenam* (Pozri: Kant, I.: *Prolegomena ke každé přísti metafyzice, která se bude moci stát vzbou*. Prel. J. Kohout a J. Navrátil. Praha: Svoboda 1992, s. 138–144.

³ Špeciálna súťažná otázka znela: „Was hat die Metaphysik seit Leibniz und Wolff für Progressen gemacht?“. O súťažnom súperení Immanuela Kanta s Johannom Christophom Schwabom, Karlom Leonhardom Reinholdom a Johannom Heinrichom Abichtom pozri Gawlina, M.: *Das Medusenhaupt der Kritik. Die Kontroverse zwischen Immanuel Kant und Johann August Eberhard*. Berlin 1996, 5. Die weiteren Teile der Kontroverse. 5.2. Nachgeschichte. 5.2.2. Kants <<Preisschrift>>“, s. 283–292.

⁴ Pozri Kuliniak, R.: *Spór o oczywistość w naukach metafizycznych. Konkurs królewskiej Akademii Berlińskiej z 1763 roku*. Wrocław 2003, s. 262.

metafyziky a k nej náležiacich vied. Vyžadovalo sa hlavne syntetické spracovanie výsledkov skúmania, vyhotovenie príslušného stanoviska v otázke pokroku, ktorý metafyzika dosiahla.

Súťaž z rokov 1761 – 1763 predchádzali početné skúmania podoby a štatútu vied patriacich k metafyzike. V tejto oblasti je od čias Descarta, Leibniza a Wolffa – ako som už v úvode poznamenal – badateľná stále sa prehľbujúca kríza. Medzi najvýznamnejšie problémy, ktoré vzbudzujú veľké pochybnosti, patria reflexie týkajúce sa metódy (umenia) odhaľovania pravdy a jej odlíšenia od nepravdy. Ďalším rovnako dôležitým problémom je štatút ontológie a v tejto perspektíve wolffovský spôsob klasifikácie všetkých vied z oblasti metafyziky. Wolffom započaté príslušné skúmania sú zo strany ďalších filozofov značne obmedzené. Najčastejšie je objektom skúmania oblasť starej metafyziky (jej predmet, t. j. duša, svet a boh) a kladú sa základy prirodzenej teológie a morálnej filozofie. Vynecháva sa však skúmanie ontológie, ktorá bola pre Wolffa dôležitá¹. Namiesto ontológie, Wolffom oddelenej od metafyziky, sa objavujú veľmi povrchné analýzy, ktoré sa snažia poukázať na hlavné podobnosti medzi metafyzikou a matematikou. Hľadá sa najmä vzor metódy, ktorý sa dá použiť pri dokazovaní metafyzických právd. Objavujú sa tiež snahy o porovnanie metafyziky s matematikou a dokonca aj s poéziou a rétorikou. Deje sa tak v súťažiach Kráľovskej berlínskej akadémie, ktoré predchádzali udalostiam z rokov 1761–1763. Na tom však stráca samotná metafyzika. Jej problémy, predovšetkým problém zrejmosti a istoty jej základov, sú sledované iba zbežne. V týchto typoch bádania po Descartovi, Leibnizovi a Wolffovi nenájdeme žiadnu definíciu zrejmosti, istoty a problém kritéria pravdy je zanedbávaný a často dokonca zavrňovaný. Zároveň s tým sa jestvujúca kríza jednak čoraz viac prehľbuje a na druhej strane generuje stále nové, menej vydatené pokusy o bádanie.

V roku 1761 Trieda špekulatívnej filozofie (*Classe de Philosophie spéculative*) pri Kráľovskej berlínskej akadémii vypísala súťaž a položila nasledovnú otázku: „Disponujú metafyzické vedy vo všeobecnosti a zvlášť prvé základy prirodzenej teológie a morálky tou istou zrejmosťou ako matematické pravdy a ak nedisponujú, v čom spočíva povaha ich

¹ Viac k tomuto problému pozri Gilson, É.: *Byť i istota*. Prel. P. Lubicz a J. Nowak. Warszawa 1963, s. 143–159. K Wolffovej ontológii vyčerpávajúco a obsérne pozri Paž, B.: *Epistemologiczne założenia ontologii Christiana Wolffa*. Wrocław 2002, s. 311.

istoty, akú úroveň zrejmosti môžu dosiahnuť a nakoľko táto úroveň stačí na [nadobudnutie] presvedčenia?”¹. Táto otázka mala vtedajšie filozofické centrá priviesť k diskusii o prebiehajúcej reforme v metafyzike. To, že sa členovia triedy špekulatívnej filozofie rozhodli nastoliť takúto otázku ako aj to, že vymedzili presne dva roky na predmetnú diskusiu, bolo vynútené situáciou, ktorá sa vytvorila v berlínskom vedeckom centre po podobnej a nerozhodnutej súťaži z roku 1759². Vyžadovala si od berlínskych akademikov veľkú dávku odvahy, nebývalého dôvtipu a šikovnosti. V priebehu necelých prvých dvoch rokov v žiadnej z prác, ktoré boli prihlásené do súťaže, nebol spor o problém zrejmosti metafyziky definitívne rozhodnutý a bol dokonca nenápadne opomínaný. Táto situácia sa stala natoľko neudržateľná, že bolo rozhodnuté, aby sa poteciálni účastníci súťaže naďalej sústredili na výsledky, ktoré dosiahli Leibniz a Wolff ako príslušné obete všetkých dovtedajších neúspechov, vďaka ktorým utrpela sláva, prestíž a česť starej metafyziky. Bolo to významné o to viac, že staršie súťaže, okrem tej z roku 1759, boli korunované celkovým úspechom. Pozornosť si zaslúži súťaž z roku 1753, v ktorej Lessing a Mendelssohn získali prvú cenu za rozpravu *Pope ein Metaphysiker*³.

Prvotný záujem o súťaž v roku 1761 bol nepatrný. Medzi súťažiacimi nachádzame Johanna Georga Hammana, Friedricha Heinricha Jacobiho, Johanna Gotthela Lindnera alebo tiež Gustava Eschembacha. O niečo neskôr sa do diskusie zapájajú predstavitelia starej berlínskej školy Moses Mendelssohn, Johan Georg Sulzer a Friedrich Nicolai. Záujem o túto súťaž postupom času prerastá hranice berlínskej filozofickej školy. Nachádza odozvu v Lipsku, kde sa do súťažnej diskusie prihlásil Thomas Abbt⁴, ako aj v niektorých mníchovských kruhoch, hlavne tam, kde sa pohybuje Lambert. Celá diskusia sa dostala až do Kráľovca, kde vzniká Kantov súťažný projekt. Prvé reakcie na vyhlásenú súťaž boli pomerne zdržanlivé. Postupne prerastajú do všeobecného nesúhlasu a

¹ Obsah súťažnej otázky uvádzame podľa Harnack, A.: *Geschichte der Königlichen Preußischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin*. Bd. II, Berlin 1900, s. 306.

² Viac k tomu pozri Kuliniak, R.: *Spór o oczywistość w naukach metafizycznych*, s. 21–23.

³ Mendelssohn, M.: *Pope Metaphysiker!*, Danzig, bey Johann Christian Schuster 1755. In: Mendelssohn, M.: *Gesammelte Werke* Jub A. Bd 2, s. 43–81.

⁴ Abbt, T.: *Von der Gewißheit in sinnlichen, theoretischen und moralischen Wahrheiten*. In: *Vermischte Werke*. 6 Bde, Berlin-Stettin 1772–1781, Nachdruck 3 Bde: Hildesheim – New York 1978, s. 59–134.

napokon sa stávajú nepriaznivé a nepriateľsky naladené voči účastníkom súťažných bojov. Pobúrenie vo vzťahu k prezentovaným krajným názorom bolo badateľné najmä v Mendelssohnových výpovediach. Na základe jednej z nich sa dozvedáme, že „(Mendelssohn – dopl. R. K.) s údivom sleduje rozhovory o metafyzike medzi mladými filozofmi, ktorí sa vrátili z vyšších škôl. Všetko hodnotia a všetkému sa vysmievajú. Medzi štyrmi očami sú dokonca schopní niekomu povedať, že najlepší zo svetov je len rozmar a monády sú snom a hračkou veľkého Leibniza, že Wolff je, pokiaľ ide o jeho ontológiu, starý rojko, a Baumgarten zasa temný vrtošivý človek”¹. Názory, ktoré prezentoval Mendelssohn a jeho stúpenci, sa do veľkej miery pričínili o to, že sa členovia triedy špekulatívnej filozofie rozhodli do súťaže v prvom kole pripustiť rozpravu filozofov spojených s berlínskou školou. Iniciátorom tohto procesu výberu bol Sulzer, tajomník triedy špekulatívnej filozofie a neskôr aj jej predseda. Z najdôležitejších podmienok súťaže treba spomenúť: a) každý z účastníkov súťaže musí ponúknuť vlastný pohľad na výsledky filozofie Descartesa, Leibniza, Wolffa a navyše aj Newtona; b) rozpravy v súťaži majú byť napísané v latinčine (od toho sa však nakoniec upustilo) a navyše c) išlo o osobné preferencie členov Triedy špekulatívnej filozofie, ktoré okrem iného spôsobili Lambertovu rezignáciu na účasť v súťaži. Medzi prácami, ktoré boli prihlásené do 1. januára 1763 (*terminus peremptorius*) sa nachádzali: a) *Abhandlung über die Evidenz in metaphysischen Wissenschaften, welche den von der Königlichen Academie der Wissenschaften in Berlin auf das Jahr 1763 ausgesetzten Preis erhalten hat*, Berlin, bey Haude und Spener, Königlichen und der Academie der Wissenschaften Buchhändlern 1764 – od Mosesa Mendelssohna; b) *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral, Zur Beantwortung der Frage welche die Königl. Academie der Wissenschaften zu Berlin auf das Jahr 1763 aufgegeben hat* – od Immanuela Kanta; c) *Von der Gewißheit in sinnlichen, theoretischen und moralischen Wahrheiten* – od Thomasa Abbta; d) *De evidentia in metaphysices et theologiae religionisque naturalis principiis*; e) *Gedanken über die Gewißheit der menschlichen Erkenntnis von geometrischen und metaphysischen Wahrheiten* – od F. D. Behna. Do súťaže Triedy

¹ Mendelssohn, M.: *Gesammelte Schriften*. Nach den Originaldrucken und Handschriften herausgegeben von Prof. Dr. G. B. Mendelssohn. In sieben (vielmehr acht) Bänden, Leipzig 1843–1845, Bd. IV, s. 499–500.

špekulatívnej filozofie Kráľovskej berlínskej akadémie z rokov 1761 – 1763 nakoniec svoju rozpravu neprihlásil J. H. Lambert, hoci jeho práce *Über die Methode die Metaphysik, Theologie und Moral richtiger zu beweisen* spolu s *Abhandlung vom Criterium veritatis* ako aj *Neues Organon* zohrali kľúčovú úlohu v diskusiách o reforme metafyzických vied. Celkovo bolo vo výbere, ktorý sa uskutočnil v rokoch 1761–1762, odmietnutých dvadsať objemných rukopisov¹. Samotné vyhlásenie výsledkov súťaže v roku 1763 prebehlo pomerne rýchlo, a to 26. mája 1763 na neverejnom zasadnutí súťažnej komisie, zloženej z členov Triedy špekulatívnej filozofie Kráľovskej berlínskej akadémie. V zápisnici z tohto zasadnutia bolo uvedené, že prvú cenu získava Mendelssohnova rozprava *O zrejmosti v metafyzických vedách*. Bolo tiež zároveň uvedené, že druhá, ale rovnako kvalitná rozprava, ktorá si zaslúži najvyššie uznanie, je Kantova rozprava. V záverečnom protokole sa môžeme dočítať: „Les deux pieces no XX (sc. Mendelssohns Abhandlung) et No XXVIII (sc. Kants „Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral“) ont balancé quelque tems les suffrages qui se sont enfin reunis en faveur de No XX mais avec la clause on déclareroit dans l'Assemblée publique quele No XXVIII en approchoit autant qu'il étoit possible, et méritoit les plus grands éloges”². Súťažná komisia sa rozhodla svoj konečný verdikt zverejniť 2. júna 1763 na zasadnutí otvorenom pre verejnosť. Vydanie ocenených prác sa uskutočnilo pomerne rýchlo, a to už na začiatku roku 1764. Vyšli v pobočke vydavateľstva Haude a Spencer. Súťažou sa však neskončila celá debata o reforme metafyzických vied. Ďalšie a pre toto obdobie charakteristické výsledky obsahovali Lambertove publikácie ako aj diskusie

¹ V archíve Berlínskej akadémie vied sa nachádza dvadsať objemných rukopisov, ktoré odpovedajú na súťažnú otázku, ale ktoré nakoniec neboli prijaté do súťaže. Neboli dosiaľ prebádané. Informácie o nich uvádzam podľa Dietricha Heinricha (Pozri Heinrich, D.: *Kants Denken 1762/63. Über den Ursprung der Unterscheidung analytischer und synthetischer Urteile*. In: *Studien zu Kants philosophischer Entwicklung*. Studien und Materialien zur Geschichte der Philosophie Hrsg. v. H. Heimsoeth u.a. Bd. 6, Hildesheim 1967, s. 12.)

² Fragment z tejto zápisnice uvádzam podľa: *Acten d. Kgl. Preuß. Akad. d. Wiss. I, IV, 3i, Einleitungen von M. Mendelssohn Schriften zur Philosophie und Ästhetik*, Bd. II, bearbeitet v. F. Bamberger und L. Straus, Faksimile-Neudruck der Ausgabe, Berlin 1931, In: Mendelssohn, M.: *Gesammelte Werke Jub A*. Bd. 2, s. XLVI.

v korešpondencii medzi Lambertom a Kantom, ktoré predchádzali prípravu Kantovho diela *Kritika čistého rozumu*.

Reformu metafyziky, na ktorú sa podujal Kant spolu s Lambertom v rokoch 1764–1770, sprevádza celý rad neznámych, dosiaľ neobjavených a ešte celkom nezdôvodnených udalostí a problémov. Jej vrcholným momentom je *Kritika čistého rozumu*, vydaná prvýkrát v roku 1781 Rige u Johanna Heinricha Hartknoch. Toto dielo – ako uvádza Kant v liste Christianovi Garvemu zo 7. augusta 1783 – „... vznikalo viac ako dvanásť posledných rokov. Nebolo dostatočne vyvážené a prispôsobené všeobecne rozšírenému spôsobu uvažovania, čo by si určite vyžadovalo ešte niekoľko ďalších rokov, ale ukončil som ho v štyroch päťinách času z obavy, že taká veľká práca by sa pri dlhšom odklade stala len príťažbou a môj vek (mám vyše šesťdesiat rokov) by mi azda neumožnil tvorbu toho, čo nosím v hlave v podobe systému. Navyše teraz, keď toto dielo leží pred mnou, som so svojím rozhodnutím spokojný do tej miery, že by som ho už nechcel znovu prepisovať, a to ešte s nejasným výsledkom, nechcel by som tiež dvakrát brať na svoje bedrá celú archu, ktorá je s tým spojená”¹. Kant tento čas využíva na vypracovanie základov vlastnej reformy metafyziky, ktorej podoba bola úplne opísaná v prvom a druhom vydaní *Kritiky čistého rozumu*. Tých vyše dvanásť rokov skúmaní vyplýa práca nad *Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik*² a *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*³. Kantove skúmania navyše dopĺňa veľmi zaujímavý a dôležitý fragment z jeho korešpondencie, konkrétne listy Lambertovi a od Lamberta z rokov 1765 – 1770. Predstavujú výskumný materiál, ktorý umožňuje sformulovať dve základné tézy ohľadom priebehu ďalšej reformy metafyziky vo filozofii nemeckého osvietenstva. Prvá hovorí o *lambertovskej genéze Kantovej reformy metafyziky v predkritickom období*. Druhá zasa poukazuje na to, že *Kritika čistého rozumu* je jediným vydareným pokusom vykročiť za hranice dogmatických základov vlastných metafyzike pred Descartom, Leibnizom i Wolffom, je pokusom založeným na nových transcendentálnych

¹ Pozri Kantov list Garvemu z 7. augusta 1783. In: *Immanuel Kants Werke. Briefe von und an Kant (Erster Teil 1749–1789)*. Hrsg. E. Cassirer. Berlin 1918, s. 224–225.

² Kant, I.: *Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik*. In: *Immanuel Kants Werke. Vorkritische Schriften*. Hrsg. von A. Buchenau. Bd. II, s. 329–385.

³ Kant, I.: *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* (1770). In: *Immanuel Kants Werke. Vorkritische Schriften*. Hrsg. von A. Buchenau. Bd. II, s. 401–437.

podmienkach, podobných Lambertovým výsledkom. Tento Lambertov vplyv a jeho zásluhy potvrdzuje dnes už zabudnuté *Venovanie* v Kritike čistého rozumu, ktoré znie nasledovne: „Obdarovali ste ma svojimi listami. Vaše prosby vyplývajúce z túžby, aby som podnikol skúmanie metód špekulatívnej (čistej) filozofie, ma priviedli k uskutočneniu týchto úvah. Chcem sa Vám ešte zdôveriť s nejasnou predstavou, totiž že môj pohľad nie je v súlade s postupom, ktorý ste očakávali a termín mojej odpovede som odsunul (pripomeňme, že posledný list poslal Kant Lambertovi 2. septembra 1770 – dopl. R. K.). Moja rozprava (*Kritika čistého rozumu* – dopl. R. K.), ktorú predstavujem širokej verejnosti, môže byť považovaná za odpoveď, ktorá sa vyznačuje istotou aj špekulatívnosťou. Keďže sa však patrí celé moje dielo pripísať na vrub Vaším odpovediam a požiadavkám, prajem si, aby bolo ako celok venované Vám a aby ste sa podujali na jeho konečné dopracovanie. Akadémia vied by mala v tomto prípade viacej času venovať skúmaniu štatútu vied v našom storočí a nie jednotlivým rozpravám napísaným o tejto téme. Váš systém (*Neues Organon* – dopl. R. K.) je jediným dielom tohto druhu. Netreba tiež pripomínať, že moje dielo získalo vďaka Vám potrebné odporúčanie a nie je ešte celkom dokončené. Zároveň... (na tomto mieste je venovanie prerušené – dopl. R. K.)”¹. Lambertove systémové skúmania by v tejto perspektíve mali byť chápané ako zásadný druh inšpirácie a vzťahov, ktoré využil Kant v prácach z predkritického obdobia, zvlášť v *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, v prechodných rokoch 1770–1781 v *Reflexionen Kants zur Kritik der reinen Vernunft* a rovnako aj v *Kritike čistého rozumu*. Poznamenajme však, že Lambertove bádania nie je možné z hľadiska Kantových výsledkov považovať za prelomové práce. Ako pripomína Erhart Lass: „Lambert nedosiahol v matematike úroveň Eulera, Lagrangea, v astronómii nebol Herschelom, vo fyzike Newtonom, vo filozofii mu chýbala celostnosť a svižnosť Leibnizovho a Kantovho myslenia, ale predsa len to, že všetky štyri disciplíny obohatil fundamentálnymi prácami, ho robí niekým, kto sa podobá na tých

¹ Pozri obsah venovania, ktorý bol sprostredkovaný Erdmannom (Pozri Erdmann, B.: *Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie. Zweiter Band. Reflexionen Kants zur Kritik der reinen Vernunft*. Aus Kants handschriftlichen Aufzeichnungen. Hrsg. B. Erdmann. Leipzig: Fues's Verlag (R. Reisland) 1884, Widmung, s. 1–2.

najväčších”¹. Preto Lambert patrí len k predpríprave reformy metafyziky vybudovanej na starých wolffovských a leibnizovských základoch. Kant však vo svojich úvahách prekonáva dogmatizmus tejto metafyziky a vysielal ju na nové, transcendentálne pozície. Ale obidva pokusy reformovať metafyziku patria k tým, ktoré nie je ľahé podrobiť verifikácii. Vyrastajú na tle komplikovanej situácie, ktorá vyvstala v metafyzických skúmaníach po pôsobení Descartesa, Leibniza a Wolffa. Vtedy sa uskutočnil pokus verifikovať klasickú formu metafyziky ako náuky o bytí ako bytí, ktorá bola rozvíjaná po Aristotelovi prostredníctvom Dunska Scota a Francisca Suareza. V tejto oblasti však neprišlo k zásadnému prelomu. Dosiahnuté výsledky skúmania priniesli filozofom veľa neočakávaných ťažkostí. Objavili sa problémy týkajúce sa ako spôsobu uchopenia bytia, tak aj možnosti prijatia a použitia matematickej metódy ako vzoru pre metafyziku. Druhý zo spomínaných problémov spôsobil, ako sa neskôr ukázalo, veľa ťažkostí, ktoré nebolo možné prekonať. „Na dejiny filozofie” – podľa Gílsona – „do veľkej miery vplývala skutočnosť, že napríklad Descartes, žiak žiakov Suareza, prebral dedičstvo iba tej prvej filozofie, ktorá bola odseknutá od svojho existenciálneho koreňa a nemala dostatočnú autoritu, aby mohla usmerňovať vedu o tom, čo existuje. No táto veda chcela mať vlastnú metafyziku a bez toho, aby sa osmelila a hľadala ju na ceste, ktorá sa už vtedy mohla zdať bezvýhodiskovou cestou, získala pre seba a samotnú ontológiu inú cestu, na ktorej ju – ako sa dalo očakávať – nenašla”². Descartes uskutočnil pokus o matematizáciu základov metafyziky spočívajúci na uznaní matematického poznania za jediné, ktoré si zaslúži označenie veda. Ostatné oblasti, a to predovšetkým metafyzické vedy, mali byť založené na podobných, aj keď rozhodne menej istých dôkazoch v porovnaní s dôkazmi vykonávanými v matematike. Pripomeňme, že záväzným vzorom vedeckej metódy je v sedemnástom ako aj osemnástom storočí *mos geometricus*, ktorý v metafyzických úvahách nadobúda axiomatický charakter. Podľa Gereona Woltersa: „Dve metodologické paradigmy riadia tvorbu a systematizáciu nových matematických, prírodovedných a fyzikálnych teórií: na jednej strane

¹ Lass, E.: *Biographie Lamberts*. Allgemeine Deutsche Biographie. Leipzig 1883, Bd. 17, s. 552.

² Gílson, É.: *Byt i istota*, s. 135–136.

novodobá, analytická metóda používaná napríklad v Eulerovej a Lagrangeho mechanike, na strane druhej syntetická metóda, ktorá je ešte len zavádzaným vzorom vedeckého postupu, má pôvod u Euklida a je použitá napríklad v Galileiho kinematike a v Newtonových *Základoch matematiky*. Druhá zo spomínaných metód, tajne ukrývaná pod označeniami ako *ordo geometricus*, *mos geometricus*, *methodus scientifica* atď., začala byť v sedemnástom a osemnástom storočí dominantná a ukazovala štandard, ktorý by mali spĺňať všetky vytvárané vedecké teórie. Aj filozofia a hlavne metafyzika sa má vo svojom analytickom postupe do veľkej miery usilovať o využitie tejto metódy a má tak dosiahnuť podobné úspechy, ak bude prispôsobovať vlastné skúmania tejto metóde, ktorá je predsa úspešne využívaná v prísnych vedách¹. Existovala snaha týmto spôsobom upraviť každý druh vedy, s osvojením si nevyhnutnosti vytvárať definície, princípy, t. j. axiómy a postuláty, vedecké tvrdenia, vety, dodatky a úvahy. Základy jednotlivých vied boli budované v nadväznosti na Euklidove a Aristotelove práce a matematika bola nielen oblasťou prísnej vedy, ale vedou využívajúcou intuitívnu a demonštratívnu metódu a jednoznačne vzorom pre akúkoľvek inú vedu. Tieto pokusy zohrali významnú úlohu hlavne v metafyzike. Ozrejmi filozofom, že kladenie základov metafyziky iba na jasných matematických dôkazoch je povrchné a nestačí na dosiahnutie istoty. Najlepšie to potvrdila diskusia medzi Kantom a Lambertom. Ukázala, že tieto skúmania musia smerovať k prekonaniu riešení, ktoré metafyzike dogmaticky určovali Descartes, Leibniz a Wolff.

K bezprostredným kontaktom medzi Lambertom a Kantom prichádza v roku 1765. U obidvoch filozofov nachádzame v tom čase prvú, spoločnú predpoveď zmien v dovtedajšom charakteere chápania metafyziky. Dôsledky týchto zmien naplno pozorujeme až v Kantových *Reflexionen Kants zur Kritik der reinen Vernunft* a v prvom vydaní *Kritiky čistého rozumu*. Lambert však vo svojom *Neues Organon*² a *Anlage zur Architectonic*¹

¹ Woltes, G.: *Basis und Deduktion. Studien zur Entstehung und Bedeutung der Theorie der axiomatischen Methode bei J.H. Lambert (1728–1777)*. Quellen und Studien zur Philosophie. Hrsg. v. G. Patzig, E. Scheibe, W. Wieland. Berlin-New York 1980, s. 45.

² Lambert, J. H.: *Neues Organon oder Gedanken über die Erforschung und Bezeichnung des Wahren und dessen Unterscheidung von Irrthum und Schein*, nach der bei Johann Wendler in Leipzig 1764 erschienenen ersten Auflage unter Mitarbeit v. P. Heyl Hrsg., bearb. und mit einem Anhang versehen v. G. Schenk. 3 Bde., Berlin 1990.

ostáva na starých pozíciách, príznačných pre metafyziku pred Leibnizom a Wolffom. Informácie o týchto spoločných zámeroch oboch filozofov prinášajú zdroje, ktoré nie sú poľskej filozofickej literatúre bližšie známe. Je k nim potrebné zaradiť spomínanú korešpondenciu medzi Kantom a Lambertom z rokov 1765–1770. Jej doplnok predstavujú listy, ktoré si zasielali na jednej strane Kant a na druhej strane Mendelssohn, Sulzer a Herz a ktoré okrem iného poukávajú na potiaže v chápaní problému času a priestoru v rámci *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*. Ďalším dôležitým zdrojom informácií sú *Reflexionen Kants zur Kritik der reinen Vernunft* z rokov 1770–1777. Inšpiráciu pre ich napísanie Kant čerpal z uvedených Lambertových prác. Prispieva k tomu aj špeciálne štúdium filozofických úvah Newtona, Locka, ako aj Ashleyho, Schaftesburyho a Huma. V prácach týchto filozofov však Kant nachádza len metateoretické inšpirácie pre realizáciu vlastných projektov a úvah. Sú doplnením Lambertovej lektúry v *Neues Organon* a *Anlage zur Architectonic*. Ale Kant z nich čerpá základné informácie ohľadom problému systematizácie oblasti vied zahrnutých do metafyziky, ktorý u Descarta, Leibniza a Wolffa ešte nebol plne rozvinutý. Obzvlášť významné sú aj Lambertove úvahy, ktoré sa týkajú vzťahu medzi matematikou a metafyzikou, logikou a metafyzikou ako aj vzťahu medzi ontológiou a metafyzikou alebo problému transcendentizmu, ktorý u Wolffa nebol celkom vyriešený.

Pri pozornej analýze listov, resp. korešpondencie medzi oboma filozofmi sa dozvieme, že Lambert sa ako prvý podujal zdôvodniť základy metafyziky. Netreba zabúdať na to, že jeho metafyzika bola vybudovaná s podporou epistemologických a ontologických podmienok, ktoré sformulovali Leibniz a Wolff. Nevychádza však za hranice nimi ustanoveného matematicko-logického kánonu princípov a pojmov. Lambertom uskutočnená reforma metafyziky je len pokusom zvrátiť tendencie, ktoré boli v tom čase závažné. Nový smer metafyzickým skúmaniam naplno určil až Kant. Návrhy, ktoré boli uvedené v spisoch a listoch filozofov, odhaľujú črty charakteristické pre obe reformy metafyziky. Za úvahu stojí predovšetkým Lambertovo formulovanie metodologických návr-

¹ Lambert, J. H.: *Anlage zur Architectonic, oder Theorie des Einfachen und des Ersten in der philosophischen und mathematischen Erkenntniß*, durch J. H. Lambert, 2 Bde., bey Johann Friedrich Hartknoch. Riga 1771. In: Lambert, J. H.: *Philosophische Schriften*. Hrsg. v. H. W. Arndt. Hildesheim 1965, Bd. 3–4.

hovor. Je to badateľné už v *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*. Jeho návrhy majú vplyv aj na všeobecne známe obdobie Kantovho mlčania v rokoch 1770–1777. V tom čase Kant nepublikoval žiadnu prácu. Pozorne však študoval Lambertove rozpravy. Výsledky skúmania, ktoré predostrel v *Neues Organon* a *Anlage zur Architectonic*, pozastavili dokonca prácu na *Kritike čistého rozumu*. V Lambertových rozpravách Kant našiel nevyhnutnú inšpiráciu pre uskutočnenie vlastného pokusu vyriešiť problém reformy metafyziky. V *Neues Organon* bola napríklad uvedená systematizácia základov metafyziky, ktorá sa vzťahovala na štyri navzájom prepojené oblasti, t. j. *Dianoilogie*, *Alethiologie*, *Semiotik* a *Fenomenologie*¹. V skutočnosti nemá celkom prepracovaný transcendentálny charakter, ale oblasti patriace do obsahu metafyziky svedčia o empirickom usporiadaní jej základov. Lambertov systém v tomto ohľade spĺňa taktiež dôležitú požiadavku karteziánskej metafyzickej arbitrárnosti. Kantovi to otvára možnosť pojednávať o metafyzických pojmoch nepochybným spôsobom. Pripomeňme, že Lambertove skúmania sa napokon končia pokusom určenia iba zmyslových hraníc metafyzického poznania. Po Leibnizovi, hlavne po Wolffových úvahách, a pritom dávno pred Kantom, jedine v Lambertových prácach metafyzika získava takúto podobu. U ostatných filozofov, napríklad u Mendelssohna, Abbta, Nicolaia, Garveho, Federa ako aj Crusia, úvahy o metafyzike sú len snahou o prijatie niektorých Wolffových návrhov, ktoré mali populárny charakter. Dôležitý pre ďalší priebeh reformy metafyziky, započatej Lambertom a rozvíjanej Kantom, je hlavne posledný Lambertov list Kantovi z 13. decembra 1770². Treba ho chápať ako zlomovú udalosť v kontaktoch medzi nimi. Kritika koncepcie času a priestoru z práce *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, ktorá sa v liste nachádza, donútila Kanta od základu premyslieť vlastný metafyzický projekt. Za úvahu stoja aj formulácie týkajúce sa metódy zdôvodnenia základov metafyziky. Kant navyše v Lambertových prácach, okrem jasne vyznačeného Descartovho stanoviska, nachádza základy metafyziky načrtnuté v dielach Leibniza, Newtona, Tschirnhausa ako aj Wolffa. Sú to návrhy, ktoré Kantovi umožňovali vymedziť sa preňho typickým spôsobom v oblasti dovtedajších metafyz-

¹ Pozri Lambert, J. H.: *Neues Organon*. *Dianoilogie*, §1–§700, *Alethiologie*, §1–§274, *Semiotik*, §1–§351. *Neues Organon* navyše dopĺňa *Phänomenologie*, §1–§288.

² Lambertov list Kantovi z 13. decembra 1770. Pozri *Briefe von und an Kant*. In: *Immanuel Kants Werke*. Hrsg. E. Cassirer. Bd. IX, s. 80–88.

zických výskumov. Zdanlivá ľahkosť, s ktorou Kant formuluje postupné riešenia v rámci svojich metafyzických projektov po roku 1770, v sebe neobsahuje žiadne filozofické ignorantstvo alebo nutné výpožičky, ale je vedomou akceptáciou vedeckých výsledkov jeho veľkých predchodov. Kant vďačí napríklad Baumgartenovi a Lambertovi nielen za pojmový aparát, ale aj za možnosť samotného rozpoznania postupov skúmania, ktoré prevažovali v metafyzike od Descartesa až po Wolffa. Nepocit'uje potrebu zveličovať ani bagatelizovať už uskutočnené bádania, ale prechádza k predstaveniu vlastných výsledkov.

Táto zdanlivá ľahkosť Kantových riešení však nebola vo väčšine prípadov celkom zaregistrovaná. *Kritika čistého rozumu*, ktorá vyšla sedemnásť rokov po Lambertovom *Neues Organon*, vzbudila prirodzene obrovský záujem, no bola tiež predmetom početných sporov. Rôzne námietky sa týkali zdôvodenosti odklonu od dogmatizmu a princípov Wolffovej metafyziky. Kant však ukázal, že Descartova, Leibnizova a Wolffova snaha o matematizáciu v metafyzike a hlavne využívanie tzv. prvotných princípov v tejto vede spôsobom porovnateľným s matematikou, môže mať len analytický charakter a vôbec neprispieva k rozšíreniu poznania v rámci tejto vedy. Kantova *Kritika čistého rozumu* sa krátko po svojom vydaní stala tiež predmetom početných komentárov a recenzií, v ktorých sa najčastejšie podrobovali kritickému hodnoteniu výsledky v nej obsiahnuté. Hlavnou témou sa stali námietky, že Kantovo dielo je ťažko čitateľné, nemá podobu populárneho filozofického textu a nie je prístupné pre širší okruh prijímateľov. V rokoch 1781–1787 bolo špeciálne k tejto téme vydaných dovedna vyše tisíc prác¹. Vychádzali v *Allgemeine Literatur-Zeitung*, *Göttingische Anzeigen von gelehrten Sachen*, *Neue Leipziger Gelerhrte Zeitungen*, *Gothaische Gelehrte Zeitungen*, *Tübingische gelehrte Anzeigen* alebo tiež v *Allgemeine deutsche Bibliothek*. O *Kritike čistého rozumu* písali Jacob Friedrich Abel, Joachim Heinrich Campe, Johann August Eberhard, Johann Georg Heinrich Feder, Christian Garve, Johann Gottfried Herder, Carl Leonhard Reinhold ako aj Christan Gottfried Schütz. Nezanedbateľnú úlohu pri prezentácii a hodnotení Kantových názorov zohrávali vydavatelia spomínaných časopisov. Medzi nimi treba spomenúť Andreasa Beckmanna, vydavateľa z Gery, Christiana Bohna, majiteľa vydavateľstva v Hamburgu, Christiana Dietricha, kníhkupca z

¹ K recenziám *Kritiky čistého rozumu* pozri: Rezensionen zur Kantischen Philosophie 1781–87.

Göttingenu, Augusta Gebharda, vydavateľa z Frankfurtu nad Mohanom či tiež Johanna Friedricha Hartknocha, vydavateľa z Rigy a Augusta Müllera, kníhkupca z Lipska. Komentáre a recenzie obsiahnuté v rôznych periodikách sú považované za veľmi cennú informáciu o činnosti filozofa z Kráľovca. Pod ich vplyvom sa Kant najprv rozhodol napísať populárny komentár ku *Kritike čistého rozumu*, t. j. *Prolegomeny*¹, a následne opäť vydal *Kritiku čistého rozumu* v oveľa prepracovanejšej podobe v roku 1787. Ale neskončila sa tým polemika o probléme reformy metafyziky. Po publikovaní druhej, upravenej verzie *Kritiky čistého rozumu*, dochádza k ďalším intelektuálnym súbojom. Podnietila ich diskusia na stránkach časopisu *Jenaer Allgemeine Literaturzeitung*, ktorý založil Carl Günter Schütz a Georg Hufeland v roku 1785 a ktorý plnil úlohu časopisu s vyslovene prokantovským zameraním. Spomeňme tiež recenzie a iné práce, ktoré mali za cieľ rozpracovať Kantove názory. Treba postupne poukázať na práce: *Erläuterungen über Herrn Professor Kant Critik der reinen Vernunft* (1784) od Johanna Schulza, *Critik der reinen Vernunft im Grundrisse zu Vorlesungen nebst Wörterbuch zum leichtern Gebrauch der Kantischen Philosophie* (1786) od Christiana Schmida ako aj na jedno z najdôležitejších diel pre pochopenie Kantovej filozofie *Briefe über die Kantische Philosophie* od Karla Leonharda Reinholda, vydané po prvý krát v *Das Deutsche Merkur* (1786–1787). Naopak spomedzi oponentov Kantovej filozofie sa najčastejšie spomínajú: Nicolai, Engel, Meier, Mendelssohn, Feder. Spomína sa tiež časopis *Philosophisches Magazin* (1789–1792) založený Johannom Augustom Eberhardom, na stránkach ktorého dochádza k nezvyčajne ostrým sporom s Kantovými názormi. Odohrala sa tam tiež priama polemika medzi Kantom a Eberhardom. Jej výsledkom je práca *Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere gemat werden soll*, ktorú Kant publikoval v roku 1790. Táto práca otvára ďalšiu fázu v diskusii o reforme metafyziky. Svedčí o tom okrem iného súťaž Kráľovskej berlínskej akadémie z roku 1792, ktorá bola poslednou súťažou v osemdesiatom storočí a bola venovaná hodnoteniu výsledkov skúmania reformy metafyziky od čias Leibniza a Wolffa. Špeciálne formulovaná súťažná otázka vtedy znela: „Was hat die Metaphysik seit Leibniz und Wolff für Progressen gemacht?“.

Z poštiny preložil Eugen Andreanský

¹ I. Kant, *Prolegomena ke každé příští metafyzice, která se bude moci stát vědou*.

KANT V SPOROCH O METAFYZIKU V 19. STOROČÍ

Andrzej J. Noras

Spory o pochopenie Kantovej filozofie začali už zverejnením prvého vydania *Kritiky čistého rozumu* v roku 1781. Reakcia, ktorú prinieslo zverejnenie tejto knihy, zvlášť recenzia napísaná Christianom Garvem a zverejnená v redakcii Johanna Georga Heinricha Federa¹, vyprovokovala niekoľko otázok. Kant sám bol prinútený napísať *Prolegomena* (1783) a o niekoľko rokov neskôr druhé, zmenené vydanie *Kritiky čistého rozumu* (1787). Kantových súčasníkov táto reakcia prinútila zaoberať sa problémom transcendentizmu, výsledkom čoho bola okrem iného totálna kritika pojmu *vec osebe* od Friedricha Heinricha Jacobiho (1743–1819), ktorá napokon vyvolala spor kantovcov s antikantovcami, čoho výsledkom bol historický vývoj filozofie uskutočnený na pôde nemeckého klasického idealizmu.

Najskôr venujme pozornosť Jacobimu. Gerhard Lehmann sa domnieva, že je to práve on a nie Schopenhauer, ktorý obrátil pozornosť na rozdiel medzi dvoma vydaniaми *Kritiky čistého rozumu*². To je pre recepciu Kanta veľmi podstatný fakt. Jacobi je však predovšetkým známy ako autor diela *Über die Lehre des Spinoza, dargestellt in Briefen an Herrn Moses Mendelssohn*. Kniha vyšla anonymne vo Wroclawe v roku 1785 a Kant na ňu odpovedal textom *Was heisst: sich im Denken orientieren?* Jacobi je však rovnako známy aj z dôvodu sporov o ateizmus. Spor sa týkal všetkých troch nemeckých idealistov a súvisel s renesanciou spinozizmu a sprostredkovaním sa pričínal o to, že Fichte musel opustiť Jenu³. Jacobiho základná námietka vo vzťahu ku Kantovej *veci osebe*, obsiahnutá v *Beilage* k *David Hume über den Glaube*, ktorá nesie názov *Über den transcendentalen Idealismus*, znie nasledovne: „Musím priznať, že táto ťažkosť pri štúdiu Kantovej

¹ Pozri Garve, Ch.: *Rozprawy popularnofilozoficzne*. Prel. R. Kuliniak a T. Malyszek. Wrocław 2002, s. 165 – 227.

² Pozri Lehmann, G.: *Geschichte der nachkantischen Philosophie. Kritizismus und kritisches Motiv in den philosophischen Systemen 19. und 20. Jahrhunderts*. Berlin 1931, s. 16.

³ Pozri Schnädelbach, H.: *Hegel. Wprowadzenie*. Prel. A. J. Noras. Warszawa 2006, s. 33.

filozofie ma značne zaujímalá, takže som musel *Kritiku čistého rozumu* z roka na rok začínať odznova, pretože som stále nevedel to, že bez tohto predpokladu (vec osebe) som nemohol pochopiť tento systém, a spolu s ním v ňom zotrvať.¹ Uchopiť podstatu Jacobiho kritiky čo najstručnejšie, znamená pochopiť skutočnosť, že ak *javy* sú konštituované až kategóriami intelektu, potom nemá zmysel hovoriť o *javoch* niečoho takého ako *vec osebe*, a kvôli tomu tento jav nie je nič iné ako čisté zdanie. Jacobi bol presvedčený, že otázka týkajúca sa jestvovania vecí o sebe nemá zmysel, pretože platnosť kategórií je možné preukázať len vo vzťahu k poznaniu².

Okrem týchto ťažkostí s pochopením filozofie autora *Kritiky čistého rozumu* vystupujúcich na samom počiatku, je ťažké hovoriť o metafyzických interpretáciách Kanta, pretože tie dávame do súvislosti s novokantovstvom. Problém je potom v tom, čo je novokantovstvo? Pretože porozumenie novokantovstvu bude súvisieť s odpoveďou na otázku: ako porozumieť Kantovmu učeniu a kde je potrebné vidieť jeho ťažisko? V odpovedi na takto postavenú otázku Traugott Konstantin Osterreich odpovedá: „V novokriticizme je potrebné rozlíšiť sedem smerov: 1. fyziologický (Helmholtz, Lange); 2. metafyzický (Liebmann, Volkelt); 3. realistický (Riehl); 4. logistický (Cohen, Natorp, Cassirer – marburská škola); 5. teoreticko – axiologický kriticizmus (Windelband, Rickert, Munsterberg – juhozápadonemecká alebo bádenská škola, ktorej je blízky aj Bauch); 6. relativistické preformovanie kriticizmu (Simmel); 7. psychologický, ktorý nadväzuje na Friesa (novofriesovská škola, Nelson).“³ Keďže Osterreichovo rozdelenie bolo prvým významným rozdelením novokantovských smerov, obsahuje tak mnoho nedostatkov, ktoré tu však nemôžu byť predmetom analýzy. Podobne predmetom analýzy nemožno urobiť ani to, kedy sa novokan-

¹ Cit. podľa Fischer, K.: *Geschichte der neuern Philosophie*. Bd. 5: *Fichte und seine Vorgänger*. Heidelberg 1869, s. 194 – 195. Pozri Dehnel, P.: *Antynomie rozumu. Z dziejów filozofii niemieckiej XVII i XIX wieku*. Wrocław 1998, s. 100. Pozri aj Martin, G.: *Allgemeine Metaphysik. Ihre Probleme und ihre Methode*. Berlin 1965, s. 51.

² Pozri Hartmann, N.: *Die Philosophie des deutschen Idealismus*. 3. Aufl. Berlin – New York 1974, s. 29.

³ Pozri Überweg, F.: *Grundriss der Geschichte der Philosophie*. 4. Teil: *Die deutsche Philosophie des XIX. Jahrhunderts und der Gegenwart*. 13. Aufl. Hrsg. Von T. K. Osterreich. Basel 1951, s. 417.

tovstvo začalo. Čo však môžeme s určitosťou uviesť, je päť údajov – v chronologickom poriadku – (1) vystúpenie Hermanna von Helmholtza (1821 – 1894), ktorý v roku 1855 nabádal k štúdiu Kantovej teórie poznania, (2) rok 1860, v ktorom vyšla kniha Kuno Fischera (1824 – 1907) *Kants Leben und die Grundlagen seiner Lehre*¹, (3) vydanie knihy Otta Liebmann (1840 – 1912) *Kant und die Epigonen* v roku 1865, (4) spis Eduarda Zellera (1814 – 1908) z roku 1862 nazvaný *Über Bedeutung und Aufgabe der Erkenntnistheorie* a (5) v roku 1866 Friedrichom A. Langem publikovanú knihu *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*.²

Rakúsky teológ a filozof Johann Fischl (1900 – 1996) v knihe *Idealismus, Realismus und Existentialismus der Gegenwart*³ radí do metafyzického prúdu novokantovstva von Helmholtza, Liebmann, Riehla a Volkelta a tvrdí, že tento smer „za východisko považuje vec osebe“⁴. Toto rozdelenie však nie je adekvátne, pretože Helmholtza, a ani Riehla nemožno k metafyzickému novokantovstvu priradiť. Prvý, čo dokladá aj Osterreich, patrí k fyziologickému novokantovstvu, kým druhý k realistickému smeru. Aby sme však získali vlastné rozdelenie novokantovstva, je potrebné ešte poukázať na inú ťažkosť. V novokantovstve sa ukazuje existencia dvoch fáz:

skoré novokantovstvo

vlastné novokantovstvo alebo jednoducho novokantovstvo.

Ale ani toto rozdelenie nie je presné, pretože si ešte vyžaduje, aby sme uvažovali o *postnovokantovstve*⁵ ako filozofii konstituujúcej prirodzené zavŕšenie novokantovstva. Postnovokantovstvo je z perspektívy témy terajšieho vystúpenia podstatné preto, lebo interpretuje Kantovu filozofiu spôsobom blízkym tomu, ktorý hľadáme, aj keď, samozrejme, môžeme poukázať na dve zásadné diferencie. Po prvé, v postnovokantov-

¹ Fischer, K.: *Kants Leben und die Grundlagen seiner Lehre. Drei Vorträge*. Mannheim 1860.

² Lange, A.: *Historia filozofii materialistycznej i jej znaczenie w teraźniejszości*. T. 1 – 2. Prel. A. Świetochowski a F. Jezierski. Warszawa 1881.

³ Fischl, J.: *Idealismus, Realismus und Existentialismus der Gegenwart. Ein Beitrag zur Aussprache über die Weltanschauung des modernen Menschen*. Graz 1954.

⁴ Szyszkowska, M.: *Neokantyzm. Filozofia społeczna wraz z filozofia prawa natury o zmiennej treści*. Warszawa 1970, s. 19.

⁵ Pojem *postnovokantovstvo* sa vzťahuje k filozofom, ktorí vychádzajú z novokantovstva a Kanta interpretujú v duchu ontológie. Pozri Noras, A. J.: *Kant a neokantyzm badeński i marburski*. Katowice 2005, resp. Noras, A. J.: *Postneokantyzm wobec Kanta*. „Idea – Studia nad Strukturą i Rozwojem Pojęć Filozoficznych“ 2004, T. 16, s. 79 – 88.

stve sa Kant neinterpretuje metafyzicky, ale ontologicky. Po druhé, nie je to navyše filozofia 19. storočia, ale 20. a 30. rokov minulého storočia. O postnovokantovstve možno hovoriť vo vzťahu k takým mysliteľom, akými boli Martin Heidegger, ktorý vychádza z bádenskej školy, ale aj Karl Jaspers, ktorý zostáva na jej okraji, žiaci marburských novokantovcov Nicolai Hartmann a Heinz Heimsoeth, a napokon žiak Aloisa Riehla – Richard Höningwald.

Na základe vyššie uvedeného môžeme konštatovať, že predstaviteľmi metafyzickej verzie novokantovstva sú Liebmann a Volkelt, ale aj Friedrich Paulsen (1846 – 1908), Erich Adickes (1866 – 1928) a – z neskorších filozofov – Max Wundt (1879 – 1963). Tým, čo ich spája je fakt, že neakceptujú tradičné rozdelenie Kantovej filozofie na obdobie predkritické a kritické, tvrdiac, že Kantov systém sa vyvíjal evolučne a jediným cieľom bolo zdôvodnenie metafyziky. V tomto kontexte je neobvyčajne dôležité, tak, ako to uskutočnil Christian Baertschi, rozlíšiť filozofov na tých, ktorí Kanta interpretujú metafyzicky – Paulsen, Österreich, Wundt, Adickes a Heimsoeth, a tých, ktorí ho interpretujú ontologicky – Hartmann a Heidegger¹. Ukazuje sa však, že spomedzi spomenutých novokantovcov by do 19. storočia bolo v zásade potrebné zaradiť len Liebmann a Volkelta.

Paulsen vo svojej knihe prvýkrát publikovanej v roku 1898 *Immanuel Kant. Sein Leben und seine Lehre*² predstavuje najreprezentatívnejšie vysvetlenie pohľadov metafyzického smeru. Kant nemohol byť odporcom metafyziky, pretože úlohou *Kritiky čistého rozumu* bolo vypracovanie teoretických základov pre nasledujúce kritiky, v ktorých najpodstatnejší je mimoprirodný svet, svet inteligibilný (*mundus intelligibilis*). Preto Paulsen pripisoval väčší význam dizertácii *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* (*O forme a princípoch zmyslového sveta a inteligibilného sveta*) z roku 1770, ktorú zaradil do kritického obdobia. Význam dizertácie spočíva v tom, že obsahuje „dávno hľadanú novú metódu metafyziky, transcendentálnu metódu.“³ Okrem toho Paulsen zdôrazňuje fakt, že v tejto práci Kant zavádza dvojaké chápanie poznania: 1.) intelektuálne (racionálne) poznanie, ktoré ako poznávanie predmetov, ktoré

¹ Baertschi, Ch.: *Die deutsche metaphysische Kantinterpretation der 1920er Jahre*. Zurich 2004.

² Paulsen, F.: *Immanuel Kant. Sein Leben und seine Lehre*. 2. Aufl. Stuttgart 1899. Poľské vydanie: Paulsen, F.: *I. Kant i jego nauka*. Prel. J. Wł. Dawid. Warszawa 1902.

³ Paulsen, F.: *I. Kant i jego nauka*. Prel. J. Wł. Dawid. Warszawa 1902, s. 88.

neaktivujú naše zmysly, je poznávaním vecí tak, ako sú. 2.) poznanie zmyslové, teda poznávanie predmetov tak, ako sa nám javia, podriadených zákonom zmyslovosti, čiže apriórny podmienkam priestoru a času. Empirické vedy spadajú pod zmyslové poznávanie, zatiaľ čo metafyzika je ukázkovým príkladom intelektuálneho poznania. Paulsen je presvedčený, že vďaka tomuto rozlíšeniu sa Kantovi podarilo oslobodiť metafyziku od zmyslového elementu, ktorým sa vyznačovala tradičná metafyzika, aj prirodzená teológia. Metafyzika tak chápe myšlienkový svet v čistých pojmoch rozumu, čím sa Boh a duša nachádzajú mimo skutočný priestor a čas. Záver, ktorý vyplýva z Paulsenových úvah je nasledujúci: to, čo umožnilo Kantovi prekonať dogmatickú metafyziku, bola transcendentálna metóda.

V roku 1924, roku 200. výročia Kantovho narodenia, a zároveň roku smrti Aloisa Riehla a Paula Natorpa, roku nazvanom Hansom Wagne-rom *Epochenjahr*¹, vyšli dve dôležité knihy. Prvou z nich je práca Adickesa nazvaná *Kant und das Ding an sich*², ktorej autor zdôrazňuje fakt, že Kant nikdy nepochyboval o jestvovaní vecí osebe, ktoré je nevyhnutnou požiadavkou Kantovho systému transcendentálnej filozofie. Druhou prácou je dielo Wundta nazvané *Kant als Metaphysiker*³, ktoré obsahuje polemiku s Paulsenovými názormi. Wundt je presvedčený, že Paulsen kladie dôraz na obsah a nie na metódu metafyziky (čo budí dojem, že Kant bol pokračovateľom dogmatickej metafyziky). Wundt podčiarkuje, že predmetom troch kritik bol boj proti tradičnej metafyzike. Najväčším Paulsenovým omylom je rozlišovanie dvojakej metafyziky u Kanta: jednej v súvislosti s fenoménmi (javmi), druhej s nadzmyslovosťou. Namiesto toho u Kanta jestvuje len jedna metafyzika, ktorá je rôzne zdôvodnená.

II.

Z toho, čo sme dosiaľ povedali, vyplýva veľmi málo pre pochopenie metafyziky 19. storočia. A obzvlášť pre prítomnosť Kanta v týchto spo-

¹ Pozri Zeidler, K. W.: *Kritische dialektik und Transzendentalontologie. Der Ausgang des Neukantianismus und die post-neukantianische Systematik* R. Honigswalds, W. Cramers, B. Bauchs, H. Wagners, R. Reiningers und E. Heintels. Bonn 1955, s. 26.

² E. Adickes: *Kant und das Ding an sich*. Berlin 1924.

³ Wundt, M.: *Kant als Metaphysiker. Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Philosophie im 18. Jahrhundert*. Stuttgart 1924.

roch. Problém však spočíva aj v tom, že ak sa vrátíme na začiatok 19. storočia, vtedy sa ukáže, že sa nedozvieme oveľa viac. Herta Meyerhofer upozorňuje, že v roku 1870 Jürgen Bona Meyer (1829 – 1897) publikoval knihu *Kants Psychologie*¹, v ktorej rozlíšil dve Kantovské školy, a to *metafyzickú školu* a *antropologickú školu*. Do prvej zaradil všetkých filozofov od Reinholda po Hegela, do druhej Friesa. „Obidve školy“ – píše Herta Meyerhofer – „sa odlišujú metódou objavenia a zdôvodnenia *a priori*“². Problém je v tom, že takto pochopená *metafyzická škola* nevysvetľuje *prítomnosť* Kanta v sporoch ohľadne pochopenia metafyziky 19. storočia. Táto skutočnosť vyplýva aj z faktu, že Bona Meyer nadväzuje na Friesa³. To, čo je sporné v kontexte nemeckého idealizmu, možno uzavrieť s odvolaním sa na dobu jeho rozkvetu a podčiarknuť, že je to skôr filozofia 18. ako 19. storočia. Pochybnosti nevysvetľuje ani Gerhard Lehmann, ktorý uvažuje o *antimetafyzickom prúde* voči Kantovej filozofii a ráta doň Jacobiho, Fichteho (*Wissenschaftslehre II*), Schellinga, Schleiermachera a Baadera⁴.

S vyššie uvedenými argumentami nemôžeme súhlasiť z dvoch dôvodov. Po prvé preto, lebo už v základe veci by bolo potrebné pozerieť na obdobie filozofie prelomu 18. a 19. storočia prizmou zástancov a protivníkov nemeckého idealizmu. Tým viac je podstatné to, že Kant nebol nemeckým idealistom. V takom prípade je okrem Friesa potrebné zohľadniť iného, ktorý svojou zlomyseľnosťou Friesa prevyšoval, hoci podstatu Kantovej filozofie nepochopil, odporcu nemeckého idealizmu Arthura Schopenhauera. V prípade Schopenhauera je však dôležitá skutočnosť, že jeho filozofia získava na význame vlastne až v šesťdesiatych rokoch, teda v čase rodiaceho sa novokantovstva. Druhý dôvod sa spája výlučne so Schopenhauerom. Ak Schopenhauer metafyzicky interpretuje Kanta tak, že tvrdí, že vec osebe je vôľa, potom je potrebné pozastaviť sa nad samotným pochopením metafyziky.

Herman Cohen považuje za metafyzika Langeho a píše: „Zatiaľ čo Friedrich Albert Lange v istých ohľadoch rozumel apriórnosti priestoru radikálnejšie, ako iní, vo vzťahu ku kategóriám sa rovnako s ostatnými

¹ Bonna Meyer, J.: *Kants Psychologie*, Berlin 1870.

² Mayerhofer, H.: *Der philosophische Begriff der Bewegung in Herman Cohens „Logik der reinen Erkenntnis“*. Wien 2004, s. 21.

³ Pozri Überweg, F.: *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, s. 156.

⁴ Lehmann, G.: *Geschichte der nachkantischen Philosophie*, s. 45 – 94.

mýlil: veril, že Kant ich musel *a priori* odhaliť. Bol to jeho, *metafyzikov*, prvotný hriech.¹ V očiach Cohena by metafyzika označovala problém kategórií. Kým práve Lange, keď vyjadruje podstatu metafyziky, tvrdí, že jej máme rozumieť „ako kritike pojmov“². Tieto dve hľadiská – učiteľa (Langeho) a žiaka (Cohena) – predznačujú spektrum možných odpovedí na otázku pochopenia metafyziky. Taktiež sa zdá, že bude treba dať za pravdu aj Schopenhauerovi. V spore o metafyziku ide o porozumenie veci osebe. Ibaže Schopenhauer nemá úplnú pravdu, pretože v spore o metafyziku ide aj o čosi viac, než len o vec osebe. Ide tu o to, ako pochopiť Kantovo učenie: zakladá kritiku metafyziky vôbec alebo len kritiku minulej metafyziky. Kto by očakával viac v sporoch o metafyziku v 19. storočí, ten bude zmätený.

Najdôležitejšou postavou spomedzi reprezentantov metafyzického novokantovstva sa zdá byť Liebmann, čo svojho času potvrdil a na dlhý čas *zakonzervoval* Windelband. V časopise *Kant Studien* z roku 1910, ktorý mu bol venovaný, Windelband napísal úvodný text začínajúci vetou: „Liebmannu môžeme nazvať najvernejším zo všetkých kantovcov“³. Hlavný sled Windelbandových myšlienok môžeme sformulovať do tézy, že Liebmann svoje hlavné dielo napísal v čase dominancie prírodovedckého spôsobu myslenia⁴ a naivného materializmu, a do tézy, že kvôli návratu ku Kantovi „musel byť Kant nanovo objavený; ba sám Liebmann ho musel pre seba samého objaviť!“⁵ Fakt, že z terajšej perspektívy by vyzeralo toto hodnotenie inak, vôbec nemusí vzbudzovať výhrady. Súvisí to taktiež s naznačenými ťažkosťami ustálenia dátumu vzniku novokantovstva. To, že Windelband považuje Liebmannu za najvernejšieho kantovca, vyplýva z faktu, že nepozná situáciu vo filozofii v polovici 19. storočia úplne. Preto sa až teraz môžeme odvolávať na takých mysliteľov, ako je Bona Meyer, Rudolf Haym, alebo tiež Ernst Maria Johann Karl Freiherr von Feuchtersleben (1806–1849).

¹ Cohen, H.: *Kants Theorie der Erfahrung*. 3. Aufl. Berlin 1918, s. 522.

² Lange, F. A.: *Geschichte der Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*. 2. Buch: *Geschichte der Materialismus seit Kant*. 5. Aufl. Hrsg. Von H. Cohen. Leipzig 1896, s. 42.

³ Windelband, W.: *Otto Liebmanns Philosophie*. In: Kant – Studien 1910, Bd. 15, s. III.

⁴ Pozri Bauch, B.: *Kritizismus und Naturphilosophie bei Otto Liebmann*. In: Kant – Studien 1910, Bd. 15, s. 115 – 138.

⁵ Windelband, W.: *Otto Liebmanns Philosophie*, s. III.

Osobité miesto medzi nemeckými filozofmi 19. storočia zaujíma Bonn Meyer, o ktorom Köhnke hovorí, že to je „vôbec prvý novokantovec“¹. Po Köhnkem túto tézu opakuje aj Manfred Pascher². Dokonca sám Köhnke sa čuduje, že Hannspeter Sommerhäuser vníma ako iniciátora novokantovstva Feuchterslebena. Zatiaľ čo Hans-Dieter Häusser zdôrazňuje, že prvým novokantovcom je práve von Feuchtersleben³, pričom sa na jednej strane odvoláva na takých bádateľov ako Sommerhäuser a Ralfs⁴, no na strane druhej ho udivuje, že Feuchtersleben bol neznámy pre takých historikov novokantovstva ako Hans-Ludwig Ollig a Gerhard Lehmann⁵. Nakoniec sa tomuto problému venuje aj Harald Schwaetzer, ktorý zdôrazňuje, že formulácia *spär' ku Kantovi* (zurück auf Kant) nie je pôvodne Liebmannovou formuláciou. Schwaetzer akcentuje fakt, že po prvý raz sa táto formulácia objavila už v roku 1841 v *Lebensblätter* von Feuchterslebena⁶. Spomedzi interpretátorov, u ktorých sa odvolanie na von Feuchterslebena objavuje, je Häusser tým, ktorý poukazuje na význam jeho vkladu do filozofie novokantovstva. Pododdiel venovaný Feuchterslebenovej filozofii nazval Häusser *Feuchterslebens Beitrag zur Erneuerung der kantischen Philosophie*⁷. Poznamenáva však, že prvý, kto poukazuje na význam Feuchterslebena pre počiatky novokantovstva, je Ralfs⁸. Häusser mimochodom citoval príslušný fragment z textu

¹ Köhnke, K. Ch.: *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus. Die deutsche Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus*. Frankfurt am Main 1993, s. 23.

² Pascher, M.: *Einführung in den Neukantianismus. Kontext – Grundpositionen – praktische Philosophie*. München 1997, s. 29.

³ Köhnke, K. Ch.: *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus. Die deutsche Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus*. Frankfurt am Main 1993, s. 438.

⁴ Häusser, H.-D.: *Transzendente Reflexion und Erkenntnisgegenstand. Zur transzendentalphilosophischen Erkenntnisbegründung unter besonderer Berücksichtigung objektivistischer Transformation des Kritizismus. Ein Beitrag zur systematischen und historischen Genese des Neukantianismus*. Bonn 1989, s. 24 a 160.

⁵ Tamže, s. 160.

⁶ Schwaetzer, H.: *Otto Liebmanns kritische Metaphysik*. In: *Texte zum frühen Neukantianismus*. Hrsg. von Schwaetzer, H. Bd. ½: Liebmann, O.: *Die Klimax der Theorien*. Von Hartmann, E.: *Das Ding an sich und seine Beschaffenheit*. Hildesheim-Zürich-New York 2001, s. X, poznámka 4.

⁷ Häusser, H.-D.: *Transzendente Reflexion und Erkenntnisgegenstand. Zur transzendentalphilosophischen Erkenntnisbegründung unter besonderer Berücksichtigung objektivistischer Transformation des Kritizismus. Ein Beitrag zur systematischen und historischen Genese des Neukantianismus*. Bonn 1989, s. 24 – 25.

⁸ Ralfs, G.: *Stufen des Bewußtseins*. Köln 1965, s. 133.

Feuchterslebena, ktorý znie: „... pretože návrat ku Kantovi znamená nájsť opäť pravú cestu.“¹

III.

Na rané Liebmannovo dielo *Kant und die Epigonen* je potrebné hľadiť zvlášť v kontexte posledného vyrovnávania sa s Hegelovou špekulatívnou filozofiou. Je to vyjadrené aj v Liebmannovej práci, ktorý kritizuje – a definuje slovom epigóni – reprezentantov rôznorodých filozofických smerov, konkrétne idealizmu (Fichte, Schelling a Hegel), ako aj realizmu (Herbart), smeru empirického (Fries) ako aj transcendentálneho (Schopenhauer)². Sám Liebmann to tľmočí nasledovne: „No tých (filozofov – dopl. A.J.N.), na ktorých práve hľadáme a ktorých systémy sa definujú dosiaľ menom filozofie 19. storočia, konkrétne Fichte, Schelling, Hegel, Herbart, Fries, Schopenhauer, musíme považovať za veľkých architektov (filozofie – dopl. A.J.N.). Pravda, na jednej strane tak veľmi závisia od Kantovej filozofie, že bez nej by ich filozofia bola nielen nezrozumiteľná, ale taktiež nemožná. Na druhej strane konzekvencie onej spoločnej základnej vedy dotiahli tak ďaleko a takým rôznym spôsobom, že je ich potrebné považovať za samostatných mysliteľov.“³ S tým zase súvisí tretia rovina, ktorá už predstavuje pohľad na Kanta v rámci novokantovstva. Podstatným tu je to, že u všetkých týchto filozofov Liebmann nachádza spoločný menovateľ – ako upozorňuje Helmut Holzhey⁴ – spo-

¹Häusser, H.-D.: *Transzendente Reflexion und Erkenntnisgegenstand*, s. 25.

² Pozri Ollig, H.-L.: *Der Neukantianismus*. Stuttgart 1979, s. 10.

³ Liebmann, O.: *Kant und die Epigonen. Eine kritische Abhandlung*. Hrsg. Von Bauch, B. Berlin 1912, s. 5 – 6. Pri tejto príležitosti treba dodať, že takých mysliteľov ako Jäsche, Beck, Bouterweck, Krug a Reinhold si Liebmann neváža a nazýva ich *podradnými hlavami* alebo aj *voží:karmi* (Pozri tamtiež, s. 5.).

⁴ Helmut Holzhey si v tomto kontexte všima: „Der verbreiteten Kritik am deutschen Idealismus gab Otto Liebmann (1840 – 1912) einen besonders beredten Ausdruck, indem er in seinem Buch *Kant und die Epigonen* (1865) die gesamte nachkantische Philosophie auf den gemeinsamen Nenner brachte, vergebliche Denkbemühung um das Ding an sich gewesen zu sein, dessen Unterscheidung von den Erscheinung schon Kant als Fehler oder Inkonzsequenz vorgehalten werden müsse, weil die Vorstellung eines Außerräumlichen und Außerzeitlichen ein hölzernes Eisen sei. (Rozšírovanej kritike nemeckého idealizmu dal Otto Liebmann zvláštny výraz, o ktorom sa hovorilo, tým, že vo svojej knihe *Kant a epigóni* previedol celú pokantovskú filozofiu na spoločného menovateľa márneho myšlienkového úsilia ohľadne veci osebe, ktorej rozlíšenie od javu by malo byť vyčítané ako chyba, resp. inkonzekvencia, už Kantovi,, pretože predstaví

ločný predpoklad, ktorý má podľa Liebmannu definovať ich filozofiu, t. j. predpoklad o jestvovaní vecí osebe. Všetky tieto smery operujú pojmom vecí osebe, zatiaľ čo tento pojem (podľa Liebmannu) označuje „drevené železo“ (ein holzeres Eisen)¹. Kantov problém *vecí osebe* vedie v Liebmannovej filozofii k tomu, že – ako upozorňuje Wilhelm Windelband – „... práve spôsob, akým Liebmann správne bojoval proti všeobecne používanému pojmu *vecí osebe* v zmysle, aký mu dali Jacobi a Reinhold ako úplne neužitočnému, získava princíp pravdivého Kanta dôvod pre svoju existenciu.“² Kvôli tomu je zmyslom výpovede Windelbanda, pokúšajúceho sa pochopiť Liebmannovo myslenie, to, že Liebmann bojuje proti nesprávnemu porozumeniu *vecí osebe*. Ako to v skutočnosti je?

Jediný oddiel Liebmannovej knihy, ktorý sa nekončí slávnym zvolaním, sa týka Kantovej filozofie a je nazvaný *Die Hauptlehre und der Haup-*

si niečo mimo priestor a čas je (ako predstaviť si) drevené železo)“. (Holzhey, H. – Röd, W.: *Die Philosophie des ausgehenden 19. und des 20. Jahrhunderts 2. Neukantianismus, Idealismus, Realismus, Phänomenologie*. In: *Geschichte der Philosophie*. Hrsg. Von W. Röd. T. 12. München 2004, s. 32.)

¹ Liebmann charakterizuje Kantovu filozofiu týkajúcu sa vecí osebe takto: „Im Allgemeinen besteht diese Inconsequenz darin: Während aus der transzendentalen Aesthetik und der, von Kant selbst hervorgehobenen und oft wiederholten Thatsache, daß der theoretische Intellect nur innerhalb seiner Erkenntnißformen oder mittelst seiner Functionen erkennen darf, und irgend Etwas, was außer diesen und unabhängig von ihnen existiren sollte, ihm gar nicht in den Sinn kommen kann, nothwendig folgt, daß wir etwas Außerräumliches und Außerzeitliches durchaus nicht vorzustellen oder gar zu denken vermögen, läßt sich Kant von vornherein doch dazu herbei, ein solches, von des Erkenntnißformen emancipirtes, also irrationales Object anzuerkennen, d. i. Etwas vorzustellen, was nicht vorstellbar ist – ein hölzernes Eisen (Vo všeobecnosti spočíva táto inkonzekvenca v tomto: Kým z transcendentálnej estetiky a zo skutočnosti, ktorú Kant vyzdvihoval a často opakoval, totiž, že teoretický intelekt smie poznávať len v rámci svojich poznávacích foriem alebo prostredníctvom svojich funkcií a čokoľvek, čo by mimo nich a nezávisle od nich malo existovať, by preň vôbec nemohlo dospieť k zmyslu, nevyhnutne vyplýva, že si v žiadnom prípade nedokážeme predstaviť, ba dokonca myslieť nič mimo priestoru a času, predsa Kant od počiatku pripúšťa, aby sa uznával aj objekt, ktorý je emancipovaný od foriem poznania, teda iracionálny, t. j. predstavu nepredstaviteľného – drevené železo.)“. (Liebmann, O.: *Kant und die Epigonen*, s. 25. Pozri aj tamže, s. 34. Porovnaj aj Ollig, H.-L.: *Der Neukantianismus*, s. 10.)

² „Gerade in der Art, wie Liebmann hier den landläufigen, Jacobi – Reinholdischen Begriff des Ding-an-sich mit Recht als völlig unbrauchbar bekämpft, kommen die Prinzipien des wahren Kants zu ihrem Rechts (Práve v spôsobe, akým tu Liebmann právom bojuje s všeobecne známym Jacobi-Reinholdovým pojmom vecí osebe ako úplne nepoužiteľným, stávajú sa princípy pravého Kanta oprávnené.)“. (Windelband, W.: *Otto Liebmanns Philosophie*, s. IV.)

*tfehler Kants*¹ Liebmann sa v ňom zaoberá problémom pochopenia Kantovej filozofie, presnejšie jej očistením od rozmanitých nánosov, s ktorými čitateľ nevyhnutne *prichádza do styku*. S týmto cieľom sa odvoláva na Kantovu náuku, ktorá sa týka foriem názoru a kategórií. Nie je to nový argument a to nielen z dnešnej perspektívy, lež tiež z perspektívy doby, v ktorej sa rodilo novokantovstvo. Samozrejme, problém spočíva v tom, ako dať do súladu stanovisko transcendentálneho idealizmu s jestvovaním vecí osebe. Lebo práve v tomto kontexte uvažuje Liebmann o Kantovej nedôslednosti. „Stanovisko“ – myslí si Liebmann – „transcendentálneho idealizmu, ktoré v sebe de facto obsahuje empirický realizmus vyvstalo celkom konzekventne; a dotiaľ je taktiež nevyvrátená Kantova filozofia.“² Liebmannova téza je o to podivnejšia, že o niečo vyššie cituje Herberta, podľa ktorého kantovský dôkaz foriem názoru a kategórií (metafyzická dedukcia kategórií) sa opiera o chybný sylogizmus, konkrétne o *quaternio terminorum*³. Napokon tu tak máme problém, či vôbec Liebmann pochopil Kantovu filozofiu?

„To, že Kant“ – konštatuje Liebmann – „neostal úplne verný svojej prvotnej náuke, sa vedelo už skôr. Je všeobecne známy fakt evidentného rozdielu medzi prvým vydaním *Kritiky čistého rozumu* a nasledujúcimi vydaniaми dokázaného Arthurom Schopenhauerom, čo verejnosti vo svojom synoptickom vydaní predstavil Rosenkranz a zrozumiteľným a pekným spôsobom to vysvetlil Kuno Fischer.“⁴ Dnes to vyzerá inak, než v časoch Liebmannu. Vyššie už sme poukázali na to, že prvý, kto obrátil pozornosť na rozdiel medzi prvým a druhým vydaním *Kritiky čistého rozumu*, bol Jacobi. Takýto pohľad zastáva Lehmann, ktorý píše, že „Jacobi, a nie až Schopenhauer, je tým, kto od začiatku poukazoval na rozdiel v oboch vydaniach a na čistejší, subjektivistickejší idealizmus vydania prvého.“⁵ Tento fakt nič nemení na Liebmannovom hodnotení Kantovej filozofie, prinajmenšom je to však vážny problém pre pochopenie zdrojov novokantovstva. Lebo v podstate najširšie chápané kantovské hnutie sa začína naraz s vydaním *Kritiky čistého rozumu*, a preto tu rozdiely vo vydaniach hrajú podstatnú úlohu. „Prvá konzekvencia“ – píše Windel-

¹ Liebmann, O.: *Kant und die Epigonen*, s. 18.

² Tamže, s. 23.

³ Pozri tamže, s. 19.

⁴ Tamže, s. 24.

⁵ Lehmann, G.: *Geschichte der nachkantischen Philosophie*, s. 16.

band – „*Kritiky čistého rozumu* súvisela na jednej strane s obtiažnosťou jej skúmaní a celkovou originalnosťou jej epistemologického stanoviska, na druhej strane s okolnosťou, že Kantov systém bol zložený len z polovice a potreboval ešte doplniť.“¹ Windelbandova téza znamená len toľko, že relatívne skoro bola jasná nevyhnutnosť riešenia filozofickej problematiky iniciovanej Kantom, čím nik nečakal na moment, keď bude táto filozofia predstavená vyčerpávajúcim spôsobom. No na inom mieste hodnotí Windelband Liebmannovu filozofiu a tvrdí, že jeho historické miesto spočíva v tom, že „... medzi Scyllou psychogenetického empirizmu a Charybdou neoidealistickej metafyziky mocnou rukou viedol koráb kritizmu.“²

Úplne opačné stanovisko voči Liebmannovi sa dá vyjadriť v nasledujúcej vete: „To, čo leží mimo čas a priestor je raz a navždy – nonsens.“³ Lebo Liebmann pripúšťa, že Kanta by sme mali čítať takto: „Náš intelekt poznáva len priestorové a časové elementy skúsenosti, ako predmety spojené kategóriami.“⁴ Jestvovanie *vecí osebe* je problémom preto, lebo má označovať niečo, čo jestvuje mimo našu poznávaciu mohutnosť. Zároveň to však nie je možné. Preto tiež Liebmann obracia pozornosť na nedôslednosť, ktorú v Kantovej filozofii predstavuje pojem *jav*⁵. „Týmto“ – píše Liebmann – „sa tiež dielo kriticismu pochovalo, opäť triumfuje dogmatizmus.“⁶ Zhoduje sa to s Bauchovým hodnotením Liebmannovej filozofie, ktorý píše o „... samostatnej kritike dogmatických zvyškov vrámci kriticismu, ktoré – paradoxne povedané – sa najnešťastnejšie prejavujú v zlovestnom pojme ‘vec osebe’“⁷.

¹ Windelband, W.: *Die Geschichte der neueren Philosophie in ihrem Zusammenhange mit der allgemeinen Kultur und den besonderen Wissenschaften*. Bd. 2: *Die Blütezeit der deutschen Philosophie*. Von Kant bis Hegel und Herbart. Leipzig 1922, s. 190.

² Windelband, W.: *Otto Liebmanns Philosophie*..., s. IX.

³ „Ein außerhalb von Raum und Zeit Liegendes ist ein für allemal – Unsinn“. (Liebmann, O.: *Kant und die Epigonen*, s. 25.)

⁴ „Unser Intellect erkennt nur die in Raum und Zeit gegebenen Elemente der Erfahrung, verknüpft von den Kategorien, als Object (Náš intelekt poznáva len elementy skúsenosti dané v priestore a čase, spojené kategóriami ako objekt.)“. (Liebmann, O.: *Kant und die Epigonen*, s. 21. V poznámke sa odvoláva na prvé vydanie Kantovej *Kritiky čistého rozumu* (A 48, A 49, A 246, a A 253)).

⁵ Liebmann, O.: *Kant und die Epigonen*, s. 26.

⁶ Tamže, s. 27.

⁷ Bauch, B.: *Kritizismus und Naturphilosophie bei Otto Liebmann*., s. 116.

Liebmann si ďalej kladie otázku: *Čo prinútilo Kanta k tomu, aby sa dopustil tak evidentného omylu? Ako prišiel na to, aby do svojej filozofie prijal vec osebe, pre ktorú predsa nenechal žiadne miesto?*¹ Kritika fundamentálneho pojmu Kantovej filozofie, ktorú predstavuje Liebmann je sčoby oživenou prepísanou kritikou, ktorej autorom bol Jacobi (1743–1819). Jacobi kritizuje na filozofii mysliteľa z Königsbergu predovšetkým pojem *veci osebe*, aj keď kritike podrobuje tiež chápanie kognitívnych mohutností. Tie isté argumenty používa Liebmann, keď sa pokúša ukázať dôvody, podľa ktorých si však Kant pomohol pojmom *veci osebe* a tvrdí, že tu je možné podať dôkaz psychologický i historický. Prvý dôkaz sa odvoláva na postavy Leibniza a Wolffa, kým druhý súvisí s postavou Huma. V naznačenom smere pripisuje Liebmann významnú úlohu aj knihe Gotloba Ernsta Schulzeho (1761–1833) *Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie. Nebst einer Verteidigung des Skeptizismus gegen die Anmassungen der Vernunftkritik*, anonymne publikovanej v roku 1792.²

Liebmann vo svojej filozofii vyjadruje vrúcne presvedčenie, čo taktiež zdôrazňuje Lehmann, že problém celej pokantovskej filozofie sa dá priviesť k pojmu *vec osebe*.³ Mimochodom, zdá sa, že práve Lehmann najjednoduchšie a zároveň najzmysluplnejšie objasnil Liebmannovu intenciu. „Iným spôsobom ako Schopenhauer“ – konštatuje Lehmann – „uznáva Liebmann (vo svojom ranom diele) hodnotu idealistickej tradície. Vo všetkých idealistických (a taktiež neidealistických) nástupcoch Kanta, nachádza len jeden omyl. A ten istý omyl nachádza aj u Kanta. Je to pojem *veci osebe*.“⁴ Liebmann sa pokúša preukázať pôvod Kantovho omylu, ako aj jeho nástupcov, a predstavuje, ako už bolo spomenuté, dôkaz historický a psychologický. Historický dôkaz (historická dedukcia) pojmu *veci osebe* má súvislosť s Leibniz-Wolffovskou tradíciou, a tá psychologická je riešením diskusie so Schulzem. Liebmann sa pýta: „Popiera kritika rozumu Humov evidentný skeptizmus?“⁵ V tejto súvislosti

¹ Pozri Liebmann, O.: *Kant und Epigonen*, s. 28.

² Pozri tamže, s. 38.

³ Lehmann, G.: *Geschichte der nachkantischen Philosophie*, s. 64.

⁴ Tamže.

⁵ Liebmann, O.: *Kant und Epigonen*, s. 38.

Liebmann podčiarkuje noetický charakter Kantovej filozofie a nevyhnutnosť vyzdvihnutia vzťahu medzi dogmatizmom a skepticizmom¹.

IV.

Záver, ktoré môžeme vyvodiť sa dajú formulovať nasledovne:

1.) Novokantovstvo sa vlastne nepričinilo o metafyzickú interpretáciu Kanta v 19. storočí; ak sa tak stalo – v zásade len v prípade Liebmanna – že to vyplynulo z osobitého chápania metafyziky.

2.) V sporoch o metafyziku v 19. storočí *bol Kant prítomný* len natoľko, nakoľko *bol prítomný spor o vec osebe*. Problém je v tom, že *vec osebe* nemusí byť nevyhnutne interpretovaná metafyzicky, hoci ju tak interpretoval Liebmann.

3.) Spory okolo Kantovho chápania metafyziky sa objavili až na prelome 19. a 20. storočia. V tomto prípade môžeme pripísať dôležitosť Volkeltovi, ktorý v roku 1884 publikoval knihu *Über die Möglichkeit einer Metaphysik*² a metafyziku chápal ako hypotetickú vedu o všeobecných princípoch toho, čo je skutočné. Problém je aj v tom, že Volkelt bol spätý s univerzitou v Bazileji, kde sa *pohyboval* na okraji hlavného filozofického prúdu. Schwaetzer zdôrazňuje v tomto momente význam Volkeltovej práce *Erfahrung und Denken*³ z roku 1886⁴. Môžeme tiež poukázať na Eduarda Von Hartmanna (1842–1906), ktorý v roku 1871 publikoval dielo *Das Ding an sich und seine Beschaffenheit*⁵ a na novotomistu Gideona Spickera (1840–1912), autora knihy *Kant, Hume und Berkeley*⁶ publikovanej v roku 1875.

4.) Spory o metafyziku boli v 19. storočí spormi ohľadne porozumenia *veci osebe* a skúsenosti a netýkali sa jestvujúcna.

5.) Skutočný spor o metafyziku, tak, ako jej rozumel Kant, spor o pochopenie jestvujúcna, sa začína až v 20. rokoch 20. storočia predovšet-

¹ Pozri Noras, A. J.: *Kant a neokantyzm badežski i marburski*, s. 94 – 96.

² Volkelt, J.: *Über die Möglichkeit einer Metaphysik. Antrittsrede gehalten zu Basel am 23. Oktober 1883*. Hamburg-Leipzig 1884.

³ Volkelt, J.: *Erfahrung und Denken. Kritische Grundlegung der Erkenntnistheorie*. Hamburg-Leipzig 1886.

⁴ Pozri Schwaetzer, H.: *Otto Liebmanns kritische Metaphysik*, s. XIX.

⁵ Von Hartmann, E.: *Das Ding an sich und seine Beschaffenheit. Kantische Studien zur Erkenntnistheorie und Metaphysik*. Berlin 1871.

⁶ Spicker, G.: *Kant, Hume und Berkeley. Eine Kritik der Erkenntnistheorie*. Berlin 1875.

kým teoretickým úsilím Hartmanna a Heideggera. Oni sami však v naznačenom smere uprednostňujú problém ontológie.

Z poľštiny preložil Ivan Vinjar

GRAFIKA A *KRITIKA*: TRANSCENDENTÁLNÍ ESTETIKA A KINESTETIKA

Stanislav Hubík

První slovo v uvedeném nadpisu, *grafika*, znamená písmo, přerušovanou čáru, jejíž části mají ustálený význam. Druhé slovo v tomto nadpisu, *Kritika*, označuje Kantův filosofický spis *Kritika čistého rozumu*¹.

Spojením obou slov do výrazu *grafika a Kritika* chci zdůraznit fakt, jenž se zatím nestal předmětem větších filosofických analýz a komentářů: totiž tu skutečnost, že Kantova *Kritika* je *napsaná*. Což platí i o Husserlově díle, jež je druhou tematickou položkou této konference. Jako jiné filosofické spisy jsou to díla napsaná, nikoliv vyřčená, jsou zapsaná, nejsou recitovaná. Tento prostý fakt přitom vychází plně vstříc fenomenologickému principu: aby byla filosofie, musí být nejprve spis; aby byl spis, musí být nejprve písmo, aby bylo písmo, musí být nejprve řeč.

Teoretickými pojetky mezi *spisy* čili *záznamy* čili *znakovými reprezentacemi* filosofii obou myslitelů, Kanta a Husserla, jsou pro účely tohoto textu gramatologické analýzy J. Derridy.

Kantova i Husserlova filozofie jsou filozofie napsané a zapsané. Jak Kant, tak Husserl čerpají z myšlenkových zdrojů, jež jsou rovněž zapsané. Mezi těmito zapsanými zdroji oba filozofové preferovali některé vědecké texty, a mezi těmito vědeckými texty zvláště pak texty matematiky. Již klíčová otázka první *Kritiky* – *Jak jsou možné syntetické soudy a priori?* – se dovolává matematiky. Husserl se ve filosofii také původně dovolává matematiky. Proč zdůrazňuji takovou samozřejmost, totiž fakt, že Kantova a Husserlova filozofie jsou zapsány a zakonzervovány do podoby textů, a že čerpají především z deduktivní, formální vědy?

Protože mne k tomu podnítily dva obecně známé Husserlovy požadavky: požadavek pěstování filosofie jako *přísné vědy*, pro níž je nepochybně velmi důležité vědět, čím začíná její předmět – a zde mohu odpovédět, že začíná smyslově vnímaným písmem, textem; a požadavek akceptování nového východiska filosofování spočívajícího v návratu *zpět k všem samým* – například ke smyslové podobě filosofie, jíž je nepochyb-

¹ Kant, I.: *Kritika čistého rozumu*. Prel. T. Münz. Bratislava: Pravda 1979.

ně spis, text. Inspirován Derridovou kritickou polemikou s Husserlovým pojetím znaku¹ jsem si položil jednoduchou otázku: *jak se mi primordiálně jeví filosofie?* – a pozitivisticky a fenomenologicky jsem zformuloval stejně jednoduchou odpověď: jeví se mi jako písmo, spis, záznam, text.

Tvrzení, že filosofie je jen způsob psaní, není nové, ozvalo se ironicky či dokonce jizlivě mezi postmodernisty, a ještě dříve mezi poststrukturalisty ... Skutečně se nějaké filosofické tvrzení ozvalo? Asi ano, někde to zřejmě opravdu zaznělo, někde to někdo asi *řekl* či *zvolal* – avšak my o tom víme jen díky řadě spisů, díky *psaní*, které přemostilo mezeru v čase.

Umístíme-li Kantovy a Husserlovy filosofie do pozdějšího filosofického kontextu, je jednou z možností nového kontextuálního nahlédnutí obou filosofii perspektiva *gramatologie*. V této perspektivě vycházím z několika tezí, které pootáčejí dosavadními interpretacemi transcendentálního; tyto teze seřazuji následujícím způsobem, podle stupně obecnosti:

- (1) filosofie je znaková reprezentace jiných znakových reprezentací – a jsou od sebe neoddělitelné;
- (2) každá znaková reprezentace je *vždy také* reprezentací významů – a ty jsou neoddělitelné od znakových reprezentací;
- (3) znaková čili významová reprezentace je zprostředkována konkrétními znaky – a ty jsou neoddělitelné od nástrojů zprostředkování.

Teze (1) je obecně přijímána sémiotikou, strukturalistickou i pragmatikou, která pojímá znak jako *aliquis/aliquid stat pro aliquo*. Filosofie je v této perspektivě například znakovou reprezentací výrazů každodenní řeči, je tedy znakovou reprezentací každodenní reprezentace. V tomto smyslu jsou filosofie a každodenní řeč neoddělitelné, spojuje je vztah reprezentace.

Teze (2) nebyla obecně ani tematizována, ani přijímána – naopak kupříkladu Husserl se snažil prokázat existenci významů *nezávislých* na konkrétních znacích; je Derridovou zásluhou, že zformuloval argumenty ve prospěch teze (2).

Teze (3) je pouze pokračováním teze (2) o neoddělitelnosti znaku a významu – tak jako každý *znak značí* čili *má význam*, je také každý znak *zprostředkovan* konkrétním médiem, hlasem, písmem nebo obrazem².

¹ Derrida, J.: *Hlas a fenomén*. Prel. M. Petříček jr. In: Derrida, J.: Texty k dekonstrukci. Bratislava: Archa 1993, s. 48 a n.

² Hubík, S.: *Mediální abstrakce a rychlost*. In: Reflexe mediality, médií a mediálních obsahů. Eds. M. Foret, M. Lapčík a P. Orság. Olomouc: Univerzita Palackého 2008, s. 65–78.

Rozpojit médium a znak nelze, stejně tak nelze rozpojit znak a zprostředkování. Toto tvrzení zakládá pozici, kterou můžeme nazvat mediologický pragmatismus¹.

V dalších poznámkách se soustředím především na tezi (3) a spojím ji s výše uvedeným konstatováním, že filosofie je neoddělitelně spojena s písmem čili se spisem čili s textem. Metodu si vypůjčuji od J. Derridy: postupuji stejně jako postupoval on ve spise *Hlas a fenomény* tam, kde polemizoval s Husserlovými snahami o rozpojení *znaku a významu*; pokusy o rozpojení *znaku a média* (tudíž i znaku a významu) mají analogickou empirickou a logickou strukturu.

* * *

Jak Kant, tak Husserl se podle Derridových gramatologických analýz nacházejí na konci dějin, ohraničených z jedné strany jedním typem písma a z druhé strany jiným typem písma: „Dějiny hlasu a jeho psaní jsou obsaženy mezi dvěma němými písmy, mezi dvěma póly univerzality, vztahujícími se jeden vůči druhému jako přirozený vůči umělému: piktogram a algebra“². Můžeme říci, že piktogram je ještě obrazem skutečnosti; že fonetické písmo je ještě záznamem hlasu; ale nemůžeme říci, že písmo algebry má cokoliv společného s určitým jazykem či s určitým hlasem. Derrida se vyjadřuje zcela kantovsky, když konstatuje, že „čistá piktografie a čistá fonografie jsou dvěma ideami rozumu. Ideami čisté přítomnosti: v prvním případě přítomnosti reprezentované věci vůči její dokonalé imitaci, v druhém případě přítomnosti samotné promluvy vůči sobě samému“³. Třetí ideou rozumu je zápis zcela odpojený jak od *mimořádné* skutečnosti, tak od konkrétní řeči – a to je případ zápisu algebraického.

Již abecední, fonetické, písmo představuje *Aufhebung* jiných písem, ale teprve „nefonetické písmo prolamuje jméno“⁴. Příma nebo hieroglyfic-

¹ *Sémiotický pragmatismus* je vyjádřen tezí o neoddělitelnosti významu a znaku. *Mediální pragmatismus* je vyjádřen tezí o neoddělitelnosti znaku a média. – Mediální pragmatismus představuje gramatologické domyšlení sémiologického pragmatismu. (Použití výrazu *sémiologický* preferuji jen proto, že je historicky a jazykově komplementární k výrazu *gramatologický* – z věcného hlediska je vcelku lhostejné, zda se použije výraz *sémiologický*, poukazující ke strukturalismu, anebo *sémiotický*, poukazující k pragmatismu.)

² Derrida, J.: *Gramatologie*. Prel. M. Kanovský. Bratislava: Archa 1999, s. 302.

³ Tamže, s. 300.

⁴ Tamže, s. 34.

ká piktografie *reprezentuje* věc; abecední písmo má co do činění s čistými reprezentacemi, nikoliv s věcmi, *reprezentuje reprezentace* – „je to systém označujících, jejichž označovanými jsou označující: fonémy“¹. Algebraické písmo je nefonetickým a univerzálním písmem vědy a „v tomto smyslu je *teorémem*“². A ještě jeden dodatek možno uvést. Fonetické písmo si stále uchovává určitý vztah k přítomnosti reprezentovaného hlasu, kdežto písmo zcela formalizované, algebraické, je veškeré skutečnosti, včetně hlasu, totálně odcizené.

Filozofický výkon Kanta či Husserla je sice případem zápisu filozofie fonetickým písmem, nicméně onoho výše uvedeného teorému vědy, totiž písma algebraického, se oba autoři dovolávali zásadním způsobem. Proto jsem konstatoval, že oba stojí *na konci dějin* kultury písma.

Nyní je snad jasnější, proč trvám na jednoduché tezi, že filosofie Kanta i Husserla jsou filosofie zapsané, nikoliv vyřčené, a snad je i jasné, že záměna těchto dvou médií – *hlasu* a *písma* – není možná. Lze totiž s úspěchem tvrdit, že obě transcendentální filosofie jsou svou povahou, zejména pak způsobem argumentace, tak specifické, že je nelze vytvořit jinak, než pomocí písma; a dále – že je nelze distribuovat v čase jinak, než pomocí písma.

V Mangelových *Dějínách čtení*³ se dozvídáme o několika spolehlivých svědectvích týkajících se faktu, že v křesťanském civilizačním okruhu se na přelomu antiky a středověku četlo nahlas, nikoliv potichu, a že někteří čtenáři byli schopni si zapamatovat celou knihu a stejně tak byli s to citovat z ní později doslova libovolně vybrané pasáže. Z toho by mohlo vyplývat, že kupříkladu některou z Kantových *Kritik* by bylo možné si zapamatovat a potom o ní pouze mluvit, nikoliv psát? Rozhodně ne.

Zaprvé: samotný rozvoj *umění číst a myslet* šel známým směrem, před kterým varoval Sókratés Faidra, a na jehož konci dnes nacházíme masivní diskurs *psané* filosofie jakožto primordiální podoby filosofie, kdežto diskurs *mluvené* filosofie je vůči této psané formě filosofie odvozený. Budeme-li parafrázovat kantovskou otázku po možnosti syntetických soudů a priori a zeptáme se *Jak je možná filosofie?* – odpověď dnes musí mimo jiné znít – *Je možná jako psaní*.

¹ Tamže, s. 299.

² Tamže, s. 303.

³ Mangel, A.: *Dějiny čtení*. Prel. O. Trávníčková. Brno: Host 2007, s. 79 a n.

Zadruhé: byť by se i objevily osobnosti schopné pamatovat si a podle potřeby recitovat celá filosofická díla nebo jejich části, byla by skupina takovýchto osobností velmi malá a rozhodně by do ní nepatřili profesionální filosofové a s největší pravděpodobností ani Kant či Husserl, nemluvě o těch, kteří filosofii obohatili o vytváření neologismů vycházejících z psané podoby filosofie (viz například Derridovy analýzy na téma *différance-diférance*). A již vůbec si nelze představit filosofy, kteří si pamatují celé svazky *Kantstudien* nebo časopisu *Philosophy and phenomenological Research*.

Profesor Milan Sobotka nedávno charakterizoval význam studia filosofických klasiků pro dnešek přibližně takto: jejich díla jsou jako díla starých mistrů malířských – můžeme se jim jen obdivovat. Ano, ale můžeme se od nich i učit. Kantova filosofie je nepochybně oním plátnem starého mistra, před nímž stojíme v údivu a nic na tom nemění novoty, které kolem tohoto plátna v dějinách filosofie nahromadily v pozdějších dobách. Právě proto si můžeme také položit otázku, co se děje s těmito mistrovskými díly v pozdějším kontextu? Například v dnešním kontextu?

V následujících odstavcích mi půjde právě o tento přístup k některým kantovským a husserlovským problémům, spolehlivě spojeným stanoviskem transcendentalismu. Půjde mi o problémy transcendentální estetiky, jež je vstupní branou do problematiky transcendentální filosofie. V posledním půlstoletí se objevila pozoruhodná koncepce, která zasazuje klasickou transcendentální estetiku do nového kontextu. Jde o Derridovu koncepci, která umístila transcendentální estetiku do perspektivy *gramatologie* jakožto studia vlivu písma na naše vnímání a myšlení. Soustředím se na dva významné aspekty tohoto studia: nejprve se zaměřím na kritické přezkoumání vztahu znaku a čisté ideality v Husserlově fenomenologii, čímž získám potvrzení výše uvedené teze (2) o neoddělitelnosti znaku a významu (pojmu); posléze se zaměřím na kritické přezkoumání vztahu média a čisté ideality v Husserlově fenomenologii, s cílem potvrdit výše uvedenou tezi (3) o neoddělitelnosti média a znaku. Souhrnným cílem je pohled na *plátna starých mistrů* z nové perspektivy, spoluvytvořené Derridovou gramatologií.

* * *

Derrida si povšiml jisté nesrovnalosti v Husserlově filosofickém pokračování transcendentalismu, které pro něj bylo „nejradikálnějším a

nejkritičtějším restaurováním metafyziky přítomnosti“¹. Touto nesrovnalostí bylo Husserlovo odpojení významu od znaku, vedené snahou o získání čistých idealit na noematicko-noetickém schématu. Derrida odmítl Husserlův pokus o transcendentalismus založený na noematicko-noetickém odloučení idealit od znaků a postavil proti tomu sémiologický pragmatismus *sui generis* jako pozici, kterou fenomenologický transcendentalismus nemůže obejít. Tento *sémiologický* pragmatismus pak dále rozvinul pomocí gramatologické argumentace, čímž vytvořil *gramatologický* pragmatismus, jehož základní ideu vyjadřuje teze (2) uvedená na druhé stránce této studie. Stručně přiblížím tuto Derridovu dvojitou kritiku transcendentální fenomenologie.

Mezi *Logickými zkoumánými* a *Idejmi k čistě fenomenologii a fenomenologické filosofii* je v řešení naznačeného problému rozdíl. Husserl postupoval od původního nerozlišování mezi významem a smyslem znaku k diferenciaci těchto dvou pojmů.² Ještě v *Logických zkoumáních* používal Husserl pojmy *Bedeutung* a *Sinn* synonymně a odvolával se na Fregeho, podle něhož *okolnosti* způsobují, že jednou užíváme významu v našem smyslu, podruhé pro vyjádřený objekt³. V *Idejích k čistě fenomenologii a fenomenologické filosofii* již k diferenciaci dochází. Diferencujícím činitelem je zde čistě fenomenologická kategoriální výbava, konkrétně – oddělení *noematické* oblasti od *noesis* v *čisté* zkušenosti. Cílem je získání pevného prvku transcendentálního schématu.

Noema jako smysl myšlení je spojena se smyslem (*Sinn*), zatímco význam (*Bedeutung*) zůstává obsahem mluveného výrazu a takto *noesis*. Jde-li o intencionální zkušenost, aplikuje fenomenologie pojem smysl (*Sinn*), jde-li o *řečovou sféru*, aplikuje pojem význam (*Bedeutung*) jakožto *logický* nebo *expresivní* význam řečové formy. *Logický* význam je *výraz* (*Ausdruck*). Spojením *smyslu* a *noema* jako absolutní ideality vytvořil Husserl – zcela v duchu Kantovy instrukce *nestarat se o to, kam patří jejich objekty* – situaci, v níž je smysl odloučen od reálného jazyka/řeči a toto odloučení vychází z chápání jazykového znaku jako rozdvojeného či dvojitého: jednou složkou této dvojice je *čistý* znak čili *znak vžibec*.

V *Logických zkoumáních* Husserl vyslovil názor, že žádný způsob výkladu světa nemůže zbavit naše mluvení a myšlení ideálních předmětů.

¹ Derrida, J.: *Gramatologie*, s. 56.

² Porovnej Hubík, S.: *K postmodernismu obratem k jazyku*. Boskovice: Albert 1994, s. 97 a n.

³ Pozri Husserl, E.: *Logische Untersuchungen*. The Hague: Martinus Nijhoff 1984, § 15, s. 85.

Proto zakládá ve čtvrtém zkoumání eidetiku řeči/jazyka a univerzální pragmatiky, aby získal čisté řečové/jazykové ideality, vůči nimž je empirické mluvení vlastně odvozeno.

Husserl pojal *znak* (*Zeichen*) jako jednotu dvojího: jako jednotu *výrazu* (*Ausdruck*), chápaného dále jako *znak* obecně, a *poukazu* (*Anzeichen*). *Výraz* je to, co bychom mohli nazvat *čistý význam znaku*, kdežto *poukaz*, který se může vyskytovat i bez intencionálního významu, je formou *čistého výrazu nezávislého na empirickém obsahu nebo zkušenostní souvislosti* – je to krok k důležitému prvku pokantovského transcendentálního schématu. (Tudy vede cesta k dalším cílům husserlovského výzkumu, zejména k ustavení *čisté logické gramatiky*.) Podle Husserla funguje výraz smysluplně v *čisté duchovní práci*, kdy už nic neoznačuje, a je tudíž odpojen od všech empirických obsahů¹.

Derrida si ve své analýze této argumentace klade jednoduché otázky: do jaké míry je rozdvojení znaku (*Zeichen*) na výraz (*Ausdruck*) a poukaz (*Anzeichen*) legitimní a co je to *znak vůbec* čili *znak obecně*?

Odpovědí na tyto otázky je prakticky celá práce *Hlas a fenomény* a notný kus díla *Gramatologie*, nicméně tuto odpověď možno lapidárně shrnout do jediného tvrzení: od okamžiku, *kdy už je význam, není nic než znaky*, nemá tudíž smysl oddělovat *něco* od znaků tak dalece, že bychom *tomu* přisoudili existenci nezávislou na znacích a přitom o tom hovořili, psali a přemýšleli – samozřejmě ve znacích². Derridova pozice je zde podobná, jako pozice postanalytických filosofů: svět nezávislý na znacích je mýtus.

Řečeno terminologií sémiologie, Husserl oddělil *signifiant* od *signifié* a vytvořil nezávislou říši *idealit* vyjadřovaných smyslem (*Sinn*). Oddělit *výraz* a *příznak* však nelze, poněvadž *čistý výraz* musí vždycky obsahovat označovací prvek. Oddělit *signifiant* od *signifié* nelze, stejně jako od sebe nelze oddělit rub a líc listu papíru. Předpokladem zamýšleného oddělení výrazu od poukazu je postulování absolutně samostatného, autarkního, osamělého vědomí – což je ale stejně mytický postulát, jako *mýtus světa nezávislého na člověku používajícím znaky*.

Postulát vědomí odloučeného od veškerého empirického kontextu si-ice implikuje možnost dalšího čistého postulátu, *čisté logické formy* a *čisté gramatiky*, ale pokud vychází z předpokladu znakovosti – a jinak to nejde

¹ Pozri Husserl, E.: *Logische Untersuchungen*, § 1, s. 30–31.

² Derrida, J.: *Gramatologie*, s. 56–57.

– zakládá paradoxy. Vědomí bez primordiálně působícího jazyka – a tudíž bez intersubjektivit – není možné, stejně jako není možná jazyková primordialita bez empirie. Cesta k noematickým idealitám začíná u znaků používaných v reálné intersubjektivní komunikaci a nikdy se znaků nemůže zbavit. Co dělá znak znakem? Jeho *opakované* používání, které předpokládá *intersubjektivitu*. Derrida je zde vskutku pragmatickým filosofem. Husserl podle něj odpojil reálnou řeč od postulovaných idealit, které mají dávat smysl nezávislý na reálné řeči, na kontextu, na empirii, na používaném znaku. Činí tak na základě domněnky o možnosti vyloučení indikace při analýze znaků.

Derrida konstatuje, že „není správné rozlišovat mezi poukazem a výrazem jako mezi nejazykovým a jazykovým znakem. Husserl vytyčuje hranici, která neprobíhá mezi jazykem a ne-jazykem, nýbrž která uvnitř řeči vůbec odděluje záměrné od nezáměrného (se všemi konotacemi). Bylo by totiž obtížné – a *de facto* i nemožné – eliminovat z jazyka všechny ty formy, jež mají charakter poukazu“¹. Noematické struktury jsou proto ireálné, fiktivní, stejně tak husserlovský *smysl*. Nepodléhají aktu opakování v intersubjektivní komunikaci, ale právě „struktura původního opakování, ... by měla vládnout všem znakům značení“², zdůraznil Derrida.

Rekonstrukci Husserlovy snahy o nalezení čistě ideálního objektu provádí Derrida takto: „Máme-li správně pochopit, v čem záleží tato moc hlasu a proč jsou metafyzika, filosofie, určení bytí jako přítomnosti epochou hlasu jako *technického* ovládnutí bytí-předmětu, máme-li správně pochopit jednotu *techné* a *foné*, musíme se zamyslet nad předmětností předmětu. Ideální předmět je neobjektivnější z objektů: nezávisí na *hic et nunc* událostí a aktu empirické subjektivity, která jej míní ... musí být ... konstituován, opakován a vyjadřován v médiu, jež uchovává jak *přítomnost předmětu* před názorem, tak *přítomnost pro sebe* ... Protože idealita předmětu je jeho bytí pro non-empirické vědomí, může být vyjadřována pouze v tom elementu, jehož fenomenalita nemá formu světa. Jménem tohoto elementu je hlas. Hlas se slyší, chápe se“³. Derrida tu provádí stručnou revizi Husserlova postupu, s tím ovšem, že Husserlovi chybí sebereflexe původního, tj. primordiálního opakování a fonetického formování idealit. Derrida zdůrazňuje: „*Foném se dává jako ovládnutá idealita*

¹ Derrida, J.: *Hlas a fenomén*, s. 77.

² Tamže, s. 95.

³ Tamže, s. 109.

fenoménu“¹. Idealita fenoménu pojatá jako noematický smysl nezávislý na empirických *podružnostech* tedy není nikdy *čistá* – je vždy zpřítomněna hlasem jakožto verbálně nestrukturovaným *živlem*. Ale *hlas*, i bez slovní formy, je vždy artikulovaným hlasem, proto je *hlasem* a ne pouhým *zvukem*, a tudíž je také vždy již znakem. *Hlas je zárukou neoddělitelnosti znaku a ideality*.

Hlas buď je nebo není: pokud je, je přítomen a zpřítomňuje čili prezentuje nebo *opakovaně* zpřítomňuje čili *znovu-zpřítomňuje*, tedy reprezentuje. Toto zpřítomnění činí z ideality přítomný objekt. Foné má výsadu přítomnosti. Husserlova fenomenologie je pro Derridu metafyzikou přítomnosti *par excellence*.

Foné(ma)tická reprezentace ovšem může být opět reprezentována – a to písmem. Derridova poznámka o fonematickém ovládnutí fenoménu je obecná. Pro filosofii platí pouze tehdy, je-li filosofie provozována hlasem. To je možné, avšak jak jsem ukázal v úvodních odstavcích tohoto textu, je filosofování hlasem fakticky sekundární vůči filosofování písmem. Diskurs filosofie je již drahnou dobu vázán na spisování textů. Z tohoto důvodu je Derridova kritika transcendentální fenomenologie vskutku dvojí, nejprve *sémiologická* a posléze *gramatologická*.

* * *

Gramatologická kritika husserlovského pokusu o legitimizaci noematických struktur otevírá otázku, která je po mém soudu stejně významná, jako výše sledované otázky postulování čistých idealit: jsou-li husserlovské ideality neoddělitelné od konkrétních znaků a tudíž i od konkrétních znakových činností, lze tyto ideality oddělit od mediálních nosičů konkrétních znaků? Předběžnou odpověď jsem dal úvodem a zní – nikoliv, *znaky jsou neoddělitelné od médií*, kterými jsou zprostředkovány v intersubjektivní komunikaci, z čehož plyne, že od konkrétních médií jsou neoddělitelné i významy.

Výše uvedené přiblížení Derridovy kritiky Husserlových snah o ustavení čistých idealit noematických struktur, nezávislých na konkrétních znacích, bylo poněkud delší a podrobnější. Mělo demonstrovat metodu a v ní obsaženou argumentaci, s jejíž pomocí bylo dosaženo žádoucího cíle – prokázat neoddělitelnost významu od znaku. Osu a půdorys této me-

¹ Tamže, s. 111.

tody možno použít znovu, tentokrát na případ média. Ale právě proto, že jsem Derridův postup přiblížil dostatečně široce a podrobně, nemusím jej znovu opakovat v případě média. Provedu proto jen shrnutí, aniž bych opakoval výše tlumočený způsob Derridova zacházení s Husserlovými názory.

Vycházím z tvrzení, že znak vždy již nese význam a idea významu bez znaku nemá smysl. V této spojitosti lze říci, že *znak je médiem významu*. V odborném jazyce se ale výraz *médium* zpravidla s výrazem *význam* nespojuje. Výraz *médium* bývá standardně spojován s výrazem *znak* – například v obvyklých tvrzeních typu *Hlas je médiem zvukových znaků* nebo *Písmo je médiem čárových vizuálních znaků* nebo *Obraz je médiem barevných a plošných znaků* atd. Obě předešle zmíněné formulace jsou však legitimní: jak formulace *Znak je médiem významu*, tak například formulace *Hlas je médiem zvukového znaku*. Derridův závěr o neoddělitelnosti znaku a významu je též závěrem o neoddělitelnosti média a významu, v případě, že je znak definován jako médium – čemuž nic nebrání. Tento logický krok je ale třeba správně dokončit – není totiž možné uvažovat v dané souvislosti v husserlovské perspektivě jakého *znaku vůbec* a tudíž také jakéhosi *média vůbec*: podstata Derridovy polemiky s Husserlem, a zprostředkovaně s Kantem, tkví v odmítnutí představy *znaku vůbec* ve prospěch přitakání *určitému znaku* – mluvenému, psanému nebo namalovanému. Intersubjektivní komunikace se neděje jako *komunikace vůbec*, ale jako komunikace pomocí hlasu, písma, doteku, tedy jako komunikace primárně vždy smyslová.

Totéž platí o médiu. I kdyby Husserl učinil médium předmětem svých noematicko-neoetických zkoumání, vyústění Derridovy kritiky by zůstalo nezměněné: úvahy o *médiu vůbec* postrádají smysl a zavádějí filosofii, sémiotiku či mediologii do končin abstrakcí bez návratu do reality. Odpověď transcendentálního zkoumání na otázku *Jak je možná zkušenost?* nemůže ignorovat percepci právě proto, že by se taková odpověď dostala do rozporu s Kantovou tezí, podle níž „každá syntéza, i syntéza umožňující vnímání, podléhá kategoriím. A jestliže zkušenost je poznání prostřednictvím pospojovaných vjemů, jsou kategorie předpoklady možnosti zkušenosti“¹. Zkušenost tedy není možná bez kategorií, to je abeceda i té středoškolské interpretace transcendentalismu. Zkušenost ale

¹ Kant, I.: *Kritika čistého rozumu*, s. 140.

není možná ani bez vjemů, to je samozřejmé. A zde se díky derridovským zkoumáním objevuje zásadní otázka: záleží na tom, zda *vnímáme hlas, písmo* nebo *obraz* – anebo jde prostě jen o to, že *vnímáme*? Odpověď na tuto otázku byla již předběžně zformulována výše, nicméně zde se ji pokusím zformulovat ještě jednou a pomocí odlišné argumentace.

Transcendentální estetika spojuje vjemy do prostorových a časových vztahů. Zůstanu u vztahů prostorových. Aby filosof mohl zařadit co kam patří, musí podle Kanta nejprve svůj klasifikační akt dobře zvážit – znovu to zopakujeme: „chceme-li (s pojmy – dopl. S. H.) přistupovat k předmětům, tak je potřebná nejprve transcendentální úvaha o tom, které poznávací schopnosti mají být předmětem buď čistého umu anebo smyslovosti. Bez této úvahy je používám velmi nejistě“¹. To znamená, že určité poznávací schopnosti, které se týkají smyslovosti, jsou spojené s prostorem a zabývá se jimi transcendentální estetika. Každá *transcendentální úvaha* je ovšem spojena s konkrétním znakem a ten je spojen s konkrétním médiem. S kterým?

Prvním – co do důležitosti – *mediem* transcendentální filosofie, tedy i transcendentální estetiky, je *písmo*; druhým pak *hlas*. Písemné zprostředkování filosofie je nejvyšším specifickým zprostředkováním zkušenosti; tam, kde se z filosofie stává intertextově nepřehledná reprezentace různých reprezentací původní zkušenosti, mění se pojmy ve významy přísně vázané na intertextové pole těchto reprezentací.

„Prostor písma ... není původně *inteligibilním* prostorem“², konstatuje Derrida, a my tuto větu můžeme považovat za vstupní tvrzení k dalším analýzám a komentářům stran transcendentální estetiky. Samotný pojem *inteligibilní*, tak významný v Kantových *Kritikách* i v dílech Husserlových, totiž patří mezi ty kategoriální dvojice, které jsou dílem metafyzické konceptualizace, zejména naturalismu a objektivismu, v níž se vytvářely různé kategoriální dvojice, ať již opoziční, hierarchické nebo časové souslednosti. Vedle kantovské a husserlovské pojmové dvojice *smyslové* a *inteligibilní* možno jmenovat další typické pojmové dvojice, například *příroda* a *kultura* nebo *příroda* a *technika*³. Právě v myšlenkové práci vedené těmito metafyzickými pojmovými dvojicemi, které do časů Kantových a Husserlových byly z minulosti dopraveny *psanými texty*, vznikla idea *inteligibilního*

¹ Tamže, s. 222.

² Derrida, J.: *Gramatologie*, s. 288.

³ Pozri tamže, s. 79.

prostoru jako předpokladu předpokladů vzdorujícího smyslovosti, nevzdorujícího však rozvažování a rozumu.

Inteligibilní prostor, tento pravý domov transcendentálního předpokladu předpokladů, byl Kantovi i Husserlovi zprostředkován *psanou* metafyzikou čili *sepsanou* filosofií. Kant, kromě jiného, polemizoval s Humeem – tedy *četl* Humeovy texty a *psal* o nich své texty. S Husserlem se to má stejně. Předpoklad všech předpokladů nezískali oba filosofové reflexí zkušenosti, nýbrž logickou konfrontací *reprezentací* jiných *reprezentací* zvaných *filosofie*, ačkoliv přesnější a adekvátnější by bylo nazývat je v gramatologické perspektivě nikoliv filosofiemi, ale spíše texty o textech nebo psaním o psaní: zkušenost je totiž v tomto psaní o psaní zvaném filosofie přítomná jen v podobě samozřejmě uznaného pozadí.

Derrida v této souvislosti upozornil, že „psaný prostor je, ... spojen s povahou sociálního prostoru, s vjemovou a dynamickou organizací technického, náboženského, ekonomického atd. prostoru Nová transcendentální estetika by se měla nechat vést nejen matematickými ideality, ale i možností zápisu vůbec, nepřipojujícího se jako náhodný přídavek k již ustanovenému prostoru, ale vytvářející prostorovost prostoru ... Transcendentální otázka prostoru se týká předhistorické a předkulturní vrstvy prostorově-časové zkušenosti ... “¹. Znamená to snad, že můžeme rozlišovat mezi starou a novou transcendentální estetikou? Podle Derridy ano. Rozdíl mezi starou a novou transcendentální estetikou je v následujícím: *stará* transcendentální estetika se nechala *podstatně* vést matematickými idealitami, neboť zdrojem myšlenky inteligibilního předpokladu předpokladů je jak u Kanta, tak u Husserla *matematika*, jejíž psaný jazyk je algebraický a jako takový nepoukazuje k ničemu: je to znaková reprezentace, která nereprezentuje nic čili reprezentuje čiré abstrakce – stejně jako ty části první Kantovy *Kritiky*, které reprezentují transcendentální subjekt. *Transcendentální subjekt* je fakticky algebraický pojem.

Důležitějším problémem je však ono *předhistorické* a *předkulturní*, neboť matematika samotná, samozřejmě v podobě matematiky reflektované, patří do onoho již vzpomenutého intervalu, který je charakterizován jako to, co se událo mezi piktogramem a algebrou. *Stará* transcendentální estetika zdůvodnila jsoucnost smyslovosti a její role je Kantem vyjádřena takto: „Předměty jsou nám ... dány prostřednictvím smyslovosti a jen

¹ Tamže, s. 290.

ona nám poskytuje nazírání“¹; smyslovostí se nazývá „způsobilost (receptivita) získávat představy tak, že na nás působí předměty“². Aby bylo jasné, že transcendentální filosofie má jiné poslání, než tehdy traktovaná metafyziky, vysvětlil Kant na jiném místě *Kritiky čistého rozumu* kognitivní dosah smyslovosti – a tím jakoby vybízel k tomu, co později provedl Husserl: „Pojmy lze logicky porovnávat a nestarat se o to, kam patří jejich objekty, zda umu jako noumenon, anebo smyslovosti jako fenomény. Chceme-li však s nimi přistupovat k předmětům, tak je potřebná nejprve transcendentální úvaha o tom, které poznávací schopnosti mají být předmětem buď čistého umu anebo smyslovosti. Bez této úvahy je používám velmi nejistě,“³ konstatuje Kant a pokračuje kritikou Leibnize za jeho *intelektualizaci jevů* a kritikou Locka za jeho *sensualizaci pojmů*.

Je tedy třeba postupovat obezřetně a nepropadnout ani metafyzické *intelektualizaci* fenoménů, ani metafyzické *sensualizaci* významů. To lze zajistit *čistou prací s čistými pojmy a nestarat se o to, kam patří jejich objekty*. Kant i Husserl byli přesvědčeni, že takováto čistá práce s čistými pojmy je možná a také ji svým způsobem uskutečnili. Vyhnuli se jak intelektualizaci jevů, tak sensualizaci pojmů, avšak za cenu odloučení idealit, totiž pojmů, od konkrétních znaků a médií.

To nám chce sdělit Derrida, když konstatuje, že *stará transcendentální estetika* pracuje s pojmem prostoru, který k ní doputoval z *textů mezi piktoqramem a algebrou*, a že tudíž pracuje s pojmem prostoru, který je idealitou pocházející z *náhodného předavku k již ustanovenému prostoru – k prostoru předpisemné zkušenosti*. A nejen to – pojem prostoru má aspekt statický (u Kanta či Husserla vyjádřený kupříkladu odkazem na geometrii) a aspekt dynamický. „Husserlovský projekt nezávorkuje jenom objektivní prostor vědy, musí artikulovat estetiku v transcendentální kinestetice“⁴.

Tím se otevírá problém dynamického aspektu prostoru, problém pohybu, a to i v transcendentální smyslu, neboť v Kantově *Kritice čistého rozumu* stojí: „Pohyb nějakého objektu v prostoru nepatří do čisté vědy, a tedy ani do geometrie, neboť to, že se něco pohybuje, nelze poznat apriorně, ale pouze zkušeností. Pohyb jako popis prostoru je však čistý akt sukcesivní syntézy rozmanitosti ve vnějším nazírání vůbec, prostřednic-

¹ Kant, I.: *Kritika čistého rozumu*, s. 75.

² Tamže.

³ Tamže, s. 222.

⁴ Derrida, J.: *Gramatologie*, s. 290.

tví produktivní obrazotvornosti, a patří nejen do geometrie, ale i do transcendentální filosofie“¹. Pohyb jako popis prostoru je tedy problémem transcendentální filosofie podobně, jako je jím samotný prostor. Důvod je nasnadě, jak jsem již uvedl, „um *nenachází* nějaké hotové spojení rozmanitosti, ale *vytváří* ho ... (a – dopl. S. H.) ... každá syntéza, i syntéza umožňující vnímání, podléhá kategoriím. A jestliže zkušenost je poznání prostřednictvím pospojovaných vjemů, jsou kategorie předpoklady možnosti zkušenosti a platí proto apriorně o všech předmětech zkušenosti“².

Spojování rozmanitosti lze tedy provádět jedinečně pomocí *pojmu* čili *významu* *znaků* čili pomocí významu *znaků* *zprostředkovaných médii*. Významy nelze oddělit od znaků a znaky nelze oddělit od médií. Stále se dovolávám teze (2) a teze (3) formulovaných v úvodních pasážích tohoto textu. Význam slova nelze oddělit od znaku, kterým je toto slovo nesené, a znak nelze oddělit od média, jímž je nesen tento znak. Kantovy a Husserlovy kategorie jsou nesené písmem a hlasem. Transcendentální filosofie, například její část, transcendentální estetika, tedy nemůže odhlížet od mediologického pragmatismu. Lze to opět ukázat na případě prostoru, tentokrát prostoru popisovaného pohybem.

* * *

Pohyb se děje rychle nebo pomalu. Rychlost není fenomén, rychlost může být definována jako vztah mezi dvěma fenomény. Ještě jednou cituji z *Kritiky čistého rozumu*: „Pohyb jako *popis* prostoru je však čistý akt sukcesivní syntézy rozmanitosti ve vnějším nazírání vůbec, prostřednictvím produktivní obrazotvornosti, a patří nejen do geometrie, ale i do transcendentální filosofie“³. *Čistý pohyb* patří do geometrie a do transcendentální filosofie a získáváme ho *prostřednictvím produktivní obrazotvornosti* na konci éry mezi piktogramem a algebrou. Derrida obrátil naši pozornost na prostor – a tudíž i pohyb – *před písmem*. Vilém Flusser⁴ a Paul Virilio⁵ obražejí naši pozornost na prostor současnosti (a budoucnosti), která se jim jeví jako éra *písmu* i jako začínající éra *po písmu*.

¹ Kant, I.: *Kritika čistého rozumu*, s. 137.

² Tamže, s. 137, 140.

³ Tamže, s. 137.

⁴ Flusser, V.: *Do universa technických obrazů*. Prel. J. Fiala. Praha: OSVU 2001.

⁵ Virilio, P.: *The Aesthetics of Disappearance*. New York: Semiotext(e) 1991.

Derrida je přesvědčen, že *transcendentální otázka prostoru se týká předhistorické a předkulturní vrstvy prostorově-časové zkušenosti* a právě tyto dvě vrstvy zůstaly vně *transcendentální úvahy o prostoru*, úvahy založené v historické vrstvě *prostorově-časové zkušenosti mezi piktogramem a algebrou*. Flusser jakoby navazoval na toto konstatování spojující transcendentální filosofování s epochou psaní a přichází s tvrzením, podle něhož nás do nové epochy *po písmu* zavádí technologické vymoženosti poslední doby, zejména rychle komunikovaný technický obraz. Vstupujeme do éry *posthistorie*¹, v níž se texty, zejména vědecké, stávají zdrojem tvorby technických obrazů, které jsou nepřímými výtvary vědeckých textů². Po *historické éře psaní* přichází *posthistorická éra technických obrazů*, a ta přichází proto, že texty se staly nepředstavitelnými (například Kantova *Kritika čistého rozumu* nebo Husserlovy *Ideje k čistě fenomenologii a fenomenologické filosofii*).

Flusser se domnívá, že záměrem textu je vysvětlit obrazy, záměrem pojmů je objasnit představy. Texty jsou metakódem obrazů. Texty sice vysvětlují obrazy, aby je vyvrátily, ale obrazy zase ilustrují texty, aby je učinily srozumitelnými. Pojmové myšlení sice analyzuje myšlení magické, ale jen proto, aby je odstranilo z cesty. V tomto dialektickém procesu se pojmové a imaginativní myšlení navzájem posilují: obrazy jsou stále pojmovější, texty jsou stále imaginativnější. Dnes jsou nejvýše pojmové konceptuální obrazy, například v počítačích, a nejvýš imaginativní jsou vědecké texty. Hierarchie kódů se převrací: *texty, jež jsou původně metakódem obrazů, mohou mít samy obrazy jako svůj metakód*. Člověk žije ve funkcích svých textů. Vzniká *textolatrie*, která je stejně halucinační, jako idolatrie. Za obzvláště působivý příklad *nepředstavitelnosti textů* považuje Flusser dnešní diskurs věd. Vědecké pojmy samozřejmě nemohou být transformovány do představ: jestliže si člověk pod vysoce abstraktním pojmem něco představuje, dešifroval ho chybně. kdo si chce kupříkladu představit něco pod rovnicemi teorie relativity, nic z této teorie nepochopil. Textolatrie dosáhla v 19. století kritického stadia a končí s ní dějiny.

¹ Pozri Flusser, V.: *Do universa technických obrazů*, s. 20, 56.

² Flusser, V.: *Za filosofii fotografie*. Prel. B. a J. Kosekovi. Praha: nakladatelství Hynek 1994, s. 13.

„Co znamená technický obraz? je chybně formulovaná otázka. Technické obrazy nic nepředstavují (ačkoli se zdá, že tak činí), nýbrž něco promítají. To, co je technickými obrazy označováno ..., je něco vrženého zvnitřku do vnějšku (lhostejno, zda je to fotografovaný dům nebo počítačový obraz letadla, které se má postavit), a je tam venku teprve poté, co bylo vrženo.“ (Flusser, V.: *Do universa technických obrazů*, s. 48.)

Dějiny jsou vlastně dostupným překódováním obrazů v pojmy, postupným vysvětlováním představ, postupným odkouzlením, postupným procesem chápání. Stanou-li se však texty nepředstavitelnými, pak už není co vysvětlovat a dějiny jsou u konce. V této krizi textů byly vynalezeny technické obrazy: aby učinily texty opět představitelnými, aby jim dodaly magický náboj, aby překonaly krizi dějin, píše Flusser¹. A jde mu fakticky o totéž, o co šlo Derridovi, ale z *opačného konce* dějin.

Derrida zdůraznil, že pojmová abstrakce zvaná *prostor* nemůže být získána jen ze zkušenosti uspořádané pojmovým myšlením epochy *písm*a, ale že je třeba rozšířit tento zkušenostní zdroj o zkušenost z epochy *před písmem*; Flusser zdůraznil, že zkušenost uspořádaná pojmovým myšlením epochy *písm*a je dnes rozšiřována o nový zdroj zkušenosti, technický obraz, který zakládá epochu *po písmu*. Pro tuto novou epochu technických obrazů je charakteristické, že se převrací dosavadní logika tvorby transcendentálního *a priori* (vyjádřená Kantovým tvrzením, podle něhož *jsou kategorie předpoklady možnosti zkušenosti a platí proto apriorně o všech předmětech zkušenosti*) a předpokladem možnosti zkušenosti se stávají technické obrazy jako metakódy textů jakožto výsledků pojmového myšlení. „Jak fungují technické obrazy jakožto modely?“, ptá se Flusser a odpovídá: „Fungují prostřednictvím zpětné vazby mezi nimi a jejich příjemci. Lidé se chovají podle obrazů a obrazy toto chování zachycují, aby mohly fungovat jako stále lepší modely. Tato zpětná vazba je zkratem a hrozí pádem do entropie a vyčerpáním veškerých dějin“². Jinými slovy – je zde nový zdroj *možnosti zkušenosti*, který nemá bezprostředně nic společného s psaním, neboť je obrazový.

Technické obrazy jako zvláštní vizuální modely skutečnosti fungují jako kategorie. Nakolik kantovské kategorie fungovaly jako metakódy uspořádání zkušenosti, natolik fungují flusserovské technické obrazy jako metakódy uspořádání zkušenosti. Kromě toho možno zopakovat Derridovo upozornění, podle něhož *psaný prostor je spojen s povahou sociálního prostoru, s vjemovou a dynamickou organizací technického, náboženského, ekonomického atd. prostoru* – což nutně platí i pro prostor technického obrazu: i ten je spojen s povahou sociálního, technického, náboženského aj. prostoru, což

¹ Pozri Flusser, V.: *Za filosofii fotografie*, s. 10–12.

² Flusser, V.: *Do universa technických obrazů*, s. 158.

v klasickém transcendentalismu muselo zůstat vně teoretické pozornosti prostě proto, že to ještě nebylo.

Flusserův poznatek je velmi významný. Sděluje, že *vizualizovaný pojem* – a technický obraz nic jiného není – se stává v poznávacím procesu důležitější, než *psaný pojem*, a to z toho důvodu, že lidé se chovají především podle *zobrazeného*, zejména tehdy, stává-li se *napsané*, v porovnání se *zobrazeným*, *nesrozumitelným*. Co je v dané souvislosti nesporně nesrozumitelné? Znovu připomínám Kantovo upozornění, že je *potřebná nejprve transcendentální úvaha o tom, které poznávací schopnosti mají být předmětem buď čistého umu anebo smyslovosti*. V případě technického obrazu je vskutku nemožné to rozhodnout, neboť pojmová a kategoriální výbava vytvořená v éře *mezi piktogramem a algebrou* zde zklame. Technický obraz – nikoliv jeho zdroje a předpoklady – se již nenalézá v éře *mezi piktogramem a algebrou*, nýbrž v éře *mezi algebrou a ...*

Na druhé straně ale Flusser upozornil, že předpokladem vzniku technického zobrazování je vědecký text. To zakládá možnosti tvorby prakticky neomezeného množství variant *zobrazované skutečnosti*, vytváření obrazových modelů z *níže* čili z komputovaných pojmů a z bodových prvků¹. Flusserovy analýzy technického obrazu srozumitelně demonstrují v úvodních odstavcích formulovanou tezi (2) o neoddělitelnosti média a znaku: zkušenost ze světa technických obrazů (médií) je odlišná od zkušenosti ze světa psaných sdělení (médií) i od zkušenosti ze světa médií předliterárních. Transcendentální estetika, kterou Derrida označil jako *starou*, nezakládá prostorové a časové analýzy na zkušenosti Flusserovy prehistorie (před písmem, před textem) a posthistorie (po písmu, s technickým obrazem). Nečiní tak proto, že podléhá primordiálnímu tlaku média zvaného *text lineárního písma, který pravým domovem filosofie*.

Derrida svou poznámkou o artikulaci *estetiky* v transcendentální *kinesetiku* ukázal směr, kterým se mistři starých pláten nepustili: směr k *prehistorické* vrstvě prostorové a časové zkušenosti, k předkulturní vrstvě *nepísemných médií*. Flusser se k tomu připojuje, ukazuje ale další směr: k *posthistorické* vrstvě prostorové a časové zkušenosti, ke kulturní vrstvě *technických médií*. V obou případech se ocitá ve zvláštním postavení *filosofie*: v prvním případě *ještě nemá* své místo ve světě, a v druhém případě ... ? Derrida i Flusser tvoří nevyslovenou metafyziku dějin: *před písmem*,

¹ Pozri Tamže, s. 16, 20.

s písmem, a (s písmem) *po písmu*. Kritériem tohoto členění není ani idea, jako u Saint-Simona nebo Comta, ani smyslovost, jako u Feuerbacha, ani společenské poměry, jako u Marxe. Kritériem tohoto členění je *druh média*, a zdá se, že bychom zde vystačili s jedním druhem, s písmem, s textem lineárního písma, které se nalézá mezi piktogramem a algebrou. Je to myšlenková perspektiva, která nesporně nasvítla plátna starých filosofických mistrů novým světlem a klasická témata učinila znovu inspirativními.

To, co jsem ve svém textu nastínil, jsou obrysy argumentace ve prospěch tvrzení o neoddělitelnosti média a znaku, znaku a významu; argumentace, kterou jsem situoval především vůči problémům transcendentální estetiky. Problém estetiky a kinestetiky se však netýká jenom *prostoru*, ale také *času*. V tomto ohledu se rovněž objevily nové inspirativní interpretace klasické filosofické problematiky, včetně transcendentalismu – například koncepce logistiky percepce¹ nebo kin/estetiky mizení². Tyto koncepce jsem do svých poznámek nezahrnul, ačkoliv by mnohé ještě srozumitelněji vyjasnily.

Závěrem připomínám, že jsem výše uvedené poznámky *napsal*, že jsem je ani *neřekl*, ani *nenamaloval* – že jsem tedy zůstal někde mezi piktogramem a algebrou.

¹ Pozri Virilio, P.: *Válka a film: logistika vnímání*. Prel. T. Horáková a M. Pacvoň. Červený Kostelec: Pavel Mervart 2007.

² Pozri Virilio, P.: *The Aesthetics of Disappearance*.

KANTOVA PŮVODNÍ METODA METAFYZIKY V KORESPONDENCI S LAMBERTEM A JEJÍ DOGMATICKÁ DESTRUKCE U HEIDEGGERA

Břetislav Horyna

Úvodem

Okřídlená slova Mosese Mendelssohna o všedrtiči Kantovi (*alleszer-malmender Kant*) mohou sloužit za typický příklad sekundárních nedorozumění ohledně Kantovy filosofie a jejích následných dezinterpretací. Mendelssohn totiž vůbec nehodnotí Kanta, pouze informuje o tom, že se takové unáhlené odsudky šíří, aniž by se k nim jakkoli připojil. Mendelssohn věděl víc než dobře, že Kant neusiluje metafyziku zničit, ale založit; novou, či spíše obnovenou, zbavenou neargumentativního dogmatismu, kritickou a postavenou na metodě transcendentálního idealismu, již považoval za vědeckou. Dnes ztratil tento poznatek pozlátka novosti a v principu se již studující adeпти filosofie dozvídají, že Kant nebyl ohrožením metafyziky o sobě, ale jistých, zejména teologicky zdogmatizovaných tvrzení, kterým měla nesvéprávná metafyzika poskytovat oporu. Konečně, posléze to pochopila i katolická teologie a filosofie, která zanechala soudů nad všedrtičem Kantem a pokusila se, zejména v okruhu tzv. Maréchalovy školy¹, využít transcendentální kritickou metodu pro vlastní účely – podle hesla *Kantem proti Kantovi*.

Zmíněný příklad uvádím z jiného důvodu. Ačkoli se Kant držel historicky osvědčeného rozvrhu metafyzických témat (*metaphysicae speciales*, tj. nesmrtelná duše, svoboda a Bůh, a *metaphysica generalis*, tj. ontologie) a není žádný důvod interpretovat jeho kritiku tradiční racionální metafyziky z jiných hledisek, než která plynou ze samotné jeho metody, objevují se porůznu výklady, jež neberou příliš zřetel na původní Kantovy záměry ani na historické doklady, které tyto záměry dosvědčují, ale dávají velký

¹ Joseph Maréchal (1878–1944), belgický katolický teolog a filosof, představitel novoscholastiky, který se pokusil přepracovat metodu transcendentálního idealismu tak, aby mohla být využitelná také v tradici aristotelsko-tomistické metafyziky.

prostor fantazii interpreta. I z tohoto důvodu je kantovská literatura prosycena nedostatky a malým porozuměním. V některých závažnějších případech však již neběží o neúplné pochopení kantovského transcendentálního idealismu, ale naopak o zneužití jeho velmi dobrého porozumění k dezinterpretativním účelům.

Zde již najdeme příkladů méně, o to větší dosah však mají. Domnívám se, že jedním z nejvýraznějších a v dějinách filosofie nejdůsažnějších je Heideggerova fenomenologická interpretace Kantovy *Kritiky čistého rozumu*, která vyšla nedávno ve velmi kvalitním českém překladu Jana Kuneše¹. Kdyby měla být popsána jedním slovem, zřejmě by se nejvíc hodil Kantův výraz, používaný právě při kritice dogmaticky pěstované metafyziky: klam, *Täuschung*. Pro toto tvrzení existuje několik vážných důvodů.

I. Malá recenze na Heideggerův skřípec

Předposlední věta Heideggerovy interpretace *Kritiky čistého rozumu*² zní: „Podvádění je nejhorší nebezpečí, které se ve filosofii samé vyskytuje, protože všechno vynaložené úsilí zde nemá masivní podobu přírodovědeckého experimentu či historického pramenu“³. Proč myslel Heidegger v závěru svého výkladu právě na podvod, je otázka spíše pro hlubinného psychologa, přesto vnucuje otázku, co je vlastně obsahem předchozích tří set stran textu. Z formálního hlediska se jedná o interpretaci prvních dvou dílů *Transcendentální nauky o elementech*, a to transcendentální estetiky a analytiky pojmů v transcendentální logice, která je doplněna jednak úvodními pasážemi, jejichž účel lze vidět především v ústředních pojmových rozlišeních, a jednak závěrečným paragrafem nazvaným *Předvedení možnosti ontologického poznání*, který se vymyká z celku díla svým sumarizujícím rázem, zaměřeným obsahově na schematismus čistých pojmů rozvažování. V přísném smyslu slova tak lze hovořit o interpretaci úvodních pasáží *Kritiky čistého rozumu*, nikoli o uceleném výkladu díla. To má svoje důvody, ale rovněž důsledky, kterým se musí podřídít přístup k této Heideggerově práci. Důvody jsou zřejmé: dotyčná kniha vznikla

¹ Heidegger, M.: *Fenomenologická interpretace Kantovy 'Kritiky čistého rozumu'*. Prel. J. Kuneš. Praha: Oikoymenh 2004.

² Kant, I.: *Kritika čistého rozumu*. Prel. J. Loužil. Praha: Oikoymenh 2001.

³ Heidegger, M.: *Fenomenologická interpretace Kantovy 'Kritiky čistého rozumu'*, s. 340.

přepisem Heideggerových rukopisných příprav přednášek, které konal v zimním semestru 1927 – 1928 v Marburgu, kombinovaným s Mörchenovým záznamem těchto přednášek. Texty tedy nebyly chystány přímo k publikaci, což je patrné zejména po obsahové stránce; sem občas pronikají formulace, které by při pečlivějším a sebekritičtějším autorském pohledu zřejmě uplatnění nedošly (např. *lidské poznání je nutně slabikujícím umožněním, kterým si dává něco vyskytujícího* jako typicky heideggerovsky nicneříkající a trapností zavánějící výklad prostého Kantova konstatování, že než se naučíme číst, učíme se nejdříve slabikovat, čili postupujeme v poznání překonáváním mezí¹, případně Heideggerovo ohromující zjištění, že *pojmem transcendentální dedukce vůbec není tak jednoznačný, jak by se zdálo*)².

Heideggerův text ke Kantovi se formálně přidržuje dvou rovin, které se mu daří udržet od sebe, a tím zachovávat jistou přehlednost díla. Dodržuje povětšinou takovou strukturu, kdy nejprve předkládá výklad jednotlivých témat transcendentální estetiky a analytiky pojmů, a teprve poté následuje jejich fenomenologická interpretace. Tento kompozitní ráz práce s Kantovou první *Kritikou* a s vlastními imaginacemi, ať již přímo Kantem podnícenými nebo do interpretace vnášenými ze zdrojů vůči Kantovi cizorodých a blízkých právě Heideggerově fundamentální ontologii, zůstává zachován v celé práci. Spolu s podrobnějším členěním do jednotlivých problémových úseků (subkapitol), které ovšem původní přednášky postrádaly (strukturace je zásluhou vydavatelky *Fenomenologické interpretace Kantovy Kritiky čistého rozumu* Ingtraud Görlandové, která přednášky doplnila a sjednotila s prvotním hrubým Heideggerovým rozčleněním), se stávají vlastním vodítkem výkladu Heideggerova podání Kanta.

Díky tomuto rozvrstvení zůstává u *Fenomenologické interpretace Kantovy Kritiky čistého rozumu* v principu jeden zásadní problém: musíme stále odlišovat mezi výchozím výkladem Kantových tezí, termínů, argumentů a myšlenkových postupů, a Heideggerovou vyhlášenou lehce labyrintickou mluvou o nich, v jejíchž záhybech, dvorečcích, utajených průchodech a (někdy slepých) uličkách může Kant někdy skutečně vystoupit zřetelněji než v samotné *Kritice čistého rozumu* někdy se však také může

¹ Tamže, s. 149.

² Tamže, s. 180.

ztratit ze zřetele. Druhý případ není nijak vzácný a četba se pak snadno mění z proklamovaného hledání a objevování Kanta v (patrně intendo- vané) hledání Heideggera. Vezme-li knihu do ruky bezelstný člověk usilující o hlubší poznání Kanta, může být sice nalálán naprosto oprávněnou úvodní poznámkou, která říká, že „správně rozumět Kantovi ... znamená rozumět mu lépe, než on rozuměl sám sobě“¹, kterou si může neopatrně vyložit i jako slib, že bude k takovému rozumění veden. Během četby však zjistí, že je více nárokován k tomu, aby správně rozuměl Heideggerovi. Je samozřejmě na každém, jak se s tím vyrovná, a nelze ani nic namítat proti tomu, bude-li někomu tento styl vyhovovat či ho bude dokonce vyžadovat; i ve filosofii se toulá dost oveček, které se rády nechají vodit pastýřem do žírných údolí hlouposti, jak v jedné poznámce říká Wittgenstein. Domnívám se však, že by autorská sebeinterpretace nikdy neměla přehlušovat interpretaci ohlášeného díla, pro jehož skutečné studium se pak může jevit jako veskrze zbytečná zajímavost.

Na otázku, proč byla pro interpretaci zmiňovaných částí *Kritiky čistého rozumu* zvolena právě fenomenologická perspektiva, podává Heidegger odpověď velmi stručnou: má se tím naznačit, že vyrovnání se s Kantem se odehrává z dnes živé filosofické problematiky². Pokud vezmeme v potaz navazující větu, kdy Heidegger dodává, že „co je fenomenologie, se má ukázat v průběhu interpretace samé“³, nezbyvá než vznést dotaz, co vlastně bylo Heideggerovým cílem: vysvětlit a zpřístupnit Kantovo hlavní dílo, anebo je zneužít k deklaraci svých s Kantem v zásadě nesouvisajících postojů? Když se Heidegger odvolává na spojení Kanta s aktuální filosofickou látkou, nepodává tím žádný argument, kterým by se mohl ve svém počinání obhájit. Podobné *aktualizace* se objevují poměrně často, zpravidla se záměrem poukázat, že vykládané historické dílo nenáleží jen historii, ale má co říci také nejžhavější současnosti. Co se tím ale říká? Nemyslím, že by nějaká filosofická práce mohla být vyčerpitelná jako celek až v nových dobových kontextech. Vždy z ní lze čerpat jen některé ideje, někdy ty, které sám autor považoval za ústřední, jako je tomu v případě mnoha Kantových prací, někdy zase myšlenky zcela nenápadné, které získají závažnost právě až časem, v novém rámci.

¹ Tamže, s. 14–15.

² Tamže, s. 17.

³ Tamže.

Rozhodující význam by ale vždycky mělo mít pochopení a vyložení daného díla v jeho kontextu, porozumění tomu, co znamenalo pro současnost, pro dobové rozumění problémům, pro metodologii, v jejímž rámci byly problémy kladeny, a pro případné změny v tomto rozumění. Bráno doslova, Heideggerova fenomenologická interpretace je pro naši současnost již opět historicky podmíněná a mohla by sama sloužit za předmět výkladu z hlediska *dnes živé filosofické problematiky*; kruh by se mohl začít odvíjet nanovo. Tento parazitismus na sobě samé, jímž se filosofie také udržuje při životě, vzbuzuje mnohdy pochybnosti o kompetencích filosofie.

Vedle těchto důsledků již ani není zapotřebí přihlížet k hrozící absurditě takových aktualizujících interpretací, které vlastně nejsou víc než sekundárními racionalizacemi vlastních postojů. Dnes je *filosoficky živá* pro někoho například filosofie myslí, pro jiného problém umělé inteligence, a ještě pro dalšího evoluční ontologie. Jak by asi vyhlížela evolučně ontologická interpretace *Kritiky čistého rozumu*, během níž by se mělo teprve ukázat, co je evoluční ontologie? Chápu, jak taková otázka mnohým uším zní, avšak přistupujeme-li na stejnou hru u Heideggera, proč by v ostatních případech měla být vyloučena? Jde mimochodem i o zachování smyslu a porozumění filosofickému (lidskému) účelu údajně interpretovaných prací, v daném případě nikoli nevýznamné *Kritiky čistého rozumu*. Anebo smíme skutečně vzít libovolné dílo, natáhnout je na skřípec vlastního obrazu světa a vynutit si na něm podporu pro své myšlenky?

Přesně to Heidegger dělá, a není to jediné omezení, jímž se *Fenomenologická interpretace Kantovy Kritiky čistého rozumu* vyznačuje. Další limity jsou nepochybně dány tím, že běží o práci jakoby vsazenou mezi další dvě díla, s nimiž souvisí. Předcházela jí přednáška *Základní problémy fenomenologie*¹, a po ní následovala kniha *Kant a problém metafyziky*². Při znalosti obou prací se také *Fenomenologická interpretace Kantovy Kritiky čistého rozumu* jeví poněkud srozumitelnější, především co do svých záměrů. Bez jakékoli snahy snižovat její význam je ale také patrné, že byla spíše do konce nedotaženou průpravou právě pro spis *Kant a problém metafyziky*, jenž je z hlediska porozumění Heideggerovi (nikoli Kantovi) zásadnější

¹ letní semestr 1927.

² r. 1929; Heidegger, M.: *Kant a problém metafyziky*. Prel. J. Pechar. Praha: Filosofia 2004.

v tom smyslu, že již nezastírá svůj cíl: jde mu o rozvinutí ideje fundamentální ontologie prostřednictvím *Kritiky čistého rozumu*¹.

Nejvýznamnější omezení *Fenomenologické interpretace Kantovy Kritiky čistého rozumu* však vidím v tom, že její autor pominul výklad druhého oddílu *Kritiky čistého rozumu*, *Transcendentální dialektiku*. Netroufám si uvažovat o důvodech, zda plynuly z pouhé časové omezenosti přednášek, nebo se do nich promítaly i momenty související s Heideggerovou filosofickou sebeinterpretací. Jisté je jen tolik, že se Heidegger zachoval zcela v souladu s dobovou interpretační manýrou, která se držela čistě Kantova schematismu a k transcendentální dialektice se chovala více než macešsky. Stranou se tak ale ocitly Kantovy poznatky, které při pokusu o výstavbu jakékoli nové metafyziky (či fundamentální ontologie) opomíjet nelze. Problémy transcendentálního zdání, transcendentálních idejí a antinomií čistého rozumu, to jsou všechno faktory, které Kant hluboce prozkoumal ve vztahu k myšlence metafyziky jako vědy a jejichž aplikace například na „charakterizování zpětné dimenze pro provedení založení metafyziky“² by jistě nezůstala bez důsledků. Heidegger se k této aplikaci nedostal a je vcelku lhostejné, zda proto, že nemohl nebo nechtěl. Lhostejné však není to, že by musel obětovat hodně ze svých jistot, pokud by sám sobě nehodil záchranné lano a neučinil úrok ke zkoumání bytnosti ontologického poznání.

II. Kořeny vlastní metodologie Kantovy metafyziky

Kritika čistého rozumu je dílo, jež prošlo mnoha mezifázemi, úpravami a autorovými redakcemi, které se týkají zvláště metodologické oblasti a způsobují, že spis můžeme (či spíše musíme) číst také z hlediska jeho vnitřního metodologického historického vývoje³. Tento způsob čtení nás

¹ Tamže, s. 25.

² Tamže, s. 37.

³ Tato metoda čtení *Kritiky čistého rozumu* je poměrně nedávného data. Její zásady navrhl a publikoval roku 1963 belgický (vlámský) kantolog a historik Herman Jean Melania de Vleeschauwer (1899–1986) (de Vleeschauwer, H. J. M.: *Wie ich die Kritik der reinen Vernunft entwicklungsgeschichtlich lese*. In: Kant-Studien, Bd. 54, 1963, s. 351–368.) Malá popularita díla tohoto vynikajícího znalce Kanta jde zřejmě na vrub jeho nevalné politické pověsti: během druhé světové války intenzivně kolaboroval s nacistickým okupačním režimem, podporoval deportace Židů, propagoval náborů studentů do Wehrmachtu atd., vše v zájmu vlámského nacionalismu.

zavádí hluboko před rok vydání *Kritiky čistého rozumu*, až do druhé poloviny 60. let 18. století, kdy se v Kantově korespondenci s několika významnými učiteli své doby začaly objevovat první náznaky záměru, z něhož po více než deseti dalších letech soustředěného úsilí vzešla sama transcendentální kritika rozumu. Zásluhou Petera F. Strawsona je obecně známý a akceptovaný poznatek, že Kant kolem roku 1770 uvažoval o práci tohoto obsahu, pro niž měl již také vcelku výstižný pracovní název *Grenzen der Sinnlichkeit und der Vernunft*¹. Zjištění tohoto titulu bylo důležité především pro možnost, jak potvrdit Kantovu snahu o vyhraničení pole možné zkušenosti a tím současně i pole rozumu, na němž se může bezpečně pohybovat metafyzika. Vymezení možné zkušenosti vůbec nelze dosáhnout (prokázat) na základě dedukce čistých rozvažovacích pojmů. Brání tomu skutečnost, na kterou upozornil Dieter Henrich, že podmínky možnosti zkušenosti nemohou být současně reinterpretovány jako podmínky nemožnosti metafyziky². Neuspěly ani další pokusy o vymezení zkušenosti a rozumu na rovině, kterou poskytuje *Transcendentální analytika* (např. K. Fischer, H. Heimsoeth, ad.); asi nejznámější z nich byl ten, který kladl hraniční linii mezi *phaenomena* a *noumena* s odkazem na to, že i Kant v *Kritice čistého rozumu* popisuje pojem noumenon jako hraniční³. Kant sice skutečně používá výraz *Grenzbegriff* (ve vydání *A Gränzbegriff*), zároveň však dává jasně na vědomí, že se jedná o čistě negativní vymezení pojmu, které nemůže posloužit k rozhraničení zkušenosti a pole rozumu (a tím ani k položení základů metafyziky zkušenosti). Situace bude ještě jasnější, vezmeme-li v potaz Kantovo vysvětlení v *Prolegomenách* (zejména §§ 57–59), kde je naléhavě sděleno, že sama hranice ohraničující zkušenost tvoří pozitivní poznatek vlastní rozumu,

¹ Strawson, P. F.: *Die Grenzen des Sinns. Ein Kommentar zu Kants „Kritik der reinen Vernunft“*. Prel E. M. Lange. Frankfurt a. M. 1981. Vzhledem k tomu, že zásadním úkolem *Kritiky čistého rozumu* je stanovení mezi čistého rozumu, je prvotní Kantova úvaha (*Meze smyslovosti a rozumu*) zcela v intenci pozdějšího textu.

² Henrich, D.: „*Die Beweisstruktur von Kants transzendentaler Deduktion*“. In: Kant. Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln. Prauss, G. (Hg.). Köln 1973, s. 90–104, zvl. s. 93–96.

³ „Pojem noumena je tedy jen mezním pojmem, aby se omezovala domýšlivost smyslovosti, a má tedy jen negativní použití. Nicméně není vymyšlen svévolně, nýbrž souvisí s omezením smyslovosti, aniž by však bylo možno klást mimo její rozsah něco pozitivního. Dělení předmětů na *phaenomena* a *noumena* a dělení světa na smyslový svět a svět rozvažování nelze proto v pozitivním smyslu vůbec připustit“ (Kant, I.: *Kritika čistého rozumu*, s. 207 – 208.)

který může sahat až k ní, nemůže ji ale obsáhnout, a proto se musí omezovat jen na to, jaký je poměr mezi tím, co je mimo rozum, k tomu, co je uvnitř něho¹. Tím je, jak se zdá, vyloučeno, aby ohraničení zkušenosti a položení základů metafyziky mělo co dělat s rozlišením předmětů vůbec na phaenomena a noumena.

Všechny tyto diskuse, ať již staršího data anebo podpořené Strawsonovým objevem, jsou do značné míry odpovědné za to, že ze zřetele unikla idea, která byla pro Kanta základní, výchozí a také zakládající celou jeho práci: idea metodologie, na níž by bylo možné vystavět novou nedogmatickou metafyziku. Opakovat dnes tezi, že *Kritika čistého rozumu* je formalistický metodologický spis, který neobsahuje žádnou vlastní metafyzickou doktrínu, by hraničilo s banalitou. Jiná je ovšem otázka, kde je metodologie nové metafyziky v *Kritice čistého rozumu* obsažena, odkud ji můžeme doložitelně odvodit a zda se poté může změnit celkový pohled na tento spis či alespoň na jeho rozhodující část, *Transcendentální nauku o elementech*.

Jistou věrohodnou odpověď poskytuje Kantova korespondence s Johannem Heinrichem Lambertem z let 1765 – 1770, která odhaluje alespoň náznakovitě, byť ne zcela zřetelně, jaký plán si v této době vypracovával Kant pro své podání metafyziky². Podle dochované korespondence, která začíná Lambertovým dopisem Kantovi ze dne 13. listopadu 1765, ohlásil Kantův nakladatel, že na knižním velikonočním veletrhu 1766 bude představena nová Kantova práce *Eigentliche Methode der Metaphysik* (*Vlastní metoda metafyziky*). Lambert o ni projevuje zdvořilý zájem, který vyhlíží jako reakce na Kantovu pochvalnou zmínku o něm, začleněnou do spisu *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes* z roku 1765, ve skutečnosti ale odráží Lambertovu obavu o osud jeho vlastního hlavního spisu³. Dopis obsahuje v zásadě prosbu, zda by Kant nepožádal svého nakladatele o podporu pro vydání Lambertova díla.

¹ Kant, I.: *Prolegomena ke každé přísti metafyzice, jež se bude moci stát vědou*. Prel. J. Kohout a J. Navrátil. Praha: Svoboda 1992, § 59 (Prol AA IV 361/3).

² Thiel, K. M.: *Kant und die „Eigentliche Methode der Metaphysik“*. Hildesheim – New York 2008, s. 125 a n.

³ Lambert, J. H.: *Anlage zur Architectonic, oder Theorie des Einfachen und des Ersten in der philosophischen und mathematischen Erkenntniß*. Riga 1771.

Kantova odpověď je datována až 31. prosincem 1765, je však tím zajímavější: ne proto, že Lambertovi skutečně pomohl a jeho spis mohl vyjít, ale že se vyjadřuje k údajné knize o metodě metafyziky s tím, že taková práce by byla navýsost důležitá, avšak není prozatím s to ji rychle dokončit. A dodává, že důvodem není nedostatek příkladů, jimiž by *in concreto* doložil chybnou metodologii metafyziky, ale naopak se mu zatím nedaří zdůvodnit a na příkladech znázornit *správnou* metodu. Místo jedné souhrnné práce se proto Kant chystal vydat dvě drobnější, k nimž má podle textu dopisu již nashromážděný materiál; jejich úlohou mělo být uvedení všech možných příkladů vůbec pro a proti metodologii metafyziky, aby pak konečný text mohl být čistě teoretický a nezatížený nepřehledností příkladů¹. Z tohoto dopisového úryvku se dají odvodit alespoň dvě věci: především, Kant měl již v roce 1765 celkem jasný a přesný plán problémových oblastí, které je zapotřebí zpracovat a vyjasnit, aby mohl vydat svůj hlavní teoreticko-propedeutický spis k metodě metafyziky. A dále, ačkoli nevydal soubory příkladů, o nichž se zmiňuje Lambertovi, přesto vyšla roku 1766 knížka většinou zanedbávaná, jež se v souvislosti s metodologií metafyziky zpravidla nezmiňuje ani nestuduje: *Träume eines Geistessehers*², které se nyní dostávají do zcela jiného kontextu a patrně budou vyžadovat i jiný způsob čtení, než jaký byl začasto pravidlem. Swedenborgovy sny a náboženské fantazie tu vykládá metafyzik, který sní vlastní sen o základech (fundamentech), na nichž může metafyzika stát, aby byla zdůvodnitelná jako věda. V polemice se Swedenborgem v druhé části tohoto spisku zřejmě skutečně není obsaženo nic rozhodujícího, avšak první díl, kde se jméno tohoto vizionáře vůbec neobjevuje a kde běží o čistě teoretické problémy, by měl být zahrnut do výzkumu Kantovy metodologie metafyziky. Je to dogmatická část Kantovy úvahy, která má čistě vysvětlující funkci, a právě proto, že obsahuje příklady, jímž *nechybí zvrácenost v úsudcích*, a ilustruje *nesprávné postupy*, nahrazuje zřejmě sice zamýšlené, ale nevydané soubory příkladů.

Této interpretaci nasvědčuje rovněž skutečnost, že Kant do svých systematických plánů k publikaci vlastní metody metafyziky náhle zahr-

¹ Tyto drobnější práce se měly jmenovat *Metaphysische Anfangsgründe der natürlichen Weltweisheit* a *Metaphysische Anfangsgründe der praktischen Weltweisheit*. Nebyly samozřejmě nikdy vydány.

² Kant, I.: *Sny duchovidcovy vyloženy prostředkem snů metafysiky*. Prel. G. Zába. Praha: Hejda Tuček 1919.

nul svou disertaci z roku 1770.¹ V dopise z 2. září 1770 sděluje Lambertovi, že se dívá na svou disertaci jako na rozvinutí *Metaphysische Anfangsgründe der natürlichen Weltweisheit* (což mimochodem naznačuje, jaký měl být obsah tohoto spisu), a upozorňuje, že ji považuje za sice důležitou, avšak pouze negativní vědu (*phaenomenologia generalis*), jež musí předcházet metafyzické metodologii vymezující hranice a platnost smyslovosti (a dále zkušenosti) podle *principií*, nikoli jen podle *příkladů*. Kantova očividná spokojenost se svou disertací se ale rázem proměnila, jak píše v dalším dopise Marku Herzovi ze 7. června 1771, v přání, aby ji postihl *osud všeho lidského snažení a upadla do zapomenutí*.

Důvody tohoto náhlého obratu v Kantových záměrech na konstrukci metodologie metafyziky nejsou v dopisech vysvětleny. Původně, jak je patrné, zamýšlel Kant dva zdůvodňující spisy obsahující výčet dosavadních chyb v metafyzických postupech, poté měl teprve následovat hlavní doktrinální spis k vlastní metodě metafyziky. Jemu však Kant předradil ještě svou inaugurační disertaci, téměř jistě proto, aby získal negativní fólii, na níž by mohl mnohem jasněji a ostřeji promítat metodologické principy, které se ale podřizují úvaze o tom, jak zdůvodnit hranice zkušenosti. Problémem se tudíž nutně stala sama negativní věda; Kant by ji musel buď přepracovat, aby odpovídala mnohem úplnějšímu provedení založení metafyzické metodologie, anebo ji nechat být s tím, že je to právě její čistá negativita, která z ní dělá úvahový defekt.

Exponované téma vlastní metody metafyziky zůstalo tak vlastně ohlášené v dopisech Lambertovi. Otázka, co se za ním mělo ve skutečnosti skrývat, probouzí rozpaky, poněvadž odpovědět na ni lze nanejvýš dílčím způsobem a sotva uspokojivě. Po roce 1770 už celé Kantovo úsilí směřovalo ke *Kritice čistého rozumu* a přes dílčí peripetie se formovalo doložitelně do propedeutické podoby. Budeme-li chápat *Kritiku čistého rozumu* jako hlavní pramen případné teorie a metodologie metafyziky (a nazbyt jiných možností není), zjistíme snadno, že nic takového neobsahuje z *Transcendentální nauky o elementech* ani *Transcendentální estetiky* ani *Transcendentální analytiku*. Částečně ji lze rekonstruovat teprve na základě *Transcendentální dialektiky*. Jestliže chce někdo otevřít otázku *Kant a problém metafyziky* a dospět při tom k těm posledním základům, které jsou ještě zjisti-

¹ *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*; patrně nejdůležitější přípravný spis pro *Kritiku čistého rozumu*, který Kant publikoval před rokem 1781.

telné bez zbytečných her fantazie a nesrozumitelných jazykolamů, bude přiveden k *Transcendentální dialektice* i proti své vůli. Heideggerova *destrukce* dějin ontologie v druhém dílu *Bytí a času*, jeho přednáška k fenomenologické interpretaci *Kritiky čistého rozumu* ani velmi diskutabilní pojednání o Kantově založení metafyziky ale problematiku *Transcendentální dialektiky* nijak nepostihují. Heidegger nepřekročil meze Kantova schematismu a jeho interpretace klade otázku, zda se vůbec dotkl toho, co se zdá být na Kantově metodě metafyziky základní.

III. Kantova nauka o transcendentálním zdání

Nauka o klamu či zdání patří k nejpozoruhodnějším místům v celé koncepci *Kritiky čistého rozumu*. Nacházíme ji v *Transcendentální dialektice*, zejména v oddílech B 350–B 366, ve zkrácené podobě rovněž v *Prolegomenách* a v *Kritice soudnosti*. I když se jedná o jeden ze snad nejdůležitějších dílů *Kritiky čistého rozumu*, nebývá tato problematika při recepci Kantova myšlení dostatečně rozvíjena, naopak, někdy je spíš zcela zavrhována. Jako příklad takového pomnutí může sloužit jedna z nejnovějších a nejpodrobnějších učebnic dějin filosofie od Wolfganga Röda, kde se v celé interpretaci Kantovy filosofie neobjevuje toto téma ani jednou. Celá nauka o paralogismech a o antitetice čistého rozumu se znázorňuje velmi ploše jako úvod k důkazům boží existence a jako přechod k praktické filosofii (nauce o morálce, etice)¹.

Nedostatečnost takového výkladu jednoho z axiálních problémů celé *Transcendentální dialektiky* je patrná již na první otázce, která by nás měla znepokojit, čteme-li *Kritiku čistého rozumu*: Jak je možná zkušenost s tím, kam a jak daleko můžeme vlastně dospět s čistým rozumem, jestliže platí,

1. že hranice zkušenosti byly vytyčeny již dříve v *Transcendentální analytice* (tzn. v nauce o kategoriích, tj. prostřednictvím analytické a metafyzické dedukce čistých rozvažovacích pojmů);
2. že na tomto základě můžeme mít za dokázané, že zkušenost nemůže mít další úkoly ohledně vysvětlení nebo objasnění možnosti čistého rozumu: což by zase znamenalo, že rozum musí být schopen vymezit svoje hranice sám, jako předmět poznání pro sebe

¹ Röd, W.: *Geschichte der Philosophie*. Bd. IX, 1, Die Philosophie der Neuzeit 3, Teil 1: Kritische Philosophie von Kant bis Schopenhauer, München 2006, s. 62 a n.

sama, bez pomoci smyslového poznání, empirie a zkušenosti subjektu se sebou samým.

Kantův projekt stanovení hranic rozumu je základní pro celou jeho koncepci metafyziky, a může to být pouze rozum, jenž dovádí sám sebe ke svým mezím – tuto úlohu nemůže nikdy mít zkušenost. V této souvislosti jsou sporné alespoň dva body: za prvé, není ani v nejmenším jasné a již vůbec ne definitivně dané, že hranice zkušenosti (obecně řečeno) byly poskytnuty již v *Transcendentální analytice*. Nejzazší bod, k němuž zde můžeme jít, tvoří tvrzení (nikoli důkaz), že nauka o kategoriích představuje meze vši dosavadní zkušenosti, ne však vši možné zkušenosti vůbec. Toto zjištění vyplývá už ze způsobu konstrukce čistých rozvažovacích pojmů jakožto pojmů podmíněných formami logických soudů. Právě proto, že jsou podmíněné a nikoli nepodmíněné, můžeme si kdykoli představit nějakou další, *novou* formu a úlohu poznání, které s sebou přinesou rovněž další zkušenosti s dosud neznámými předměty poznání. Tím se mohou meze zkušenosti posunovat stále jinam, do dosud neznámých oblastí.

A za druhé, má-li to být jedině rozum, jenž poznává své meze, podle jakých kritérií lze určit, že již bylo – při všech antinomiích a paralogismech, v jejichž prostředí rozum působí (poznává) – dosaženo právě toho posledního bodu rozumového poznání a že náš rozum nyní stojí přesně na hranici mezi podmíněným a nepodmíněným, smyslovým a nadsmyslovým, tím, co ukazuje sebe sama v jevech, a tím, co bývá označováno jako věc o sobě?

Nauka o transcendentálním zdání poskytuje na tyto sporné otázky jisté odpovědi, jež mají jednu velkou přednost: nikdy nejsou zcela vyčerpávající, dají se snadno chápat pouze jako jiné formulace týchž otázek. V tomto smyslu může být také problém významu nauky o transcendentálním zdání pro pojetí čistého rozumu pochopen a vyložen jako otázka po základech Kantovy metodologie metafyziky.

IV. Zdá se, že mezi zdáními lze rozlišovat

Nejprve si musíme uvědomit, že *zdání* neznamená totéž co *jev*. To, co se vyjevuje (*phaenomenon*, *apparentia*), vzniká jako poslední článek v řetězu forem smyslového poznání, a to v tom okamžiku, kdy se jednotlivé počítky, jež afikují naši mysl, organizují za pomoci apriorních nazíracích

forem (času a prostoru) do struktury, již činíme jako jev předmětem poznání pro nás.

Z toho vyplývá něco velmi důležitého: jev (fenomén) a spolu s ním celý fenomenální svět se pro nás stává nositelem pravdivého, spolehlivého poznání; jestliže ve svém poznání ustavujeme fenomenalitu světa, pak děláme něco, co má pro teorii poznání jednoznačně pozitivní význam. Pro interpretaci *Kritiky čistého rozumu* to znamená, že *Transcendentální analytika* a *Transcendentální dialektika* jsou zřetelně spojeny s tímto momentem pozitivivity.

Zcela jinak je tomu v případě zdání. Zdání je zapotřebí vysvětlovat zásadně jako opak k jevu, a tento rozdíl je tak výrazný, že je nezbytné věnovat se zkoumání toho, zda se mají pozitivní statut *Transcendentální analytiky* a vůči němu opačný negativní statut *Transcendentální dialektiky* k sobě jako dvě vzájemně nezávislé modality jedné teoreticko-poznávací nutnosti. Problematika transcendentálního zdání tak splývá s hodnocením, případně s diskvalifikací *Transcendentální dialektiky*. V *Kritice čistého rozumu* se zdání objevuje ve trojí podobě: jako empirické, logické a transcendentální. Společný rys empirického a transcendentálního zdání spočívá v tom, že obě jsou nutná. Logické zdání naopak nutnost nevyznačuje. Hlavní znaky, kterými se odlišují jednotlivé formy zdání, lze popsat následovně:

1. Logické zdání vzniká pouhou nepozorností, či, jak Kant říká, „logické zdání, které spočívá v pouhém napodobení rozumové formy (zdání klamných úsudků), vzniká jen z toho, že se nevěnuje dost pozornosti logickému pravidlu“¹. Tím se také objasňuje, proč se s ním neváže nutnost: jakmile se bude dbát na formálně logická pravidla lépe (Kant říká *pravidlo se zaostř*), zmizí také logické zdání.
2. Empirické zdání známe všichni běžně ze své každodenní zkušenosti, je to součást všední praxe. Mezi mnoha jeho formami je patrně nejznámější optické zdání: všichni víme například to, že hůl ponořená do vody se jeví, jako by byla zakřivená, ačkoli známe ze zkušenosti, že tomu tak není, že se jedná o pouhý optický klam, způsobený refrakcí světelných vln. Víme také, že lesy daleko na obzoru se jeví modře, anebo že kamenná věž, zdálky vyhlížející jakoby kvadraticky, se z bližšího odstupu ukáže oválná. V případě

¹ Kant, I.: *Kritika čistého rozumu*, s. 230.

empirického zdání vidíme něco, co není omyl a co současně neexistuje; je to způsobeno různými fyzikálními zákony, kterým podléhá například naše vidění. Důležitá je skutečnost, že empirickému zdání podléhají všichni lidé, lhostejno zda nevzdělaní laici či experti v oblasti fyziky a optiky. Empirické zdání se tak stává nutností a jediný rozdíl ve vnímání, který můžeme určit, tkví v tom, že experti umí rozeznat, co se skrývá za praktickou zkušeností a umí definovat příčiny zdání.

3. Transcendentální zdání souvisí nedělitelně s činností čistého rozumu. Způsobují ho pokusy čistého rozumu o rozpoznání mimo-fenomenálního světa, který chce rozum poznat jako pravdivý, nepodmíněný a reálně jsoucí. Čistý rozum k tomu však není poháněn naší libovůlí. Tyto rozumové snahy jsou totožné s přirozeným a rozumu vlastním rozvojem rozumového zájmu na poznání nepodmíněného (*das Unbedingte*), jež tvoří co první a poslední podmínka absolutní jednoty (syntézy) poznání také cíl poznávajícího absolutního subjektu¹. Transcendentální zdání je proto nevyhnutelné, nelze mu zabránit a nemůže ho odstranit žádná transcendentální kritika. Tato situace je analogická k empirickému zdání: v jeho případě to byli fyzikové a optikové, kteří umí zdání odhalit, ale nemohou ho eliminovat (hul ponořená do vody se bude jevit zalomená i nositeli Nobelovy ceny za fyziku), nyní jsou to filosofové, jenž mají sice dobré znalosti o klamnosti v působení našeho rozumu, ale přesto se nedokážou od transcendentálního zdání oprostit.

Z popisu empirického a transcendentálního zdání plyne, že obě jsou co do své modality nutná. Nyní se ale objevuje otázka, proč stojíme před touto nutností? Proč není možné odstranit zdání například přesnější argumentací, dokonalejším poznáním nebo hlubším nahlédnutím do věcí? Na tyto otázky existuje v kantovských zkoumáních mnoho různých odpovědí, které mají, až na několik málo výjimek, společné to, že téměř neberou zřetel na samotný text *Kritiky čistého rozumu* a na interpretaci činnosti našeho rozumu, jež je v něm intendována. Jedna ze značně ku-

¹ Ke Kantově teorii subjektu, která zde nemůže být vysvětlena, ačkoli s daným tématem úzce souvisí; srv. nejnověji Kuneš, J.: *Kant a otázka subjektu*. Praha: Karolinum 2008.

riózních odpovědí pochází od britského filosofa Normana Kempa Smitha, který je ve skutečnosti více znám jako překladatel *Kritiky čistého rozumu* do angličtiny. Podle jeho názoru spočívá nutnost empirického stejně jako transcendentálního zdání v tom, že obě se vyznačují nutnými praktickými funkcemi. Empirické zdání tak přispívá k lepší orientaci lidí ve světě tím, že například se předměty jeví z rostoucí vzdáleností stále menší, a tím je přehlednější celek krajiny. Srovnatelně s empirickým zdáním podporuje pak transcendentální zdání morální jednání, případně může sloužit jako návod při výzkumu přírody. Zmiňovaný způsob uvažování nenápadně upomíná na argument *ex finalitate* ze známých *quinque viae* Tomáše Akvinského: proč má zajíc bílý ocásek – aby ho liška při lovu lépe viděla; proč je nutné empirické zdání – abychom se lépe orientovali ve světě.

Bez ohledu na to, že již Kant odmítl toto teleologické myšlení jako *fyzikoteologické* a uplatňování fyzikoteologie na jeho vlastní dílo by mu neudělalo pravděpodobně velkou radost, zůstává u Smitha bez odpovědi mnoho otázek: například neříká nic o tom, která praktická funkce je splněna tehdy, vidíme-li tyč ponořenou do vody zalomeně, anebo se nám jeví měsíc větší při východu než v zenitu.

Protože snahy Smitha jsou plně srovnatelné s postoji mnoha jiných, například Kuno Fischera, Hermanna Cohena, Karla Jasperse nebo Heinze Heimsoetha, kteří se všichni pokoušeli odvodit odpověď na otázku po důvodech transcendentálního zdání ze zvláštností *Transcendentální dialektiky*, nezbývá nyní nic jiného, než nevyhnutelná konfrontace s argumentačními pochody v *Kritice čistého rozumu*.

V. Proč se necháváme tak rádi klamat svým rozumem?

Snadná odpověď: poněvadž je to pohodlné. To by byla dokonce morální, čili argumentovatelná motivace, kterou sám Kant označil spojením *principium executionis*. Avšak při zkoumání možností, jak odvětit na otázku po celkové argumentační souvislosti *Kritiky čistého rozumu* či alespoň *Transcendentální nauky o elementech*, nám příliš nápomocná nebude.

Ke klasické tradici kantovských výkladů, která se prosadila u novokantovců a sahá hluboko do 20. století, patří odlišování *Transcendentální dialektiky* od ostatních částí elementární nauky. To má nesporně jistou logiku, jež odpovídá vnitřním souvislostem v *Kritice čistého rozumu*; ovšem

za předpokladu, že dokážeme určit obsah a význam *Transcendentální dialektiky* buď z ní samotné, anebo z odlišení od *Transcendentální analytiky*. Abychom však dosáhli tohoto určení, musíme být schopni dokázat, že kantovské dokončení teoretické filosofie v nauce o idejích (tj. Kantova teorie regulativních rozumových idejí – duše, svět, svoboda a Bůh: za koncepcí idejí se ale vždy skrývá určitý vzor průběhu našeho poznání, v němž Kant sleduje základní trojitou úplnost poznání, tzn. jednotu, mnohost a kontinuitu, což následně umožňuje tvrzení, že rozumové ideje mají teoreticko-poznávací heuristický význam) je nezbytné vysvětlovat z nauky o zdání.

Takový průkaz ale nemáme k dispozici. Transcendentální zdání není nepostradatelné pro výstavbu a zdůvodnění Kantovy teorie rozumových regulativních idejí, a to znamená, že nepatří bezprostředně k nauce o idejích. Tuto tezi dokládá rovněž skutečnost, že rozumové ideje mají pozitivní teoreticko-poznávací, tzv. filosofický význam: mohou sloužit alespoň jako pomocné vodítko pro vědce, který hledá přesnější a předmětu poznání přiměřenější argumenty. Naproti tomu lze nauku o zdání interpretovat pouze na pozadí spekulativní racionální metafyziky, a tím získává sice historický, nikoli však filosofický význam.

Tyto okolnosti vedou k otázce, jak je možné integrovat nauku o transcendentálním zdání do komplexního určení *Transcendentální dialektiky*, aniž bychom museli současně předpokládat, že *Transcendentální dialektika* není nedílnou součástí *Kritiky čistého rozumu*, poněvadž takový předpoklad nelze dostatečně ani zodpovědně argumentovat; právě naopak, *Transcendentální dialektika* neposkytuje pro takovou domněnku žádný relevantní důvod.

Nezdar všech starších pokusů o odlišení *Transcendentální dialektiky* a neúspěšné pátrání po možnosti, jak zdůvodnit a založit *Transcendentální dialektiku* samu ze sebe a na sobě vedly k tomu, že mnoho současných znalců Kantovy metody považuje za oprávněné, aby se celý problém otočil a určující zdůvodňující souvislost *Transcendentální dialektiky* se nahlížela jako vlastní osa celé nauky o elementech či dokonce *Kritiky čistého rozumu* jako celku. Znamenalo by to, že nauka o transcendentálním zdání by tvořila metodologické jádro nejen transcendentální dialektiky, ale

Kritiky čistého rozumu vůbec. Jeden z nejnovějších pokusů o takto vystavěnou argumentaci předložil mnichovský filosof Karsten M. Thiel¹.

Ve prospěch jeho zorného úhlu mluví fakt, že můžeme relativně lehce rekonstruovat postup, jímž se dá ztotožnit celková souvislost zdůvodňující *Transcendentální dialektiku* se souvislostí zdůvodňující *Transcendentální nauku o elementech*. Thiel začíná od patrně nejznámějšího Kantova výroku k tématu transcendentálního zdání, který si vůbec můžeme přečíst a který se objevuje již na začátku *Předmluvy* k prvnímu vydání *Kritiky čistého rozumu*: „Lidský rozum má zvláštní osud, pokud jde o jeden druh jeho poznatků: je zatěžován otázkami, které nemůže odmítnout, neboť jsou mu ukládány jeho vlastní přirozeností, avšak nemůže na ně ani odpovědět, protože překračují veškerou jeho schopnost“².

Jasně Kantově vyjádření tvoří první opěrný bod celé rekonstrukce, protože se zde poukazuje na transcendentální zdání jako na problém *Kritiky čistého rozumu* vůbec. Druhý pól Kantovy argumentace se nachází mnohem dál v textu *Kritiky čistého rozumu*, až v *Úvodu* k druhému oddílu. Zde Kant říká: „Transcendentální dialektika se tedy spokojí s tím, že odhalí zdání transcendentálních soudů a zároveň zabrání tomu, aby nás klamalo; nikdy ale nemůže dokázat, aby dokonce (jako logické zdání) zmizelo a přestalo být zdáním. Zde totiž máme co činit s *přirozenou* a nevyhnutelnou *iluzí*, která sama spočívá na subjektivních zásadách a podsouvá nám je jako objektivní, zatímco logická dialektika má při řešení klamných úsudků co dělat jen s určitou chybou při dodržování zásad, neboli se strojeným zdáním při jejich napodobování. Existuje tedy přirozená a nevyhnutelná dialektika čistého rozumu“³.

Dostáváme tak dva póly, první formulovaný v *Předmluvě* (byť jako myšlenka starší než první vydání *Kritiky čistého rozumu*) jako jeden z hlavních motivů, ne-li přímo hlavní motiv, a druhý v závěrečné části *Transcendentální nauky o elementech*, zcela zřetelně odvozen od tohoto hlavního motivu a již definován jako transcendentální zdání. Mezi nimi leží vlastní *Kritika čistého rozumu*: řečeno metaforicky, celá *Kritika čistého rozumu* se stává jakoby přívozem, který nás dopraví z jednoho břehu stále téže řeky na druhý.

¹ Thiel, K. M.: *Kant und die „Eigentliche Methode der Metaphysik“*.

² Kant, I.: *Kritika čistého rozumu*, s. 510.

³ Tamže, s. 230.

Méně metaforicky, ale z jiného, spíše metodologického úhlu pohledu: s tímto závěrem se dostáváme k velmi jednoduchému závěru, totiž k tomu, že pokud platí, že nauka o transcendentálním zdání stojí v centru celé *Kritiky čistého rozumu*, a tudíž také *Transcendentální dialektiky*, pak musí platit jako implikace také to, že *Transcendentální dialektika* stojí v centru *Kritiky čistého rozumu*. Tím se následně říká, že celková argumentační souvislost *Transcendentální dialektiky* není a nemůže být zásadně rozdílná od téže celkové souvislosti celé *Kritiky čistého rozumu*. Neběží zde o identitu, protože ta by byla velice obtížně dokazatelná, ale naopak o základní rozdílnost, s jejíž pomocí by bylo možné poukázat v daném případě na cizorodost či genealogickou jinakost *Transcendentální dialektiky* v korpusu *Kritiky čistého rozumu* – a taková základní rozlišnost podle všeho vůbec neexistuje, alespoň ne v metodologickém ohledu, tzn. v oblasti teoreticko-metodologických základů Kantova pojetí.

Čeho jsme dosáhli těmito vývody? Ačkoli to není možná na první pohled hned patrné, ukazuje se zde něco pro *Kritiku čistého rozumu* velmi důležitého. Kdyby zůstaly v platnosti staré (či zastaralé) výklady *Kritiky čistého rozumu*, stále bychom se setkávali s *Transcendentální dialektikou* jako s cizorodým heterogenním tělesem, jež by nebylo možné zdůvodnit z celkové souvislosti Kantova díla. To by muselo návazně přinést ten důsledek, že by celé Kantovo transcendentálně kritické úsilí, s nímž stojí a padá metoda transcendentálního idealismu, musel končit již u pouhé pořádkající činnosti rozvažování. Nepochybně je to práce důležitá, konec konců vytváříme si svůj svět tvorbou čistých rozvažovacích pojmů, avšak ani v nejmenším se netýká hlavního problému kantovské kritiky: a tím je kritika rozumu.

Proč je kritika rozumu nejpodstatnější? Protože teprve na rovině rozumu se uplatňují metafyzické potřeby našeho myšlení, rozumu – požadavek rozumu po nepodmíněném získává právě tu formu otázek, které rozum nemůže zavrhnout, poněvadž jsou dány samotnou přirozeností rozumu, i když na ně také nedokáže odpovědět. Z této pasti se chce rozum vysvobodit tím, že se klame a sám sebe vystavuje zdání. Jak píše Otfried Höffe: „Transcendentální zdání spočívá v tom, že se nahlíží přirozený přístup myšlení k nepodmíněnému jako rozšíření čistého rozvažování, výsledky myšlení se považují za objektivní a věří se, že bylo dosaženo věcného poznání základního významu. Ve skutečnosti chybějí u nepodmíněného obě podmínky objektivního poznání, smyslový názor

a rozvažovací pojem. Poněvadž teprve Transcendentální estetika a Transcendentální analytika zdůvodňují obě tyto podmínky, lze spekulativní zdání odhalit na jejich základě. Dokud nejsou metodologicky vysvětleny konstitutivní elementy veškeré zkušenosti, je bezbranný rozum vystaven přirozenému zájmu o poznání nepodmíněného a nechává se svádět k iluzi, že dokáže překročit oblast možné zkušenosti vůbec. Teprve transcendentální kritika dovoluje, aby byl nárok metafyziky na poznání nepodmíněného odhalen jako drzá arogance¹.

Transcendentální kritika v kapitole *Transcendentální dedukce*, jež obnažuje tuto metafyzickou aroganci jako paralogismy a antinomie čistého rozumu, je však možná pouze tak, že vyrůstá z metodologické základny *Transcendentální estetiky* a *Transcendentální analytiky*. Ty jsou jejími podmínkami, a teprve tyto tři hlavní součásti *Kritiky čistého rozumu* tvoří celkovou argumentační souvislost, která nám umožňuje odhalit spekulativní transcendentální zdání. Jsme tedy klamáni naším rozumem proto, že se rozum klame a bude klamat sám v sobě, poněvadž otázky, které ho vedou do této kalamitní situace, zůstanou navždy bez odpovědi. Pak je také snadno pochopitelné, proč se necháváme tak rádi klamat: všechno je lepší než tato prázdnota, jež se před námi otevírá jen proto, že jsme – alespoň zčásti – rozumové bytosti. V důsledku je to však opět jenom rozum, který umí bez rozpaků odhalit takovou předstíranou rozumnost.

VI. Závěrem aneb O užitečnosti pranýře

Náš rozum nás vodí na vodítku, tzn. nechává nás nejdříve uvěřit předstíranému a klamnému, zdánlivě pravdivému a vyzískanému pouze z rozumu samého, aby pak rozmetal naši domnělou velikost v prachu transcendentálního zdání. Nejhorší však je to, že musíme být našemu rozumu ještě vděční, protože pouze rozum může odkrýt jako transcendentální klam, to, čemu věříme a co jsme si s obrovskou námahou, vynaložením intelektuálních sil a nesmírnou obrazností vybásnili. Bez naší kritiky rozumu by si rozum počínal jako rozum zblázněný. Jen krátký pohled do dějin lidských kultur ukáže naprosto přesvědčivě, co se stane vždy, když někdo přijde na nápad uvolnit náš rozum z otěží. V tomto

¹ Höffe, O.: *Immanuel Kant*. München 1983, s. 137–138.

smyslu může být pranýř, na který je rozum postaven, civilizačně vysoce užitečným zařízením.

Má to ale znamenat, že Kant chtěl ukázat, jak lidé žijí v iluzi, již nemohou nijak uniknout ani zabránit a jež ovlivňuje lidský život v podstatě pouze negativně? Jaká je idea *Transcendentální dialektiky* a nauky o transcendentálním zdání?

V Úvodu k *Transcendentální dialektice* formuluje Kant svůj úkol čistě filosoficky: transcendentální dialektika má odhalit zdání transcendentálních soudů. Rovněž vysvětluje, co to jsou transcendentální soudy: můžeme si je představit jako zásady (tzn. skutečné zásady), formulované naším rozumem a založené nikoli na transcendentálním užívání nebo zneužívání čistých rozvažovacích pojmů (kategorií), ale na tom, že tyto zásady překročí všechny meze možné zkušenosti vůbec. Jak Kant říká, jsou to „skutečné zásady, které od nás očekávají, že všechny ony hraniční sloupky strhne a zmocníme se půdy, která nezná vůbec žádné demarkační linie“¹.

Proti těmto transcendentálním zásadám stojí zásady imanentní, jež jsou užívány pouze empiricky, tj. v hranicích možné zkušenosti. Všechno, co tento rámec přesahuje a tím rozbíjí, chce nyní Kant odhalit a zrušit: řečeno jeho slovy, „naše kritika (dokáže – dopl. B. H.) dojít až k tomu, že odhalí zdánlivost těchto domnělých zásad ...“². Problém však spočívá v tom, že jsme již slyšeli i pokračování Kantovy úvahy: „Transcendentální zdání nezmizí, i když jsme je už odhalili a pomocí transcendentální kritiky zřetelně nahlédli jeho nicotnost“³. Jestliže nyní řekneme, že idea *Transcendentální dialektiky* spočívá v tom, že odhalí transcendentální zdání vůbec a současně poukáže na jeho vytrvalost a houževnatost, s níž dokáže přestát bez sebemenší újmy všechny útoky našeho rozumu, budeme moci těžko prohlašovat, že jsme dosáhli nějak významného filosofického úspěchu. Bylo by možné uvažovat také v tom směru, že úlohou této části *Kritiky čistého rozumu* je základní a prvopočáteční problém, a to vymezení zkušenosti. Tímto směrem ukazuje rozlišení mezi imanentními a transcendentálními zásadami, které pracuje s myšlenkou hranic či mezí možné zkušenosti. Avšak tento výkon je

¹ Kant, I.: *Kritika čistého rozumu*, s. 229.

² Tamže, s. 230.

³ Tamže.

vždy jen sekundární a dostavuje se jakoby mimochodem, protože v *Transcendentální dialektice* se nejedná o zkušenost, ale o čistý rozum.

Kdyby však běželo o hranice čistého rozumu, dostali bychom ve výsledku opět pouhou *negativní metafyziku*, která by vznikla prostřednictvím kritiky rozumu: dosáhli bychom určité hypotetické hranice, ke které bychom ještě mohli myslet, avšak to, co leží za ní, by už muselo zůstat zakázané. Není to nic víc, než poněkud nedůstojná forma záchrany tradicí a obyčejí vydrženého prostoru staré metafyziky se všemi jejími nedostatky.

Z těchto důvodů není zřejmě neoprávněné tvrzení, že idea *Transcendentální dialektiky* poukazuje ještě na jinou souvislost a činí tak proto, že se opírá o původní Kantovu metodologii metafyziky. Nejjednodušší výsledek, který se nabízí sám sebou, uzavírá na to, že metodologie transcendentální dialektiky nás může uchránit před omyly, jež by plynuly z nekritické důvěry v klamy a zdání produkované naším rozumem, avšak nikdy nás neuchrání před stále novým vznikáním zdání samotného. Jakkoli jednoduše a srozumitelně vyhlíží tento důsledek, přece jen se zdá, že zde není něco v pořádku; něco, co předchází metodologii metafyziky a vrací nás zpět k problematice teorie poznání. Stojí-li na jedné straně teze o neodstranitelnosti transcendentálního zdání (tj. o nutnosti chybných metafyzických soudů) a na straně druhé teze o pozitivním příspěvku principů a idejí rozumu, jimiž se chráníme před vlastními omyly, narážíme patrně na určitý rozpor. Ten se zakládá ještě v jiném rozlišení: mezi zdáním, jež zdůvodňuje chybné soudy, a chybnými soudy samotnými. Pak ale nespočívá problém v existenci transcendentálního zdání, ale v chybování při metafyzickém souzení. Zdání zůstává nutné jen v jednom jediném smyslu, a to kvůli své nepostradatelnosti pro zkušenost. Jak je běžně známo, jsou to transcendentální ideje, jež jsou pro zkušenost nezbytné – a současně jsou to opět transcendentální ideje, které svádějí a provokují ke klamným omylům, jichž se má rozum vyvarovat. Kam se nyní podělo transcendentální zdání? Nemůžeme je mít za identické s transcendentálními idejemi, tzn. ani s klamavými omyly. Nao-pak ale může být považováno za transcendentálně dialektickou analogii pravdivostního kritéria, jinak řečeno, za kritérium nepravdivosti či kla-

mavosti¹. Takové kritérium nemůže být nepravdivé ani klamné, a je zřejmé, že podle Kanta ani takovým být nemělo.

Tento výklad měl ukázat, že nemohou se vši pravděpodobnosti existovat pojmenovatelné meze zkušenosti nebo hranice rozumu, tzn. takové meze, které bychom mohli prostřednictvím činnosti čistého rozumu logicky odvodit z čistého rozumu. Ukazuje se, že idea nauky o transcendentálním zdání a celé *Transcendentální dialektiky* byla formulována téměř na začátku *Kritiky čistého rozumu*, v *Úvodu k Transcendentální logice*, kde Kant říká, že by chtěl s pomocí kritiky rozumu rozhodnout, jaký původ a jaký rozsah může mít *idea vědy čistého rozvažovacího a rozumového poznání*, věda, která by určovala objektivní platnost takových poznatků a umožňovala by nám myslet předměty zcela a priori².

Kantovi se bezpochyby podařilo mnohé. Takové problémy, jako je jednota rozumu, nemožnost klasické metafyziky, nutnost rozumového zdání a mnoho dalšího lze považovat po *Kritice čistého rozumu* za vyjasněnou záležitost. Avšak věda, která by dostatečně odpovídala původní Kantově představě, dosud neexistuje – nemůže existovat transcendentální filosofie a pouhá kritika rozumu, protože taková má ve všech myslitelných variantách vždy jen metodologický, nikoli však konstitutivní význam. Musela by to být pravděpodobně věda jakožto teorie poznání, pro niž platí dvě hlavní podmínky:

1. Její nárok na vysvětlení bude redukován na možnost poznání zbaveného každého funkcionalismu.
2. Vztah mezi kauzálním nexem a funkcionálním nexem musí plně odpovídat, což znamená, že se poznávací zájem nadále koncentruje nikoli na funkční systém, ale na kauzalitu.

Jak je ale zřejmé, nebyl dodnes jediný proces vysvětlen kauzálně – to, co je vysvětlováno, jsou laboratorně vytvářené a s pomocí této izolace idealizované vztahy a souvislosti. V takové téměř sanitární izolaci se nachází rovněž kantovský rozum; a nechává se nadále rád klamat představami o svých neomezených možnostech.

¹ Thiel, K. M.: *Kant und die „Eigentliche Methode der Metaphysik“*, s. 174.

² Pozří Kant, I.: *Kritika čistého rozumu*, s. 80.

K PATOČKOVU POJETÍ ČASU U K. H. MÁCHY – KANT, HUSSERL, HEIDEGGER

Jan Zouhar

V myšlenkovém odkazu Jana Patočky mají jeho studie věnované zakladatelské osobnosti české moderní poezie K. H. Máchovi pouze zdánlivě marginální místo. První z nich, *Symbol země u K. H. Máchy*¹, vyšla v roce 1944 v období německé okupace českých zemí a symbol země-vlasti dal autor zřetelně do souvislosti s českým národním osudem. Druhá studie, *Čas, věčnost a časovost v Máchově díle*, je součástí sborníku pojednání *Realita slova Máchova*², který byl vydán v roce 1967 v období liberalizace poměrů u nás, kdy Patočka mohl v širší míře veřejně publikovat své filozofické stanovisko. Nelze opomíjet i tehdejší myšlenkové kontexty – *Symbol země u K. H. Máchy* se řadí k máchovským studiím, které vznikaly od poloviny třicátých let v souvislosti se 100. výročí Máchovy smrti a zevrubně analyzovaly Máchovu osobnost a jeho umělecký odkaz, sborník *Realita slova Máchova* vyšel k 130. výročí básníkova úmrtí v období liberalismu druhé poloviny 60. let. Máchovo básnické dílo je Janu Patočkovi příležitostí zabývat se obecnými, nadčasovými filozofickými problémy. Tento názor potvrzuje zejména další autorova práce na textu třetí části druhé studie, která je v upravené verzi součástí *Archivního souboru prací Jana Patočky*, vyšla v německém a francouzském vydání Patočkových vybraných spisů a ve svazku *Umění a čas I.* v rámci Sebraných spisů Jana Patočky. Tuto upravenou verzi zamýšlel Patočka zařadit spolu s dalšími svými texty (např. *Umění a čas* z roku 1968, *Učení o minulém rázu umění*, německy 1965, atd.) do své připravované publikace pro nakladatelství Československý spisovatel *O umění a básnících*, která však nevyšla. V Patočkově rukopisné pozůstalosti se dále dochoval náčrt z roku 1966 *Čas a věčnost u Karla Hynka Máchy*³.

¹ Patočka, J.: *Symbol země u K. H. Máchy*. Praha: Václav Petr 1944.

² Patočka, J.: *Čas, věčnost a časovost v Máchově díle*. In: *Realita slova Máchova*. Eds. R. Grebeníčková a O. Králík. Praha: Československý spisovatel 1967.

³ Patočka, J.: *Čas a věčnost u Karla Hynka Máchy*. In: Patočka, J.: *Umění a čas II.* Praha: Oikymen 2004. s. 207–208.

1. Ve studii *Symbol země u K. H. Máchy* Patočka ukazuje, že v Máchově základním pocitu jsoucná nacházíme časovost, prchavost, zahalenost. To je spojeno s touhou po vyšším, věčném, reflektovaném prostřednictvím stále obnovované krásy přírody. Protiklady časovosti a věčnosti, ztracenosti člověka ve světě a mystického zážitku vyššího světa nejsou u Máchy smířeny a Patočka ukazuje, že tato dualita není ani antinomická v duchu Kantovč, ani dialektická jako u Hegela, ale polární, že se její členy ani formálně nevylučují, ani nejsou logicky protikladné, ale že jsou současně, ve vnitřním napětí a sepětí. Tato polární protikladnost, vázaná polarita, „koincidence protiv“¹ je vlastností myšlení mytologického, je „mnohem dramatictější“², je právě jako *coincidentia oppositorum* „čímsi nekonečně živějším“³, „čímsi příslušným k daleko elementárnějším vrstvám našeho života, než metafyzické spekulace“⁴. Mácha podle Patočky dospívá ke zvláštní jednotě původní duality, původního napětí vázané polarit, která není metafyzickou harmonií, ale je to mytologická jednota „nevyléčitelného nedostatku, touhy a trudu“⁵, je to však výzva bez vzdychání, pesimismu a sentimentality.

2. Zatímco v *Symbolu země u K. H. Máchy* představovalo téma času, věčnosti a časovosti bytí významný, přece jen jeden ze zkoumaných Máchových filozofických motivů, v Patočkově studii *Čas, věčnost a časovost v Máchově díle* je to téma ústřední. Navíc je zřejmé, že právě *Čas, věčnost a časovost v Máchově díle* má aspirace daleko širší, než být jedním z příspěvků do máchovského sborníku. Je totiž současně a především výkladem rozhodujících charakteristik založení Heideggerovy fundamentální ontologie. Když chce Patočka Máchovi porozumět, konstatuje protikladnost a rozpornost vyjádření, problematičnost a nesrozumitelnost určitých pasáží a výroků. Klíčem k nim mu má být zkonstruování jednotného schématu, které sice básník „nikdy v abstraktní formě nemyslel a nepodal“⁶, které ale chce Patočka právě na uvedená místa uplatnit, a tím otevřít jádro a podstatu celé Máchovy poezie. Není to koneckonců nic neobvyklého, připomeňme, že Jan Mukařovský hovoří obdobně ve své studii

¹ Patočka, J.: *Symbol země u K. H. Máchy*, s. 7.

² Tamže.

³ Tamže.

⁴ Tamže.

⁵ Tamže, s. 9.

⁶ Patočka, J.: *Čas, věčnost a časovost v Máchově díle*, s. 183.

Genetika smyslu v Máchově poezii (1938) o tom, že zkoumání významu je zjištěním jednotného dynamického stavebního principu díla. Neobvyklý je ovšem způsob, jakým Patočka toto *jednotné schéma* konstruuje. Máchova zkušenost o čase je vztahována k Heideggerovu pojetí časovosti.

Realita času je dvojí - vše se zjevuje v čase, „čas je tedy jev všech jevů ... na druhé straně je to míjení, uplývání, ztrácení se do nenávratna, rozptylování každého zjevu až k limitě nebytí“¹. Touha po ideálech směřuje k věčnosti, kterou však nelze spatřit, která není v čase, protože „čas je s věčností nesouměřitelný“², která je pro nás nedosažitelná, „třebaže pro ni máme *temný cit*“³. Právě ten nám umožňuje negativní přístup k věčnosti, přístup přes nic. Věčnost není ničím, ale „nic je věčnost, která se nám ohlašuje. V „ničem“ se ohlašuje konečnost zjevu, a to znamená konečnost času“⁴. Patočka podrobně ukazuje, jak je intuice, extáze věčnosti podána v Máji. Aby mohl konstruovat *jednotné schéma*, Patočka podrobně sleduje, jak filozofický problém času, věčnosti a časovosti řešili Kant, Husserl a Heidegger. Domnívá se, že Mácha chápal čas jako *formu* vnitřního smyslu, a klade jeho pojetí času do Kantovy blízkosti. Kantovo pojetí času vychází z toho, že máme představu konkrétních časových vztahů. Každý časový úsek je vsazen do trvání vůbec, do současnosti a posloupnosti. Tato představa konkrétních časových vztahů a těchto vztahů ve formální podobě je možná pouze na základě aktivity naší mysli – probíráme určitou rozmanitost a shrnujeme ji ve smyslovém názoru. Kantovo pojetí času tedy Patočka vymezuje jako způsob, jak tato aktivita naší mysli při kladení představ působí na nás samotné, jak se nám projevuje. Patočka dále připomíná Bergsonovu, Jamesovu a zejména Husserlovu zásluhu za objev dvojího, odvozeného a původního času. Husserl tuto myšlenku spojil s motivem intencionality vědomí a se zkoumáním původního, vnitřního časového vědomí, v jehož původní struktuře „anticipace a podržování otvírá horizont jaksi *současný* s živou prezentací“⁵. Ve své analýze Husserlova pojetí časového vědomí připomíná Ivan Blecha, že Husserl překonal pojetí času jako vnějšího rámce, který umožňuje vědomí lineárně řadit získané obsahy, klást je za sebe. Kant tímto poje-

¹ Tamže, s. 186.

² Tamže.

³ Tamže.

⁴ Tamže, s. 187.

⁵ Tamže, s. 200–201.

tím totiž sice poskytuje naší zkušenosti „důležitou schopnost vyznat se v čase, pořádat empirickou zkušenost do časové sítě“¹, ale tak se zabýváme pouze tím, co už zkušenost nabyla bez toho, že bychom sledovali dobu, kdy se tak stalo. Až Husserl ve svém pojetí protence a retence jako očekávání a předchozí zkušenosti, jako prožívaných formách časovosti postihl, že každý smyslový podnět může vyvstat teprve „na pozadí tohoto časově strukturovaného pole“², že jsme schopni ho nejen rozpoznat, ale také zařadit, a že tato „spojení nekladl ani intelekt, ani reflexe, nejsou zřízena jazykem a vůbec žádnou formální, mimoempirickou mřížkou, nýbrž vyvstala z faktického prožívání světa a jeho původní časové struktury“³. Husserl zavádí pojmy retence (podržování prožitku ve vědomí) a protence (předjímání budoucího) jako zvláštní mody intencionality. Intencionalita je zaměřenost na předmět. Ale tady nejsme vztaženi k předmětnému, jde pouze o vědomí pomíjení, resp. přicházení, tedy o relaci jedné fáze vědomí k druhé.

Heideggerova teorie, která už není teorií vědomí času, ale chce být teorií podstaty času, vyjadřuje tuto podstatu času pojmem časovost, který je spojen s existencí, s bytostí, které jde v jejím bytí o toto bytí. Heideggerův pojem časovost vyjadřuje časový charakter lidského bytí, otevřenost lidského bytí času, které zakládá jeho dějinnost. Dasein (Patočka překládá jako pobyt) nachází svůj smysl v časovosti – tím Heidegger myslí, že každý pobyt je ve svém faktickém bytí vždy tak a tím, jak a čím už byl. Pobyt je tedy svou minulostí, nejen tak, že je mu stále v patách, ale tak, že jde před ním. Časovost není něco, v čem se pobyt může klidně zabydlet, ale je to možnost. Její strukturu tvoří trojí extáze času – budoucí, přítomné a minulé. Pobyt se rozvrhuje, je obrácen dopředu, žije do budoucnosti, aby to mohl učinit, musí už být ve světě a rozumět mu. Pobyt přebírá faktickou vrženost, z ní se určují možnosti, časovost se pobytu ukazuje, jen když se do ní sám začne rozvrhovat. Pro Heideggera je tedy nezbytné, aby existence bytí rozuměla, ale aby také rozuměla tomu, kterým není – existence žije a odehrává se mezi věcmi, ve věcném prostředí, pobyt existence je pobyt na světě. Tento svět není suma všeho jsoucího, ale je to lidský svět, je to souvislost, které rozumíme

¹ Blecha, I.: *Proměny fenomenologie*. Praha/Kroměříž: Triton 2007, s. 132.

² Tamže, s. 133.

³ Tamže.

z možností, které jsou činné bytosti otevřeny a v nichž žije. Struktura lidského světa je dána tím, co již známe, a proto chápeme, a tím, co je přítomné a aktuální. Tuto strukturu lidského světa nazývá Heidegger starostí. Existence ovšem může a nemusí uskutečňovat své poslání – a tak se také dvojím způsobem časovost objevuje (jak říká Heidegger, *„asuje“*) – existence své poslání uskutečňuje, nebo mu uhýbá a zapomíná na něho. V prvním případě existence chápe povahu své časovosti a dokáže žít směrem ke smrti jako svému konci, tedy ve vlastním způsobu časovosti převládá dimenze příštího (budoucnosti), v nevlastním způsobu dominuje přítomnost – a zde Heideggerova analýza časovosti vrcholí v pokusu ukázat na vznik vulgárního, běžného času právě z nevlastního způsobu časování. Vulgární (běžné) porozumění času „pojímá čas jako následnost po sobě jdoucích teď“¹. Tato představa má své opodstatnění, patří k naší každodennosti. Skutečnou podstatou lidského pobytu na světě je však starost, a tím je naznačen jeho podstatný časový ráz.

3. Když si znovu připomeneme Patočkovu konstrukci jednotného výkladového schématu, vlastně výkladového klíče k Máchově poezii, který ovšem Mácha „nikdy v abstraktní formě nemyslel a nepodal“², dostáváme se k dalšímu problému, kterého se Patočka v obou svých studiích o Máchovi významně dotkl. Je to vztah filosofie a poezie, vztah filosofa a básníka, vztah básnictví k filosofii. V *Symbolu země u K. H. Máchy* je hned v úvodní části vymezen rozdíl mezi básníkem a filosofem v prožívání světa a myšlenek. Společnou mají snahu „sestoupiti co nejhloub, až k samotným pramenům jsoucího“³, ale filozof usiluje o pevné, myšlenkově jednotné myšlenkové stanovisko, zatímco básník se opírá o subjektivně jednotnou básnickou zkušenost a objektivita ho nezajímá. Patočka ovšem pokládá Máchův básnický zjev za myšlenkově zcela originální, když konstatuje, že „je čímsi velkolepým, že na počátku naší poezie stojí kdosi schopný rozpětí a ponoru do některých z nejhlubších otázek, a to původním, nesrovnatelným způsobem – neboť Máchova metafyzická idea se ani nekryje s vysněnými světy romantiky, přes všechny shody, ani s metafyzickým pesimismem Schopenhauerovy slepé vůle, nýbrž žije v ní vlastní síla kulturně syntetická“⁴. A navíc, toto bás-

¹ Porovnej Pechar, J.: *Problémy fenomenologie*. Praha: Filosofia 2007, s. 159.

² Patočka, J.: *Čas, věčnost a časovost v Máchově díle*, s. 183.

³ Patočka, J.: *Symbol země u K. H. Máchy*, s. 5.

⁴ Tamže, s. 28.

nictví jako nositel metafyzické ideje (řekněme i místo nerozvinuté filosofie) „je vskutku s to ... napájeti národní vzdělanost“¹. V *Času, věčnosti a časovosti v Máchově díle* je však celý problém postaven poněkud jinak. U Máchy Patočka konstatujeme pojetí času „v podstatě kantovského ražení“², otázkou je, proč potom nachází shodu „mezi časovou problematikou Máje a mezi konceptem Heideggerovy časovosti“³. Patočka souhlasil pouze podmíněně s tezí o shodě básnické a filosofické intence. Jistá shoda významové intence zde je, má však určité hranice, dosah a význam. Básnickou zkušenost Patočka chápal „jako terén, na němž metafyzika přichází v kontakt s jistým druhem zkušenosti, nikoli sice smyslové, ale přece jen bližší ve své nereflexivnosti obecně lidským postojům, než je postoj filosofický“⁴. Zdá se, že toto je Patočkovy řešení poměru mezi básnictvím a filosofií. Patočka se domnívá, že Máchova meditace o čase dává Heideggerově časovosti určitým způsobem za pravdu a tato Heideggerova časovost teprve otevřela v básnické zkušenosti její význam.

Druhá verze třetí části studie *Čas, věčnost a časovost v Máchově díle* přináší zajímavý a v mnoha směrech překvapivý posun v Patočkových názorech na Máchovo pojetí času. Patočka už „nechce tvrdit, že Mácha myslí čas stejně jako Husserl a Heidegger“⁵. Když se znovu ptá, „kde se u Máchy toto soustředění na otázky času a věčnosti vzalo“⁶, uznává, že se Máchovi současníci nemýlili, když ho označovali za hegeliana. Patočka zde využívá i svůj rozbor Hegelových estetických názorů ze své studie *Umění o minulém rázu umění*. Mácha podle Patočky pochopil stejně jako Hegel čas jako podstatu subjektu a podobně jako Hegel vyšel z Kantova pojetí času jako formy vnitřního smyslu, aby se jako Hegel dostal „nad časovou řadu po sobě následujících ‚ted‘ k času jako podstatně vnitřní, neextenzivní, nejvýše snad (jako u Husserla) polydimenzionálně zobrazitelné struktuře časovosti“⁷. Ale „co je u Máchy zvlášť specificky blízké Hegelovu pojetí, je důraz na minulostní charakter celého času, na to, že minulost, negativí-

¹ Tamže.

² Patočka, J.: *Čas, věčnost a časovost v Máchově díle*, s. 204.

³ Tamže.

⁴ Tamže.

⁵ Tamže, s. 386.

⁶ Tamže, s. 387.

⁷ Tamže.

ta, odskutečňování proniká všemi dimenzemi času, že je časem v jeho totalitě“¹.

Patočka konstatuje, že novější filozofické úvahy o čase nevytvářejí žádné systémy a jsou pouhým filosofováním na cestě. Vyjadřuje přesvědčení, že povahu času nebude tvořit lidská subjektivita, „nýbrž bude to čas, ono prapůvodní dějství, hlubší a dřívější než každý pohyb, proces, děj a změna, jenž bude základem pro každé zjevování, veškerý fenomén, pro každou jasnost jsoucna a pro vše, co taková jasnost předpokládá“².

¹ Tamže, s. 388.

² Tamže, s. 386.

HUSSERL, KANT A MATEMATICKÁ PRÍRODOVEDA *K logickým a metafyzickým aspektom Kantovej koncepcie matematickej prírodovedy*

Pavol Tholt

V období, keď E. Husserl intenzívne pracoval na rozvinutí svojho konceptu *fenomenológie* ako *transcendentálnej fenomenológie* a *transcendentálnej filozofie*, t. j. v období od napísania *Logických skúmaní* až po vydanie *Formálnej a transcendentálnej logiky* a *Karteziánskych meditácií* (išlo o roky 1901 – 1929/31), rozvíjal tento systém vždy aj v určitom diskurze, často i v polemike s I. Kantom, so základnými ideami jeho filozofie, v prvom rade s ideou transcendentality filozofie. Ale aj napriek úsiliu o dištanciu od Kantovho konceptu transcendentálnej filozofie, od jeho vnímania transcendentality a vymedzenia metafyziky, vyvíjalo sa filozofické myslenie Husserla v istej paralele k mysleniu Kanta, pričom dôležitým (nie však jediným!) aspektom tejto paralely sa stáva pojem *matematická prírodoveda*, jej vznik, podstata, ale aj jej vzťah k filozofii.

Kant a Husserl sa v otázke prírodných vied, aj keď *oddelení* viac ako jedným storočím, zhodli v pre nich v tom najpodstatnejšom – v presvedčení, že vedy od chvíle, keď sa v 17. storočí, t. j. na počiatku novoveku, vo vzťahu k filozofii osamostatnili, potrebovali (a azda aj očakávali) od filozofie oživenie platonsko-aristotelovského ideálu, vďaka ktorému veda v pravom zmysle slova – najprv v podobe matematiky (geometrie) a neskôr ako prírodoveda – vznikla. Husserl už o vzťahu novovekej vedy k antickej filozofii (a aj k filozofii ako *protovede*), ale zjavne a na prvom mieste k novovekej filozofii, v *Kríze európskych vied...* poznamenáva, že novovek sa na samotnom počiatku prihlásil k idei *univerzálnej vedy*, ktorá mala napĺňať ideál *všetko objímajúcej vedy* ako vedy *o totalite jestvujúcna*. – neviem, čo tým myslel, ale asi by to malo byť: Husserl už v *Kríze európskych vied a transcendentálnej fenomenológii* o vzťahu novovekej vedy k antickej filozofii (a aj k filozofii ako *protovede*), ale zjavne a na prvom mieste k novovekej filozofii, poznamenáva, že novovek sa na samotnom počiatku prihlásil k idei *univerzálnej vedy*, ktorá mala napĺňať ideál *všetko objímajúcej vedy* ako vedy *o totalite jestvujúcna*. Podľa Husserla R. Des-

cartovi a jeho nasledovníkom v 17. storočí išlo o vybudovanie *jednotného* teoretického systému poznania a navyše ako *systému s apodikticky evidentnou* metodikou¹. V roku 1929 Husserl o antickej filozofii ako o *protovede*, ale aj o filozofii ako vede napísal: „Veda v platonskom zmysle nechce ... byť len naivnou činnosťou z čisto teoretického záujmu. Robí si nárok na to, že každý krok, ktorý robí, principiálne zdôvodní v jeho správnosti, v jeho nevyhnutnej platnosti“².

Zmysel tejto, podľa Husserla platónskej požiadavky, je ďalekosiahly už tým, že sa nevzťahuje len na filozofiu, ale cez filozofiu na vedu vôbec. Navyše je celkom súzvučná aj s podstatne staršími ideami Kanta. Ten predpokladá, že skutočnému rozvíjaniu vedy predchádza (alebo má predchádzať) určitý *filozofický* a *logický* náhľad čerpaný z čistej idey možného poznania a z metódy poznávania vôbec. Kant v roku 1781 v *Predslove k prvému vydaniu* prvej z jeho *Kritík* píše, že práve jeho doba „... apeluje na rozum, aby sa znovu podujal na *najobťažnejšiu* zo všetkých svojich činností, totiž na sebapoznávanie, a aby dosadil taký súdny tribunál, ktorý by zabezpečil jeho spravodlivé nároky“³. A len o niekoľko riadkov upresňuje, že mu ide o *kritiku čistého rozumu*, o „... kritiku schopností rozumu vôbec vzhľadom na všetky poznatky, o ktoré sa môže usilovať *nezávisle od každej skúsenosti*“⁴. Cieľom je rozhodnúť o *možnosti* (alebo nemožnosti) filozofie ako metafyziky a logiky, o jej *rozsahu* a *hraniciach* ako *možnej prvej filozofie* a ako *metódy*, ktorá zvnútra rozumu určuje smerovanie poznania vôbec, matematickú prírodovedu nevynímajúc. Aj preto v roku 1786 Kant píše prácu *Metafyzické základy prírodovedy*, v ktorej načrtnutý problém – na báze výsledkov skúmaní v *Kritike čistého rozumu* – rieši vo vzťahu k prírodovede všeobecne a aj k jej jednotlivým odvetviám.

V *Predslove k druhému vydaniu Kritiky čistého rozumu* (z roku 1787) Kant svoj pohľad na vedu prehľbuje a uvažuje o vede a vedeckom poznaní ako o poznaní, ktoré sa realizuje akoby v troch rovinách, resp. v troch stupňoch: je zároveň (1) *logikou*, (2) *matematikou* a *prírodovedou* (*fyzikou*), (3)

¹ Pozri Husserl, E.: *Kríze evropských vied a transcendentální fenomenologie*. Prel. O. Kuba. Praha: Academia 1996, s. 30 a n.

² Husserl, E.: *Formální a transcendentální logika*. Prel. J. Pechar a kol.. Praha: Filosofia 2007, s. 23.

³ Kant, I.: *Kritika čistého rozumu*. Prel. T. Münz. Bratislava: Pravda 1979, s. 33.

⁴ Tamže.

metafyzikou. Logiku Kant krátko určil ako *propedeutiku* alebo *predsieň vied*, matematiku a fyziku pokladal na prvom mieste za „... druhý teoretického, rozumového poznania, ktoré majú svoje *objekty* určovať apriórne, a to prvá v celkom čistej forme, druhá aspoň sčasti ...“¹. Zložitejší je problém metafyziky.

Kým logiku, matematiku a prírodovedu Kant pokladal z hľadiska vymedzenia predmetu a aj spôsobov budovania a metód poznania za už v podstate sformované, metodicky dobudované, o metafyzike poznamenal, že k nej *osud doteraz nebol natoľko žižlivý, aby sa dostala na spoľahlivú cestu vedy*, a to aj napriek tomu, že je historicky staršia ako všetky ostatné vedy. Zatiaľ je potrebné pristupovať k metafyzike ako k celkom izolovanému špekulatívnemu rozumovému poznávaniu, „lebo rozum sa v nej nepretržite dostáva do závozu, najmä, keď chce (ako si namýšľa) apriórne pochopiť zákony, ktoré potvrdzuje celkom bežná skúsenosť.“² Aj preto sa pre Kanta najdôležitejšou otázkou *Kritiky čistého rozumu* stáva otázka: *Ako je možná metafyzika ako veda?*³

* * *

V štúdií chceme ukázať predovšetkým na to, ako Kant interpretoval podstatu matematickej prírodovedy a na jej kritické porovnanie s interpretáciou Husserla, teda – aspoň na prvý pohľad – akým spôsobom sa pokúsil odpovedať na položenú otázku o *možnosti* metafyziky ako vedy. Predsa však musíme krátko poukázať na Kantov spôsob polozenia otázky o metafyzike, a to ako o *vede vied*, resp. ako o *prvej filozofii*, a najmä na konzekvencie, ktoré z toho vyplynuli pri hľadaní jej možnej podoby a podstaty a na základe toho aj odpovede, čím je matematická prírodoveda a do akej miery si metafyzika a matematická prírodoveda môžu byť podobné, či dokonca totožné z hľadiska metód a spôsobov interpretácie sveta.

Kant vychádzal z presvedčenia, že matematika a prírodoveda sa v 17. a 18. storočí už sformovali ako *prísne vedy*, kým na filozofiu ako metafyziku táto úloha ešte len čaká. Kanta práve matematická prírodoveda inšpirovala k otázke, či a ako môže byť príklad matematických a prírodných

¹ Tamže, s. 40.

² Tamže, s. 42.

³ Pozri tamže, s. 67–68.

vied pre filozofov inšpirujúci, či filozofia ako metafyzika, ak sa má stať vedou v prísnom zmysle slova, môže a má nasledovať príklad týchto vied s tým, aby opäť prevzala svoju vedúcu úlohu v poznaní. Mnohé nám pri načrtnutí uvedeného problému osvetlí už fakt, že v *Kritike čistého rozumu* dochádza u Kanta k veľmi významnému posunu pri formulovaní základnej otázky – *či je možná a ako je možná metafyzika ako veda*.

Problém, ako je u Kanta vymedzený v predmetnej otázke, je reformuláciou pôvodnejšej otázky. Keď sa pozrieme na jej krátku genézu, tak ľahko zistíme, že Kant otázku sformuloval najprv v podobe: „*Ako je možná metafyzika ako prirodzená dispozícia*, t. j. ako vznikajú z povahy všeobecného ľudského rozumu otázky, ktoré si kladie čistý rozum a na ktoré ho núti čo najlepšie odpovedať jeho vlastná potreba?“¹ Túto pôvodnú otázku však Kant vzápätí redukuje na už uvedenú formuláciu, ktorá je oveľa známejšia: „*Ako je možná metafyzika ako veda?*“²

Redukcia pôvodnej formulácie otázky bola mimoriadne podstatná a svedčí o tom, že Kant sa v tej chvíli *de facto* (a zdá sa, že celkom *vedome*) vzdáva hľadania odpovede na *prirodzenú* podstatu, na *vnútorné korene* a *pôvod* možnej alebo nevyhnutnej transcendentality metafyzického poznania vo vnútornom usporiadaní transcendentálneho subjektu nielen ako *ego cogito*, ale aj ako *ego sum* či *ego existo*, t. j. ako možného *existenciálneho subjektu*. Ten sa ocitá (aspoň v danej chvíli) celkom mimo projektu Kantovej transcendentálnej filozofie. Transcendentálna filozofia mu predstavuje *ideu vedy*, ktorej celý plán by mala *architektonicky*, na základe prísnych princípov logiky a dialektiky, rozvrhnúť kritická analýza *čistého rozumu*.³

¹ Kant, I.: *Kritika čistého rozumu*, s. 67–68. Aj v *Prolegomenach* z roku 1783, ktoré mali slúžiť ako dodatočne napísaný úvod ku *Kritike čistého rozumu*, sa Kant uchýľuje k podobnej formulácii. Tvrdí, že metafyzika nemôže opustiť scénu filozofie, lebo „záujmy ľudského rozumu ako takého sú s ňou veľmi úzko späté“ a preto je buď „nevyhnutné úplne ju zreformovať“ či „vytvoriť podľa celkom neznámeho plánu“ (Kant, I.: *Prolegomena ku každej budúcej metafyzike, ktorá sa bude môcť nazývať vedou*. Prel. T. Münz. In: Antológia z diel filozofov. Novoveká racionalistická filozofia. Bratislava: EPOCH 1970, s. 426.).

² Kant, I.: *Kritika čistého rozumu*, s. 68.

³ Tamže, s. 70. M. Sobotka už dávnejšie (v roku 1964) odkryl fakt, že Kant, aj keď sa v mnohom nechal inšpirovať Humom, zrejme celkom *vedome prehládol* druhú stranu Humovej filozofie, na ktorú upozornil už v 18. storočí F. H. Jacobi. Ten si všimol jednu z podstatných čŕt v úvahách Huma, o ktorej Sobotka, zjavne aj pod vplyvom náhľadu Jacobiho, píše: „... podstata Humovej filozofickej pozície netkvie natoľko v náuke o *impreziách* a o poznaní, ktoré nám poskytuje priame nazeranie alebo porovnávanie ich obsahov, ako v náuke o *dôvere* (*belief*). Postoj vedomia ku svetu nie je určovaný znalosťou, ale *dôverou* či *prirodzeným inštinktom*.“ (Sobotka, M.: *Človek a práce v nemeckej klasickej*

Kant, pochopiteľne, dobre vedel, že poznanie nemá svoj pôvod len v jednostranne poňatej transcendentálite, resp. racionalite, alebo v rovnako jednostrannej empirii. V tejto súvislosti píše, že „... ľudské poznanie má dva kmene, ktoré azda vyrastajú zo spoločného, nám však neznámeho koreňa, totiž zmyslovosť a um. Prvým sú nám predmety dané, druhým ich *myslíme*“¹. Hľadať možný, ba nevyhnutný *spoločný koreň* dvoch kmeňov poznania, teda hľadať to, čo by ich mohlo spájať, však ostalo celkom mimo plánu, mimo *architektoniky* transcendentálnej, či kritickej filozofie. Pritom sa zdá, že už v *Kritike čistého rozumu* aj Kant – prinajmenšom intuitívne – vedel, že oným spoločným *koreňom* by mohlo byť *niečo* na spôsob humorskej *belief*, t. j. dôvery v to, že medzi údajmi empirie a formami a obsahmi umu (Humove asociácie) nemusí nevyhnutne existovať priepasť a že spájajúcim článkom by mohol byť práve zabúdaný Humov princíp ukotvený v poznávajúcom Ja, ako na to upozornil Husserl². Kant však volí cestu, pri ktorej oddelil vieru od rozumu, aj keď ich a priori nepostavil proti sebe a nanovo formuloval koncept dvojakej pravdy. Tým však opäť *rozštiepil* subjekt na *subjekt poznávajúci* a *subjekt veriaci*.

filosofii. Praha: Nakladatelství politické literatury 1964, s. 23.) Teda, podľa Huma, *dôvera*, resp. *vera* a nie samotné diskurzívne poznanie je skutočným základom toho, ako naše vedomie chápe a interpretuje svet. Náuka o *impresiách*, jej zmysel, potom môže byť pochopený len ako prípravná fáza pre rozvinutie koncepcie *belief*, ku ktorej Hume od počiatku smeroval a ktorú Kant celkom jednoznačne v *Kritike čistého rozumu* odmietol akceptovať, a to aj napriek tomu, že sám pripísal *viere* významné miesto v poznaní, v jeho zvršení. To u Kanta o viac ako sto rokov neskôr ostro kritizoval Husserl.

¹ Kant, I.: *Kritika čistého rozumu*, s. 71.

² Husserl vo svojej transcendentálnej fenomenológii odmietol predstavu, že ľudské poznanie, jeho dva kmene – zmyslovosť a um, vyrastajú z nejakého nám neznámeho koreňa. Naopak, za jeden z najvýznamnejších objavov vlastnej filozofie považoval objav *čistého Ja*, Ja ako *ego cogito*, ktoré zároveň *konštituuje* (z hľadiska *podstaty* a *zmyslu*) všetko vo svete, ba i svet sám. Husserl jednoznačne píše, že v oblasti poznania je na prvom mieste *vzťah každého zážitku k čistému Ja*: „Každé *cogito*, každý akt významného zmyslu je charakterizovaný ako akt Ja, vychádza z Ja, Ja v ňom aktuálne žije“ (Husserl, E.: *Ideje k čistej fenomenológii a fenomenologickej filosofii I*. Prel. A. Rettová a P. Urban. Praha: Oikoymenh 2004, s. 165.). O niečo ďalej Husserl priamo zdôrazňuje problém *konštitúcie predmetnosti vedomia*, teda *predmetnosti Ja*, a problém spája s *intencionálnosťou* všetkých obsahov vedomia: „Vedomie je práve vedomím o niečom, jeho podstatou je skrývať v sebe *zmysel*, takpovediac kvintescenciu *duše, ducha, rozumu*. Vedomie je ... *vedomím*, zdrojom všetkého rozumu a nerozumu, všetkého práva a bezprávia, všetkej reality a fikcie, všetkej hodnoty a nehodnoty, všetkého činu a zločinu. Vedomie je teda úplne odlišné od toho jediného, čo chce vidieť senzualizmus, od osebe vskutku zmysluprázdnej, iracionálnej látky...“ (Tamže, s. 180.).

Dôvody a nevyhnutnosť redukcie pôvodnej otázky o metafyzike ako *prirodzenej dispozícii ľudského rozumu* (ako *metaphysica naturalis*) a aj na rezignáciu *pri hľadaní spoločného koreňa každého transcendentálneho poznania* videl Kant najmä v neúspechoch takto širšie poňatej metafyziky, ako jej podstatu on sám sformuloval v prvom variante otázky, t. j. metafyziky poňatej ako *prirodzenej dispozície ľudského rozumu*. Metafyzika, opierajúca sa najmä o *prirodený rozum*, viedla – ako Kant konštatoval – k *protirečeniam* vo výpovediach, nie k *istote* poznania. Vo filozofii (a aj vo vede) sa preto stále naliehavejšie vynárali otázky o ozajstnej schopnosti či neschopnosti metafyziky poznávať javy a predmety (fenomény), ale aj otázky, či metafyzický rozum je alebo nie je schopný o nich niečo súdiť. Kant bol presvedčený, že metafyzika má len dve možné cesty: „Musí... náš rozum alebo spoločlivo rozšíriť, alebo mu určiť presné a pevné hranice.“¹

Kant, ako je známe, zvolil druhú cestu a tá ho viedla k formulácii idey o *čistom*, resp. *kritickom* rozume a k formulácii tézy o *metafyzike ako vede*, ktorá sa už nebude v ťažkostiach odvolávať na *zdravý rozum*, ale dôsledne sa bude opierať o *apodikticky* isté a zároveň *syntetické* obsahy myslenia *čistého umu* (Verstand) a *rozumu* (Vernunft). Pojmy a princípy prvého sa vzťahujú na zmyslový materiál (*um je zákonodarca prírody*); druhý, t. j. *rozum*, sa vzťahuje na obsahy *umu*, nie na skúsenosť; je to *logika* usporadúvania pojmov a princíпов umu. Tým si však, podľa Husserla, Kant uzavrel cestu nielen ku najhlbším koreňom transcendentálnosti poznania, ale aj ku filozofii ako ku skutočnej fenomenológii ako transcendentálnej náuke.

Pri hľadaní odpovede na otázku, či je možná metafyzika ako veda, sa pre Kanta stáva problém existencie, resp. neexistencie *apriórnych analytických*, najmä však *apriórnych syntetických* súdov vo vede a aj v metafyzike prírody. V *Kritike čistého rozumu* a ešte jednoznačnejšie v *Prolegomenach* rešpektuje Kant mnohé z dávnejšej i menej dávnej kritiky metafyziky a obzvlášť upozorňuje na závažnosť kritiky, ktorej tradičnú metafyziku podrobil jeho starší súčasník Hume. V *Kritike čistého rozumu* upozornil, že každá kritika starej, pre Kanta tzv. *školskej* metafyziky, stojí a padá na rozlíšení *analytických* a *syntetických* súdov a najmä na otázke, *či sú apriórne syntetické súdy vôbec možné a ako sú možné*. Táto otázka, aj keď vo veľmi zúženej, redukovanej podobe zaujímala aj Huma, ktorý k nej pri kritike metafyziky aj najhlbšie zo všetkých predchodcov Kanta prenikol.

¹ Kant, I.: *Kritika čistého rozumu*, s. 68.

Závery, ku ktorým Hume dospel, boli však z pohľadu Kanta (nie však tak rezolútne podľa Husserla) chybné alebo aspoň máťuce. Kant píše: „... podľa jeho (t. j. Humových – dopl. P. T.) záverov by všetko, čo nazývame metafyzikou, vyúsťovalo do čirej *ilúzie* (kurz. P. T.) údajného rozumového poznania toho, čo je fakticky vypožičané zo skúsenosti a iba návykom získalo zdanie nevyhnutnosti“¹. Inak povedané, Kant píše, že podľa Huma nie sú žiadne apriórne syntetické sudy možné, a preto nie je možná ani metafyzika ako *apriórne* budovaná veda, ale len ako poznanie budované na psychologicky podmienených *asociáciách*. To však bol záver, ktorý Kant nechcel a nemohol akceptovať. Potom, namietla Kant, „... podľa jeho (Humovho – dopl. P. T.) argumentu by nemohla existovať ani čistá matematika, pretože nepochybne obsahuje apriórne syntetické vety“². To isté by sa muselo vzťahovať aj na *čistú*, resp. matematickú prírodovedu, aj keď tiež reálne existuje a najmä fyzika obsahuje vo vetách o zachovaní látky, o zotrvačnosti, o akcii a reakcii atď. *physicam puram* alebo *rationalem*. Hume, upozorňuje Kant, odmieta čo i len *možnosť* metafyziky ako vedy, a môže tak urobiť každý, nielen Hume. Pritom v skutočnosti, v protiklade k usudzovaniu Huma, celkom otvorenou a legitímnou ostáva otázka, či je možné oprávnene pochybovať o možnosti reálnej existencie metafyziky. Veď sa nedá spochybniť: „Tento druh poznania ... predsa len možno pokladať v určitom zmysle za daný, a ak aj metafyzika nie je vedou, predsa je ako prirodzená dispozícia (metaphysica naturalis) skutočná.“³

Husserl, v práci *Formálna a transcendentálna logika* (1929), hodnotil veľmi kriticky Kantove odmietnutie Humovej kritiky metafyziky, predovšetkým Kantove popretie relevantnosti jej psychologického rozmeru pri prebudovaní na vedu. Píše, že Kant nedokázal v odkaze Huma akceptovať to najdôležitejšie – *psychologický*, pre Husserla najmä *existenciálny* rozmer poznania; nedokázal primerane reagovať na Humovu koncepciu *belief*. Husserl tvrdo poznamenáva, že na to Kant *nemal odvahy*, a preto „vôbec nedospieva vo vážnom zmysle ku ... skúmaniam z oblasti psychológie poznania, alebo skôr transcendentálnej fenomenológie, ktoré predstavujú vlastnú potrebu úplnej, teda dvojstrannej logiky“⁴ a nemohol preto ani vysvetliť, „ako môže

¹ Tamže, s. 67.

² Tamže.

³ Tamže.

⁴ Husserl, E.: *Formální a transcendentální logika*, s. 257.

subjektivita sama v sebe čisto zo zdrojov svojej spontánnosti vytvárať útvary, ktoré môžu platiť ako ideálne objekty ideálneho sveta“¹.

Husserl, pochopiteľne, vedel, že jeho vlastný koncept fenomenológie a fenomenologickej filozofie nie je výsledkom nejakého náhleho osvietenia, že korene tohto konceptu sú hlboko v dejinách novovekej filozofie a nepopieral ani zásluhy Kanta. Už v *Ideách k čistej fenomenológii a fenomenologickej filozofii I.* (1913) napísal, že fenomenológia „je akoby tajnou túžbou celej novovekej filozofie. Mieri sa k nej už v pozoruhodne hlbokkej základnej karteziánskej úvahe; ďalej opäť v psychologizme Lockovej školy. Hume už takmer vstupuje na jej pôdu, ale so zaslepenými očami. Správne ju vidí až Kant, ktorého najväčšie intuície celkom pochopíme až vtedy, keď dovedieme k plnej vedomej jasnosti zvláštnosť fenomenologickej oblasti. Potom pre nás bude evidentné, že Kantov duchovný pohľad bol zameraný na toto pole, aj keď nebol ešte schopný osvojiť si ho a rozpoznať ho ako pracovné pole vlastnej prísnej vedy. Tak sa napr. transcendentálna dedukcia prvého vydania *Kritiky čistého rozumu* pohybuje vlastne už na pôde fenomenológie. Kant však túto pôdu chybné interpretuje ako *psychologickú*, a tým sa jej opäť sám vzdáva (kurz. – P. T.)“². Čokoľvek, čo nejakým spôsobom môže súvisieť so psychológiou, Kant odmieta začleniť do predmetu vlastnej transcendentálnej filozofie, a to aj vtedy, keď v skutočnosti už nejde o pôdu psychológie, ale fenomenológie. Tým ale, podľa Husserla, posúva aj vlastnú filozofiu len ako logiku a teóriu vedy medzi *vedy dogmatické*, t. j. medzi vedy *faktu* (Tatsachenwissenschaft), ktoré podliehajú fenomenologickej redukcii.

Kantovo obmedzenie, redukcia predmetu filozofie ako metafyziky len na krištáľovo priesačné formy ľudského umu, vyplynulo z jeho pochopenia transcendentálnosti filozofického poznania len na základe čistého umu a rozumu a – ako sa domnievame – v neposlednom rade súviselo aj s jeho pochopením a interpretáciou predpokladu, že *čistá* matematika a *čistá* prírodoveda sú v základoch apriórne a sú budované na báze *čistého* rozumu prostredníctvom syntetických súdov a priori, aj keď v súčinnosti a za pomoci empirie a empirických faktov. *Nová* metafyzika sa im musí podobáť najmä svojím apodiktickým charakterom.

¹ Tamže.

² Husserl, E.: *Ideje k čistej fenomenológii a fenomenologickej filozofii I.*, s. 126.

Svoju úvahu o možných metafyzických princípoch prírodných vied začína Kant v *Metafyzických základoch vied* (1786) uvažovaním o možnom formálnom alebo materiálnom chápaní pojmu *bytie*, pričom konštatuje: „... ak by sme slovo *bytie* chápali len vo formálnom význame, ako označujúci prvý vnútorný princíp všetkého, čo sa vzťahuje k existencii tej alebo inej veci, tak je možných toľko vied o bytí, koľko existuje špecificky rôznych vecí“¹. Dôvod je evidentný: veci najprv musia byť, aby mohli byť tým, čím sú.

Pojem *bytie* však môžeme chápať aj „... v materiálnom význame, nie ako vlastnosť, ale ako súhrn všetkých vecí, a to v tej miere, ako môžu byť predmetmi našich zmyslov, našej skúsenosti; vtedy toto slovo označuje súhrn všetkých javov, t. j. zmyslovo vnímateľný svet ...“². V tomto druhom prípade, t. j. v prípade tzv. *peratického* bytia, sa *bytie* rozčleňuje na dve časti, a to v zhode so základnou odlišnosťou našich zmyslov: jedna časť *bytia* je tvorená predmetmi, ktoré sú prístupné vonkajším zmyslom, druhá časť tvorí predmet vnútorného pocíťovania.

Kant v zhode s Descartom predpokladá, že sú možné „dve učenia o bytí: *učenie o telesách* a *učenie o duši*, pričom prvé skúma *rozpriestranené* bytie, druhé *mysliace*“³. Na tento aspekt v náhľadoch Kanta upozorňuje aj Husserl. V prvom priblížení je *bytie*, píše Husserl, pravda, v trochu iných súvislostiach uvažovania o svete ako *celku*, aj pre Kanta, podobne ako už pre Locka či Huma, svetom alebo „ríšou prvotných evidencií“⁴. To však pre Kanta neznamená, že táto *ríša prvotných evidencií* je aj skutočným (a najmä vyčerpávajúcim) predmetom a obsahom objektívnych vied, ako sa často domnievajú samotní prírodovedci. Kant predsa zároveň zdôrazňuje, že veda k svojmu zdôvodneniu nevyhnutne vyžaduje, aby vo svojich základoch zahŕňala aj tzv. *čisté princípy* (a *pure part*, *čisté idey*) a tiež zdôrazňuje, aké kritériá musia tieto *čisté princípy* spĺňať. Inak povedané, exaktná, v prvom rade matematická prírodoveda je vo svojom obsahu a forme

¹ Kant, I.: *Metafyzické načala jestestvoznania*. In: Sočinenija v šesti tomach. Tom 6. Moskva: AN SSSR, Mysl' 1966, s. 55.

² Tamže. Mimochodom, tu Kant akoby predložil možnú kritiku budúcej koncepcie fundamentálnej ontológie M. Heideggera, ktorý načrtnol program filozofie, ktorá by skúmala len *bytie ako bytie* a celkom by odhliadala od jestvujúcien.

³ Kant, I.: *Metafyzické načala jestestvoznania*, s. 55.

⁴ Husserl, E.: *Krise evropských vied a transcendentální fenomenologie*, s. 149.

zjednotením princípov odvodených *a priori* a poznatkov získaných *a posteriori*.

Husserl, tentoraz súhlasne s Kantom a rozvíjajúc jeho idey, môže napísať: „Keď hovoria prírodovedci, znejú ich empirické reči často, ak nie väčšinou tak, ako keby prírodné vedy boli vedami vybudovanými na základe skúsenosti o objektívnej prírode. Nie je to však vôbec pravda... *Objektívno* (kurz. P. T.) samo o sebe nie je možné totiž nikdy zakúšať a tak ho napokon interpretujú samotní prírodovedci všade tam, kde v rozpore so svojimi mätúcimi empirickými rečami posudzujú *objektívno* (kurz. P. T.) dokonca ako metafyzicky transcendentné“¹. Už krátko predtým Husserl v texte poznamenal, že „... *objektívny* svet je teoreticko-logickou subštrukciou niečoho, čo sa principiálne nedá vnímať, ani nemôže byť vo svojom pravom svojbyťi zásadne dané skúsenostne ...“². Empiricky, skúsenostne, je nám – podľa Husserla – daný len už spomenutý *svet prvotných evidencií*, a ten je len *základom*, vôbec však nie *vyerpávajúcim* základom prirodzeného sveta nášho života (*Lebenswelt*).

* * *

V elementárnom priblížení určil Kant pojem *vedy* veľmi jednoducho: „Každé poznanie, ak tvorí *systém*, t. j. určitý súhrn poznania, ktorý je usporiadaný v zhode s princípmi, sa nazýva vedou...“³. Aj keď vo vlastnom texte Kant zdôraznil slovo *systém*, nemenej kľúčový význam má, podľa našej mienky, aj pojem *princíp* a aj ďalšie úvahy o podstate vedy, resp. matematickej prírodovedy, smerujú predovšetkým k tomuto pojmu.

Princípy vied Kant považoval za *fundamentálne pojmy* buď *empirického* alebo *racionálneho* zjednotenia poznatkov do jednotného celku⁴. Zároveň však sám formuluje problém miesta a hodnoty *empirických* pojmov a princípov na jednej strane a princípov *racionálnych* na strane druhej. Naznačuje, že obe skupiny princípov majú svoj význam, nie však rovnakú hodnotu pre vedecké poznanie. Vedy o telesách (a napokon aj o duši) majú celkom isto svoju *historicko-empirickú* zložku, ale *jadrom vied* a ich skutočným východiskom je zložka *racionálna*. Kým *prvá* zložka je dôležitá najmä pri zhromažďovaní faktov, *racionálne* princípy umožňujú fakty nielen

¹ Tamže, s. 150–151.

² Tamže, 149.

³ Kant I.: *Metafyzické začiatky poznania*, s. 56.

⁴ Pozri tamže.

objavovať, ale najmä *zaťažovať* ich do ucelenej teórie. Len teória a jej princípy umožňujú *vidieť* fakty a *vidieť* ich zároveň v *správnom svetle*. Kant upozorňuje, že vo vzťahu k prírodovede by bolo by možné zúžiť ju na historicko-empirickú zložku len v špecifickom prípade: „... len ak by slovo *príroda* (označujúce odvodenie mnohotvárneho (obsahu – dopl. P. T.) všetkého toho, čo sa vzťahuje k existencii vecí z vnútorného princípu bytia) nerobilo nevyhnutným poznanie prírodných súvislostí rozumom a len takéto poznanie by si nárokovalo pomenovanie vedy o prírode“¹.

Fakty, podľa Kanta, *opisujú prírodu* a zároveň *zobrazujú prírodnú históriu*, t. j. sú „systematickým zobrazením prírody v rôznom čase a na rôznych miestach“². Opis faktov a historické učenie o prírode sa opierajú o empiriu, popisujú prírodu na základe *zákonov skúsenosti* a majú teda *deskriptívny* a *syntetický* charakter, *syntetický na základe empirie*, a teda nie sú bezo zvyšku zdôvodnené. Kant tu má zrejme na mysli *neúplnosť* indukcie, a vlastne naznačuje, že takéto poznanie nemôže byť v plnom zmysle apodiktické. Naproti tomu veda, ktorá má byť vedou v plnom zmysle slova, vyžaduje vždy, aspoň vo svojej *a priori syntetickej* (čistej) časti, aby bola *apodiktická* a rozum túto apodiktickosť vo vede vždy hľadá. Výsledkom sú *princípy celkom iného druhu, ako *čisto empirické**, a preto je potrebné empirickú a racionálnu stránku vedy dôsledne rozlišovať. Zároveň Kant postuluje metodologicky veľmi dôležitú požiadavku, keď píše, že je možné a potrebné „... celkom presne vymedziť, čo je rozum schopný poskytnúť sám osebe a kde jeho schopnosti začínajú vyžadovať oporu v empirických princípoch“³.

Podľa Kanta existuje *prírodoveda* v tom najvlastnejšom zmysle slova, ktorá „skúma svoj predmet výlučne na báze apriórnych princíпов“⁴, t. j. *analyticky*. Príkladom takejto vedy je mu, popri *čistej* matematike, v prvom rade *newtonovská mechanika*, ktorá sa k samotnej zmyslovej podobe vecí stavia kriticky. Jej základom sú *syntetické sudy a priori*, o ktorých podrobne uvažuje v *Kritike čistého rozumu*. „*Prírodoveda*“, konštatuje Kant a má na mysli v prvom rade fyziku, „... *obsahuje apriórne syntetické sudy ako princípy*“⁵. Ide o sudy, pri ktorých je celkom evidentné, že sú nielen *nevyhnutné* (teda

¹ Tamže.

² Tamže.

³ Tamže, s. 57.

⁴ Tamže.

⁵ Kant, I.: *Kritika čistého rozumu*, s. 65.

svojou podstatou musia byť *apriórne*), ale aj *syntetické*, a teda ich pôvod sa *nejako* viaže k skúsenosti. Napríklad *zákon zachovania hmoty* alebo *zákon akcie a reakcie*, oba ako princípy uplatnené už v Newtonovej fyzike, považoval Kant za náležitý dôkaz existencie syntetických apriórnych súdov. Ale ani čistá prírodoveda, ako práve v prvej *Kritike* upozorňuje Kant, nesmie zabúdať na empirické fakty, ak sa len nechce ocitnúť vo vzduchoprázdné čírych špekulácií.¹

Prísne rozlíšenie medzi *čistou* a *aplikovanou* vedou umožňuje Kantovi krátko, ale principiálnym spôsobom vymedziť pojem *metafyzika*, ale aj pojem *matematika*. „Čisté rozumové poznanie odvodené zo samotných *pojmov* sa nazýva čistou filozofiou alebo metafyzikou; to poznanie, ktoré sa zakladá len na *konštruovaní* pojmov a zobrazuje predmet v apriórnom nazeraní, nazýva sa matematikou“.²

Od tejto úvahy už Kant priamo smeruje k základnému vymedzeniu pojmu *matematická prírodoveda*. Predovšetkým odкрýva (podobne ako

¹ Pozri tamže, s. 61. Kant k tomu obrazne píše: „Ľahký holub brázdici voľným letom povetrie, ktorého odpor cíti, mohol by si predstavovať, že sa mu bude vo vzducho-prázdnom priestore vodiť ešte lepšie“ (Tamže.). Práve tohto omylu sa dopustil aj Platon, ktorý *opustil zmyslový svet* a na *krídlach ideí* sa vzdialil do prázdneho priestoru *čistého umu* (Tamže, s. 61).

² Kant I.: *Metafyzické načasovanie poznania*, s. 57–58. Pod pojmom *matematika* Kant však nemyslel matematiku v úzkom zmysle slova, t. j. ako číselný výpočet alebo geometrický konštrukt, ale matematiku ako *štyl*, resp. *metódu* myslenia, ktorá sa riadi presnými *algoritmickými* pravidlami a je spôsobom *konštruovania* najvšeobecnejších pojmov. Kant tak oživuje ideu antického *ta mathemata*, ideu *matematična*. Na rozdiel, napr. od Platona, však o *matematike* a *matematične* uvažuje len vo sfére *myslenia* a *zákonu myslenia*, ako o *štýle myslenia*, nie v zmysle *ontologickom*. (Podrobnejšie pozri: Heidegger, M: *Novoveká matematická prírodná veda*. In: *Sci Phi*, 6/1994, s. 76 – 112.) V práci z posledného obdobia svojho života (*O na apriórnych princípoch založenom prechode od metafyzických zásad prírodovedy k fyzike*, 1798 – 1803) však I. Kant dôrazne upozorňuje, že *metafyzický* a *matematický* prístup k prírode a jej skúmaniu nemôžu byť nikdy stotožnené. Píše, že „neexistujú matematické princípy prírodovedy, ako ani metafyzické princípy matematiky“: „Obe (vedy –dopl. P. T.) sú oddelené jedna od druhej nepriechnou priepasťou a napriek tomu, že obe vedy vychádzajú z apriórnych princípov, existuje medzi nimi rozdiel spočívajúci v tom, že prvá [matematika] vyrastá z *nazerania*, druhá vyrastá z apriórnych *pojmov*...“, ale ten istý rozum (veď to aj charakterizuje apriórne poznanie) ich privádza do celkom odlišných svetov. Filozofovať vo sfére objektov matematiky je práve tak neplodné a hlúpe, ako je pokúšať sa vo sfére filozofie dosiahnuť úspechy pomocou matematiky ...“; to znamená: „... filozofia a matematika sú sice vybudované na báze rozumu (to charakterizuje apriórne poznanie) a napriek tomu sa jedna od druhej odlišujú nie v určitom stupni, ale podľa rodu ...“ (Pozri: Kant, I.: *Ob osnovernom na apriórnych princípach prechode ot metafyzických načasovanie poznania k fyzike*. In: *Sočinenija v šesti tomach*. Tom 6. Moskva: AN SSSR, Mysl' 1966, s. 591 – 593).

v prvej *Kritike*), že „... v každom aplikovanom učení o prírode je možné nájsť toľko *skutočnej* vedy, koľko je v nej *matematiky*“¹. Priamou súčasťou *matematiky*, ako sme upozornili, je *konštruovanie pojmov a to aj na báze empirie*. Zároveň však, a v tom je podstata Kantovho náhľadu na vedu ako matematickú a teoretickú, pripomína, že skutočná veda, a predovšetkým prírodoveda, nevyhnutne predpokladá *predchodnú* prítomnosť *racionálneho* aspektu, ktorý predstavuje „základ aspektu empirického a opiera sa o apriórne poznanie prírodných predmetov“². Tým posúva poznanie matematickej prírodovedy nielen za hranice čistej *empirie*, ale pred empiriu samu, posúva vedu na pôdu jej nevyhnutných teoretických (transcendentálnych) základov a teoretického (metafyzického) zdôvodnenia.

Čím je teda podľa Kanta matematická prírodoveda? V čom spočíva jej podstata? Na základné aspekty Kantovho riešenia tohto problému koncentrovane upozornil Sobotka v už citovanej práci *Človek a práca v nemeckej klasickej filozofii*.

Sobotka krátko pripomína postoje Kanta v náhľadoch na vedu z prvej *Kritiky*: „Veda je Kantovi systémom poznatkov vyznačujúcich sa *apodiktickou istotou*, konštitutívnym prvkom takého poznania je *nevyhnutnosť*“ (syntetická, nielen logicko-analytická) a *všeobecnosť*“ (nie komparatívna, induktívne získaná, ale absolútna, nepodmienená)³.

Sobotka zvlášť upozorňuje na fakt, že Kantova koncepcia matematickej prírodovedy spája apriórne a zároveň syntetické poznanie do jednej syntézy, čo považuje za niečo, čo vo svojej dobe pôsobilo ako paradox: „... Kantova syntéza apriórneho a syntetického poznania [sa javí] ako paradoxná“⁴. Kant však tento krok urobil nad akúkoľvek pochybnosť a veľmi koncentrovane ho vyjadril v stati *Metafyzické princípy prírodovedy*. V danej stati Kant vyslovuje idey, ktoré majú zásadný význam pre vymedzenie pojmu *matematická prírodoveda* nielen v jeho diele, ale až do súčasnosti.

Predovšetkým opakovane pripomína apriórny charakter poznania matematickej prírodovedy a zároveň tvrdí, že poznať niečo *a priori* znamená poznať to len na základe jeho jedinej možnosti“, t. j. ako *nevyhnutnosť*: „...aby sme spoznali možnosť presne určených prírodných javov je

¹ Kant I.: *Metafyzické nazhľad na jestestvoznávanie*, s. 58.

² Tamže, s. 59.

³ Sobotka, M.: *Človek a práca v nemeckej klasickej filozofii*, s. 33.

⁴ Tamže, s. 34.

potrebné spoznať ich a priori, a to vyžaduje, aby zodpovedajúcemu pojmu bolo prisúdené apriórne *nahliadnutie*, t. j. aby pojem bol konštruovaný. Ale rozumové poznanie, ktoré je budované na konštruovaní pojmov, je poznanie matematické¹. V konečnom dôsledku, usudzuje Kant, čistá, resp. všeobecná filozofia bytia je síce možná aj bez matematiky, ale „... čisté učenie o prírode, ktoré sa dotýka *konkrétnych* prírodných objektov (učenie o telesách a učenie o duši), je možné len prostredníctvom matematiky“². Práve preto, zdôrazňuje ešte raz, každé „učenie o prírode bude obsahovať skutočnú vedu v tej miere, v akej v nej môže byť uplatnená matematika“³.

Predmet *matematických* vied o prírode v porovnaní s bežným chápaním pojmu *prírodoveda* Kant výrazne zužuje. Konštatuje, že síce pojem *veda* (Wissenschaft), resp. *prírodoveda* (Naturwissenschaft) je možné všeobecne „vzťahovať jedine na náuky o telesách“⁴, ale tie oblasti poznania, ktoré nie sme schopní previesť na procesy a zákony *približovania a odďaľovania* častíc, t. j. na pohybové zákony, a to v zhode s ich *proporciami hmotnosti*, nie je možné považovať za *skutočnú* vedu. Napríklad chémiu, ktorá ešte počas celého 18. storočia bola viac-menej v zajatí predstáv vyplývajúcich z *flogistónovej* teórie a nechýbali dokonca ani staré alchymistické predstavy o *živloch*, Kant nepovažoval za *skutočnú* vedu, ale len za akési systematické *umenie*, resp. *zručnosť*, či za *experimentálne* učenie⁵. Ešte kategorickejšie odmietal uznať za *prísnu*, či dokonca matematickú prírodovedu *psychológiu* ako učenie o duši. Zdôrazňuje *introspektívny* charakter tohto učenia a najmä to, že toto poznanie sa celou svojou povahou vzpiera akejkolvek skutočnej aplikácii matematiky. „Učenie o duši sa preto nikdy nemôže stať ničím viac ako historickým učením a ako také – v miere svojich možností – systematickým učením o povahe vnútorného pociťovania, t. j. opisom povahy duše, no nie vedou o duši a ani psychologickým experimentálnym učením“⁶.

Podľa Kanta však ani v náuke o telesách nemôže byť aplikácia matematiky ponechaná celkom na ľubovôľu bádateľa. Naopak, Kant zdô-

¹ Kant I.: *Metafyzické začiatky jestestvoznania*, s. 59.

² Tamže.

³ Tamže.

⁴ Tamže, s. 60.

⁵ Pozri tamže, s. 59.

⁶ Tamže, s. 60.

razňuje, že „... musia byť vopred stanovené princípy *konštruovania* pojmov, ktoré sa vzťahujú k možnostiam matérie všeobecne”¹. Do samotných základov skutočných vied o prírode musia byť vnesené najvšeobecnejšie pojmy, ktoré sú produktom *čistej* filozofie, resp. metafyziky, a medzi nimi na prvom mieste pojem *matérie* tak, ako to napokon urobil I. Newton. V *čistej* filozofii síce pojem *matérie* (korpuskule) neakceptuje „... nijaké špecifické fakty skúsenosti, ale využíva len to, čo odkrýva v najabstraktnejšom ... pojme, ktorý je spätý s čistým nazeraním v priestore a čase”², ale tento a podobné pojmy, keď vstupujú na pôdu vied o prírode, stávajú sa základom skutočnej *metafyziky telesnej prírody*.

Položme si teda ešte raz otázku: Čím je teda matematická prírodoveda podľa Kanta? Zároveň si ešte raz pomôžeme formuláciou, ktorú v predslove ku slovenskému prekladu Kantovej *Kritiky čistého rozumu* v roku 1979 ponúkol Sobotka.

Sobotkova formulácia vychádza z tézy, že novoveká veda „nenecháva v platnosti zmyslovú podobu diania, ale aktívnym úsilím mysle rekonštruje pravú podobu prírodného diania, ktoré má matematickú povahu”³. A vychádzajúc z tohto konštatovania Sobotka už rýchlo speje k záverečnej formulácii. Píše, že *matematická prírodoveda ako veda o telesách*, sa utvára ako veda „... o veciach redukovaných na kvantitatívne charakteristiky, ako sú rozpriestranenosť, tvar, masa, pohyb, miesto, čas. Matematické vyjadrenie prírody sa nedá *vyčítať* zo zmyslových javov, predpokladá ďalekosiahlu idealizáciu prírodných procesov a uskutočňuje sa pokusnou konštrukciou matematicky formulovaných hypotéz. Preto je jeho nevyhnutnou súčasťou experiment ...”⁴.

* * *

Vznik a vývoj novovekej vedy viedol k zmene vzťahu medzi filozofiou, ako možnou logikou a teóriou vedy, a vedou samotnou. To zreteľne postrehol už Kant, ktorý de facto konštatuje, že už nie metafyzika je etalónom vedy, ale veda sa v istom zmysle stala etalónom metafyziky. Aj Husserl o tejto zmene napísal, že vzťah filozofie a vedy sa od čias Galile-

¹ Tamže, s. 61.

² Tamže.

³ Sobotka, M.: *Kantova Kritika čistého rozumu*. In: Kant, I.: *Kritika čistého rozumu*. Bratislava: Pravda 1979, s. 18.

⁴ Tamže.

iho pozoruhodným spôsobom prevrátil. Ak ešte na počiatku 17. storočia Galilei a Descartes chceli začať premenu v spôsoboch vedeckého poznávania sveta logickým a filozofickým traktátom¹, a ak logika a metóda vedy mala byť ešte rozvíjaná v určitom predstihu, tak už zakrátko sa tento pomer zmenil. Vedy už koncom 18. storočia, naplno však v 19. a 20. storočí, vyhlásili nielen autonómiu vo vzťahu k filozofii, ale navonok sa celkom osamostatnili. Často aj na vlastnú škodu sa namiesto vlastného filozoficko-metodologického zdôvodnenia sústredili len na vypracovanie *diferencovaných*, svojou podstatou *abstraktných*, pretože vždy *neuniverzálnych*, prevažne *observačných* a *experimentálnych* metód a *formálno-logických* princípov poznania.

Svojmu poslaniu sa rýchlo spreneverila aj logika. „Namiesto toho“, píše Husserl, „aby vyhľadávala čisté podstatné normy vedy vo všetkých jej podstatných výtvoroch a aby tak mohla vedám poskytnúť principiálne vedenie a umožňovať im pravosť metodického sformovania a skladania účtov zo všetkých krokov, nachádza útechu skôr v tom, že sa vo svojom ideáli vedy a vo svojom určovaní problémov dáva viesť vedami faktu, najmä veľmi obdivovanými vedami prírodnými“². To, podľa Husserla, nevyhnutne prehlbuje krízu vied, ktorá je sprievodným znakom celej novovekej vedy, najmä však vedy 20. storočia. Jej podstata sa dotýka nie narastania ich poznania (ten je často až exponenciálny) a ani nejakých podružných otázok, napr. rozsahu či zrozumiteľnosti vied pre laikov, ale *principiálneho zakorenenia vied*. „Je to kríza, ktorá nenapadá odborne vedec-kú stránku teoretických a praktických úspechov, napriek tomu však od základu otriasa celým zmyslom ich pravdy“, ba ešte viac „... (je – dopl. P. T.) stále zreteľnejšie sa vyjavujúcou krízou samotného európskeho ľudstva“³. Skepsa, ktorá začína prevládať vo vzťahu k možnostiam filozofického poznania, nie je, podľa Husserla ničím iným, než zrútením *viery v rozum*.

Špeciálne vedy od doby, keď spretrhali svoje korene k *filozofickej logike* a k *všeobecnej teórii vied*, t. j. k filozofii, a keď ako absolútny metodický ideál hypostazovali špeciálne (preto abstraktné) metódy skúmania, sa samé

¹ Svedčia o tom Descartove *Pravidlá na vedenie rozumu*, *Rozprava o metóde* a najmä *Meditácie o prvej filozofii*, ale aj Galileiho *Skúšať mincí*, v ktorom Galilei píše o povahe fyzikálneho sveta ako o svete matematickom.

² Husserl, E.: *Formálna a transcendentálna logika*, s. 24.

³ Husserl, E.: *Kríze evropských vied a transcendentálna fenomenológia*, s. 34.

stali druhom určitej techniky, ktorá – píše Husserl – „... spočíva tak, ako technika v obvyklom zmysle, oveľa viac na *praktickej skúsenosti* vyrastajúcej z mnohostrannej intenzívne uskutočňovanej praktickej činnosti samotnej ... než na náhľade do racionality uskutočneného výkonu“¹.

Nová veda sa už vzdala pôvodného platonskeho ideálu, ktorý vyžadoval „... neponechať v platnosti žiadne vedenie, ktoré nemôže byť zdôvodnené na základe prvých a pritom dokonale nahliadaných princípov“². Preto veda (a aj filozofia ako *veda* v duchu napr. logického pozitivizmu), na rozdiel od čias a ideálov Demokrita, Platona a Aristotela, keď bola v neposlednom rade cestou hľadania *posledných* (alebo *prvých*) princípov vedenia, ktoré sa mohli stať normou a smerovaním poznania všeobecne, sa sama stáva len *návodom* na *technické spracovanie zmyslových údajov*. Jednými z posledných, ktorí sa zreteľne prihlásili k tradíciám Platona či Aristotela, boli Descartes (vedu chápal ako *sapientia universalis*), Leibniz (*scientia universalis*) a Kant (ktorý chcel vedu oživiť vo forme *transcendentálne vybudovanej metafyziky*). Každý z nich, aj keď každý iným spôsobom, tvrdil, že vedy môžu byť úspešné len vtedy, *keď opäť odložia metodický ochranný clon* rýdzo praktických úkonov ako jediných, ktoré vedú k úspechu v úsilí poznávať³. Do radu týchto filozofov (a akoby nie v nadväznosti na Kanta, ale už na Descarta a Leibniza, a cez nich na B. Bolzana a F. Brentana) sa v 20. storočí začlenil aj Husserl so svojim konceptom transcendentálnej fenomenológie ako *prvej filozofie*, resp. *filozofie ako prísnej vedy* (1911)⁴.

Výsledkom úsilia Kanta bol systém *transcendentálnej filozofie*, Husserl vytvoril *transcendentálnu fenomenológiu*, pričom obaja boli presvedčení, že vybudovali pevný filozofický, logický a metodologický základ každého vedeckého, a podľa Husserla aj *zmysluplného* poznania. Je pritom nesporné, že Husserl bol vo svojich často až subtilných úvahách výrazne motivovaný, aj keď miestami dosť negatívne, konceptom transcendentálnej filozofie a matematickej prírodovedy tak, ako ich rozpracoval už jeho veľký predchodca. Husserl však bol presvedčený skôr o prioritě výz-

¹ Husserl, E.: *Formální a transcendentální logika*, s. 25.

² Tamže.

³ Pozri tamže.

⁴ Pozri Husserl, E.: *Philosophie als strenge Wissenschaft*. In: Logos I (1910/11), s. 289–341; Husserl, E.: *Erste Philosophie*. Erster Teil: Kritische Ideengeschichte. Husserliana. Bd. VII. Ed. R. Boehm. Den Hag 1956; Husserl, E.: *Erste Philosophie*. Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion. Husserliana. Bd. VIII. Ed. R. Boehm. Den Hag 1959.

namu a vplyvu *logicizmu Bolzana a Brentana* na formovanie fenomenológie, než o možnom vplyve Kantovej filozofie a na tomto základe bol presvedčený, že transcendentálna fenomenológia ako možná báza exaktnej vedy vyrastá skôr z *mimokantovského osvietenstva*, než z ideí Kanta¹.

Diskusia, či priamo polemika, medzi Kantom a Husserlom v otázkach matematickej prírodovedy bola nevyhnutná. Kant pristupoval k riešeniu tohto problému cez ponímanie vedy a najmä *metafyziky* ako (prísnej) vedy, ktorá by mohla byť aj skutočnou bázou prírodných vied; to isté si o filozofii ako prísnej vede myslí aj Husserl, ale jeho východiskom sa stal koncept nanovo preformulovanej idey *transcendentality poznania* a na takto sformulovanej idey vybudovanej *transcendentálnej fenomenológii*, poňatej ako koncept dlho hľadanej *prísnej vedy*. Rozdiel medzi Kantom proklamovanou metafyzikou a Husserlovou fenomenológiou predstavuje, podľa našej mienky, aj prvú a najpodstatnejšiu príčinu rozdielov v ich prístupoch k analýzám a hodnoteniam matematickej prírodovedy.

Týmto otázkam v Kantovej filozofii venoval Husserl sústredenejšiu pozornosť v dvoch dielach svojej filozofickej tvorby; v diele *Formálna a transcendentálna logika* (1929) a *Kríza európskych vied a transcendentálna fenomenológia* z roku 1936 (jej úplné vydanie, aj s *Dodatkami*, však vyšlo až v roku 1952). Azda aj preto má Husserlova diskusia s Kantom dve vrstvy: prvou je diskusia o povahe a postavení *formálnej a transcendentálnej logiky* a všeobecnej *teórie vedy* vo filozofii a vede; druhou rovinou je Husserlov pokus novým spôsobom pristúpiť k analýze matematickej prírodovedy, a to v neposlednom rade aj cez vzťah novej vedy ku *svetu nášho života* (*Lebenswelt*). Život vo sfére *Lebenswelt*, vlastne jediný reálne sa uskutočňujúci život každého jednotlivca a aj každého spoločenstva, sa vždy odohráva vo sfére *nahliadnutia*, vo sfére aj subjektívneho vzťahovania sa ku svetu a nielen v rovine vedeckých či metafyzických abstrakcií. Husserl prinajmenšom vytušil, že ani filozofia nemôže ostať len v rovine čisto logických abstrakcií, ale musí vstúpiť aj do existenciálnej sféry, do sveta nášho života.

* * *

Otázka, či pôda transcendentálnej filozofie je aj pôdou psychológie alebo len pôdou patriacou logike, najmä však otázka, na akej pôde sa

¹ Leško, V.: *Filozofia dejín filozofie*. Prešov: v. n. 2004, s. 143.

koniec koncov pohybovala Kantova transcendentálna filozofia, predstavovala pre Husserla kľúč k interpretácii jeho filozofie ako transcendentálnej, resp. fenomenologickej, a to aj pri interpretáciách matematickej prírodovedy.

Základy transcendentálnej filozofie a aj základný koncept výkladu podstaty transcendentálnej filozofie sformuloval Kant v poslednom variante, v *kritickom* období vlastnej filozofickej tvorby. Bolo príznačné pre celkový koncept *kritickej* filozofie, že Kant, na rozdiel od J. J. Rousseaua a aj Husserla, redukuje problém transcendentality na problém poznania. „Každé poznanie,“ píše Kant, „ktoré sa nezaobrá predmetmi, ale spôsobom nášho poznania predmetov, pokiaľ má byť apriórne možné, nazývam *transcendentálnym*. Systém takýchto pojmov by sa mal nazývať *transcendentálnou filozofiou*“¹. Transcendentálna filozofia má byť podľa Kanta pevne logicky skíbeným systémom pojmov, ktoré v prepojeniach vytvárajú takmer neporušiteľnú sieť uzlových bodov nášho myslenia.

Naproti tomu Husserl posúva transcendentalizmus oveľa viac k jednotlivému človeku, k jeho osobnej skúsenosti: „... transcendentalizmus hovorí: Zmysel bytia vopred daného sveta, v ktorom žijeme, je *subjektívnym výtvorom*, je dielom skúsenostného, predvedeckého života ... Pokiaľ ide o *objektívne pravdivý* svet, akým je svet vedy, je to *výtvor vyššieho stupňa* uskutočnený na základe predvedeckej skúsenosti a myslenia ...“². Základom pre pochopenie *objektívnej pravdy* a *posledného zmyslu bytia sveta* je otázka smerujúca k *subjektívite*, a to k takej subjektívite, ktorá „bytie sveta naivne dáva vopred a potom racionalizuje alebo, čo je to isté, objektivizuje“³.

Kantovým ideálnym svetom by zdanlivo mohol byť, ako vyplýva z predchádzajúceho, svet *čistého rozumu*, svet, ktorý by tvorili *apriórne* formy čistého nazerania a rovnako *apriórne* pojmy (kategórie), resp. princípy čistého *umu* (Verstand) a *rozumu* (Vernunft). Kant, upozorňuje Husserl, aj pod vplyvom *aristotelovskej* tradície, rozpoznal *apriórny* charakter logiky platnej vo sfére čistého rozumu, ale už nedokázal postrehnúť špecifický zmysel *ideality* tejto logiky. V prvom rade nedokázal nájsť cestu späť, od výtvorov *čistej* logiky a obsahov čistého rozumu k realite samotnej, k odpovedi *ako môžu tieto ideality prijať časopriestorovo viazanú existenciu*

¹ Kant, I.: *Kritika čistého rozumu*, s. 69.

² Husserl, E.: *Krise europäischen Vd a transcendentální fenomenologie*, s. 90–91.

³ Tamže, s. 91.

v kultúrnom svete, a ani ako môžu prijať existenciu vo forme historickej časovosti ako teórie a vedy. V skutočnosti však Kant dobre vedel, že svet *čistého umu* a rozumu by bol *umrtený* svet logických abstrakcií, síce chrám rozumu a *čistej*, formálnej logiky, nie však chrám ducha. Preto upozorňuje: „Náš um a zmyslosť iba spolu môžu určovať predmety“¹. Sme presvedčení, že pod *zmyslosťou* Kant rozumel nielen empirickú zložku poznania, ale aj subjektivitu a existencialitu nášho vzťahovania sa ku svetu. Svedčia o tom aj druhá a tretia z jeho *Kritík* – *Kritika praktického rozumu* a najmä *Kritika súdnosti*.

Cestu k odpovediam na uvedené otázky si však Kant, podľa Husserla, uzavrel o to viac, že sa bezo zvyšku nedokázal oslobodiť od tradičnej predstavy o možnej existencii predmetov *trans physicam*², t. j. predmetov, ktoré označil pojmom *vec osebe* alebo *noumenon*, ležiace či nachádzajúce sa za hranicami každej možnej skúsenosti. Pojem *veci osebe* sa v jeho filozofii stáva akýmsi *strašidlom* ukrývajúcim sa za všetkým, čo je pozitívne dostupné umu i rozumu a čo môže mimo človeka a akoby *spoza* človeka ovplyvňovať jeho život a konanie.

Cez ideu *veci osebe*, ako je Husserl presvedčený, vnáša Kant do svojho konceptu filozofie, ako filozofie transcendentálnej, ale aj do vlastného konceptu matematickej prírodovedy, cudzorodý, neorganický prvok. Ak vo svojej podstate je jeho filozofia celkom izolovaná od každého reálneho diania mimo rozumu, je od tohto diania izolovaná obojsmerne a môže sa pohybovať len v *krištáľovej* guli *čistého zmyslového nazerania* (skúsenosti) alebo *čistého rozumu* (v rovine pojmov a princípov umu), tak už samotná idea *veci osebe* znamená prelomenie obalu tejto *gule*, pretože pripúšťa, že aj mimo nej je niečo, čo sa môže ukázať ako rozhodujúce pre život a poznanie človeka. Kruh sa uzatvára. Logika (resp. metafyzika)

¹ Kant, I.: *Kritika čistého rozumu*, s. 216.

² Kant na adresu tradičnej metafyziky adresoval jej jasné odmietnutie a v stati *O pokroku v metafyzike* napísal: „Jej pomocou (t. j. pomocou metafyziky – dopl. P. T.) sa má vystúpať nad všetky predmety možnej skúsenosti (*trans physicam*), aby sa pokiaľ možno poznalo to, čo nemôže byť vôbec jej predmetom, definícia metafyziky by podľa toho znela: je to veda, ako od poznania zmyslových predmetov (*des Sinnlichen*) postúpiť k poznaniu nadzmyslových predmetov (*des Übersinnlichen*).“ (Cit. podľa: Sobotka, M.: *Človek a práca v nemeckej klasike filozofii*, s. 31.) Na druhej strane Kantov rozchod s trans-fyzikalizmom tradičnej metafyziky nebol celkom dôsledný, pretože v hraniciach umu pripúšťa možnosť uvažovať o *veci osebe*, aj keď len – ako píše – v *negatívnom* zmysle, ako o *noumenon* (o *veci myslenia*, o *hraničnom pojme umu*), nie v transcendentálnom zmysle. (Pozri Kant, I.: *Kritika čistého rozumu*, s. 207–217.)

ostáva filozofii, všetko ostatné však pre Kanta ostáva vedám, a to na prvom mieste vedám *empirickým*, nie *matematickým*. Zároveň sa tu opäť, ako sa zdá, otvára priestor naivnému každodennému vedeniu.

HEIDEGGER, KANT, LEIBNIZ ALEBO ZÁPAS O METAFYZIKU

Peter Nezník

Heidegger je presvedčený, že po Descartovi rozvinul priestory pre *metafyziku subjektivity* v západnej novovekej tradícii najmä Leibniz. Presvedčivo to dokladajú tieto jeho slová: „Musíme si len uvedomiť, že metafyzika subjektivity má svoj rozhodujúci počiatok v Leibnizovej metafyzike. Každé jestvujúcno je subiectum, monáda. Každé jestvujúcno je ale tiež aj obiectum, predmet, určený od subiectum. Cez subjektivitu jestvovanie jestvujúcna sa stáva dvojznačným. Bytie označuje predmetnosť a súčasne aj skutočnosť; jedno nahrádza druhé, obidve patria k sebe. Bytnosť skutočnosti je činnosť (vis, sila): bytnosť predmetnosti ako pred-stavenosti je vid (idea). Leibniz prichádza s vysvetlením subjektu (substancie ako monády) v zmysle prvotnej pôsobiacej sily, vis primitiva activa (účinnosť), v kontrastujúcej väzbe so stredovekým rozlíšením medzi potentia a actus, možného a skutočného, pričom tak, že vis nie je ani potentia, ani actus, ale jedno aj druhé spolu s veľkou blízkosťou k počiatku – ako jednota perceptio a appetitus. Rozlíšenie medzi potentia a actus sa vzťahuje k aristotelovskému rozlíšeniu medzi nimi. Okrem toho, Leibniz sám nie raz podčiarkoval väzbu medzi vis primitiva activa a aristotelovskou *entelechiou*“¹.

O trochu ďalej Heidegger píše: „Leibniz robí všetko jestvujúcno *podobným subjektu*, t. j. predstavúco-usilujúcim sa v sebe a tým pôsobiaco činným. Bezprostredne a aj sprostredkovane (cez Herdera) leibnizovská metafyzika prostredníctvom seba určila nemecký «humanizmus» (Goetheho) a idealizmus (Schellinga a Hegela). Nakoľko sa tento idealizmus určoval najmä cez transcendentálnu subjektivitu (Kant) a súčasne mysel leibnizovsky, potom nakoľko cez svojské zliatie a zaostrenie do absolútneho, jestvovanie jestvujúcna sa tu myslelo súčasne aj ako predmetnosť, aj

¹ Heidegger, M.: *Nietzsche*. Bd. 2. Pfullingen: Neske 1989, s. 237.

ako činnosť. Činnosť (skutočnosť) sa chápe ako vediača vôľa (voliace vedenie), t. j. ako *rozum a duch*¹.

Leibniz naozaj prehľásil *silu* za hlavný atribút monády, ona sa stáva vecou schopnou diania, konania. Doposiaľ sme so zbytočnou výnimočnosťou chápali metafyziku ako platonizmus, zdôrazňuje Heidegger. Ba čo viac, nedoceňovali sme podľa neho podstatný historický vplyv metafyziky Aristotela. Základný pojem Aristotelovej metafyziky – *energeia* vyjadruje s dostatočnou *energickosťou* vôľu k moci. K moci totiž patrí nevyhnutne *energia*. Práve *dynamis* a *energeia* ako nosná myšlienka filozofovania, samotná *sila* – jej bytnosť, je tou témou, ktorá bude nosná pre Heideggerove úvahy o Aristotelovej *Metafyzike*. Filozofia Leibniza z dôvodu ním sformulovaného nového chápania bytia substancíí, zdôvodnenia dynamizmu v prírode cez chápanie monády ako aktívneho princípu, teda zavedenie pojmu sily do matematickej fyziky na základe metafyzických zákonov sily, bude neodmysliteľnou súčasťou premýšľania Heideggera.

Heideggerova práca *Kant a problém metafyziky* (1929), mala byť, podľa slov samotného autora, hľadaním v myšlienkach a diele Kanta. Aký bol dôvod tohto hľadania u Heideggera? Aby došlo k tomu, že „Kantov text sa stával oporou, aby som tak u Kanta hľadal prihovárajúceho sa pre mnou vytýčenú otázku bytia“². Heidegger priznáva v citovanom *Predslove k štvrtému vydaniu* (1973): „Takto určená opora viedla k tomu, že *Kritika čistého rozumu* bola vysvetlená v zornom poli otázky vytýčenej v *Bytí a žese*, po pravde povedané však bolo Kantovej otázke podložené pýtanie sa jej cudzie, aj keď ju podmieňujúce“³. Táto formulácia Heideggera je viac ako vydarená. Je priam dokonale *dokonale*. Otázkam Kanta bolo podložené to, čo zaujímalo a trápilo len a len Heideggera – ale celkom isto nie aj samého Kanta a jeho dobu!

* * *

S konečnou podobou filozofickej knihy kníh – *Kritikou čistého rozumu* – mal problémy aj sám autor. Neustále počúval ponosy na jej neprístup-

¹ Tamže, s. 238.

² Heidegger, M.: *Kant a problém metafyziky*. Prel. J. Pechar. Praha: Filosofia 2004, s. 18.

³ Tamže.

nosiť a zložitosti jazyka pre pochopenie. Kant v *Predslove k prvému vydaniu* (1781) preto napísal: „Napokon pokiaľ ide o zreteľnosť, čitateľ má právo požadovať najprv *diskurzívnu* (logickú) *zreteľnosť* prostredníctvom pojmov, potom však aj *intuitívnu* (estetickú) prostredníctvom *nazeraní*, t. j. príklady alebo iné vysvetlenia *in concreto*. O prvú požiadavku som sa dostatočne postaral, lebo sa týka podstaty môjho zámeru. To bolo však aj náhodnou príčinou, že som nemohol vyhovieť druhej, hoci nie takej prísnej, ale predsa len oprávnenej požiadavke. Pri práci som sa nikdy nevedel rozhodnúť, ako mám v tejto veci postupovať. Príklady a vysvetlivky sa mi vždy zdali potrebnými, a preto sa v prvom náčrte skutočne vždy vynorili na príslušných miestach.“¹.

Kant uviedol, že aj keby sa úplne minimalizoval a zvolil suchopárny scholastický výklad, aj tak by dielo bolo neúmerne rozsiahle. Preto, ako sám uvádza, „nepokladal som za vhodné ešte väčšmi ho rozťahovať príkladmi a vysvetlivkami, ktoré sú potrebné iba pri *popularizácii*, a to tým skôr, že táto práca by nijako nemohla vyhovovať populárnej potrebe a že ozajstní znalci vedy nie sú odkázaní na to, aby sa im štúdium natoľko uľahčilo, hoci je vždy príjemné, ale tu by mohlo spôsobiť dokonca opak toho, čo som zamýšľal“².

Kantove slová, ktoré nájdeme v texte iba o kúsok ďalej nám úplne pripomínajú Leibniza – jeho sny, túžby a nádeje – keď premýšľal o *scientia universalis*. Kant s rovnakým oduševnením objaviteľa cesty z labyrintu písal: „Zdá sa mi, že čitateľa nemálo láka spojiť svoje úsilie s úsilím autorovým, keď má perspektívu podľa predloženého návrhu celkom a natrvalo realizovať veľké a dôležité dielo. Vzhľadom na pojmy, ktoré tu vymedzíme, je metafyzika jediná zo všetkých vied, ktorá má nádej na takéto završenie, a to v krátkom čase a s vynaložením iba nepatrného, ale sústredeného úsilia, takže potomstvu ostane iba *didakticky* všetko usporiadať podľa svojich potrieb, ale pritom ani v najmenšom nemôže rozšíriť jej obsah. Lebo je to iba *inventár* celého nášho imania, systematicky usporiadaný *čistým rozumom*“³.

Heidegger sa práve v práci *Aristotelova Metafyzika IX, 1–3. O bytí a skutočnosti sily* (Prednáškový cyklus z letného semestra 1931 na univerzi-

¹ Kant, I.: *Kritika čistého rozumu*. Prel. T. Münz. Bratislava: Pravda 1979, s. 35 – 36.

² Tamže, s. 36.

³ Tamže.

te vo Freiburgu) znovu pokúša o filozofické preskúmanie problémov *možnosti* a *skutočnosti*. Máme tu vážne otázky a formulácie problému, ktorý zamestnával Heideggera. Preto sa otvorene pýta: „Čoho chceme týmto skúmaním o *dynamis* a *energeia* dosiahnuť? Čo nás inšpirovalo ku skúmaniu o *možnosti* a *skutočnosti*? Do akého širšieho okruhu pýtania patrí toto Aristotelovo skúmanie? ... Máme vôbec poňatie o tom, čo má byť to, čo tak zbežne nazývame *metafyzikou*? Vôbec nie“¹. Heidegger tu tvrdí: „Avšak pre ľudskú činnosť, ktorá sa sústreďí na pokrok sa stáva to počiatkové a skoršie stále nepatrnejším a stále menej skutočným, a to, čo je práve najnovšie, je pre ňu tiež tým najlepším“².

Heidegger je presvedčený, že pred týmito otázkami stojí každý *skutočný* filozof „vždy znovu a sám uprostred tých istých niekoľko málo otázok, a to tak, že mu ani boh (snáď odkaz na Leibniza? – dopl. P. N.), ani diabol (snáď odkaz na Descarta? – dopl. P. N.) nemôže pomôcť, pokiaľ on sám nepriloží ruku k dielu pýtania sa. Až vtedy sa môže niečo od iných seberovných naučiť, a to naučiť sa skutočne tak, ako to ani ten najusilovnejší žiak či napodobňovateľ nikdy nedokáže“³. Heidegger zdôrazňuje, že by sme mali dokázať odlišiť jestvujúcno a bytie. Čo dokážeme, je odlišovať jedno jestvujúcno od druhého, ale jestvujúcno od bytia – to je takmer nemožné. „Keď hovoríme: A je odlišné od B – týmto je sa už zdržiavame v onom predchodnom rozlíšení. Toto rozlíšenie je vždy staršie, nemusíme ho iba hľadať, ale nájdeme ho, ak sa vrátíme späť (rozpomínanie: *anamnesis*). Tým skôr stojí toto najstaršie rozlíšenie pred všetkou vedou, a nemôže byť preto tiež až vedou a teoretickým pozorovaním jestvujúcna zavedené. Teoretickým uchopovaním je iba zachytávané a kultivované, užívané ako niečo samozrejmé, a rovnako tak aj v každodennej reči. Toto rozlíšenie jestvujúcna a bytia je tak staré ako reč, to znamená: tak staré ako človek. A predsa tým všetkým iba niečo o tomto rozlíšení rozprávame, ale nechápeme ho. Stojíme na hranici pochopiteľného?“⁴

Ale hneď nás upozorňuje, že sa nesmieme dať zlákať na nesprávne riešenie tohto problému, pretože budeme *blúdiť*, ak budeme chcieť hľá-

¹ Heidegger, M.: *Aristotelova Metafyzika IX*, 1–3. Prel. I. Chvatík. Praha: Oikoyomenh 2001, s. 9.

² Tamže, s. 26.

³ Tamže, s. 29.

⁴ Tamže, s. 26 – 27.

dať v *regióne* logiky, teda formálnej logiky. „Už dávno existuje mylná náuka, že bytie znamená to isté čo *je* a toto *je* je vyrieknuté iba v súde, takže bytie sa dostáva do nášho porozumeniu až v súde a vo výpovedi“¹.

Antika nám tu nepomôže, márne by sme sa k nej utiekali, zdôraznil Heidegger. Ale ako motto úvah o *Metafyzike* Aristotela si zvolil myšlienky Nietzscheho z diela *Der Wille zur Macht*: „Vnútná vôľa tejto prednášky nech bude charakterizovaná slovami Nietzscheho: Možno, že za niekoľko storočí sa pochopí, že vlastná dôstojnosť všetkej nemeckej filozofie je v tom, že krok za krokom znovu dobývala antickú pôdu, a že každý nárok na ‚originalitu‘ znie malicherne a smiešne v porovnaní s týmto vysokým nárokom Nemcov obnoviť puto, ktoré sa zdalo pretrhnuté, puto s Grékmi, doposiaľ najušľachtilejšou odrodou typu ‚človek‘“².

Cez Aristotela a jeho prenos do európskeho myslenia prostredníctvom Leibniza (najuniverzálnejšiu hlavu novovekého myslenia) práve v oblasti *dynamis* a *energeia* nachádza Heidegger dôležité premostenie k súčasnosti. Leibniz tento prerod robí cez dynamické chápanie *substancie*. Robí to vo svojej *monadológii*. „Pravda je však taká, že podľa monadologického princípu nie je silou obdarené jednotlivé jestvujúcno, ale naopak: sila je bytie, ktoré iba necháva jednotlivé jestvujúcno byť, aby mohlo byť iba niečím obdarené. Sila je pritom chápaná ako tendencia ...“³.

Bytnosť *substancie* je podľa Heideggera určená Leibnizom ako *sila*, „bytnosť *substancie* je určená ako monáda, *vis*“⁴. To, čo robí Leibniz je niečo tak radikálne, ako Heideggerom vyjadrené porovnávanie s bežcom, ktorý zakľakol do štartovacích blokov a starou zbožnou sedliačkou, ktorá sa pokorne modlí kľaciac pri kríži pri ceste. „Čo vidíme? Človeka, ktorý nie je v pohybe; je v kľaku; to by sme však mohli práve tak dobre a väčším právom povedať o starej sedliačke, ktorá kľací pred krížom pri ceste; väčším právom, pretože na bežcovi nevidíme jednoducho nejakého nehybne kľaciaceho človeka; čo sme tu nazvali ‚kľacaním‘, nie je vôbec kľacanie v zmysle pokorne poníženého prichýlenia sa k zemi; naopak, tento postoj je ďaleko skôr postoj akéhosi ‚vyraziť z miesta preč‘. Zvláštnym spôsobom voľne natiahnuté ruky, končeky prstov dotýkajúce sa zeme sú len—len sa odraziť a miesto, stále ešte zaujímané, nechať za

¹ Tamže, s. 27.

² Tamže, s. 8.

³ Tamže, s. 83–84.

⁴ Tamže, s. 84.

sebou“¹. Ide tu o dynamickú pripravenosť k sebauskutočneniu, byť vnútornou silou vybavený k niečomu ...

Heideggerova inauguračná prednáška *Čo je metafyzika?* (1929) je známa aj tým, že v nej predniesol vetu, ktorá uvádza do pozornosti Leibnizovu ontologickú výpoveď o *niečom* a *nič*. Pre Heideggera však už nie je podstatné uvažovať o *niečom*. O tom uvažovala stará metafyzika, a tú chce prekonať. Preto sa Heidegger bude pýtať inak ako Leibniz, ktorý premýšľal aj o nič, vo vzťahu nič ničoho, alebo povedané inak: nič istoty, nič dôveryhodnosti jestvujúcna (Zelnov). To, čo bude Heideggera zaujímať, je otázka, ktorá je schopná vykročiť za jestvujúcno, aby sme sa uvoľnili do Ničoho, to znamená „oslobodiť sa od modiel, ktoré každý má a ku ktorým sa obvykle odplazí; a konečne nechať ono kývanie, ktoré nám berie pôdu pod nohami, aby nás vrhlo späť do základnej otázky metafyziky, ktorú si Nič samo vynucuje: Prečo je vôbec jestvujúcno a nie skôr Nič?“²

Túto otázku Heidegger preberá od Leibniza, a vôbec sa tým netají. Keď premýšľa nad otázkou čo je metafyzika, tak vraví: „Pýtame sa tu a teraz, pýtame sa kvôli sebe. Náš pobyt – v spoločensťve výskumníkov, učiteľov a študentov – je určený vedou. Čo bytostného sa s nami v základe nášho pobytu deje, ak sa nám veda stala vášňou?“³ Môžeme spokojne povedať, že nič sa nestalo.

Vnútorná diferenciacia vedy je zachytená už v prácach Aristotela. A to je pekne dlhá doba, ktorú má filozofický svet za sebou. Čo sa od tých čias udialo? Dokonca sa môžeme opýtať protiotázkou: Čo by sa malo vôbec stať? Všetko a nič. Vedenie, *epistémé* od čias Aristotela prekonalo mnohé – cez špecializáciu, fragmentarizáciu vedenia, administratívne delenie vedy na disciplíny, na odbory a podododory, či administratívnymi zásahmi do technickej organizácie univerzít a fakúlt sa zmenilo to podstatné – „odumrelo zakorenenie vied v ich bytostnej pôde“⁴. Veda sa postupne stala tým, čo je určujúce v živote človeka. Služobná úloha výskumu a vedy sa mení na dominantné a rozhodujúce, a v tomto vzťahu by sme mali hľadať to podstatné a rozhodujúce, čo sa vtedy s človekom deje práve v jeho vzťahu k svetu. Práve vtedy mnohé po-

¹ Tamže, s. 171 – 172.

² Heidegger, M.: *Co je metafyzika?* Prel. I. Chvatík. Praha: Oikoymenth 1993, s. 65–67.

³ Tamže, s. 37.

⁴ Tamže.

chopíme v úplnosti, „až uzrieme a uchopíme to, čo sa v takom vzťahu k svetu deje. Človek – jestvujúcno medzi inými jestvujúcna – *prevádzkuje vedu*. V tomto *prevádzkovaní* sa nedeje nič menšie ako vpád jestvujúcna zvaného človek do celku jestvujúcna, a to tak, že jestvujúcno v celku sa v tomto vpáde a ním roztvára a ukazuje v tom, čím je a ako je. Tento roztvárajúci vpád napomáha až svojím spôsobom jestvujúcnu k nemu samému. Toto trojité – vzťah k svetu, postoj a vpád – vo svojej radikálnej jednote vnáša do vedeckej existencie podnetnú jednoduchosť a ostrosť pobývania“¹.

Tu Heidegger tvrdí – musíme, ak chceme, vojsť do tohto presvetleného vedeckého pobývania povedať: „To, k čomu tento vzťah k svetu smeruje, je jestvujúcno samo – a inak nič. To, odkiaľ berie tento postoj svoje vedúce postavenie, je jestvujúcno samo – a ďalej nič. To, s čím sa v tomto vpáde výskumne vyrovnávame, je jestvujúcno samo – a nadto nič“².

Môžeme však, pýta sa Heidegger, hovoriť o akomkoľvek pripúšťaní, keď to, čo pripúšťame je Nič? Keď teraz o tom začíname hovoriť, nepúšťame sa do prázdneho slovičkárenia? Myslíme, že v žiadnom prípade nie. Cez toto zložité uvažovanie Heidegger chce uviesť (človeka) myslenie *na cestu*, „po ktorej by dospelo do väzby pravdy bytia k bytovaniu človeka, prekliesniť mysleniu lesnú cestu, aby výslovne pomyslelo na bytie samo v jeho pravde, – k tomu sa *uberá* myslenie, o ktoré som sa pokúsil v rozprave *Bytie a čas*“³. Neskôr v doslove k svojej prednáške uviedol, že treba myslieť na „to, čo vyvstalo a stojí pred západným myslením od samého začiatku ako jeho úloha a napriek tomu zostalo zabudnuté: bytie. Bytie však nie je výplodom myslenia. Bytostné myslenie je naopak udalosťou uvlastnenou bytím“⁴.

Heidegger tu odmieta ako zmysluplnú nielen logiku, ale aj matematiku. Vraví, že „myslenie, ktorého myšlienky sa nielen nekalkulujú, ale sú úplne určené tým, čo je voči jestvujúcemu oným iným, nech je nazvané bytostným myslením“⁵. Tu sa poukazuje na podriadenie sa *kalkulácii*: panstvo – objednávka; a *myslenie*: odovzdáva sa nároku bytia – od-

¹ Tamže, s. 39.

² Tamže.

³ Tamže, s. 17.

⁴ Tamže, s. 75–77.

⁵ Tamže, s. 79.

riekania. Bytostné myslenie dbá na nevyspytateľné znamenia nevypočítateľného a „poznáva v ňom to, čo je od nepamäti našim neodvratným. Toto myslenie je pozorné voči pravde bytia a pomáha tak pravde bytia, aby našla svoje miesto v dejinnom ľudstve“¹.

Bytostné myslenie „pomáha v pobyte ako jednoduchá naliehavá usilovnosť, nakoľko sa od nej – bez toho aby tým mohla disponovať alebo o tom hoci iba vedieť – rozhorieva niečo jej podobné. Toto myslenie, poslušné hlasu bytia, hľadá pre bytie slovo, z ktorého pravda bytia prichádza k reči. Až keď reč dejinného človeka pramení z tohto slova, stojí bezpečne. A ak stojí bezpečne, kynie jej záruka nemého hlasu skrytých zdrojov. Myslenie bytia stráži toto slovo a napína v takejto ostrážitosti svoje určenie. Je starosťou o užívanie reči. Prehovor (reč) mysliteľa prichádza z dlho stráženého nehovorenia a zo starostlivého vyčistenia oblasti, ktorá v nej bola presvetlená. Rovnakého pôvodu je pomenovávanie, ktoré robí básnik“². Tu sú si blízki vo svojej starostlivosti o slovo filozof s básnikom: „Mysliteľ hovorí bytie. Básnik menuje posvätné. Ako k sebe básnenie a vďakyvzdanie a myslenie – to všetko myslené z bytnosti bytia – navzájom odkazujú, a súčasne sa odlišujú, musí zatiaľ zostať otvorené. Vďakyvzdanie a básnenie pramena zrejme rôznym spôsobom z počiatočného myslenia ... O vzťahu filozofie a poézie je istotne mnohé známe“³. Zatiaľ nevieme nič o rozhovore básnikov a mysliteľov, ktorí pobývajú blízko seba na horách oddelených najstrmšou priepasťou. „Jedno z bytostných miest, kde sa nedostáva reči, je úzkosť v zmysle hrôzy, do ktorej ladí človeka priepasť Ničoho. Nič ako Iné oproti jestvujúcnu je závoj bytia. V bytí sa už každý údel jestvujúcna prvotne naplnil“⁴.

Ak sa nám zdá uvažovanie Kanta či Heideggera ťažké a zložito hlboké, potom sa zrejme nemýlime. Leibniz, ktorý Heideggera zrejme inšpiroval v úvahách o *niečom* a *nič* aj prostredníctvom svojej práce *Princípy prírody a milosti založené na rozume* (1714), má tiež prácu, ktorá nie je o nič ľahšia ako chod Heideggerových myšlienok, či nieť úvah takého filozofického velikána akým je Kant.

¹ Tamže, s. 81.

² Tamže.

³ Tamže, s. 83.

⁴ Tamže.

Táto Leibnizova práca má názov *O hlbinnom pôvode vecí* (1697). Kant v *Kritike čistého rozumu* (1781), kde tiež uvažoval, podobne ako Leibniz, o problémoch sveta, duše a boha, ale aj o dobre a o blaženosti uviedol: „Leibniz nazval svet, pokiaľ v ňom prihladáme len na rozumné bytosti a ich vzťahy podľa morálnych zákonov pod vládou najvyššieho dobra, *ríšou milosti* a odlišuje ju od *ríše prírody*, lebo tieto bytosti, hoci podliehajú morálnym zákonom, môžu očakávať iba taký následok svojho správania, aký vyplýva z behu prírody nášho zmyslového sveta“¹.

Leibniz, tento *synoptik* modernej Európy, sa usiluje, priam nadľudským spôsobom, reanimovať *vnútornú väzbu* dejinného času ľudstva. Kritika mu však vôbec nie je cudzia. V práci *O hlbinnom pôvode vecí* (1697) uvádza: „Okrem sveta, alebo súboru (aggregatum) konečných vecí je nejaká Jediná Bytosť, ktorá ich riadi (Unum Dominans) nie iba tak, ako moja duša vo mne, alebo presnejšie moje „ja“ v mojom tele, ale v oveľa vyššom zmysle. Táto Jediná Bytosť, vladyka univerza, nielen vládne svetom, ale ho aj stvorí a riadi; ono je vyššie sveta, a, je takpovediac nad svetom, a na základe tohto tvorí poslednú príčinu vecí. Pretože nie je možné nájsť dostatočný základ existovania v žiadnej nejakej jednotlivci veci, ani v ich súhrne, či všetkom dohromady (series)“².

Leibniz je presvedčený, že aj keď budeme stavať na predpoklade večnosti sveta, aj tak sa nevyhneme mnohým otázkam. Nemáme inú odpoveď, ako sa motať na chvoste účinkov z predchádzajúcich príčin. Leibniz tu píše, podobne ako v *Úvahe o metafyzike* (1686), že sa musíme pýtať nie ako fyzici, ale filozofickým spôsobom – *metafyzicky*, cez hľadanie dôvodu mimo svet. Musíme ísť teda cez otázku vedúcu k poslednému dôvodu – t. j. nevyhnutnosti existencie najvyššieho základu vecí, t. j. Boha. „A tak základy sveta sú v niečom mimosvetovom, odlišnom od prepojenia väzieb stavov či radu vecí, ktorých súbor tvorí svet. A preto od nevyhnutnosti fyzickej, alebo hypotetickej, ktorá určuje následný stav sveta v závislosti od predchádzajúceho, je potrebné prejsť k tomu, čo by malo absolútnu, či metafyzickú nevyhnutnosť, ktorá by nepripúšťala ďalšie vysvetlenie. A naozaj, skutočný svet je nevyhnutný iba fyzicky, alebo hypoteticky, nie však absolútne, alebo metafyzicky. Skutočne, ak

¹ Kant, I.: *Kritika čistého rozumu*, s. 485.

² Lejbnic, G. V.: *O glubinnom proischozheniji veščej*. Prel. V. P. Preobraženskij. In: Lejbnic, G. V.: *Sočinenija v četyrjoch tommach*. T. 1. Moskva: Izdatel'stvo Nauka 1982, s. 282.

raz je to, čo on je, potom aj veci musia byť také, akými jestvujú. Ale ako posledná príčina musí byť v niečom takom, čo má metafyzickú nevyhnutnosť, a ako základ jestvovania môže vyplývať iba z niečoho jestvujúceho, potom musí jestvovať Jediná Bytosť, majúca metafyzickú nevyhnutnosť, alebo také, ktorého bytnosť je existencia; a teda jestvuje niečo odlišné od mnohosti jestvujúcien, alebo sveta, ktorý ako sme spoznali a dokázali, neobsahuje v sebe metafyzickú nevyhnutnosť. Aby sme ukázali o niečo jasnejšie, akým spôsobom z večných, alebo podstatných, a metafyzických právd plynú pravdy časové, náhodné alebo fyzické, potom musíme priznať, že na základe toho, že jestvuje niečo, a nie nič, vo veciach možných, t. j. v samej možnosti, alebo bytnosti, je potreba jestvovania, akoby nejaké priťahovanie na jestvovanie; jedným slovom, bytnosť sama od seba sa usiluje k jestvovaniu. Z čoho vyplýva, že všetko možné, t. j. vyjadrujúce bytnosť, alebo možnú realitu, veci s rovnakým právom sa usilujú k jestvovaniu, podľa kvantít ich reálnej bytnosti alebo stupňa dokonalosti, ktoré obsahujú v sebe, pretože dokonalosť nie je nič iné, ako kvantita bytnosti. Odtiaľto je úplne očividné, že medzi nekonečným spojením možných vecí a možných radov jestvuje jedno, v ktorom je privedené k bytiu najväčšie množstvo bytnosti, alebo možnosti. A skutočne, vo veciach vždy jestvuje nejaký určujúci počiatok, ktorý sa zakladá na princípe najväčšieho a najmenšieho, alebo na tom, aby najväčší výsledok sa zakladal na najmenšej spotrebe (sily – dopl. P. N.)¹.

Leibniz uvažuje o priestore a čase vo vzťahu ku svetu, o mieste a vnímaní v odlišnosti hierarchie vecí (monád), teda o odlišnosti v schopnosti vnímať svet z určitého bodu – perspektívy, aby cez podobnosť hry a príklady zo stavby budov prešiel k otázkam geometrie, trojuholníkom a priamkam, ktoré sa stanú tak dôležité pre uvažovanie Kanta. Leibniz však neustále argumentuje cez príklady s akýmsi odkazom na úvahy Platóna a Aristotela, ale predovšetkým prostredníctvom večnosti, ako dostatočného dôvodu – *preto je skôr niečo ako nič*.

Aj v Kantovom prípade, podobne ako v prípade Leibniza, ide o schopnosť zahĺbiť sa do čítania jeho textov a pokúsiť sa zapojiť do premýšľania tých otázok, ktoré ponúkal pre *mysliace myslenie*. Ak to dokážeme, potom sa môžeme pokúsiť sformulovať otázku a hľadať možnú odpoveď. Kant to vyjadril takto: „Už to je významný a nevyhnutný dô-

¹ Tamže, s. 283.

kaz múdrosti alebo rozvážnosti, keď vieme, čo sa máme rozumne spytovať. Lebo ak je sama otázka nezmyselná a vyžaduje zbytočné odpovede, tak nielenže zahanbuje toho, kto ju dáva, ale má zavše aj tú nevýhodu, že neopatrného respondenta zvádza k nevhodným odpovediam, takže poskytuje smiešny pohľad, ako (podľa starých autorov) jeden dojí capa a druhý drží pod ním sito“¹. Kant bol presvedčený, že *metafyzika* v jeho rukách sa mení radikálnym spôsobom. V mnohom mal pravdu, pretože metafyzika mala byť odteraz už možná iba ako „*učenie o možnostiach a hraniciach ľudského poznania!*“² Kant v *Kritike čistého rozumu* (1781), v *Transcendentálnej metodológii*, časti *Architektonika čistého rozumu*, napísal, že filozofia „čistého rozumu je alebo *propedeutikou* (prípravou), ktorá skúma rozumovú schopnosť z hľadiska celého čistého apriórneho poznania a nazýva sa *kritikou*, alebo, po druhé, je systémom čistého rozumu (vedou), celým (opravdivým i zdanlivým) systematicky súvislým filozofickým poznaním na základe čistého rozumu a nazýva sa *metafyzikou*“³. Kant tu má na mysli celú čistú filozofiu, kde je zahrnutá aj kritika so všetkým, čo sa dá poznať apriórne, ale ide o odlišnosť skúmania vlastného pre oblasť empirického, ale aj „matematického používania rozumu. Metafyzika sa delí na metafyziku *špekulatívneho* a *praktického* používania čistého rozumu, a je teda alebo *metafyzikou prírody*, alebo *metafyzikou mravov*“⁴.

Kant definuje *metafyziku* nasledovne: „Metafyzika je veda o prvých princípoch ľudského poznania, nemysleli sme tým celkom osobitný druh, ale iba stupeň všeobecnosti, čím sme ju teda mohli badateľne odlišiť od empirického, lebo aj medzi empirickými princípmi sú niektoré všeobecnejšie a preto vyššie ako iné ...“⁵. Teda metafyzikou, podľa Kanta, je „... *metafyzika prírody* ako aj *metafyzika mravov*, ale hlavne *kritika rozumu* odvažujúceho sa na vlastné krídla, ktorá *predchádza* ako príprava (*propedeutika*), tvoria vlastne to, čo môžeme nazvať *filozofiou v pravom zmysle*. Filozofii ide len o *múdrosť*, ale prostredníctvom vedy, jedinej cesty, ktorú ak už raz preklenieme, nikdy nezarastie a nedovolí zablúdiť. Matematika,

¹ Kant, I.: *Kritika čistého rozumu*, s. 100.

² Leško, V.: *Kant, Heidegger a koniec metafyziky*. In: Kant a súčasnosť. Ed. I. Belás. Prešov: AFPh UP 2004, s. 63.

³ Kant, I.: *Kritika čistého rozumu*, s. 500.

⁴ Tamže.

⁵ Tamže, s. 501.

prírodoveda a dokonca aj empirická znalosť človeka majú vysokú hodnotu ako prostriedky na zväčša náhodné, ale napokon predsa len nevyhnutné a podstatné ciele ľudstva, ale potom iba prostredníctvom rozumového poznania, získaného z čistých pojmov, ktoré nech sa nazýva akokoľvek, je vlastne *metafyzikou* (kurz. P. N.)“¹.

Pre Kanta „práve preto je metafyzika aj zavŕšením všetkej *kultúry* ľudského rozumu a je nepostrádateľná, aj keď si nevšímame jej vplyv ako vedy na určité ciele. Skúma totiž prvky a najvyššie maximy rozumu, ktoré musia byť základom *možnosti* jednotlivých vied a *používania* všetkých vied. Okolnosť, že ako číra špekulácia slúži skôr na zabraňovanie omylu než na rozširovanie poznania, neznižuje jej hodnotu, naopak, dodáva jej dôstojnosti a vážnosti pridelením cenzorského úradu, ktorý zabezpečuje všeobecný poriadok a svornosť, ba blahobyť vedeckej obce a ktorého smelé a plodné činy znemožňujú vzdialiť sa od hlavného cieľa, od všeobecného blaha.“².

Kant vidí prepojenie medzi vedou (matematikom a prírodovedcom) a ich pokrokom v rozumovom poznaní, ale aj logikom vo filozofickom poznaní, ale títo sú pre neho iba *umelcami myslenia*. „Aj keď matematik a prírodovedec vynikajúco pokročili v rozumovom poznaní a logik najmä vo filozofickom poznaní, predsa sú iba umelcami myslenia. Jestvuje však aj ideálny učiteľ, ktorý ich všetkých vie nasadiť a použiť ako nástroje na podporu podstatných cieľov ľudského rozumu. Len jeho by sme mohli nazvať filozofom“³. Teda filozof nie je umelcom myslenia, ale *zákonodarcom ľudského rozumu*. „Zákonodarstvo ľudského rozumu (filozofia) má iba dva predmety: prírodu a slobodu a obsahuje teda tak prírodné, ako aj mravné zákony spočiatku vo dvoch systémoch, no napokon v jednom filozofickom systéme. Filozofia prírody sa týka všetkého, čo je, filozofia mravov iba toho, čo *má byť*“⁴.

* * *

Heidegger v prednáškach *Fenomenologická interpretácia Kantovej Kritiky čistého rozumu* (zimný semester 1927/1928) potom, ako analyzoval

¹ Tamže, s. 504 – 505.

² Tamže, s. 505.

³ Tamže, s. 499.

⁴ Tamže, s. 499.

tradičný pojem metafyziky a všeobecný význam vedy prejde ku Kantovi. „Kantovo založenie metafyziky ako vedy ako kritika čistého rozumu pojednáva o rozume ... Problémom *Kritiky* je *teoretický rozum*. *Kritika* uvažuje o našom *ľudskom* teoretickom rozume, nie o nejakom nedefinovateľnom vedomí vôbec. Čo znamená označenie ‚rozum‘? ... Všeobecne môžeme povedať, že ‚rozum‘ alebo ‚um‘ označujú schopnosť myslieť, to znamená niečo si predstavovať prostredníctvom pojmov. Rozum alebo um je *schopnosť pojmov*. ... Rozum alebo um sa tiež dajú označiť ako *schopnosť pravidiel*“¹. Ide tu o problém sily, schopnosti, mohutnosti, a na to by sme nemali zabudnúť. Budeme skúmať poznávacie schopnosti.

Čo je tu však veľmi dôležité, formuluje Heidegger už v nasledujúcich vetách: „Každé pravidlo ale má svoj základ, svoj princíp, podľa ktorého sa riadi, rozum je potom *schopnosť princípov pravidiel*. Rozum je oproti zmyslovosti vyššou poznávacou schopnosťou, takže Kant v úvode takmer zhodne hovorí: *Rozum je však schopnosť, ktorá nám poskytuje princípy poznania a priori*“².

Heidegger nám aj v cykle prednášok *Základné pojmy metafyziky* (1929) poskytne exkurz do dejín metafyziky počínajúc Aristotelom. Pýta sa tu: Čo je filozofia? Aby hneď odpovedal: „Filozofia je posledné, hraničné. Práve také každý musí mať a vedieť mať v *pevnej moci*. Ako najvyššie ono musí byť aj najnádejnejšie – to je každému jasné. Musí byť najviac dôveryhodným“³. Filozofická pravda akoby vystupuje v podobe absolútne najdôveryhodnejšej pravdy. Akoby to bolo všetko samozrejmé, tak, ako dvakrát dva je štyri. Také je matematické poznanie. „Ono je presne také, ako to zase každý vie, je najvyššie, najprísnejšie a najviac dôveryhodné poznanie. Takže by sa mohlo zdať, že tu máme ideu a rozsah filozofickej pravdy, plynúce z toho, čím je a má byť filozofovanie. Ako zavŕšenie všetkého je to, čo si pamätáme, že *Platon*, ktorému asi nebudeme chcieť odprieť filozofickú charizmu, mal dať príkaz napísať nad vchodom do svojej akadémie: ... *nech nevstupuje nikto neznaľý v geometrii, v matematickom poznaní*“⁴.

¹ Heidegger, M.: *Fenomenologická interpretace Kantovy 'Kritiky čistého rozumu'*. Prel. J. Kuneš. Praha: Oikoymenth 2004, s. 42 – 43.

² Tamže, s. 43.

³ Heidegger, M.: *Osnovnyje ponjatija metafyziky*. Prel. A. V. Achutin a V. V. Bibichin. In: *Voprosy filosofiji*. Moskva: Izdatel'stvo AN ZSSR 1989, s. 127.

⁴ Tamže.

„Descartes“, píše Heidegger, „ktorý určil základnú orientáciu novovekej filozofie, – čo iné chcel, ak nie pridať filozofickej pravde matematický charakter a vyviesť ľudstvo z pochyb a nejasností? Od Leibniza sa zachoval výrok: Sans les mathématiques on ne pénètre point au fond de la Métaphysique (bez matematiky nie je možné preniknúť do základov metafyziky). Zdá sa, že tu máme to najhlbšie a najobsiahlejšie potvrdenie toho, čo si ľudia prirodzeným spôsobom utvoria ako absolútnu pravdu pre každého“¹. Filozofia sa zakladá na vnútornom spojení vedenia s bytnosťou človeka, zatiaľ čo matematika, ako zdôraznil Heidegger, sa vôbec neopiera o vnútornú substanciu človeka. V oblasti skúmania väzieb filozofie a matematiky si Leibniz a Kant boli oveľa bližší ako Leibniz a Heidegger, pretože práve oni stáli pri tvorbe a stmelovaní základov metafyziky doby obrazu sveta; Heidegger ju chce prekonať prostredníctvom *deštrukcie*.

Kant si teda pomerne dobre všimal podobnosti a odlišnosti matematiky a filozofie. Veď matematika je podľa neho príkladom – dokonca tým najskvelejším príkladom toho, ako sa čistý rozum rozširuje bez skúsenosti, len tak, sám od seba. Dôvodom toho je nekritická pozícia schopnosti, ktorá chce stavať na náhode a náhodnosti šťastia plynúceho zo skúsenosti. Kant v *Kritike čistého rozumu* k tomu ďalej píše: „*Filozofické poznanie je rozumové poznanie vychádzajúce z pojmov, matematické z konštrukcie pojmov*“². Ako tomu máme rozumieť? Kant použije príklad s trojuholníkom, ktorý konštruujem vtedy, „keď predmet zodpovedajúci tomuto pojmu znázorním alebo čistou obraznosťou v čistom nazeraní, alebo na základe skúsenosti na papieri, v empirickom nazeraní, v oboch prípadoch celkom apriórne bez toho, že by som si z nejakej skúsenosti vypožičal vzor. Jednotlivý nakreslený útvar je empirický, a predsa slúži na vyjadrenie pojmu bez ujmy na jeho všeobecnosti ...“³.

Schelling ukazuje, že Kant je v dokazovaní viac ako temný a nejasný, pretože je nekonceptný. Schelling to robí poukazom na nasledujúce miesta Kantovho textu: „Dajme filozofovi pojem trojuholníka a nechajme ho, nech si svojím spôsobom zistí, ako sa má súčet uhlov trojuholníka k pravému uhlu. Filozof má iba pojem útvaru ohraničeného

¹ Tamže.

² Kant, I.: *Kritika čistého rozumu*, s. 434.

³ Tamže, s. 435.

tromi priamkami a pojem práve toľkých uhlov. Teraz môže o tomto pojme do vôle rozmýšľať, aj tak nič nové z neho neutvorí. Môže analyzovať a objasňovať pojem priamky alebo uhla alebo čísla tri, ale dôjsť môže iba k tým vlastnostiam, ktoré sú obsiahnuté v týchto pojmoch. Nech sa však do tejto otázky pustí geometer. Ihneď začne konštruovať trojuholník. ... Sledujúc nazeranie, dospeje reťazou úsudkov k celkom jasnému a zároveň všeobecnému riešeniu otázky¹. Kant tak *osvietil* odlišnú situáciu dvoch majstrov rozumu, ale zároveň aj súperov. Preto ďalej uvádza: „Na uvedenom príklade sme sa usilovali iba ozrejmiť veľký rozdiel medzi diskurzívnym používaním rozumu prostredníctvom pojmov a intuitívnym používaním prostredníctvom konštruovania pojmov“². Heidegger preberie prvky kritiky Schellinga smerom ku Kantovi a súhlasí s jeho názorom, že geometer by bol rovnako bezradný ako filozof pri konštrukcii trojuholníka, ak by mal geometer konštruovať ideu, napríklad krásy, práva, rovnosti, či samotného priestoru, alebo žiadať od hudobníka, ktorému dali k dispozícii štetce a farby, hudobné prevedenie diela, či chcieť od sochára, aby pomocou nôh a nástrojov vytvoril sochu...

Kant rovnako ako pred ním Leibniz, či ešte skôr Aristoteles a pred ním aj Platon, sa vyjadruje k svojim predchodcom a vedie s nimi dialóg, miestami aj spor. Leibniz píše v liste z 11. februára 1715, ktorého adresátom bol vášnivý platonik M. Remond de Monmort: „Ako vidíte vážený pane, usilujem sa zo všetkých síl Vám ulahodiť, ako ste si mohli všimnúť, stále sa vraciam k jedným a tým istým tézám; neviem však, či sa mi to podarilo. Ak však máte ešte akékoľvek nejasnosti, potom podľa miery ich objasnenia, môžem ich ešte lepšie rozpracovať a uspokojiť Vás. Vždy mi, od samej mladosti, bola mojej duši blízka mravná filozofia Platona, a tiež v určitom zmysle aj jeho metafyzika; obidve tieto vedy, podobne matematike a fyzike, idú jedna s druhou, akoby držiac sa za ruku. Ak by niekto priviedol názory Platona do systému, preukázal by tým veľkú službu ľudskému rodu. Časom pochopia, že čiastočne som sa ja k tomu priblížil“³.

¹ Tamže, s. 436.

² Tamže, s. 437.

³ Lejbnic, G. V.: *Perepiska s Nikolajem Remonom*. Prel. G. M. Fajbusovič. In: Lejbnic, G. V.: *Sočinenija v četyrjoch tomach*. T. 1. Moskva: Izdatel'stvo Nauka 1982, s. 546.

Ako hodnotí Kant Leibnizovu filozofiu, teda tzv. leibnizovsko-wolfovskú podobu idealizmu? „Predovšetkým je potrebné podčiarknuť ten fakt, že podľa Kanta, leibnizovské (a tým viac wolfovské) zdôvodnenie predmetov mimo nás je nevedecké, pretože je *teologické*. Je to typický príklad *dogmatickej* metafyziky, ktorá stratila nevyhnutnú previazanosť so skúsenosťou. *Predurčená harmónia* iba fixuje pozíciu nekritického idealizmu, podľa ktorého každý subjekt (monáda, substancia) sa mení vnútorným spôsobom a nezávisle od druhého. Zatiaľ čo v skutočnosti, ako zdôraznil Kant, žiadne vnútorné zmeny nemôžu byť pochopené bez niečoho vonkajšieho ako dôvodu zmien, ako *objektívneho* vzťahného bodu. A tu poukazuje na želateľný radikálny obrat v spôsobe uvažovania: ak sa substancie budú chápať ako javy v priestore, potom nám bude jasné a zrozumiteľné ich vzájomné pôsobenie, ich vzájomné kontakty. Povedané jednoznačne, samotné monády-substancie musia byť, ak použijeme leibnizovskú terminológiu, *dobře zdôvodnenými fenoménmi*. Rozmiesťtienie substancií v priestore ich robí stálymi, stabilnými javmi, schopnými stať sa objektmi poznania (predovšetkým vedeckého)¹. Leibniz chápal substancie tak, že nepripúšťal akékoľvek vonkajšie vzťahy. „Základom vnútra vecí osebe je teda jednoduché. Ale ich vnútorný stav nemôže spočívať ani v mieste, tvare, dotyku alebo pohybe (čo všetko sú vonkajšie vzťahy), a preto môžeme substanciám prisúdiť iba ten vnútorný stav, ktorým určujeme náš vnútorný zmysel, totiž *stav predstáv*. Tak vznikli monády, ktoré majú vytvárať základnú látku celého vesmíru. Ich aktívna sila však spočíva iba v predstavách, čím sú vlastne činné iba samy v sebe“². A teda práve preto, podľa slov Kanta v *Kritike čistého rozumu* musela byť Leibnizovým princípom možnej *komunity substancií predurčená harmónia*, nie fyzický vplyv. Kant teda aj vo svojich náčrtoch a poznámkach k idealizmu (1790–1791) na adresu Leibniza poznamenal, že „predurčená harmónia *Leibniza s nevyhnutnosťou* privádza so sebou *idealizmus*: nakoľko v nej každý z dvoch subjektov je zúčastnený v hre zmien pre seba samého bez vplyvu druhého, potom každý z nich nepotrebuje v určení svojej existencie aj stavy druhého. Ale také vnútorné zmeny nemôžu byť

¹ Grjaznov, A. F.: *Kantovskaja ocenka idealizma*. In: History of Philosophy Yearbook '87. Ed. N. V. Motroshilova. Moskva: Nauka 1987, s. 96.

² Kant, I.: *Kritika čistého rozumu*, s. 224.

v svojej možnosti pochopené bez čohosi vonkajšieho, čo obsahuje dôvod (týchto zmien) ...“¹.

Aj E. Andreanský v štúdiu *Kant a problém (využívania) logiky* (2004) premýšľal nad väzbami a prepojením dvoch nemeckých veľikánov ducha – Leibnizom a Kantom. Všíma si podnetnú otázku, ktorú uviedol R. Pozzo: „Dovoľte mi položiť jednoduchú otázku: Keď Kant začal pracovať na Kritike čistého Rozumu, chcel napísať učebnicu logiky alebo metafyziky? Správna odpoveď na túto otázku leží pravdepodobne kdesi v prostriedku“².

Možno oveľa väčšou pravdou by bolo, keby sme na otázku Pozza odpovedali, že písaním *Kritiky čistého rozumu* išlo Kantovi o čosi viac ako iba o napísanie učebnice, a je úplne ľahostajné, či by to bola učebnica z logiky alebo metafyziky. My musíme písať učebnice, aby sme si pripravili postup o jednu priečku na akademickom rebríku, pričom jeho asi vtedy tieto veci až tak neťažili – bol pred penziou... Samozrejme, chápem kam smerovalo Pozzovo pýtanie sa. Je známa Kantova formulácia z *Kritiky čistého rozumu* – *Predslov k druhému vydaniu* (apríl 1787), že „Logika už od najstarších čias postupovala touto spoľahlivou cestou, čo vidno z toho, že od Aristotela nsmela urobiť jediný krok späť, ak jej azda ako zlepšenie neprirátame to, že odstránila niekoľko nahraditeľných subtilít alebo že jasnejšie vymedzila prednášanú látku, čo však patrí skôr k elegancii než spoľahlivosti vedy. Pozoruhodné však je na nej aj to, že doteraz nemohla urobiť jediný krok vpred, a teda podľa všetkého, zdá sa, je uzavretá a dovŕšená“³.

Andreanský si všíma, že Kant v *Predslove k druhému vydaniu* neuvádza Leibniza ako významný bod smerovania logiky od čias Aristotela. Som však presvedčený spolu s Andreanským, že je možné z pozostalosti filozofa dokázať aj na základe zachovaných Kantových listov Schulzovi (26. august 1783) a Beckovi (27. september 1791), že „... Kant oceňoval Leibnizove originálne logicko-filozofické myšlienky omnoho viac, ako by sa

¹ Kant, I.: *Iz žernovikov. Ob idealizme*. Prel. V. A. Žučkov. In: Kant, I.: *Traktaty i pisma*. Moskva: Izdatel'stvo Nauka 1980, s. 631.

² Pozzo, R.: *Kant within the Tradition of Modern Logic: The Role of the „Introduction: Idea of a Transcendental Logic“*. In: *The Review of Metaphysics*, Dec 1998, 52, s. 296 – 297. (Cit. podľa: Andreanský, E.: *Kant a problém (využívania) logiky*. In: *Kant a súčasnosť*. Ed. I. Belás. Prešov: AFPh UP 2004, s. 127.)

³ Kant, I.: *Kritika čistého rozumu*, s. 39.

to mohlo javiť pri zbežnom a povrchnom čítaní Kantovho diela¹. To, čo spájalo Kanta a Leibniza boli hlavne Leibnizove úvahy o *characteristica universalis* a vraj aj myšlienka Leibniza mala viesť Kanta k úvahám o pojme možného sveta. Tým, čo ich spája je v línii Leibniz-Kant-Husserl kritika Descarta a jeho *Cogito*. Leibniz *V poznámkach k všeobecnej časti Descartových Princípov filozofie* (1692; opravený a doplnený variant 1697) píše: „Znamenité ‚Myslím, teda som‘, ako veľkolepo poznamenal Descartes, patrí medzi prvé pravdy. Bolo by však spravodlivé, keby neo-povrhoval aj inými, rovnoprávnymi spolu s uvedenou. Vo všeobecnosti je možné povedať tak: pravdy sú alebo pravdami faktu, alebo pravdami rozumu. Prvá spomedzi právd rozumu je – princíp protirečenia alebo, čo je to isté, princíp totožnosti, ako správne poznamenal ešte Aristoteles. Prvých právd faktu je toľko, koľko je vôbec možné uviesť bezprostredných vnemov, alebo by som povedal, uvedomení (conscientiae). A ja si uvedomujem nielen seba v procese myslenia, ale aj to, že ja myslím, a nie je oveľa viac pravdivejší a určitejší ten fakt, že ja myslím, ako to, že ja myslím to-to a to-to. Preto prvé pravdy faktu je možné celkom logicky zviazať k nasledujúcim dvom: *Ja myslím* a *Ja myslím rôznorodé*. Odtiaľto vyplýva nielen to, že ja existujem, ale aj to, že pociťujem na sebe rôznorodé pôsobenia“².

Leibnizovi išlo o riešenie chýb a nedostatkov v spôsobe myslenia a nehladel pritom na authority, či skúmal a preveroval Platona, Aristotela a či Descarta – vždy mu išlo v prvom rade o vec, vec filozofie. Kant uvažuje o filozofii v kozmickom zmysle (in sensu cosmico). V Kantovej korešpondencii sa dočítame, že si bol vedomý celej zložitosti a komplikovanosti jazyka, ktorý vnášal do značne zmätenej atmosféry filozofickej agory. „Priznám sa otvorene aj v tom, že od samého začiatku som nepočítal s rýchlym a dobroprajným prijatím môjho spisu“, napísal Kant z Königsbergu v liste zo 7. augusta 1783 adresovanom Christianovi Garvemu, „pretože vysvetlenie podstaty veci, o ktorej som nepretržite pedantne a dôsledne premýšľal viac ako 12 rokov, bol nedostatočne spracovaný, aby bol prístupným pre všeobecné pochopenie. Toto všetko,

¹ Andreanský, E.: *Kant a problém (využívania) logiky*. In: Kant a súčasnosť. Ed. Ľ. Belás. Prešov: AFPh UP 2004, s. 130.

² Leibniz, G. V.: *Zameškanie k obšernej časti Dekartových ‚Nájal‘*. Prel. N. A. Fjodorov. In: Leibniz, G. V.: *Sočinenija v četyrjoch tomach*. T. 3. Moskva: Izdatel'stvo Nauka 1984, s. 175.

samozrejme, by vyžadovalo ešte niekoľko rokov. Túto prácu, naopak, som spravil približne za 4 – 5 mesiacov, obávajúc sa toho, aby tak dlhé pracovné vypätie pri dlhšom pokračovaní sa nestalo koniec koncov v mojom pokročilom veku ničivým svojimi dôsledkami (veď mám už 60 rokov); veď pokiaľ mám ešte v hlave celý systém, a potom, pravdepodobne, sa to stane už nemožným. Teraz samozrejme som spokojný s takýmto rozhodnutím, ako aj vyplnením práce ešte aj preto, že za každú cenu som chcel vedieť, že nezostala nenapísanou, pretože za nič by som už nedokázal podstúpiť ešte raz všetky tie dlhé úsilia, ktoré sú k tomu potrebné“¹.

Celý čas, keď premýšľame o týchto otázkach sa nemôžeme ubrániť dojmu, že Kant používa rovnaký slovník ako Platon, kde sa to stále hemží lekármi, šuštrami, sedlármi, kormidelníkmi a pastiermi. Spôsob života, charakteristický pre danú dobu a krajiny je neoddeliteľne spojený s dielom filozofa a jeho filozofie. Leibniz stále hovoril o Bohu ako o majstrovskom *umelcovi* a *hodinárovi*, najdobrotivejšom a najstarostlivejšom *vľadárovi*. Ale tiež nájdeme citát blízky uvažovaniu Kanta v prirovnaniach, ktoré Leibniz uviedol v *Metafyzických meditáciách* (1686): „Tak je možné povedať, že ten, kto koná dokonalo, sa podobá vynikajúcemu geometrovi, ktorý dokáže nájsť najlepšie riešenie nejakého problému, dômyselnému architektovi, ktorý najvýhodnejšie využíva miesto a určený stavebný pozemok, a ktorý nedáva stavať nič, čo by urážalo oko a čo by zmenšovalo krásu stavby, dobrému hospodárovi, ktorý nakladá so svojim majetkom tak, že nič nezostáva zanedbané a bez úžitku, šikovnému strojníkovi, ktorý dosahuje zamýšľaný účinok najjednoduchším spôsobom, ktorý je možné zvoliť, a učenému spisovateľovi, ktorý dokáže pojať čo najväčší obsah na čo najmenšom priestore“².

V mnou uvedenom liste Kanta Garvem (7. august 1783) sa píše aj toto: „Buďte tak dobrý, pozrite sa celkom v rýchlosti ešte raz na celok a všimnite si, že to, s čím mám dočinenie v Kritike (čistého rozumu), to vôbec nie je metafyzika, ale celkom nová a doposiaľ neznáma veda, a práve kritika rozumu, *uvažujúceho apriórne*. Hoci niektorí, ako, napríklad, *Locke*, a tiež *Leibniz*, sa aj dotýkali tejto vlastnosti, vždy ho skúmali v

¹ Kant, I.: *Písmo Kanta k Garve*, 7. august 1783. Prel. Ju. M. Kagan. In: Kant, I.: Traktaty i písma. Moskva: Izdatel'stvo Nauka 1980, s. 544.

² Leibniz, G. W.: *Metafyzické pojednání*. In: Leibniz, G. W.: *Monadologie a jiné práce*. Prel. J. Husák. Praha: Svoboda 1982, s. 58.

premiešaní s inými schopnosťami poznania. Nikto, jednako, dokonca ani nepripúšťal myšlienku o tom, že to môže byť objektom skutočnej, nevynutenej a dokonca veľmi rozvinutej vedy ...”¹.

Kant popiera, že by logika, ktorá by mohla byť na túto novú vedu najviac podobná, bola tým, čím sa môže zdať. Kant píše: „Logika, ktorá by mohla byť najviac podobná na túto vedu, je v tomto bode nekonečne nižšie ako ona. Pretože hoci aj keď skúma každé použitie úsudku vôbec, ona, jednako, nie je schopná ukázať, na aké objekty a ako ďaleko sa bude rozprestierať usudzujúce poznanie, a tak musí v tomto prípade počkať, čo jej oznámi o predmetoch jej použitia skúsenosť alebo ešte niečo iné (napríklad matematika)”².

Kant v *Úvode k Logike* – k pojmu logiky napísal: „Všetko v prírode, ako v neživom, tak aj v živom svete sa deje podľa pravidiel, hoci nie vždy poznáme tieto pravidlá – Voda padá podľa zákonov gravitácie, a u zvierat pohyb pri chôdzi sa deje tiež podľa pravidiel. Ryba vo vode, vták vo vzduchu sa pohybujú podľa pravidiel. Celá príroda, vlastne, nie je nič iné, ako spojenie javov na základe pravidiel, a nikde niet *neprítomnosti* pravidiel. Ak sa nám zdá, že sme niečo také našli, potom by sme iba mohli povedať, že pravidlá sú nám neznáme. Použitie našich schopností (Kräfte) sa tiež uskutočňuje podľa určitých známych pravidiel, podľa ktorých sa riadime, aj keď spočiatku *neuvedomujú* si ich, pokiaľ postupne, vďaka skúsenosti a pomerne dlhšiemu používaniu svojich schopností, nedosiahneme ich poznanie, že nakoniec používame tieto pravidlá tak rýchlo, že stojí to veľké úsilie myslieť ich *in abstracto*. Tak napríklad, všeobecná gramatika je formou jazyka vôbec. Rozprávajú, jednako, aj nepoznajúcu gramatiku, ale hovoriaci bez jej vedenia – v skutočnosti ovláda gramatiku a hovorí podľa pravidiel, ktoré si ani neuvedomuje”³.

Leibniz vnáša do subjektivity objektivitu a do objektivitu istú subjektivitu. Ide o vnútornú charakteristiku monády, ktorej základnou charakteristikou je *dianie*, *činná* schopnosť... Tu sa zdôrazňuje, že veda, prírodoveda vo svojich skúmaníach zostáva na úrovni *niečoho* a položiť otázku o jeho pôvode sa zdráha vysloviť. M. Sobotka v úvode k slovenskému vydaniu *Kritiky čistého rozumu* poznamenal: „Veda sa týka tých istých pred-

¹ Kant, I.: *Písmo Kanta k Garve*, s. 546.

² Tamže.

³ Kant, I.: *Logika. Posobije k lekcijam 1800*. Prel. V. A. Žučkov. In: Kant, I.: *Traktaty i pisma*. Moskva: Izdatel'stvo Nauka 1980, s. 319.

metov, ktoré poznávame v bežnej skúsenosti, neštuduje ich však z hľadiska ich faktickosti, ale z hľadiska ich zákonitosti ... Veda (okrem newtonovskej prírodovedy i matematika) sa nezakladá na konštatovaní, že *niečo* (kurz. P. N.) je tak či onak, ale na pochopení vnútornej súvislosti predmetov a ich stránok, ktorých sa týka poznatok“¹.

Leibniz bol presvedčený, že takto položiť otázku môže iba metafyzika, ktorá je schopná, a mohli by sme to povedať hovorovou rečou, z *popisu svojej práce* sa zaoberať skúmaním tohto *nič*, *ničoho* ako dôvodu niečoho, čo je asi najlepším spôsobom možné vyjadriť cez matematickú analýzu nekonečne malých veličín. Želnov zdôraznil, že jedným uzlom zo spletenca myšlienok zanechaných Leibnizom o *niečom* a *nič* je ten, že na scéne je princíp o dostatočnom dôvode. Jedným z možných vysvetlení je mať dôvod existencie, ale ten, ktorý bol pre Leibniza dôležitejší podľa Želnova je dostatočnosť ako ohraničujúci princíp a hranica racionality fyzika, keď je potrebné prejsť k premysleniu sveta z metafyzických pozícií, kde je jediný možný dostatočný dôvod existencie niečoho z ničoho – a tým je pre Leibniza nepochybne Boh. Veď „... *nič*“ ako *ničoho*“ jestvujúceho sa ukáže v lepšom prípade ako *nekonečne malý stupeň niečo-ho*“ a teda, v kvalite *ničotného ničoho*“ a v tomto zmysle *ničotného nič*“. Vyššie dôveryhodné vedenie o *nič* *ničoho* je racionálne dostupné iba cez matematickú analýzu nekonečne malých“². Avšak prísne povedané, racionálne myslenie fyzika o jestvujúcne sa snaží eliminovať *nič* *ničoho* ako to, čo je nedôstojné analýzy, preto *nič* *ničoho* ignoruje, prehliada ho ako nepodstatné. „Tým pádom v podstate akoby sa eliminuje všetka Lockom vyzdvihnutá teoreticko-poznávajúca problematika racionálneho vedenia zo zmyslového, *niečo-ho* dôveryhodného z *niečo-ho* nedôveryhodného, alebo dokonca z *niečo-ho* úplne nedôveryhodného – z *ničoho*, z *nič*“³. Leibniz akoby neustále unikal možným vysvetleniam, ktoré by si chcelo nájsť naše myslenie ako oporu po bludných cestičkách svojho myslenia. Tak Leibniz provokuje aj dnes k *premýšľajúcemu mysleniu*, keď myslenie sa

¹ Sobotka, M.: *Kantova Kritika čistého rozumu*. In: Kant, I.: *Kritika čistého rozumu*. Prel. T. Münz. Bratislava: Pravda 1979, s. 15.

² Želnov, M. V.: „*Ničto* dostovernosti *sušezgo*“ i „*Ničto* istiny bytija“ (*ideji* G. V. Lejbnica i M. Chajdeggera v poslednem desjatiletiji XX. Veka. In: *Metafyzika* G. V. Lejbnica: Sovremennye interpretacii (K 350-letiju so dňa roždenija). Ed. A. V. Vodolagin. Moskva: Izdatel'stvo pri Prezidente RF 1998, s. 30 – 31.

³ Tamže.

stalo lenivým k zamysleniu a hluchým k hlasu vyzývajúceho nás k premýšľaniu zložitých problémov metafyziky.

Uskutočnená historickofilozofická komparatívna analýza základných filozofických pozícií Leibniza, Kanta a Heideggera veľmi presvedčivo naznačuje, že *zápas o metafyziku* v novovekej filozofii (Leibniz, Kant) má svoju veľmi špecifickú dejinnú metamorfózu, ktorá sa špeciálne završuje v Heideggerovom pokuse znovu kriticky premyslieť otázku *čo je metafyzika*. V Heideggerovom prípade sa však ukáže, že to rozhodujúce, t. j. prekročenie *ontologickej diferencie* (myslieť bytie bez jestvujúcna) v jeho neskorej tvorbe privedie metafyziku až na jej zmysluplné hranice. Ale za to Leibniz ani Kant už nenesú žiadnu filozofickú zodpovednosť.

KANT, HUSSERL A PROBLÉM DEJÍN

Milovan Ješić

Kantove úvahy o dejinách nie sú z hľadiska jeho celkového filozofického vývoja neplánovaným vybočením či niečím náhodným, ale tvoria integrálnu a neoddeliteľnú súčasť jeho *filozofovania ako celku* a to jak v *predkritickom*, tak aj *kritickom* období¹. Dejiny považuje za „autentické ľudské dielo“ – píše E. Várossová – „s vlastnými imanentnými zákonitostami. Tieto zákonitosti sú – v zmysle Kantovho transcendentizmu – apriórne, dané človeku ako prírodnej, spoločenskej a mravnej bytosti; no súčasne sú dané iba potencionálne a človek ich musí sám naplniť, urobiť reálnymi, čím uskutočňuje a tvorí vlastne seba samého“².

Kantovo uvažovanie o dejinách je pokračovaním toho typu filozoficko-dejinného uvažovania, pri zrode ktorého stáli napr. G. Vico či F. M. A. Voltaire. G. Vico pochopil ľudské dejiny – napriek ich mnohorakosti a rozmanitosti – ako jednotný proces, ako *jediné ideálne dejiny*. Hybným princípom dejín je podľa neho *prozreteľnosť* ako vnútorný, zákonitý a imanentný proces dejín samých. F. M. A. Voltaire bol presvedčený, že *jediné filozofi sú povolani na to, aby písali dejiny*. Dejiny nepochopil ako históriu (európskej) civilizácie, v ktorej by králi, národy, revolúcie či vojny boli to najpodstatnejšie. Rozhodujúce boli idey a pokrok (európskeho) ducha. Voltairovým cieľom bolo pozorovať *dejiny ľudského rozumu*, vykročenie ľudstva od barbarstva k civilizácii.

Ambíciou Kanta je – v duchu vlastnej *kritickej filozofie* – nájsť v dejinách *apriórny podklad*, prostredníctvom ktorého by sa dejinná skutočnosť, z hľadiska jednotlivých prípadov a dejov javiaca sa naoko ako mozaika náhodných a nezmyselných udalostí, ukázala ako nenáhodný

¹ Pozri Belás, Ľ.: *Kantova filozofia dejín*. Prešov: PVT 1994. V poslednom období sa osobitne problému dejín v Kantovej filozofii a jeho dejinnými predpokladmi a konzekvenciami v našich domácich podmienkach venoval, resp. venuje Ľ. Belás (Pozri aj jeho ďalšie práce: Belás, Ľ.: *Hume a Kantova filozofia dejín*. In: *Filozofia*, r. 61, 2006, č. 4; Belás, Ľ.: *Problém mieru v kontexte Kantovej filozofie dejín*. In: *Filozofia*, r. 56, 2001, č. 2; Belás, Ľ.: *Kantova filozofia dejín a „praktický rozum“*. In: *Filozofia*, r. 49, 1994, č. 2).

² Várossová, E.: *Východiská a problémy Kantovej filozofie dejín*. In: *Filozofia*, r. 29, 1974, č. 6, s. 624–625.

a zákonitý proces. Aj pojem *dejín* môže potom existovať iba vtedy, keď istý sled historických udalostí viažeme k sebe nielen v časovej a kauzálnej súvislosti, ale keď v nich nájdeme a postihneme vnútornú zviazanosť a jednotu cieľa.¹

Kant je presvedčený, že vytvárať *dejiny jedine z domniek* je výlučne úloha pre spisovateľov a básnikov. Je to akoby, myslí si, vytvárať *nárit nejakého románu*. Takéto dejiny by sme potom nemohli nazvať inak ako *výmyslom*. „Ak sa však neslobodno odvážiť vysloviť domnienku, pokiaľ ide o napredovanie dejín ľudských činov, možno sa o to pokúsiť ohľadom ich *prvopočiatku*, pokiaľ ho robí *príroda*“². Nemožno ho však podľa Kanta úplne vymyslieť, ale len odvodiť zo skúsenosti. Prvé kroky ľudstva a jeho dejín potom spája s *vykročením človeka k sebe samému, prechodom zo surovosti zvieracieho tvorstva do ľudstva*.

Dejiny ľudského druhu pochopil Kant ako „uskutočňovanie skrytého plánu prírody, aby sa vytvorilo vnútorne a pre tento účel aj navonok dokonalé štátne zriadenie ako jediný stav, v ktorom príroda môže plne rozvinúť všetky svoje vlohy v ľudstve“³. Ide mu o poznanie toho, či skúsenosť dokáže odhaliť niečo z tohto plánu prírody ako svojrázneho kolobehu nášho sveta. Plán prírody je však dlhá cesta a skúsenosť má v dosahu len doteraz prejdenný kúsok. No musí nám byť známy, myslí si Kant, aspoň *tvar tejto cesty*. A ako spoľahlivo? Dost’ na to, aby sa „predsa len dala vyvodzovať skutočnosť takéhoto kolobehu“⁴.

Hybnou silou dejín je podľa Kanta *antagonizmus, neznášanlivosť a súperivosť*, ktoré sa však plynutím času stanú aj prameňom dobra, znášanlivosti a skultúrneho človeka. „Prostriedkom,“ – píše Kant v práci *Idea ku všeobecným dejinám v svetoobčianskom zmysle* – „ktorý príroda používa na rozvinutie všetkých svojich vlôh je ich antagonizmus v spoločnosti, keďže sa napokon predsa len stáva príčinou ich zákonitého poriadku“⁵. Pod *antagonizmom* rozumel Kant *nedružnú družnosť* (inak tiež *nespoločenskú spoločenskosť*) ľudí, ktorí majú sklon vstupovať do spoločnos-

¹ Pozri Tamže, s. 629.

² Kant, I.: *Domnelý začiatok ľudských dejín*. Prel. T. Münz. In: Kant, I.: K večnému mieru. Bratislava: Archa 1996, s. 74.

³ Kant, I.: *Idea ku všeobecným dejinám v svetoobčianskom zmysle*. Prel. T. Münz. In: Kant, I.: K večnému mieru. Bratislava: Archa 1996, s. 68.

⁴ Tamže, s. 68–69.

⁵ Tamže, s. 61.

ti, no neustále sa vyznačujú aj odporom a sklonom k jej rozdeľovaniu. Podľa neho má človek na jednej strane tendenciu *spoločovať* sa, no na druhej strane aj *vydeľovať* (*izolovať*) sa. Práve v takto pochopenej spoločnosti, *nedružnej družnosti ľudí*, spočíva jej zmysel a podstata. Človek sa pohybuje akoby medzi dvoma mlynskými kameňmi, keď svojich druhov v spoločnosti síce *nemôže zniesť*, no ktorých sa však *nemôže vzdať*. „Tu sa robia prvé ozajstné kroky od surovosti ku kultúre, ktorá sa vlastne zakladá na spoločenskej hodnote človeka; tu sa postupne rozvíjajú všetky talenty, vytvára sa vkus a s postupujúcou osvetou sa začína zakladať spôsob myslenia, ktorý môže časom preveriť drsnú prírodnú vlohu mravne rozlišovať na určité praktické princípy a premeniť tak napokon *patologicko-vynútený súhlas s vytvorením spoločnosti na morálny celok*“¹.

Cieľom dejín je podľa Kanta *úplné občianske zjednotenie ľudského druhu*, ktoré sa odohráva na pozadí *uskutočňovania skrytého plánu prírody*. Práve týmto pohybom prírody samej dochádza k vytvoreniu vnútorne aj navonok *dokonalého štátneho zriadenia ako jediného stavu*, v ktorom *príroda môže naplno rozvinúť všetky svoje vlohy v ľudstve*. Je teda zrejmé, že podľa I. Kanta príroda nepostupuje náhodne, bez úmyslu či plánu. Táto idea (plánu prírody) mu umožňuje vysvetliť rôznorodý a naoko náhodný agregát ľudských činov ako *harmonický celok vnútorne spojených a zviazaných udalostí*. Činnosť človeka sa tak stáva vysvetliteľnou (len) ako súčasť *svetového procesu*, ako *naplňovanie úmyslu prírody*. Po „viacerých prevratných revolúciách“ – uzatvára I. Kant – „sa raz dosiahne najvyšší úmysel prírody, všeobecný *svetoobčiansky stav* ako lono, v ktorom sa rozvinú všetky pôvodné vlohy ľudského rodu“².

* * *

Husserlov vzťah k dejinám predstavuje zložitý a komplikovaný proces, ktorý úzko súvisí s dlhoročným problémom formovania a postupnej kryštalizácie jeho vlastného filozofického projektu *transcendentálnej fenomenológie ako vedy z absolútneho odôvodnenia*. V ranej tvorbe Husserl vylúčil dejiny (osobitne dejiny filozofie) zo zorného poľa akéhokoľvek filozofického uvažovania. V neskorej etape svojej tvorby v tejto súvislosti, v jednom z dopisov G. Mischovi, tvrdil, že sa *len musel dočasne distancovať od historic-*

¹ Tamže, s. 61–62.

² Tamže, s. 70.

kého prístupu, dokiaľ nepokročil vo svojej metóde tak, aby mohol klásť dejinám vedecké otázky. Otázka dejín sa tak pred Husserlom v explicitnej podobe otvára až v neskorej tvorbe a spolu s problémami prirodzeného sveta a intersubjektivity tvorí rozhodujúce jadro, resp. základné témy v tejto fáze jeho filozofického vývoja.

Otázku dejín je potrebné v Husserlovej tvorbe spájať s objavením sa problémov času a časovosti. Freiburgského filozofa zaujíma predovšetkým skutočnosť, ako sú nám predmety dané. Zaujíma ho spôsob ich konštituovania vo vedomí, avšak v ranej fáze svojej tvorby chcel túto danosť oslobodiť od časového prúdenia; akoby časové prúdenie bolo už dokončené, kým sa nám obsahy vedomia dávajú. J. T. Desanti charakterizoval prístup raného a stredného Husserla k problematike času ako nazeranie všadeprítomného oka ja, ktoré „pri svojom prvom pohľade obsiahne do svojho zorného poľa raz a navždy všetku možnú skúsenosť. Mysliteľovi akoby sa ... už hotový svet dával znovu ...“¹.

Otvorenie problému času a časovosti býva v mnohých interpretáciách formulovaný ako pohyb, resp. posun (Husserlovho myslenia) od statickej ku genetickej fenomenológii. Vo svojej prvej práci *Filozofia aritmetiky* aj v *Logických skúmaniach* chcel ešte Husserl vyradiť – zrejme pod vplyvom Fregeho kritiky – z fenomenológie všetky geneticke úvahy. Všetky logické a matematické pojmy chápal ako objektívne ideálne predmety, ktoré majú svoje samostatné a autonómne bytie nezávisle na subjektívnych výkonoch vedomia. V práci *Filozofia ako prísna veda* je rovnako presvedčený, že genéza a časové vznikanie a dianie nepatria do sféry záujmu filozofa. V tejto súvislosti konštatuje, že „filozofmi sa nestaneme pomocou filozofií. Zostať stáť len na historickom, zotrvať pri historickokritickej činnosti a chcieť dosiahnuť eklektickým spracovaním, alebo anachronickou renesanciou filozofickú vedu – to všetko sú len beznádejné pokusy“². Ani v prácach *Idey k čistej fenomenológii a fenomenologickej filozofii* a druhom vydaní *Logických skúmaní* nepoužíva Husserl rozlíšenie statickej a genetickej fenomenológie; pojem genéza tu ešte nemá svoj neskorší a autentický význam časového vzniku a diania. Ideu genetickej fenomenológie rozvrhol Husserl až v období rokov 1917 – 1921, aj keď sa mu „nikdy ... nepodarilo“ – píše

¹ Desanti, J. T.: *Fenomenologie a praxe*. Prel. O. Kuba. Praha: Svoboda 1966, s. 69.

² Husserl, E.: *Filosofie jako prísna veda*. In: Čítanka z dejín filosofie. Praha: SPN 1978, s. 378.

R. Bernet, I. Kern a E. Marbach – „toto rozlíšenie (statickej a genetickej fenomenológie – dopl. M.J.) dôsledne a konzistentne vypracovať“¹.

Čo je to *statická fenomenológia*? Jej východiskom sú *pevné druhy reálnych* (napr. prírodných vecí) a *ideálnych* (napr. matematických viet) *predmetov*. Otázka ich *danosti* smeruje k analýze noeticko-noematických štruktúr vedomia, tak, ako ono *dospieva k ich konštituovaniu*. Predmety sú nám *dané*, prostredníctvom metódy *vyzátvorkovania*, *fenomenologickej redukcie*, ako koreláty predmetnej reality tvoriace obsah nášho vedomia. Objavujeme tak podstatnú štruktúru vedomia, ktorú tvorí *eidetický invariant*, *eidos*, ako výsledok siete subjektívnych variácií, ale podriadených objektívnej povahe predmetu. *Konštitúcia* predmetov vo vedomí – upozorňuje v tejto súvislosti I. Blecha – však nie je *konštrukciou*². „Konštituovať tento ideálny predmet znamená skôr podľa Husserla priviesť predmet pred vnútorné zrenie, učiniť ho pred-staveným“³.

Kým „statická fenomenológia“ objaňuje len už vyvinuté, „hotové“ konštitutívne systémy, keď popisuje v súlade s eidetickými zákonmi usporiadané priebehy intencionálnych prežitkov, v ktorých prichádzajú k danosti predmety istého druhu, skúma genetickej fenomenológia sám pôvod týchto systémov, ide v nej o genézu tejto konštitúcie a tým súčasne o genézu druhu predmetov, ktorý je v nej konštituovaný; predmet už nie je pevným vodidlom, tak ako v statickej fenomenológii, ale je niečím čo vzniklo ...“⁴.

Čo je potom vnútornou podstatou *genetickej fenomenológie*? Rozhodujúcim momentom je chápanie vedomia, konštitúcie predmetov vo vedomí a spôsob utvárania predmetného zmyslu v *kauzálno-temporálnej súvislosti*. Tento problém je možné demonštrovať na príklade s *kockou*. Kým *statická fenomenológia* dospieva k poznaniu predmetného zmyslu z jedného a jediného uhla pohľadu, t. j. z jedného uhla pohľadu môžeme na kocke pozorovať maximálne len jej tri strany, *genetická fenomenológia* spájaním prežitkov v určitom relačnom a časovom horizonte dokáže vytvoriť *kocku ako priestorovú vec*, ktorá dospieva k *danosti* ako výsledok usporiadania javov a prežitkov. Potom – v duchu *genetickej fenomenológie* – je každé

¹ Bernet, R. – Kern, I. – Marbach, E.: *Úvod do myšlení Edmunda Husserla*. Prel. P. Urban. Praha: Oikoymenh 2004, s. 213.

² Pozri Blecha, I.: *Husserl*. Olomouc: Votobia 1996, s. 39.

³ Tamže.

⁴ Bernet, R. – Kern, I. – Marbach, E.: *Úvod do myšlení Edmunda Husserla*, s. 217–218.

poznanie vlastne *syntetizovanie*. *Syntéza a syntetizovanie* sa tak javí ako výsledok spájania rôznych uhlov pohľadu v rozdielnom časovom horizonte.

Prostredníctvom pojmu syntézy sa Husserl dostáva k pojmu (jej) dejín, pretože „práve táto syntéza“ – píše v práci *Karteziánske meditácie* – „má ... svoje dejiny, ktoré sa v nej prejavujú“¹. Dejiny pochopil ako *preniknutie do intencionálneho obsahu skúsenostných fenoménov*, ako výsledok časového prúdenia intencionálnych zážitkov. Dejinný pohyb nás podľa Husserla potom priamo odkazuje k ozrejmovaniu týchto fenoménov, ako toho, čo geneticky predchádza všetkým ostatným spôsobom vedenia o nich a zároveň ukazuje na nevyhnutnú prepojenosť a súvislosť obsahu *aktívnej syntézy*.

Problém dejín nadobúda v období Husserlovej *neskorkej tvorby* širšie súvislosti spojené s riešením otázky *krízy vedy a filozofie*. „Naliehavý problém súčasnosti takto v Husserlových očiach získava zjavný dejinný rozmer ... Je potrebné filozoficky objasniť, aký bytostný vzťah vládne medzi európskymi dejinami, európskym človekom a európskou filozofiou“². Je teda zrejmé, že *problém (európskych) dejín* je nevyhnutné chápať – v intenciách *neskorého Husserla* – v priamej spojitosti s *problémom (európskej) vedy a filozofie*. Pre neskorú tvorbu Husserla (osobitne v prácach *Karteziánske meditácie* a *Kríza európskych vied a transcendentálna fenomenológia*) je charakteristické hlboké zamyslenie sa nad problémom krízy (európskej) vedy a filozofie, jej latentným či viditeľným symptómom. Problém krízy – a to je v tejto súvislosti snáď najdôležitejšie – rieši Husserl nielen v rovine kritiky európskej vedy a duchovnosti, ale – a to predovšetkým – jej *obnovy*. Vo svojom poslednom veľkom diele *Kríza európskych vied a transcendentálna fenomenológia* tak spája otázku cieľa a účelu európskych dejín s tým, čo tvorí *telos* európskej filozofie.

Počiatok *dejinného života* nachádza Husserl v antickom svete, v Grécku ako *rodisko našej duchovnej prítomnosti*. Gréckom nerozumel „zemepisné rodisko v niektorej krajine, aj keď aj to je pravda, ale ... duchovné rodisko v národe alebo v jednotlivých ľuďoch a skupinách ľudí príslušného národa. Je ním starogrécky národ v 7. a 6. storočí pred. n. l. V tomto národe sa vtedy u jednotlivcov vytvára *postoj nového druhu* ... V dôsledku

¹ Husserl, E.: *Karteziánske meditácie*. Prel. M. Bayerová. Praha: Svoboda-Libertas 1993, s. 77.

² Major, L.: *Človek, dejiny, filozofie v Husserlovej kríze evropských vied*. In: *Filosofický časopis*, r. 38, 1990, č. 3, s. 328.

nového postoja k svetu sa objavujú svojrázne duchovné výtvary narastajúce rýchlo do systematicky uceleného kultúrneho útvaru, ktorému Gréci dali meno *filozofia*¹. *Vznik európskej filozofie je potom zaťažkom dejín vo vlastnom slova zmysle. Až zrodom filozofie sa rodí Európa ako duchovný útvar.*

V práci *Kríza európskych vied a transcendentálna fenomenológia* sa Husserl systematicky venuje otázke *dejín a dejinnosti* predovšetkým v *Prílohe III.*, ktorá si kladie za cieľ objasniť *dejiny geometrickej múdrosti*. Freiburgský mysliteľ chce vysvetliť pôvod geometrie, nájsť *to, čo je v histórii bytostné a odkryť tak prapôvodný historický zmysel, ktorý celému vývoju geometrie nutne mohol a musel dať zmysel trvalej pravdy*².

Husserl je vo svojej poslednej veľkej práci presvedčený, že dejiny majú určujúci význam pre človeka a ľudstvo, pretože sú horizontom, v ktorom nachádzame svoj kultúrny svet, prirodzené životné prostredie, spôsob bytia či sedimentáciu duchovnej tradície. Dejiny sa podľa Husserla pre nás stávajú *pracovným materiálom*; sú tým, čo sa trvalo rozprestiera vo všetkých dobách, sú zdrojom pre porozumenie nášho prítomného bytia. „Sme preto v historickom horizonte,“ – píše E. Husserl – „v ktorom je všetko historické, hoci o tom vieme veľmi málo určitého. Tento horizont má ... bytostnú štruktúru, ktorú je možné odhaliť metodickým pýtaním sa“³. Dejiny sa stávajú nástrojom pre odhalenie zmyslu, spôsobu bytia a priestorom pre hľadanie nás samých. V odhaľovaní historického tkvie podstata nášho ľudstva a kultúrneho sveta. „Tu sme akoby privádzaní k prapôvodným materiálom prvého vytvárania zmyslu“⁴.

Husserl vytýka – no nie sme si istí či v tejto súvislosti aj oprávnené – predchádzajúcej epoche *odvrátenie sa od bytostného zmyslu historického* (v úzkom slova zmysle historicko-filozofického) *skúmania*. Ten spočíva v odlúčení *teoreticko-poznávacieho* od *historického* vysvetľovania. Preto, myslí si Husserl, nám „zostávajú zakryté ... najhlbšie a najvlastnejšie problémy dejín“⁵. Freiburgský mysliteľ píše o (ako od základu zvrátenej) *vládnucej dogme*, – čo však prinajmenšom problematizuje filozofický výkon G. W. F. Hegela – ktorá spočíva v *odluke teoreticko-poznávacieho a historického*. Ale

¹ Husserl, E.: *Kríza evropských vied a transcendentální fenomenologie*. Prel. O. Kuba. Praha: Academia 1996, s. 339.

² Pozri tamže, s. 408.

³ Tamže, s. 400.

⁴ Tamže.

⁵ Tamže, s. 401.

práve filozofické učenie vrcholného predstaviteľa nemeckej klasickej filozofie je príkladom myslenia ducha sprítomňujúceho a objektivizujúceho svoj zámer, zmysel a úmysel v hmotno-reálnom jestvujúce. V tejto súvislosti je zaujímavé, že viaceré úvahy Husserla o dejinách v práci *Kríza európskych vied a transcendentálna fenomenológia* pripomínajú práve Hegela samého.

Husserl totiž upozorňuje, – a v tom možno identifikovať jednoznačne (už) Hegelovo odmietnutie doxografického chápania dejín – že *dejepisectvo, ktoré sa zaoberá len faktami zostáva v nezrozumiteľnosti*. Držiac sa základného postulátu, že dejiny od samého počiatku nie sú ničím iným ako *žijúci pohyb prvotného útvaru zmyslu*, vymedzuje Husserl podstatu *vedeckej historiografie*. Tá spočíva v odhalení všeobecnej pôdy zmyslu a preskúmaní obrovského štruktúrneho a priori, ktoré je tejto pôde vlastné. Husserl chce nájsť (najskôr) „konkrétne historické a priori, ktoré obopína celé jestvujúce v jeho historickej vzniklosti a vznikaní, alebo v tom bytí, ktoré mu bytostne náleží, bytí tradície a tradujúcich“¹. Jeho ambícia (potom) smeruje k objaveniu a priori dejinnosti vôbec, prostredníctvom ktorej môžeme dospieť k univerzálnemu, pravému a skutočnému zdroju všetkých problémov (dejinného) *porozumenia*.

Jednoznačne hegelovsky znejú aj nasledujúce Husserlove otázky: „Či predsa ďalej nevieme ... , že táto historická prítomnosť má za sebou svoje historické minulosť, z ktorých sa zrodila, že historická minulosť je kontinuitou minulosť vyplývajúcich jedna z druhej, kedy každá minulosť sa stáva tradíciou a zo seba tradíciu vytvára? Nevieme, že prítomnosť a v nej implikovaný všetok historický čas je prítomnosťou a časom historicky jednotného a jediného ľudstva ... , ktoré vychádza z toho, čo bolo kultivované, či už v spolupráci alebo vzájomnom priblížení jedných k druhým atď.“². Z toho potom vyplýva pre Husserla jednoznačný záver, ktorý je až príliš signifikantný pre jeho chápanie dejín v neskoršej etape jeho tvorby: *Historické fakty a tvrdenia o ich faktickej skutočnosti predpokladajú určité historické a priori, pokiaľ majú mať takéto tvrdenia vôbec zmysel*.

Husserl sa nijako zásadne neodlišuje od Hegela keď tvrdí, že dejinami hýbe *smerovanie ducha k sebauvedomeniu*. Podľa Husserla majú dejiny svoj

¹ Tamže, s. 403.

² Tamže, s. 405.

dramatický vrchol vo zvrate matematickej (objektivistickej) idey vedy do transcendentálneho (subjektivistického) seba porozumenia konštituujúcej skúsenosti. Týmto vyvrcholením, upozorňuje v tejto súvislosti E. Fink, dospievajú „dejiny ... k svojmu absolútnemu koncu“¹. Silu, ktorá spôsobuje *pohyb dejín*, pochopil Husserl ako moc smerujúcu k seba pochopeniu a sebauvedomeniu ducha. „Ak sa už toto sebauvedomenie uskutočnilo,“ – píše Fink – „ak sa duch vypracoval von z odcudzenia, potom mu zostáva len byť v strehu, aby na seba znova nezabudol a aby neupadol do druhej naivity“².

Finkova recepcia Husserlovho chápania dejín – interpretovaná osobitne s ohľadom na jeho *neskoré dielo* – vychádza z poznania jeho myšlienky, že konštitutívna činnosť transcendentálnej subjektivity je sama v sebe dejinná. Dejiny konštituujúceho vedomia sú podľa Finka predovšetkým *dejinami vedenia*. A tak problém dejín, resp. toho, čo je dejinné, odvíjajúceho sa na pozadí sporu o pravú *podstatu dejinnej reality*, vyjadruje podľa Husserla pravý význam pojmu *krisis*, t. j. obratu od naivného poňatia k transcendentálnemu chápaniu vedomia. „Prednosť dejín vedenia je pre Husserla nakoniec zdôvodnená tým, že vedenie, ktoré je chápané ako ‚konštitúcia‘, je práve ono vlastné bytie, totiž žijúce bytie absolútneho subjektu, ktorý síce nikdy nemôže existovať bez svojich konštitutívnych výtvorov, avšak ktorý im predchádza ako základ ich bytia“³.

Fink upozorňuje na skutočnosť, že problém *dejin vedenia* vysvetľuje Husserl na fenomény *vedeckého* a nie *prirodzeného* sveta. Dôvodom je skutočnosť, že novoveká veda už vo svojich počiatkoch stratila porozumenie pre ich pôvodný a pravý význam. Svet vedecký nastupuje na miesto prirodzeného sveta, preberá jeho *úlohu, význam a kompetencie*. „Husserlove slová o *krisis* mienia kritickú dejinnú situáciu. Descartes je pre neho postavou“ – konštatuje Fink – „s Janusovou hlavou, postavou, ktorá na počiatku novoveku dáva historický impulz k extrémnemu vystupňovaniu matematicky operujúceho ‚objektivismu‘, avšak ktorá tiež už vo svojom zostupe k *ego* anticipuje fenomenologickú redukciu, ktorú Husserl považuje za rozhodujúci dejinný obrat“⁴.

¹ Fink, E.: *Svet a dejiny*. Prel. J. Černý. In: *Filosofický časopis*, r. 40, 1992, č. 2, s. 256.

² Tamže.

³ Tamže, s. 254.

⁴ Tamže, s. 255.

Finkova kritika Husserlovho chápania dejín je postavená na konštatovaní, že „táto (Husserlova – dopl. M. J.) dejinnosť nestojí v horizonte sveta, omnoho skôr je svet sám chápaný len ako konštituovaný horizont konštituovaných predmetov“¹. Fink vyčíta Husserlovi predovšetkým to, že *pojmem sveta* pochopil subjektívne. Husserl *previazal svet*, ale aj *čas*, so subjektom, čo malo svoje ďalekosiahle historicko-filozofické konzekvenencie. „Husserl musí nakoniec svet aj čas subjektivizovať, a teda strhnúť do absolútne kladeného jestvujúcna, aby potom potvrdil charakter konštituujúcej transcendentálnej subjektivity ako nadradenej svetu“². Kým teda absolútny subjekt nezíska *istotu o sebe samom*, dovtedy je niečím ohraňeným, pomimutelným a konečným. Keď však získa poznanie o sebe a svojej činnosti, „vyzlieka zo seba konečnosť ako ošumelý šat“³. Je to (a ak áno, tak ako) vôbec možné? Fink je v tomto momente presvedčený, že je problémom všetkých „idealistických snov, že nemôžu nájsť žiaden presvedčivý motív, prečo nekonečno prestrojuje samo seba do masky konečnosti ... prečo sa idea vzdáva čistého éteru vlastnej sebarovnosti, a prečo zostupuje do diania – a prečo vôbec vychádza duch ... mimo seba“⁴. Čas, svet a konečnosť sú podľa Finka u Husserla *nespracované a nezvládnuté* problémy jeho inak *ve/kolepej vízie dejín vedenia*. K tomu sa pridružujú otázky *smrte/hosti ľoveka a striedania generácií ľudského rodu*. „V Husserlovom pokuse“ – konštatuje Fink sumarizujúc Husserlovo snaženie v naznačenom smere – „o vysvetlenie intersubjektivity (v *V. Karteziánskych meditácií*) nie sú tieto problémy zvládnuté ... Dejiny vedy už ako jednoduchý sociálny fenomén sa nedajú pochopiť bez poznania generácie životnej súvislosti konečného ľudstva. Pozitívne však musí byť uznaná Husserlova snaha v tom, že nezostáva jednoducho stáť pri dejinách vedeckého vedenia (aj keď transcendentálne vysvetľovaných), ale že radikalizuje tieto dejiny vedomia a vedenia v náuke o časovaní“⁵.

* * *

¹ Tamže, s. 254.

² Tamže, s. 256.

³ Tamže.

⁴ Tamže.

⁵ Tamže.

Spoločnou bázou Kantovho a Husserlovho filozofovania je pôda *transcendentalizmu*, resp. pole *transcendentálnej filozofie*. No zatiaľ čo Kant pochopil transcendentálnu filozofiu ako *logicky skľebený a previazaný systém pojmov*¹, ktoré tvoria akési *lešenie, mriežku a predispozíciu*, Husserl posúva transcendentalizmus do roviny *subjektívno-predvedeckej*, ktorá má svoje opodstatnenie až v jej *racionalizácii a objektivizácii*². Táto (naoko) spoločná platforma sa tak ukazuje zároveň ako niečo, čo oboch mysliteľov zároveň aj rozdeľuje. Problém *transcendentalizmu* (riešený zo systematických pozícií) sa tak nevyhnutne premietol aj do ich analýz problémov človeka, spoločnosti, kultúry či dejín.

Ak porovnávam Kantove a Husserlove *úvahy o dejinách*, ich analýzu a interpretáciu, potom musím konštatovať, že *problém dejín* vyúsťuje u Kanta do koncepcie *filozofie dejín*, ktorá tvorí integrálnu a neodmysliteľnú súčasť jeho filozofovania ako celku. U Husserla je tento problém zložitejší a bezprostredne súvisí s procesom *filozofického vyzrievania* freiburgského filozofa. Zatiaľ čo v ranej etape svojej tvorby Husserl odmieta chápať dejiny ako podstatný moment filozofického záujmu, v neskoršej etape už vystupuje otázka dejín výrazne do popredia jeho uvažovania.

Zatiaľ čo teda Kantova filozofia je nemysliteľná bez premyslenej a súbežne aplikovanej *filozofie dejín*, u Husserla sa skutočná *filozofia dejín* ani podstatnejšie nečrtá a preto ani nemôže tvoriť bázu jeho filozofickej koncepcie³. Prečo je tomu tak? Husserl v *Prílohe XXVIII.* ku *Kríze európskych vied* konštatuje, že *sen o filozofii ako prísnej vede je dosnivaný*. Zisťuje, že v teréne dejín (predovšetkým novovekej) filozofie a básnenia je takýto projekt nerealizovateľný. Husserl nakoniec dospel k poznaniu, že predstava o *transcendentálnej fenomenológii ako vede z absolútneho odôvodnenia* je neudržateľná a nespojiteľná s projektom *filozofického vysvetľovania dejín*. Iná situácia nastala v prípade J. Patočku, ktorý – práve preto, že nepokračuje a neprijíma (Husserlovu) predstavu o *filozofii ako prísnej vede* – rozvinul

¹ Pozri Kant, I.: *Kritika čistého rozumu*. Prel. T. Münz. Bratislava: Pravda 1979, s. 69.

² Pozri Husserl, E.: *Kríze evropských vied a transcendentální fenomenologie*, s. 90–91.

³ Pozri Leško, V.: *Filozofia dejín filozofie*. Prešov: v.n. 2004, s. 151.

projekt *filozofie dejín* (ako súčasť vlastnej *asubjektívnej fenomenológie*) v mnohých prednáškach, štúdiách, no predovšetkým (v najkoncentrovanejšej podobe) v práci *Kacírske eseje o filozofii dejín*.

KANT A HUSSERL O PSYCHOLOGIZME A FORMALIZME V LOGIKE

Eugen Andreanský

Psychologické, resp. psychologizujúce chápanie logiky sa vo všeobecnosti neteší veľkej obľube. Prienik psychologických pojmov do prostredia logiky a filozofie sa považuje viac za nebezpečnú hrozbu ako za ich obohatenie. Za najväčšie negatívum je považovaný prienik empirického obsahu do logiky, či priam *znečistenie* logických foriem, ktorých samotná povaha je v princípe neempirická, pričom presahuje akékoľvek empirické obsahy mysle. Takto sa problém psychologizmu tiež napája na problém logických foriem, odlíšenie formy a obsahu, otázku formalizmu logiky.

Mnoho problematických miest a tém, dotýkajúcich sa psychologizujúceho založenia logiky možno nájsť aj v dielach Immanuela Kanta. Rekonštrukcia Kantovho stanoviska v otázke psychologizmu predstavuje zložitý interpretačný problém, pretože Kantove úvahy evokujú viaceré, niekedy až rozporuplné závery. Táto otázka je ešte zaujímavejšia, ak domýšľame miesto a funkciu logiky v Kantovom filozofickom myslení. Veď len v samotnej *Kritike čistého rozumu* sa s označením *logika* hojne narába, pričom sa naznačuje aj jej primárna úloha vo vzťahu k metafyzike. To niektorých filozofov a logikov viedlo až k takému celkovému hodnoteniu Kantovej filozofie, v ktorom logika zastáva obzvlášť čestné miesto. Napr. Ch. S. Peirce sa „nazdáva, že celá Kantova filozofia je postavená na jeho logike“¹. Bez ohľadu na to, či tu ide alebo nejde o prílišné zjednodušenie, resp. iba o naznačenie významu logiky pre Kantovo uvažovanie, je predsa len dôležité si bližšie všimnúť, ako Kant nazerá na povahu logiky a špeciálne na jej vzťah k empirii. Spomínaný Ch. S. Peirce v tejto súvislosti v zhode s Kantom hovorí o nezávislosti logiky a skúsenosti. V tomto zmysle sú logika a empiria „nezávislé *geneticky*; logika a skúsenosť patria do rozličných sfér, nemajú

¹ Mihina, F.: *Peirceova reflexia Kantovho filozofického odkazu*. In: Kant a súčasnosť. Ed. I. Belás. Prešov: AFPh UP 2004. s. 38.

ten istý zdroj, ak myslíme na ich pôvod. Majú však významnú a nezastupiteľnú *spoluúčasť* na formovaní našich predstáv o skutočnosti“¹.

Pri posudzovaní Kantovho chápania povahy a významu logiky nesmieme zabudnúť na skutočnosť, že Kantova nesporná erudícia v logike vychádzala z historického kontextu vývoja tejto disciplíny. Kant ako učiteľ logiky a filozof skúmajúci logiku nadväzoval na práce, ktoré niesli pečať novovekého, hlavne racionalistického uchopenia logickej problematiky. Spomedzi vplyvov pôsobiacich v 17. a 18. storočí, ktoré boli dôležité aj pre formovanie Kantovho názoru spomeňme najmä logiku tzv. Port-Royalskej školy a práce Christiana Wolffa. Prirodzene, z formálneho hľadiska logika v tomto podaní neprekročila prah subjektovopredikátového kalkulu. Navyše podľa mnohých bádateľov v oblasti dejín logiky predstavuje port-royalské, wolffovské a v konečnom dôsledku aj kantovské poňatie a vymedzenie logiky príklad tzv. psychologického prístupu k logike, ktorý predmet skúmania logiky vidí v zákonoch a štruktúrach myslenia². Toto hodnotenie sa v Kantovom prípade naozaj opiera o viaceré pasáže v *Kritike čistého rozumu* ako aj v iných prácach, ktoré nepochybne naznačujú podobné závery. Svedčí o tom aj nasledovné vymedzenie logiky: „Vedu o nevyhnutných zákonoch umu a rozumu všeobecne alebo, čo je jedno a to isté, o jednej forme myslenia všeobecne, budeme nazývať *logika*“³. Kant však zároveň často a naliehavo pripomína, že logické skúmanie myslenia nesmieme stotožňovať so psychologickým. Otázka potom skôr znie, nakoľko sa samotnému Kantovi darilo držať sa tejto zásady.

Predslov ku *Kritike čistého rozumu* prináša kritiku novovekého prístupu k logike, resp. určitej tendencie v chápaní predmetu logiky. Zdá sa, že Kant sa dištancuje od pokusov do logiky implementovať úvahy presahujúce jej formálny rámec. Kritizuje skutočnosť, že viacerí autori do prác z logiky „vsúvali sčasti *psychologické* kapitoly o rozličných poznávacích schopnostiach ..., sčasti *metafyzické* o pôvode poznania ..., sčasti *antropolo-*

¹ Tamže, s. 42

² „V konečnom dôsledku je Kantov prístup rovnako psychologický, jelikož vychádza práve od pojmu rozvažování, tedy od jakési (byť a priori dostupné) myšlenkové mohutnosti (Tugendhat, E. – Wolfová, U.: *Logicko-sémantická propedeutika*. Prel. M. Pokorný. Praha: Nakladatelství Petr Rezek 1997, s. 11.)

³ Kant, I.: *Logika. Podręcznik do wykładów*. Prel. A. Banaszkiewicz. Gdańsk: Słowo/Obraz terytoria 2005, s. 22.

gické o predsudkoch“¹. Kant sa teda staval odmietavo k pokusom doplniť jadro logiky chápanej ako *ars demonstrandi* o psychologicko-epistemologicko-metodologicky zamerané pasáže zahrnuté do tzv. *ars inveniendi*.

S prihliadnutím na diskusiu o formálnom charaktere logiky pripomeňme, že podľa Kanta je logika veda, „ktorá podrobne vykladá a prísne dokazuje len formálne pravidlá všetkého myslenia“². Navyše logika podľa svojho určenia abstrahuje „od všetkých objektov poznania i rozdielov medzi nimi, takže um má v nej do činenia len so sebou samým a so svojou formou“³. Treba špeciálne zdôrazniť Kantov striktný apel na formu. Podľa L. Menzela je v Úvode ku *Kritike čistého poznania* „obsiahnuté prvé rozlíšenie formy a obsahu v dejinách logiky“⁴. Kant síce neprispel zásadným spôsobom k vývoju formálnej logiky, v prostredí filozofických základov logiky však určil formálny charakter logiky, čo je celkom významný a pre rozvoj logiky dôležitý výsledok.

* * *

Príznačné pre Kanta je rozdelenie logiky na všeobecnú a špeciálnu. Robí tak nielen v Úvode k druhému vydaniu *Kritiky čistého rozumu*, ale aj v iných svojich prácach, ktoré sa zmieňujú o logike, a hodnotia jej predmet, úlohu a poslanie. Toto rozdelenie logiky na všeobecnú a špeciálnu existuje u Kanta v istých náznakoch dokonca už v tzv. predkritickom období, ale až v *Kritike čistého rozumu* svoje najvýraznejšie vyjadrenie. Všeobecná logika podľa Kanta „obsahuje nevyhnutné pravidlá myslenia, bez ktorých nemožno vôbec používať um, a preto sa týka len jeho, bez ohľadu na rozdielnosť predmetov, na ktoré sa um zameriava“⁵. Na rozdiel od toho špeciálna logika „obsahuje pravidlá správneho myslenia o určitom druhu predmetov“⁶. Všeobecnú logiku Kant ďalej rozdeľuje na čistú a aplikovanú, na inom mieste a v inom zmysle zasa na analytiku

¹ Kant, I.: *Kritika čistého rozumu*. Prel. T. Münz. Bratislava: Pravda 1979, s. 39–40.

² Tamže, s. 40.

³ Tamže.

⁴ Menzel, L.: *O Kantovom názore na vývoj a dejiny formálnej logiky*. In: *Filosofický časopis*, roč. 10, 1962, s. 115, pozn. 12.

⁵ Kant, I.: *Kritika čistého rozumu*, s. 97.

⁶ Tamže.

a dialektiku. Kým všeobecná čistá logika „je kánonom umu a rozumu, no tým je iba vzhľadom na formálnu stránku ich používania, pričom obsah môže byť akýkoľvek (empirický alebo transcendentálny)“¹, všeobecná aplikovaná logika „sa zameriava na pravidlá používania umu v subjektívnych empirických podmienkach, o ktorých nás poučia psychológia“². Špeciálnu logiku Kant napokon člení na analytiku a dialektiku.

V Predslove ku *Kritike čistého rozumu* (ako aj na iných miestach) Kant pri používaní termínu *logika* bez ďalších doplňujúcich prívlastkov uvažuje o *všeobecnej čistej logike*, prinajmenšom pokiaľ sa o nej vyjadruje ako o dôkazovej vede. Všeobecná aplikovaná logika naopak vedou nie je. Dôvod je zrejmý a pri hodnotení Kantovho (anti)psychologizmu evidentný: všeobecná aplikovaná logika totiž stavia na empirických a psychologických princípoch, hoci má všeobecnú povahu. Všeobecnosť aplikovanej logiky sa prejavuje v tom, že sa nezaujíma o to, akými predmetmi, resp. akým druhom predmetov sa um zapodieva. Je pre ňu príznačná pozornosť, ktorú venuje používaniu umu, lepšie povedané aplikácii jeho pravidiel „*in concreto*, totiž v náhodných podmienkach subjektu, ktoré toto používanie môžu znemožňovať alebo podporovať a ktoré môžu byť dané len empiricky“³. Spomínané náhodné podmienky dáva do vzťahu s univerzálnosťou logických zákonov a posudzuje rôzne psychologicky ukotvené prekážky, omyly alebo presvedčenia. Vzťah všeobecnej čistej a všeobecnej aplikovanej logiky Kant opisuje pomocou analogického vzťahu medzi čistou morálkou a mravoukou. Zo vzájomného porovnania vyplýva, že mravouka sa nikdy nemôže stať skutočnou a dôkazovou vedou, lebo rovnako tak, ako aplikovaná logika, potrebuje empirické a psychologické princípy.

Všeobecnú čistú logiku Kant v *Kritike čistého rozumu* podrobne nerozvíja, preto ako keby stála kdesi bokom. Väčšina zmienok o všeobecnej logike má skôr povahu tézovitých deklarácií a všeobecných poznámok. Napriek tomu formálne chápanie logiky spojené s úvahami o všeobecnej logike je veľkým Kantovým prínosom. Námietky zo psychologizmu je možné adresovať skôr transcendentálnej (špeciálnej) logike, menej už všeobecnej (čistej) logike v Kantovom poňatí. Napríklad: Ak

¹ Tamže.

² Tamže.

³ Tamže, s. 98.

v transcendentálnej estetike Kant narába s terminológiou ako skúsenosť, nazeranie a pod., je ťažké v tom nevidieť stopy psychologizmu.

* * *

Je zaujímavé konfrontovať Kantov dôraz na formálnosť v súvislosti so skúmaním (všeobecnej) logiky s chápaním základov logiky u zakladateľa modernej logiky G. Fregeho. Frege vo svojich úvahách o logiky na rôznych miestach svojej tvorby uvádzal tzv. obsahové (objektové) chápanie logiky. Logika v tomto zmysle odhaľuje samostatnú oblasť predmetov, ktoré nemajú fyzikálne vlastnosti a nemajú ani mentálnu povahu. Z tohto pohľadu Frege bojoval proti psychologizmu v logike a matematike, pričom polemizoval s poňatím logiky ako vedy o zákonoch myslenia. Takisto rozvíjal svoj veľkolepý program logicizmu. Obsahové chápanie logiky v sebe obsahuje nádechy platonizmu a predstavuje trochu kontroverznú časť Fregeho tvorby. Frege pritom nebol jediný z okruhu významných logikov a filozofov, ktorí zastávali toto stanovisko. Podobne B. Russell v niektorých svojich prácach obhajuje názor, že logika opisuje najvšeobecnejšie stránky bytia, vzťahuje sa na realitu ako takú a vyslovuje sa o istých faktoch. Odhaľovanie špecifických logických právd, resp. logických faktov patrí do výbavy obsahového prístupu k logike, ktorý dnes nemožno považovať za prevládajúci. Kant so svojím dôrazom na formu tak z tohto pohľadu pôsobí dosť moderne.

Kant navyše preferuje normatívne chápanie logiky, naopak Frege poukazuje viac na istú deskriptívnosť logiky, pričom svoj normatívny charakter logika u Fregeho nadobúda skôr v prenesenom, sekundárnom zmysle slova (hoci Frege v skutočnosti kládol na normatívnosť logiky veľký dôraz!).

Kanta a Fregeho spája dôraz na všeobecnosť logiky – u Kanta ide o všeobecnosť logických pravidiel, u Fregeho o všeobecnosť logických právd. Rozdiel je teda v posudzovaní formálnosti, resp. obsahovosti logiky pri skúmaní myslenia a bytia. Vyznieva takmer paradoxne, že kým Frege bol iniciátorom rozvoja modernej formálnej logiky a Kant sa pridržal jej klasickej podoby, z filozofického hľadiska upozorňoval Kant na formálnosť logiky azda viac ako Frege.

Jeden z principiálnych rozdielov medzi Kantovým a Fregeho chápaním logiky spočíva v prisúdení úlohy logiky v rámci základov aritmetiky.

Kant považoval logiku za analytickú disciplínu, ktorá nijako nemôže poskytnúť zdôvodnenie aritmetike, narábajúcej so syntetickými apriórny-
nymi súdmi. Aritmetika je možná len prostredníctvom apriórnej formy
vnútorného nazerania, t. j. niečím, čo presahuje rámec logiky. Logika
nemá podobu rozširujúceho poznania, v tomto zmysle je prázdna, aj keď
môže spĺňať istú úlohu pri systematizácii nášho poznania a pri odstraňo-
vaní prekážok na ceste k poznaniu. Frege naopak logiku postavil do sa-
motných základov aritmetiky, číslo považoval za logický objekt
a naznačil redukciu aritmetiky na logiku, čo malo obrovský vplyv na
rozvoj logicizmu. To, že sa logicizmus neskôr ukázal ako neadekvátny,
istým spôsobom anticipoval už Kant – všeobecná logika totiž nemôže
vytvárať poznanie žiadnej vedy, matematiku nevynímajúc¹.

* * *

Vráťme sa však k problému psychologizmu. Základné stanoviská je
možné (podľa P. Kotátka) vyjadriť nasledovne: *Radikálny psychologizmus*
vo vzťahu k nejakej disciplíne predstavuje názor, že jediné teoretické
vysvetlenie, ktoré je možné v tejto disciplíne považovať za úplné alebo
plnohodnotné, je to, ktoré je podané pomocou psychologických pojmov.
Rovnako tak aj vymedzovanie pojmov v prostredí danej disciplíny je
považované za zavŕšené, len pokiaľ je podané v čisto psychologických
pojmoch: definovať nejaký *prima facie* nepsychologický pojem znamená
redukovať ho na psychologické pojmy. *Radikálny antipsychologizmus* vo
vzťahu k nejakej disciplíne naopak znamená, že vysvetlenia a pojmové
vymedzenia pomocou psychologických pojmov sú v danej disciplíne
neprípustné.²

Jan Woleński opisuje, resp. zhŕňa dva základné argumenty voči psy-
chologizmu v nasledovnej podobe: „(A) Psychológia nie je a nemôže byť
základom logiky. Princípy psychológie sú empirické a iba pravdepodob-
né, ale logické zákony sú isté a majú štatút apriórnych právd. Je nemož-
né, aby pravdepodobné (empirické) tvrdenia boli logickými anteceden-
tami istých (apriórnych) propozícií; (B) Ak chápeme logické zákony ako

¹ MacFarlane, J.: *Frege, Kant and logic in logicism*. In: *The Philosophical Review*, Jan 2002, s. 25–30.

² Kotátek, P.: *Interpretace a subjektivita*. Praha: Filosofia 2006, s. 46.

psychologické, nie sme schopní ich považovať za univerzálne pravidlá podľa ktorých by sme mali myslieť“¹.

Okrem toho sa objavili v rôznom čase a v rôznom prostredí aj ďalšie špeciálnejšie argumenty proti psychologizmu. Napríklad Frege označil za celkom neprípustné zmiešavanie pravdy s jej spoznávaním. Husserl zase spomínal a analyzoval subjektivismus, relativizmus a skepticizmus ako neprijateľné dôsledky psychologizmu, s ktorými sa treba konfrontovať a zamietnuť ich.

Druhý z argumentov predpokladá chápanie logiky ako umenia myslenia (*Kunstlehre*). Toto chápanie bolo veľmi rozšírené najmä v Nemecku v 19. storočí. Bolo podporené novokantovskými úvahami, ktoré boli postavené na ostrom rozlíšení medzi tým čo je a čo by malo byť (*Sein und Sollen*). V tomto zmysle sa používala špeciálna terminológia na zdôvodnenie pojmu platnosti v oblasti logiky, epistemológie a axiológie, predovšetkým termín *Geltung*. Logika sa teda dotýka normatívnej sféry. Príslušný argument proti psychologizmu je možné na tomto základe sformulovať takto: pravdy o normatívnom nie sú zdôvodniteľné pomocou právd o faktúálnom. Husserl sa taktiež hlásil k normatívnej povahe logiky, ale jeho postoj bol v rámci tradície značne diferencovaný. „Husserl si neosvojil názor, že logika je *Kunstlehre* v tradičnom zmysle. Považoval *Kunstlehre* za technológiu myslenia, ale nie za vlastnú logiku. Každá normatívna veda, rovnako tak aj technológia, si vyžaduje príslušnú teóriu ako svoj základ. To sa týka aj logiky, ktorá musí byť založená na čistej logike“².

* * *

Ako už bolo spomenuté, Kant sa proti psychologickému chápaniu postavil vo viacerých svojich prácach, medziiným aj vo svojich prednáškach, zachytených v tzv. Jäscheho logike: „Niektorí logici ... predpokladajú psychologické princípy v logike. Ale vnášať tieto princípy do logiky je rovnako absurdné ako odvodzovať morálku zo psychológie ... V logike ... nejde o *kontingentné* ale o *nevyhnutné* pravidlá, nejde o to, ako myslíme, ale ako by sme mali myslieť ... Pravidlá logiky musia byť odvo-

¹ Woleński, J.: *Psychologism and Metalogic*. In: Synthese 137, 2003, s. 179.

² Tamže, s. 182.

dzované nie z *kontingentného*, ale z *nevyhnutného* používania rozumu, ktoré sa vyskytuje oddelene od každej psychológie“¹.

V podobnom duchu ako Kant, sa k problému psychologizmu v logike vymedzoval aj G. Frege. „V jednom zmysle zákon potvrdzuje to, čo je, v druhom zmysle predpisuje to, čo má byť. Len v tomto druhom zmysle môžu byť logické zákony nazývané ako ‚zákony myslenia‘: keďže vymedzujú spôsob, akým by sme mali myslieť“². Samozrejme, označenie logických zákonov ako zákonov myslenia má v sebe istú psychologickú príchuť, ktorej sa Frege chcel vyhnúť. Ak by sme zákony logiky chápali v psychologickom, teda empirickom zmysle, neumožňovalo by nám to narábať s nimi ako so všeobecne platnými predpismi pre myslenie, pretože empirické zákonitosti sú závislé na rôznych náhodných okolnostiach.

Významným, ba až slávnym medzníkom v boji proti psychologizmu bolo vystúpenie E. Husserla. Husserl sa v *Logických skúmaníach* od psychologizmu dištancuje naozaj veľmi výrazne. Jeho chápanie psychológie v porovnaní s logikou sa týka aj širšieho problému vzťahu empirických vied k filozofickému poznaniu. „Psychológia je všeobecne považovaná za faktúálnu, teda empirickú vedu. ... Psychológia dosiaľ postráda pravé totiž exaktné zákony a preto jej tvrdenia .. sú len neurčité ... hoci hodnotné generalizácie zo skúsenosti ... Keďže je to tak, má to pre psychologických logikov veľa vážnych dôsledkov ... Prvým dôsledkom je to, že neurčité pravidlá môžu spočívať iba na neurčitých teoretických základoch. Ak psychologickým zákonom chýba exaktnosť, to isté by muselo platiť aj pre logické predpisy ... Po druhé, aj keby niekto čelil našej prvej námietke tým, že by nepripúšťal ... neexaktnosť psychologických zákonov a pokúšal by sa nájsť normy pre spomínaný typ prípadných exaktných prírodných zákonov, takmer nič by tým nezískal. Žiadne prírodné zákony totiž nemôžu byť poznané *apriórne* ani púhym vhl'adom. Jediným spôsobom, akým môžu byť prírodné zákony získavané a zdôvodňované, je pomocou indukcie z jedinečných faktov skúsenosti. Indukcia neurčuje platnosť zákona, ale len väčšiu či menšiu pravdepodobnosť jeho platnosti ... Logické zákony, a to všetky bez výnimky, však musia byť viac

¹ Kant, I.: *Logika*, s. 23.

² Frege, G.: *Základy aritmetiky. Logicko-matematické skúmanie pojmu čísla*. Prel. P. Balko. Bratislava: Veda 2001, s. 9.

ako iba pravdepodobnosťami. Nič nie je jasnejšie ako to, že všetky zákony „čistej logiky“ majú *apriórnu* platnosť. Nie sú určované a zdôvodňované indukciou, ale apodiktickou vnútornou evidenciou¹. Ak opomenieme Husserlov zjednodušujúci opis procesu vytvárania zákonov prírodovedy, máme v jeho *Logických skúmaníach* potvrdený špeciálny štatút logiky, ktorá má byť zbavená odkazu na empirické vedy. Súvisí to teda s tým, že je tu obrovský, vlastne neprekonateľný rozdiel medzi vedami o ideálnom a vedami o reálnom. Tie prvé sú apriórne, tie druhé empirické.

Napriek tomu, že Frege a Husserl (v *Logických skúmaníach*, ako aj neskôr) sa postavili proti psychologizmu a narábali s pojmom normatívnosti logiky, predsa sa líšili vo viacerých východiskách. Frege napríklad nerozlišoval teoretickú a normatívnu logiku. Chápal ju, zjednodušene povedané, nasledovne: normatívny znamená vzťahujúci sa na hodnoty, ktoré predstavujú určitú sféru toho, čo má byť. A keďže pravda je hodnota, potom logika ako veda, ktorá sa na pravdu zameriava, je tiež normatívna – toto v sebe obsahuje kantovský moment, podľa ktorého sú zákony logiky transcendentálnymi podmienkami myslenia². Okrem toho Frege (na rozdiel od Husserla) jednoznačne obmedzuje zákony logiky na pravidlá vyplývania. Husserl sa zaujímal o výrazne väčší počet logických procedúr a pojmov, vrátane tých, ktoré sa v súčasnej logike považujú skôr za mimologické.

Ak je reč o vzťahu medzi Fregem a Husserlom, predstavuje to samostatný problém, ktorý nie je a možno ani nikdy nebude celkom uzavretý. Diskusie sa vedú predovšetkým o vplyve Fregeho kritiky (vyjadrenej v jeho recenzii Husserlovej *Filozofie Aritmetiky*) na ďalší rozvoj Husserlových myšlienok. V krajnej podobe by sme mohli rôzne názory zhrnúť do dvoch prístupov:

a) Frege zásadným spôsobom ovplyvnil Husserla a priviedol ho k antipsychologickému stanovisku;

b) Fregeho kritika ranej Husserlovej tvorby nemala žiaden vplyv na formovanie Husserlových antipsychologických argumentov, tie vznikali celkom nezávisle od Fregeho pripomienok.

¹ Husserl, E.: *Logical Investigations*. Prel. J. N. Findlay. London – New York: Routledge 2001, s. 46–47.

² Woleński, J.: *Psychologism and Metalogic*, s. 183.

Prirodzene, medzi týmito krajnosťami je možné formulovať a následne potvrdzovať ďalšie tézy, napríklad tú, že Husserl bol síce čiastočne ovplyvnený Fregeho kritikou, ale do polemiky o psychologizme vniesol vlastné prvky. Situáciu komplikuje samotná Husserlova mlčanlivosť v tejto otázke. V tejto súvislosti je pozoruhodné nepriame a iba slovne potvrdené svedectvo Romana Ingardena o tom, že Husserl bol Fregem skutočne ovplyvnený. Okrem iných to uvádza Jan Woleński, ktorý bol Ingardenovým študentom. Mimochodom, v prostredí poľských filozofov a logikov je možné vysledovať viacero stôp vplyvu Husserla na vývoj logiky, ako aj úvahy o istom podiele Fregeho na utváraní Husserlových názorov. Menovite J. Łukasiewicz hovorí o celej veci (trochu politicky nekorektne) nasledovné slová: „Prvý zväzok Husserlových *Logických skúmaní* mal obrovský dopad na Lvov, zvlášť na mňa. Už dlhý čas som nemal rád psychologizmus propagovaný Twardovským. Úplne som sa s týmto názorom rozišiel po prečítaní Husserla. Ale druhý zväzok *Logických skúmaní* ma sklamal. Obsahoval obscurnú nemeckú filozofickú jalovosť, ktorá ma popudzovala u všetkých nemeckých filozofov. Divil som sa, aký veľký rozdiel sa prejavuje medzi dvoma časťami tej istej práce. Neskôr som bol presvedčený, že Husserl v prvom zväzku *Logických skúmaní* využil niekoho oveľa významnejšieho, kto hovoril v jeho prospech, a tým bol Gottlob Frege“¹.

Husserl v *Prolegomene k istej logike* (t. j. prvom zväzku *Logických skúmaní*) v podstate rozlišuje medzi tromi kategóriami logikov a filozofov.

– tí, ktorí sú *veľmi prekliati* psychologisti (Richard Avenarius, Benno Erdmann, Theodor Lipps, Ernst Mach, J. S. Mill, Christian a Herbert Spencer);

– tí, ktorí sú bezproblémoví antipsychologisti (Leibniz a Bernard Bolzano);

– tí, ktorí balansujú medzi peklom psychologizmu a nebom antipsychologizmu (Kant, Johann Herbart, Hermann Lotze, Paul Natorp, and Wilhelm Wundt).

Je zaujímavé, že Husserl sa v tomto kontexte vôbec nezmieňuje o Fregem, čo na jednej strane neprekvapuje, pretože Fregeho význam začal byť doceňovaný omnoho neskôr, ale na druhej strane je celkom

¹ Citované z Łukasiewiczových nepublikovaných denníkov podľa: Woleński, J.: *Psychologism and Metalogic*, s. 183–184.

isté, že Husserl Fregeho práce aspoň sčasti poznal (v *Logických skúmaníach* ho spomína v jednej jedinej poznámke pri riešení problémov významu).

Námietka proti psychologizmu u Husserla nadobúda podobu viacerých konkrétnejších námietok (platí to aj o Fregem). Majú nasledovnú podobu:

„1) *modálny redukcionizmus* – psychologizmus nesprávne redukuje nevyhnutnosť a prísnu všeobecnosť logických zákonov na kontingentnú generalizáciu empirických zákonov;

2) *kognitívny relativizmus* – psychologizmus nesprávne redukuje objektívnu logickú pravdu na púhe presvedčenie (individuálne, sociálne podmienené alebo druhovo-špecifické);

3) *tematická zaujatosť* – psychologizmus nesprávne redukuje celú formálnosť alebo tematickú neutrálnosť logiky na tematickú zaujatosť mentálnym obsahom (individuálnym, sociálne podmieneným alebo druhovo špecifickým);

4) *radikálny empirizmus* – psychologizmus nesprávne redukuje apriórnosť logického poznania na aposteriórnosť empirických metód nadobúdania presvedčenia a zdôvodňovania presvedčenia“¹.

Problém sa môže skrývať v tom, či je možné okrem nesprávnych redukcí vykonať aj nejaké správne a takto zachrániť istú podobu psychologizmu. Husserlove a Fregeho pripomienky sa skutočne snažia vysporiadať s istou podobou psychologizmu (napr. u Brentana alebo J. S. Mill). Podľa Roberta Hannu však Husserl aj Frege stále len „potvrdzujú, že logika je absolútne nevyhnutná atď., ale nikdy sa nepokúšajú o nezávislý dôkaz tohto tvrdenia ani nerobia seriózny pokus priviesť psychologické redukcie k nepravde alebo absurdnosti“². Preto je ich kritika len akýmsi návodom, teoretickým rámcom pre kritiku logického psychologizmu, ktorý je vo svojej pôvodnej podobe skutočne neudržateľný. Otázka smerom k súčasnosti a budúcnosti filozofie a vedy však stojí tak, či logika a psychológia sú skutočne dva oddelené svety a či medzi nimi predsa neexistuje silnejšie alebo slabšie puto. R. Hanna vo svojej práci *Racionalita a logika* zdôvodňuje, že „logika je kognitívne konštruovaná rozumnými živými bytosťami takým spôsobom, že iba racionálne bytosti majú kognitívnu mohutnosť, ktorá je vrodene nastavená na reprezentáciu logiky,

¹ Hanna, R.: *Rationality and Logic*. Cambridge – London: MIT Press 2006, s. 8.

² Tamže.

pretože obsahuje jedinečnú univerzálnu „protologiku“ štrukturálne odlišnú od všetkých systémov klasickej a neklasickej logiky a je využívaná pri konštrukcii všetkých logických systémov“¹.

* * *

Je treba pripomenúť, že podoba logiky sa od čias Kanta a Husserla zmenila, čo má dopad aj na vnímanie sporu medzi psychologizmom a antipsychologizmom. Na scéne sa zjavili rôzne systémy neklasickej logiky, ako aj ďalšie nadstavby na klasickú logiku. Pokiaľ ide o moment psychologizmu, ten sa v súčasnejších podobách logiky prejavuje napríklad pri intenzionálnej alebo epistemickej logike. Polemizuje sa aj s názorom, ktorý zastával aj Husserl či Frege, totiž, že logiku človek nevytvára, ale objavuje.

Osobitnou kapitolou je oblasť kognitívnych vied, ktoré majú iné nároky a potreby, pokiaľ ide o základy a využívanie logiky. V rôznych modeloch fungovania mysle sa vysvetľuje ľudská schopnosť deduktívneho usudzovania, označená ako logická kompetencia podľa vzoru gramatickej kompetencie v zmysle úvah N. Chomského. Psychologizmus je tu prítomný vtedy, keď sa hovorí o mentálnom jazyku (jazyku mysle, myslenie), ktorý má tieto modely mysle podmieňovať. Niekedy sa psychologizmus a antropologizmus do logiky vnáša pri vysvetľovaní pojmu racionality. V každom prípade sa to týka viac aplikovanej logiky ako čistej logiky, ktorú mali na mysli Kant, resp. Husserl.

Boj proti psychologizmu sa nevedol iba čisto na teoretickej úrovni, ale mal aj praktické dôsledky pre organizáciu filozofického života na prelome 19. a 20. storočia, a to predovšetkým v nemecky hovoriacich krajinách. Tieto aspekty daného problému spomína napr. Martin Kusch vo svojej monografii o psychologizme z hľadiska sociológie filozofického poznania². Aj keď môžeme, resp. mali by sme byť právom skeptickí voči samotnému projektu sociológie poznania, resp. vedenia, mnohé z takýchto analýz prinášajú prinajmenšom zaujímavé poznatky a informácie, ktoré sú dosť symptomatické pre isté obdobia a ich filozofické

¹ Tamže, s. xiii.

² Kusch, M.: *Psychologism. A Case Study in the Sociology of Philosophical Knowledge*. London – New York: Routledge 1995.

smerovanie. Môžeme tak spoznať pozadie procesov, ktoré nachádzajú svoje vyjadrenie v dobových textoch. Kusch napríklad podrobne skúmal filozofické texty z konca 19. a začiatku 20. storočia a zhromažďoval údaje o obvineniach zo psychologizmu u jednotlivých filozofov, pričom zaregistroval 139 autorov, ktorý čelili takémuto obvineniu. Z tých známejších spomeňme nasledovných: Fries (5 obvinený), Avenarius (6), Berkeley (6), Locke (6), Stumpf (7), Erdmann (8), Hume (8), Brentano (9), Meinong (10), Wundt (10), Mach (12), Mill (13) a dokonca aj Husserl, a to dokonca v 21 prípadoch (Frege bol takto obvinený iba raz).¹ Okrem toho Husserl v roku 1911 v liste navrhoval Natorpovi, aby profesori filozofie vytvorili asociáciu namierenú proti experimentálnym psychologom. Vrcholom tohto rúženia bol fakt, že 107 profesorov z Nemecka, Rakúska a Švajčiarska sa v roku 1913 podpísalo pod list adresovaný nemeckému ministerstvu školstva, v ktorom požadovali, aby experimentálni psychológovia boli vylúčení z kandidatúry na miesto profesora filozofie. Z tohto uhla pohľadu bolo obvinenie zo psychologizmu veľmi vážne a mohlo predstavovať istý druh odbornej degradácie. Husserlove *Logické skúmania* (predovšetkým ich prvý zväzok, t.j. *Prolegomena k čistej logiky*) mali paradoxne dvojaký efekt – 1. založili tradíciu chápania čistej logiky v neskoršom období, prípadne až do súčasnosti, 2. pomohli vymedzeniu experimentálnej psychológie ako vedy stojacej mimo filozofickú pôdu.

Z hľadiska historicko-filozofického je ešte potrebné dodať, že Kantom iniciovaný a neskôr najmä v nemeckom filozofickom prostredí rozvinutý odpor voči psychologizmu mal kľúčový význam ako pre anglo-americkú analytickú filozofiu odvíjajúcu sa od Fregeho, Russellových a Wittgensteinových úvah, tak aj pre líniu filozofie, ktorú inšpiroval Husserl svojou fenomenológiou.

Pokiaľ ide o analytickú filozofiu, problematika psychologizmu a antipsychologizmu zažíva zhruba od 60-tych rokov renesanciu v podobe sporov medzi realizmom a antirealizmom, resp. naturalizmom a antinaturalizmom. Prehodnocovanie základných predpokladov výstavby, podoby a aplikácie (klasickej) logiky sa z času na čas zjavuje a tvorí istý protipól takpovediac hlavnému prúdu v logike a filozofii. Kantove,

¹ Kusch, M.: *Psychologism*, s. 94–96.

Fregeho a Husserlove úvahy, napriek svojmu veku, však tvoria dobrý odrazový mostík pre akúkoľvek alternatívu.

Husserl sa v súlade so svojou metaforou usiloval odvážne osvetliť „temný kút, v ktorom vystrája strašiak solipsizmu alebo tiež psychologizmu či relativizmu“¹. Pokiaľ ide o spojenie psychologizmu so solipsizmom a relativizmom, vo vývoji súčasnej filozofie jazyka sa núkajú aj iné možnosti, a to najmä využívať psychologické termíny bez hrozby upadnutia do subjektivismu. Podľa P. Kotátka: „... filozofia jazyka nemá racionálny dôvod zriekať sa služieb psychologických pojmov: pojmy ako je presvedčenie, zámer či želanie poskytujú dobrú, prirodzenú a ... veľmi vyhľadávanú spoločnosť pojmom ako je referencia, význam alebo ilokučná sila“². Aj keď sa spomínané pojmy netýkajú otázky formálnej logiky, predsa zasahujú do širšej oblasti logickej sémantiky a teda súvisia s celkovým chápaním logiky. Parafrázujúc Husserla postavme problém takto: psychologizmus, na ktorý sme si posvietili a vyvliekli ho z temného kúta, už nemusí predstavovať strašiaka.

¹ Husserl, E.: *Formal and Transcendental Logic*. Prel. D. Cairns. The Hague: Martinus Nijhoff 1969, s. 237.

² Kotátka, P.: *Interpretace a subjektivita*, s. 45.

HEIDEGGER A KANTOVA TRANSCENDENTÁLNA ESTETIKA

Štefan Jusko

Heidegger sa otázkam Kantovej *transcendentálnej estetiky* venoval najmä v práci *Fenomenologická interpretácia Kantovej Kritiky čistého rozumu*¹, ktorú spracoval formou prednášok zo zimného semestra 1927/28. V nej okrem iného rozpracoval, dozaista aj vo väzbe na *Bytie a čas*², problém času, t. j. otázku, ktorej sa venujem v tejto štúdii.

Problematike Heideggerovho záujmu o Kanta (raná fáza jeho filozofického vývoja od roku 1925 do roku 1930) sa v našich česko-slovenských podmienkach systematicky venuje pomerne málo bádateľov. K tým, ktorých štúdie sa viažu na obdobie Heideggerovho zaujatia Kantom môžeme uviesť J. Kuneša 1928. *Heidegger a Kant*³, V. Leška *Bytnosť ľudskej slobody ako filozofický problém – Kant a Heidegger*⁴ a zvlášť jeho štúdiu *Heideggerova fenomenologická interpretácia Kantovej filozofie*⁵ a do istej miery aj štúdiu P. Kouba *Smysl přítomnosti*⁶, ktorá sa venuje interpretácii Heideggerovej metafyziky času.

Ako vo svojej štúdii uvádza Kuneš (1928. *Heidegger a Kant*) medzi Heideggerovou fenomenológiou pobytu a Kantovou *Kritikou čistého rozumu* je možné nájsť niekoľko rovín (ktoré autor formuluje do 13 okruhov) a až ich zodpovedanie „umožňuje akúkoľvek ďalšiu diskusiu čiastkových problémov Heideggerovej interpretácie Kanta ...“.⁷ Kuneš do základných

¹ Heidegger, M.: *Fenomenologická interpretace Kantovy ‚Kritiky čistého rozumu‘*. Prel. J. Kuneš. Praha: Oikoyamehn 2004.

² Heidegger, M.: *Bytí a čas*. Prel. I. Chvatík, P. Kouba, M. Petříček jr. a J. Němec. Praha: Oikoyamehn 1996.

³ Kuneš, J.: 1928. *Heidegger a Kant*. In: Kant redivivus. Průřez dílem filosofa. Brno: Masarykova universita 2004

⁴ Leško, V.: *Bytnosť ľudskej slobody ako filozofický problém – Kant a Heidegger*. In: Sociálno-politická, etická, kultúrno-civilizačná a humanistická relevantnosť Kantovej filozofickej iniciatívy. Ed. I. Belás. Prešov: AFPh UP 2006, s. 61 – 68.

⁵ Leško, V.: *Heideggerova fenomenologická interpretácia Kantovej filozofie*. In: Kantov odkaz v kontexte filozofickej prítomnosti. Ed. I. Belás. Prešov: AFPh UP 2005, s. 48 – 63.

⁶ Kouba, P.: *Smysl přítomnosti*. In: Kouba, P.: *Smysl konečnosti*. Praha: Oikoyamehn 2001.

⁷ Kuneš, J.: 1928. *Heidegger a Kant*, s. 65.

okruhov zaradil, prirodzene, aj problematiku metafyziky času (časovosť) a s ňou spojenú otázku „ontologického pojmu transcendencie“¹. Ako východiskovú tézu Heideggera autor uvádza, že Kantov projekt metafyziky ako ontológie transcendentálneho poznania, „t. j. poznania apriórneho spôsobu poznania jestvujúcna ...“² je možný, pretože Kant to, čo označuje ako subjekt, čo je pôvodcom predmetného poznania, jestvujúcno v zmysle veci o sebe nevytvára, ale tvorí ontologickú štruktúru jestvujúcna: „vytvára v sebe apriórny fundament, bez ktorého by sa veci (pobytu) neukazovali tak, ako sa (mu) ukazujú“.³

Heidegger apriórnu štruktúru poznania spája s porozumením časovosti: časovosť buduje štruktúru subjektu, eo ipso ontológiu poznania. Z tejto pozície je zrejmé, akú dôležitosť Heidegger kladie na rozbor Kantovej *transcendentálnej estetiky*.

Uvedomujem si, že otázka časovosti, ktorá (podľa Heideggera) *otvára* apriórnu štruktúru foriem poznania nie je jednoduchá a ako sa ukázalo aj v Heideggerovom prípade môže byť až príliš *zradná*.⁴ Na tento citlivý problém upozorňuje aj V. Leško: „*Filozofická posadnutosť* časom a časovosťou vyzerá na prvý pohľad ako excelentne nový filozofický problém, ktorý ohuroval v čase svojho vzniku a aj dnes má nepreberné množstvo svojich obdivovateľov“.⁵ Ideológia času a časovosti sa ukáže nebezpečná až vtedy, upozorňuje Leško, ak tento problém posunieme do reálnych dejinných kontextov, v ktorých sa Heideggerova filozofia (a politická angažovanosť v 30. rokoch minulého storočia) ukázala ako *syndróm spasiteľa*, nebezpečná ilúzia, že filozofia môže aktívne prispieť k zmene nášho sveta. Netreba zdôrazňovať, že touto *spásou ľudstva* má byť Heideggerova ontológia času.

Napriek uvedeným úskaliam musíme uznať, že Heidegger v čase, keď sa usiluje s Kantom viesť dialóg (presnejšie *monológ*), teda v období napísania, mimo iného, aj prednášok *Fenomenologická interpretácia Kantovej Kri­tiky čistého rozumu* „podáva snáď najvýznamnejší filozofický výkon,

¹ Tamže, s. 80.

² Tamže, s. 81.

³ Tamže.

⁴ Otázke, či metafyziku apriórnych foriem poznania zakladá iba časovosť sa venujem v závere štúdie a to vo väzbe na Koubovu štúdiu *Smysl prítomnosti*.

⁵ Leško, V.: *Heidegger, metafyzika a filozofia dejín*. In: Človek – dejiny – kultúra. Ed. Ľ. Belás. Prešov: AFPh UP 2004, s. 88.

ktorého filozofická hodnota je určite jedinečná a neodškriepiteľná“.¹ Avšak, ako zdôrazňuje Leško v inej štúdii (podobne ako Kuneš): „Uchopenie problému *fenomenologickej interpretácie Kantovej filozofie* nemôže byť jednorozmerná záležitosť ... Problém má niekoľko vážnych rovín a z každej vyzerá toto *uchopenie* aj výrazne odlišne“.² Na to musíme brať zreteľ aj pri filozofickej recepcii Heideggerovho Kanta a jeho *transcendentálnej estetiky*.

* * *

Heidegger oddiel Kantovej *transcendentálnej estetiky* (vo *Fenomenologickej interpretácii Kantovej* Kritiky čistého rozumu) člení do dvoch kapitol. V prvej kapitole analyzuje Kantovu *transcendentálnu estetiku* ako funkciu názoru v syntetickom poznaní, pričom vedľa *transcendentálnej logiky* ju vymedzuje ako jeden z dvoch kmeňov apriórneho poznania. V § 5 a v § 6 otvára okruhy poznania v celku, čím si pripravuje otázku miesta názoru v poznaní. V súlade s Kantom akcentuje, že poznanie ako také má názorný charakter. Až v druhej kapitole prechádza k *fenomenologickej interpretácii Kantovej transcendentálnej estetiky* a hneď v jej úvode uvádza, z Kanta už známe, že formami názorného poznania sú priestor a čas. Heidegger pritom zdôrazňuje, že bez dostatočného presvetlenia apriórnych foriem priestoru a času, ktorými sa rozumu otvára rozmanitosť javov a pôda pre myslenie, nie je dosť možné porozumieť funkcii apriórnych kategórií a pojmov, resp. úlohe premostenia oboch kmeňov poznania.

Najskôr naznačíme ako problematiku času vymedzuje Kant.

Pre Kanta je čas apriórne daný vnútorný zmysel nazerania a slúži ako podstatná podmienka pre myslenie a cieľ poznania. Kant toto tvrdenie dokazuje cez päť metafyzických vymedzení času (§ 4) a cez jeho transcendentálne vysvetlenie (§ 5). V § 4 uvádza, že čas 1. „nie je empirický pojem, odvodený z nejakej skúsenosti“³, 2. že čas „je nevyhnutná predstava, základ všetkých nazeraní“⁴, 3. Čas „má len jeden rozmer“⁵ a ten

¹ Leško, V.: *Bytnosť ľudskej slobody ako filozofický problém – Kant a Heidegger*, s. 61.

² Leško, V.: *Heideggerova fenomenologická interpretácia Kantovej filozofie*, s. 48.

³ Kant, I.: *Kritika čistého rozumu*. Prel. T. Münz. Bratislava: Pravda 1979, s. 82.

⁴ Tamže.

⁵ Tamže.

„nemožno vyvodit' zo skúsenosti“¹, 4. Čas „nie je diskurzívny ... pojem, ale čistá forma zmyslového nazerania“², 5. Pôvodná „predstava času (je – dopl. Š. J.) daná neobmedzene“³, t. j. čas je nekonečný: každé *teraz* je dôsledkom obmedzenia jedného základného času.

V § 5 Kant dodáva, že *aj pojem zmeny, aj pojem pohybu (ako zmeny miesta) sú možné len prostredníctvom predstavy času a v nej*⁴. V § 6 podáva ešte vysvetlenie, že *čas je výlučne subjektívnou podmienkou nášho nazerania*⁵, napriek tomu je, vzhľadom na javy, s ktorými sa stretávame v skúsenosti, *nevyhnutne objektívny*⁶, ale nie ako objekt, pretože objektom nie je a nie je ani objektívny osebe. Kant túto zvláštnu dvojakoť času vysvetľuje tak, že ak odhliadneme od nazerania, nemôžeme povedať, že veci existujú v čase. Avšak, ak k veciam pripojíme podmienku subjektívnej predstavy času, môžeme povedať, že veci ako javy existujú v čase objektívne. Čas je objektívne platný iba „vzhľadom na všetky predmety, ktoré vôbec môžu byť dané našim zmyslom“⁷.

Čas je teda jedným z dvoch zdrojov poznania, z ktorého „možno a-priórne čerpať rozličné syntetické poznatky ...“⁸.

Postup a vyústenie Heideggerovej interpretácie Kantovho vymedzenia času budeme pozorovať cez, podľa nás, tri podstatné otázky: 1. čas a otázka pohybu, 2. sebaafekcia času a 3. subjektívnosť času a jeho empiricko-objektívna realita. Pričom každá z uvedených otázok otvára 4. otázku: Otázku transcendencie v jej vlastnom (ontologickom) zmysle.

1. Čas a otázka pohybu

Heidegger vo svojich *fenomenologických skúmaníach*, skôr ako formuluje otázku prednosti času pred priestorom, otvára problém *pohybu*, resp. zmeny. Táto otázka totiž súvisí s jej Kantovým kolísavým riešením. Kant sám priznáva, že *najskôr bol na pochybách, či by pohyb nemal byť zaradený, vedľa priestoru a času, do transcendentálnej estetiky*. Nakoniec sa rozhodol, keďže

¹ Tamže.

² Tamže.

³ Tamže, s. 83.

⁴ Pozri tamže.

⁵ Pozri tamže, s. 85.

⁶ Pozri tamže.

⁷ Tamže.

⁸ Tamže, s. 87.

pohyb je podmienený čistým názorom, že musí byť umovým pojmom, a preto pohyb začlenil do oddielu *transcendentálnej logiky*.

Heidegger Kantovu kolísavosť v otázke pohybu skúma pomocou diferencie pohybu a zmeny. Cez ich rozlíšenie rozpoznáva, že pohyb nie je len zmenou miesta v čase či priestore, niečo empirické, iba akýsi ontický výtvor, ale je aj *pohybom* činnosti subjektu. Pohyb subjektu teda musí byť v priamej súvislosti s časom. Avšak čas, keďže nie je vecou, či objektom, nemôže mať vlastnosť pohybu. Heideggerova interpretácia pohybu smeruje k vyústeniu, že pohyb, vzhľadom na subjekt, je povahou transcendentálny a ako taký patrí do kategoriálneho určenia, ktoré čistý názor a čistý um premostuje. Takéto premostenie je zmenou, ktorá má pôvodnejší význam ako zmena v zmysle ontického pohybu. Pravda, o *pohybe ako činnosti subjektu* vie aj Kant.¹ Kant však o čase hovorí, že sa *nemení, ale že mení niečo, čo je v čase*. Čistý čas neplynie, no, podobne ako priestor, je predchodným umožnením aby sa nám ukázalo to, čo sa vyskytuje v nás (vnútorný názor) alebo mimo nás (vonkajší názor). Čas je univerzálnou formou *predstav*: sprostredkovane, cez predstavy vonkajšieho sveta je mu (Kantom) priznaná prednosť pred priestorom.

Čas je síce pôvodnejšou *subjektivitou* ako priestor, no napriek tomu je *formou všetkých javov*. Heidegger otázku *pohybu* (premostenia) čistého času *subjektivity* do sveta javov síce presúva do *transcendentálnej logiky* – transcendentálnej dedukcie kategórii, ale trvá na podmienke, že toto dvojaké určenie času musíme mať neustále na zreteli. Iba tak, podľa Heideggera, sa „Kantovi ukáže, že čas je *sebaafekciou*“.²

2. Sebaafekcia času

Heidegger otázku zmeny konfrontuje s Kantovým *nekonečným časom* a *konečným teraz*. Ak Kant ono *teraz* chápe ako *idealitu* času a apriórnu formu *ja myslím*, podľa Heideggera je to nedostatočné určenie, pretože čistý čas a *ja myslím* v tomto Kantovom vymedzení zostávajú bez jasného premostenia. Heidegger nepochybuje, že *ja myslím* je s apriórnym časom nejakým spojené, ale toto spojenie sa musí preukázať v *ja myslím*, teda konečným myslením. Heidegger fenomenologickým skúmaním rozpozná-

¹ Heidegger, M.: *Fenomenologická interpretácia Kantovy 'Kritiky čistého rozumu'*, s. 124.

² Tamže, s. 130.

va, že konečný subjekt je čistým časom afikovaný tak, že ono *teraz* dokáže podržať v seba a nechať na seba pôsobiť aj ako *teraz už nie*. Heidegger sa tu od Kantovho *nemenného času* jasne dištancuje, resp. usvedčuje Kanta z nedostatočnej kritiky rozumu. Inak povedané: Kanta usvedčuje z absencie fenomenologického rozboru rozumu, ktorý je vždy *konečným myslením*. Stáva sa zrejším, akú pozíciu skúmania času má tu Heidegger na mysli: Fenomén *čistého času* sa najskôr *odkrýva* v existencii pobytu a práve cez fenomenológiu pobytu je možné ozrejmiť, že apriórny čas nie je *nemenný*, ale vymedzený cez jeho tri *ekstatické* dimenzie: *teraz ešte nie*, *teraz už nie* a *teraz*.

Heideggerovo chápanie zmeny môže byť aj zmenou seba samého v niečo iné, pričom ono iné je ešte vždy zložkou *seba samého*. A takéto vymedzenie pohybu ako zmeny súvisí práve s otázkou času v subjekte. Čas je síce niečím trvalým (ako tvrdí Kant), ale jeho trvanie sa v subjekte odohráva zmenou *teraz* na *teraz už nie* alebo *teraz ešte nie*. Pre Heideggera to znamená toľko, že *teraz* je afikované *teraz ešte nie*, tak ako je afikované *teraz už nie*. Inak povedané: Čas trvá ako afikácia seba samého, čas je sebaafekciu.¹

Z uvedeného vyplýva, že *ja myslím* je s čistým časom spojené konečnosťou subjektu. Čistý čas, podľa Heideggera, nie je ničím iným ako sebaafekciou jeho troch dimenzií, eo ipso, *čistým názorom* a jeho *ja myslím*.

3. Dvojakosť času

Heidegger upozorňuje na „zásadné vecné ťažkosti interpretácie priestoru a času“² aj v súvislosti s Kantovou diferenciou času, totiž, že čas je na jednej strane subjektívny, *transcendentálne ideálny*, na druhej strane je zároveň *empiricko-objektívny*. Pravda, konzekvencie, ktoré z tejto diferencie plynú sú podmienené Kantovým nedostatočným *presvetlením* pobytu: *čistý*

¹ Kant sebaafekciu času chápe ako sled neustálych *teraz*, teda takého času, ktorý je, podľa Heideggera, vonkajší a de facto vulgárne pochopený, bez jeho transcendentálneho uspošobenia. „Ak zoberiem na zreteľ oné len stručné Kantove vyjadrenia k sebaafekcii a ak sa pripočítajú k tomu vecné obrážnosti tejto problematiky vôbec, potom neudivuje, že tento základný podiel Kantovho poňatia času zostal doteraz nepochopený a nebol využitý vo vzťahu k centrálnemu problému *Kritiky*, hoci – ako bude ešte ukázané – je kľúčom k hlavnému problému *Kritiky*“ (Heidegger, M.: *Fenomenologická interpretácia Kantovy 'Kritiky čistého rozumu'*, s. 131).

² Heidegger, M.: *Fenomenologická interpretácia Kantovy 'Kritiky čistého rozumu'*, s. 133.

čas subjektivity a subjektivity *ja myslím*, *čistý názor*, nazeranie ako sebaafekcia času a rozvažovanie ako *videnie* nazeraným (*videnie* afikované empiricko-objektívnymi predmetmi) predstavujú úplne iný, radikálny druh diferencie, totiž vlastnú otázku transcendencie (ontológie pobytu). Kant tento typ diferencie, ako bolo uvedené vyššie – pre nedostatočnú fenomenologickú analýzu – už vidieť nedokázal.

Podľa Heideggera otázka dvojakosti času nie je niečím náhodným, ale dôležitým problémom, ktorý siaha „ku koreňu Kantovej otázky týkajúcej sa založenia metafyziky“.¹ Ide o dôležitý problém, ktorý Kantova *transcendentálna estetika* naznačuje, ale explicitne nerieši.

O aké zásadné ťažkosti interpretácie Heideggerovi ide?

Heidegger vychádza z Kantovho stanoviska, že subjektívny čas je určením *vecnej obsahovosti javov* a iba v tomto zmysle je empiricko-objektívny. Pritom si kladie otázku: „ale ako môžu patriť k vecnej obsahovosti javov, keď sú to predsa spôsoby nazerajúceho subjektu?“² To je otázka, na ktorej musí Heidegger trvať, pretože má zásadný význam pre pochopenie problematiky celej *transcendentálnej estetiky*.

Heidegger otázku *čo a ako je transcendentálna idealita* rozkladá fenomenologickou analýzou: „‘Transcendentálne’ znamená: a priori možný spôsob poznania; ‘ideálne’ znamená: nereálne, neprislúchajúce k vecnej obsahovosti ...“³ Priestor a čas sú síce transcendentálne formy názoru, ale nie sú *reálne*, nie sú jestvujúcna, resp. ich vlastnosti. Ako teda majú *ideality* priestoru a času patriť k vecnej obsahovosti javov, keď sú to formy nazerajúceho subjektu?⁴

Podľa Heideggera Kantova analýza dvojakosti času je vymedzená iba negatívne: *Idealita* času, v zmysle Kanta, nie je psychofyzickou formou, ale nositeľ tejto *ideality*, človek, je aj empirický, jestvujúcna, vyskytujúci sa vo svete medzi vecami, ktoré nazerá. Kantovi chýba pozitívne určenie tejto otázky, totiž premostenie *ideality* a empirického. Heidegger k tomu dodáva, že Kant, tým, že nedokázal vyriešiť dvojaký charakter času úplne, nedokázal vyriešiť ani zjednotenie času v štruktúre premostenia čistého názoru a *ja myslím*. Inak povedané: Kant nedokázal plne pochopiť

¹ Tamže.

² Tamže, s. 137.

³ Tamže, s. 135.

⁴ Heidegger v tomto bode o úlohe apriórneho priestoru prestáva hovoriť. Abstrahuje od neho preto, že čas (ako vnútorný zmysel) je k priestoru predchodný?

čas v jeho ontologickom rozmere. Heidegger v tejto súvislosti uvádza, „že úloha oboje zjednotiť vyzerá (pre Kanta – dopl. Š. J.) beznádejne ...“¹. Kant totiž um analyzuje „v izolácii a pritom okrem toho v smere, v ktorom sa tento kmeň rozrastá nahor, nie v smere jeho zakorenenia“.² Pre Heideggera je *izolácia*, metodologicky, iba počiatočný krok k rozlíšeniu (diferencii), zotrvanie analýzy v jej okruhu nevedie a nemôže viesť k pôvodnému zjednoteniu nazerania a myslenia, a teda ani k pozitívnemu ozrejmieniu *jednoty* dvojakého času. Kant transcendenciu (ako ontologické určenie času) nepochopil transcendentálne.

4. Problém transcendencie

Heidegger vlastné riešenie problematiky času završuje až v interpretáciách *transcendentálnej logiky* a to v § 23, v podkapitole o *transcendentálnej dedukcii*, kde preukazuje, pomocou analýzy troch syntéz poznania (aprehenzia v názore, reprodukcia v obrazotvornosti a rekognícia v pojme), že *ästý* čas je subjektu predchodne prístupný iba cez fenomén existencie konečného pobytu. Týmto sa má rozpoznať, že čas je transcendentálny v zmysle „pôvodného bytostného určenia konštitúcie bytia pobytu“,³ že čas je transcendentálnej povahy a formou sebaafekcie konštituuje bytie konečného pobytu. „Pobyt, pokiaľ fakticky existuje, práve nie je izolovaný subjekt, ale jestvujúcno, ktoré je bytostne mimo seba“,⁴ bytostne mimo *teraz* má schopnosť byť aj mimo seba. A to, že je mimo seba, môže sa k sebe vracat' a zostávat' aj v sebe, nie je, podľa Heideggera, nič iné, ako vlastný fenomén transcendencie – ontológia pobytu (*ekstatickej časovosti*). Tento spôsob fenomenologického rozboru ukazuje na bytostný spôsob pobytu, zároveň aj na spôsob, ako sa apriórny názor *zúčastňuje* na funkcii *ästých* pojmov umu.

Heideggerova podstatná kritika Kanta a Heideggerov významový posun interpretácie Kantovej *Kritiky* spočíva v tomto: „Kant zabudol zamerať svoj hlavný problém na základný fenomén transcendencie; nikdy sa nepokúsil vypracovať fundamentálnu ontológiu pobytu a ani nerozpo-

¹ Heidegger, M.: *Fenomenologická interpretace Kantovy 'Kritiky ästého rozumu'*, s. 139.

² Tamže, s. 138.

³ Tamže, s. 254.

⁴ Tamže.

znal jej úlohy a jej metodickú zvláštnosť“.¹ Kant teda, v *nepochopení* transcendencie, si *nemohol* klásť ani otázku premostenia názoru a umu, resp. ozrejmiť dostatočne jasne, apriórne, premostenie subjektívneho času s jeho empiricko-objektívnou realitou.

Na otázku, či raný Heidegger dostatočne jasne presvetlil problém transcendencie si neskôr odpovie on sám (v jeho vlastnej rezignácii na úlohu filozofie).

Problém časovosti a ňou konštituovanej transcendencie sa v Heideggerovej koncepcii ukazuje nedostatočný, otvorený aj pre dnešok a príliš citlivý (ako na to upozorňujú Leško a Kuneš) práve tým, že je formulovaný a formovaný jednostranne. Tento poznatok dokumentuje aj Kouba v štúdii *Smysl přítomnosti*: Heideggera zaujíma iba *cesta* (prienik) pobytu do sveta jestvujúcien. „... v jeho (Heideggerovej – dopl. Š. J.) koncepcii jestvujúcno pobytu nič neotvára. Je to len naopak: pobyt otvára jestvujúcnu – svet“.² Pobyt jestvujúcnu otvára svetskosť sveta. Avšak takáto koncepcia nerieši otázku *na-svete-bytia*; spôsob pobytu v jestvujúcne ešte nehovorí o tom, čo *otvára* pobytu jestvujúcno. Inak povedané: Heideggerova jednostrannosť (pobyt – jestvujúcno) neumožnila *otvoriť* otázku dvojakej prítomnosti jestvujúcna, teda takého bytia, „v ktorom musíme zadost’u-činiť nárokom našej svetskosti i našej vnútro-svetskosti“.³

Tým, že Heidegger stotožnil časovosť pobytu so štruktúrou *na-svete-bytia*, že nedokázal dospieť k diferencii svetskosti a vnútro-svetskosti ako štruktúry *na-svete-bytia*, nemohol dospieť k záveru, že *na-svete-bytie* predstavuje dvojakú (dvojznačne) významovú prítomnosť. Takouto významovou diferenciou je čas a priestor v ich rovnocennej pôvodnosti.

Koubov interpretačný posun Heideggera síce nie je už Heideggerom, ale významným spôsobom ukazuje (nielen na nové možnosti fenomenológie, resp. fenomenologickej ontológie), že Heidegger už pri interpretácii Kantovej *transcendentálnej estetiky* postupoval dogmaticky, pravda, vzhľadom na *obhajobu* jeho práce *Bytie a čas*, keď trval na prednosti času pred priestorom.

¹ Tamže, s. 255.

² Kouba, P.: *Smysl přítomnosti*, s. 169.

³ Tamže, s. 178.

„Heidegger sám vo svojom neskoršom diele prekročil medze svojho východiska obratom, ktorý viedol – najvýraznejšie v *Beiträge zur Philosophie* – k uznaniu rovnakej pôvodnosti času a priestoru a k mysleniu ich spolupatričnosti vo vzájomnom prekrížení a sváre“.¹ No jeho cieľom ani v tomto *obrate* nebola formulácia otázky významovo *dvojznačnej* prítomnosti *na-svete-bytia* (svetskosť je prítomná vo vnútro-svetskosti, tak ako vnútro-svetskosť vo svetskosti), ale ešte vždy jednostranne chápaná otázka bytia ako priepastnej udalosti, „ktorej jedinečnosť sa dejinne rozvinula ako časo-priestor“.²

* * *

V tvorbe *neskorého* Heideggera sa ukazuje, že problémové otázky Kantovej *transcendentálnej estetiky* (1. čas a otázka pohybu, 2. sebaafekcia času, 3. subjektivnosť času a jeho empiricko-objektívna realita, v ich spoločnej väzbe na ozrejmenie otázky transcendencie v jej ontologickom zmysle) nevyriešil a ako som sa pokúsil naznačiť v závere štúdie, ani vyriešiť nemohol.

Problém transcendencie, zdá sa, nie je len otázkou sebaafekcie troch *ekstatických* módov časovosti, ba ani sebaafekciou časovosti a priestorovosti ako bytia v jeho *priepastnej udalosti*, ktorá sa dejinne rozvinula do vnútrosvetského časo-priestoru, ale skôr sebaafekciou dvojakej prítomnosti *na-svete-bytia*, t. j. priestorovej prítomnosti v čase a časovej prítomnosti v priestore. Totiž transcendencia je sama v sebe diferenciou, sebaafekciou *skrytosti* a *odkrytosti*: ak pozorujeme horizonty časového pohybu, priestorový pohyb umŕtvujeme, stráca sa nám do významovej skrytosti a naopak, ak pozorujeme priestorový pohyb stráca sa nám časový pohyb.

Stáva sa zrejším, prečo Heidegger neuspel tam, kde kritizuje Kanta, totiž v otázke premostenia *transcendentálnej ideality* času a jeho empiricko-objektívnej reality.

Jednostranné chápanie časovosti pobytu (svetskosť) Heideggerovi neumožnilo formulovať a porozumieť tomu, že pobyt je už *na-svete-bytím*, že pobyt síce podmieňuje vnútro-svetskosť, no zároveň je sám podmie-

¹ Tamže.

² Tamže.

nený – štruktúrou empiricko-objektívnej reality, jej časovou a priestorovou prítomnosťou. *Na-svete-bytie* znamená: *prielom* a väzbu dvojakej prítomnosti, pôvodnej prítomnosti (a rovnocennosti) priestoru a času ako prítomnosti priestorového a časového pohybu.

Afekcia vnútro-svetskej prítomnosti v jej protipohybe k pohybu svet-skosti *odkrýva*, zdá sa, ich vzájomne podmieňujúce štruktúry, ich vzájomnú podmienenosť *spoločnej štruktúry na-svete-bytia*. V tomto zmysle empiricko-objektívna štruktúra časovej a priestorovej prítomnosti nie je iba vnútro-svetskou štruktúrou, ale zároveň svetskou.

Heidegger ale otázku transcendencie v jej pôvodnej *diferencii* (otázku apriórnej diferencie priestoru a času) neotvoril, neproblematizoval, a teda nemohol ju ani riešiť.

II.

Inauguračný návrh dekana FF UPJŠ prof. PhDr. J. Gbúra, CSc.

*Vaša Magnificencia,
vážený pán rektor*

Dovoľujem si Vám predložiť návrh, aby na dnešnom slávnostnom zasadnutí Vedeckej rady Univerzity Pavla Jozefa Šafárika v Košiciach, boli pánom, *prof. PhDr. Milanovi Sobotkovi, DrSc. a PhDr. Teodorovi Münzovi, CSc.*, odovzdané diplomy čestnej vedeckej hodnosti „DOCTOR HONORIS CAUSA“. Vedecko-odborné aktivity i ľudské kvality sú jedinečnou ukážkou toho, že napriek rozhodujúcim kvalitatívnym sociálno-politickým premenám našej spoločnosti po roku 1989, existujú osobnosti, ktoré výrazne *prekročili* nielen dobové obmedzenosti v odbornom, ale aj ľudskom rozmere pred rokom 1989, ale aj po ňom.

Prof. PhDr. Milan Sobotka, DrSc. sa narodil 23. 7. 1927 v Olomouci. Po maturite na gymnáziu v Prostějove (1946) študoval filozofiu a psychológiu na FF Univerzity Palackého v Olomouci. V rokoch 1950 – 1954 pôsobil na katedre filozofie FF Univerzity Palackého v Olomouci. V roku 1954 sa stal členom katedry filozofie na FF Univerzity Karlovej v Prahe na ktorej pôsobí dodnes. V roku 1965 sa habilitoval a v roku 1990 bol menovaný profesorom dejín filozofie. Od roku 1993 doteraz je emeritným profesorom na FF Univerzity Karlovej v Prahe. Do filozofického života vstúpil v polovici minulého storočia. Rozhodujúcim priestorom jeho filozofického pôsobenia už viac ako pol storočia je najmä nemecká filozofia 18. – 19. storočia (nemecká klasická filozofia) v širšom horizonte novovekej filozofie vôbec.

PhDr. Teodor Münz, CSc. sa narodil 1. 1. 1926 na Vrútkach. Po maturite na gymnáziu v Martine (1945) študoval filozofiu a nemčinu na FF KU v Bratislave. Titul PhDr. dosiahol v roku 1950. Od roku 1950 bol vedeckým pracovníkom Filozofického ústavu SAV v Bratislave. Po odchode do dôchodku je jeho externým spolupracovníkom. V rokoch 1968 – 1970 bol štipendistom Humboldtovej základiny v Nemecku. Do filozo-

fického života vstúpil v polovici minulého storočia. Rozhodujúcim priestorom jeho filozofického pôsobenia je už viac ako pol storočia nemecká filozofia 18. – 19. storočia (nemecká klasická filozofia) v širšom horizonte novovekej filozofie vôbec a slovenskej osvietenskej filozofie zvlášť.

Filozofické dielo Prof. PhDr. Milana Sobotku, DrSc. a PhDr. Teodora Münza, CSc. predstavuje špičkovú európsku a svetovú úroveň. V českom, resp. slovenskom akademickom prostredí patrí ich dielo k tomu najlepšiemu, čo sa na poli filozofických, historicko-filozofických aktivít dosiahlo za viac ako polstoročný vývoj.

*Vaša Magnificencia,
vážený pán rektor*

Návrh FF UPJŠ na udelenie čestného titulu Dr.h.c prof. PhDr. Milanovi Sobotkovi, DrSc. a PhDr. Teodorovi Münzovi, CSc. zdôvodňujem najmä týmito skutočnosťami:

1. Obidvaja navrhnutí kandidáti vstupujú do filozofického života v polovici 50. rokov minulého storočia. Pre oboch sa stáva rozhodujúcim priestorom ich filozofického pôsobenia najviac priestor nemeckej filozofie 18. – 19. storočia, nemeckej klasickej filozofie v širšom priestore novovekej filozofie vôbec. V istom zmysle predstavujú *jedinú* česko-slovenskú *filozofickú dvojicu*, bez ktorej by kvalita českého a slovenského filozofovania nemala ten vysoký teoretický štandard, ku ktorému sa postupne prepracovala.

Prof. M. Sobotka a PhDr. T. Münz *bytosným spôsobom utvárali a ešte stále veľmi aktívne spoluutvárajú rozhodujúcu podobu filozofovania v našich krajinách. Patrili a neustále patria k najvýznamnejším historikom filozofie, ktorí nepochopili svoj rozhodujúci teoretický pohyb len v úzkych hraniciach svojej odbornosti, ale ich práce výrazným spôsobom pomáhali a pomáhajú novým generáciám filozofov pochopiť a porozumieť predchádzajúcej dobe, ale aj našim súčasným filozofickým i ľudským starostiam a nádejam.*

Obidvaja sa zaslúžili o filozofické poznanie *nemeckej klasickej filozofie* v troch základných rovinách – *prekladateľskej, interpretačnej a pedagogickej.*

Prof. Sobotka sa zaslúžil najmä o českú edíciu týchto klasických filozofických diel: Hegel – *Fenomenológia ducha, Dejiny filozofie, Malá logika*, Descartes – *Úvahy o prvej filozofii*, Fichte – *Pojem vzdelanca*, Kant – *Prolego-*

ména ku každej budúcej metafyzike, Kritika súdnosti, Schelling – Výber z diela, Leibniz – Monadológia a iné práce, Bacon – Nové organon.

PhDr. T. Münz sa zasa zaslúžil o vynikajúce slovenské preklady a vydanie diel: Hegel – Filozofia dejín a Malá Logika, Veľká Logika, Feuerbach – Podstata kresťanstva, Vybrané spisy z gnozeológie a etiky, Kant – Prolegomény ku každej budúcej metafyzike, Kritika čistého rozumu, Kritika praktického rozumu, K veľkému mieru, Fichte – Výber z diela.

V súčasnosti prof. Sobotka sa podieľa na českom preklade Hegelovej práce *Fenomenológia ducha* a na Slovensku sa v preklade dr. Münza pripravuje nové vydanie Hegelovej práce *Filozofia dejín*.

Z interpretačných prác prof. M. Sobotku by som uviedol najmä tieto monografie: *Človek a práce v nemecké klasické filozofii* (1964), *Človek, práce, sebezvedomie* (1969), *Svätonázorový význam Descartovej prírodnej filozofie* (1971), *Hegel – život a dielo* (1979), *Schelling a Hegel* (1987), *Stati k Hegelovej Fenomenológii a Filozofii práva* (1992), *Studie k nemecké klasické filozofii* (2001).

Filozofickú tvorbu PhDr. T. Münza reprezentujú hlavne tieto práce: *Filozofia slovenského osvietenstva* (1961), *Humanistická iniciatíva Feuerbachovej filozofie* (1971), *B. B. Spinoza* (1977), *Náboženská filozofia na Slovensku v prvej polovici 20. storočia* (1993), *Listy filozofom* (2002) a najnovšou jeho prácou je *Hľadanie skutočnosti* (2008).

2. Od vzniku Filozofickej fakulty v Košiciach nami navrhnutí kandidáti prejavili neobyčajnú dobroprajnosť a aktívnu podporu FF UPJŠ, osobitne Katedre filozofie a dejín filozofie. Tým sa potvrdila pokračujúcu kontinuita bohatých vzájomných kontaktov a spolupráce prof. Sobotku a PhDr. T. Münza s FF UPJŠ, ktorá má svoje počiatky pred viac ako dvanástimi rokmi, keď prijali aktívnu účasť na viacerých konferenciách a vedeckých podujatiach. Osobitne nás potešila ich osobná aktívna účasť na I. i II. medzinárodnej filozofickej konferencii venovaným Hegelovej a Kantovej filozofii, ktorú v spolupráci so Slovenským filozofickým združením pri SAV v Bratislave zorganizovala Katedra filozofie a dejín filozofie FF UPJŠ v minulom a tomto roku. Aj na novej organizačnej báze pokračuje ich aktívna spolupráca aj na úrovni doktorandského štúdia i vedeckovýskumných aktivitách na našej mladej fakulte. Tým všetkým nami navrhnutí kandidáti verejne deklarovali *akademickú podporu* rozvoju filozofického myslenia na pôde našej fakulty, univerzity i mesta Košíc. To si zaslúži našu úctu i obdiv.

3. Univerzita Pavla Jozefa Šafárika vzhľadom na odkaz, ku ktorému sa neustále hrdo hlási, t. j. permanentne posilňovať slovanskú vzájomnosť, osobitne česko-slovenskú spoluprácu, udelením titulu Dr. h. c. dvom výnimočným osobnostiam českej a slovenskej historicko-filozofickej vedy znovu *potvrzuje* bytostnú akademicko-duchovnú dimenziu našej univerzity. Týmto návrhom verejne vzdáme hold a úctu filozofickým osobnostiam, pre ktorých filozofia nebola nikdy len *profesiou, ale rozhodujúcim životným naplnením hľadania života v živle myšlienky ako neodmysliteľnej súčasti nášho dovedenského sveta – sveta naplňania ľudskej dobroty.*

Košice, 7.11.2008

Inauguračná prednáška prof. PhDr. M. Sobotku, DrSc.

*Vaše Magnificence, pane rektore,
Spectabilis, pane dĕkane,
Honorabilis, pane promotore
vážení rectores, dámy a pánové!*

Dĕkuji srdečně za poctu, které se mi dostává udĕlením čestného doktorátu Vaší university. Je to podle universitních řádů pocta nejvyšší. Chápu ji nejen jako ocenění mé práce v oboru dějin filosofie, ale i jako ocenění česko-slovenské a slovensko-české spolupráce v naší vědě. Je to 12 nebo ještě více let, kdy mĕ prof. Vladimír Leško pozval na konferenci do Prešova. Jsem nejstarší člen ze skupiny zahraničních spolupracovníků – Čechů a polských kolegů –, jež kolem sebe shromáždil na konferencích, které nyní pokračují v Košicích, a je to jeho zásluha, že jde o plodnou spolupráci. Ta pokračuje nyní za ještě lepších podmínek v Košicích.

Dovolte mi, abych při této příležitosti poukázal na změny, k nimž za 50 let mé práce v oboru došlo.

Za mého mládí byly dějiny filosofie odloučeny od filosofie, byly v nejlepším případě její historickou propedeutikou. Byla to historie příběhů bytí a poznání, které vyprávějí velcí filosofové ve svých systémech a k nimž, už proto, že je jich tak mnoho, zaujímáme spíše skeptický postoj. Náš zájem byl tedy historický: jsou to příběhy, které patří do dějin vzdělanosti. Ale během mého života se tato funkce dějin filosofie změnila. V posledních padesáti letech se začal klást důraz nikoli na příběhy, které filosofové vyprávějí, nýbrž na problematiku, kterou vypracovávají. Je běžné, že nejen filosofické, ale dokonce politologické práce začínají citátem z Aristotelovy *Politiky* o prioritě obce před jednotlivcem nebo jeho výkladem z *Etiky Nikomachovy*. Obecněji pojatá práce o organismu odkazuje na Aristotelovo, Kantovo a Schellingovo určení organismu. Tento postup je založen v rozpoznání, že filosofie ve svých dějinách vypracovala k mnoha otázkám obecné přístupy a počáteční pojmový aparát. Lze říci, že ve filosofiích staré i nové doby byl vypracován nezbytný způsob –

nebo nezbytné způsoby – kladení některých základních otázek a byla navržena jejich řešení. Z antické filosofie to platí zejména o Aristotelovi pro oblast vědy přírodní a společenské, o Platónovi pro otázky mravnosti, estetiky a možnost transcendence k vyššímu světu, u obou pak pro zcela základní otázku filosofie, otázku po jsoucím jako jsoucím. Z novověké filosofie to platí zejména pro filosofii Descarta, který posunul do centra filosofického zkoumání vědomí s jeho nezpochybnitelností, a otevřel tím nejen novou epochu filosofie, ale předjal i fenomenologický způsob zkoumání vědomí. Na to upozorňuje ve svých *Karteziánských meditacích* E. Husserl. Z politických filosofů se stále vychází z Hobbese, Locka a Rousseaua.

Nicméně německá filosofie má v této situaci výjimečné postavení, protože v ní byla propracována řada dodnes živých problémů. Zmíním se o významu Kantovy *Kritiky soudnosti* a Schellingovy přírodní filosofie pro otázky života. Ještě více to platí pro Hegela a do určité míry už pro Fichta jako filosofy společnosti. Fichte je původcem koncepce uznání (recipročního uznání jedinců) jako základů intersubjektivní, v níž žije jedinec na rozdíl od živočicha. Velkým filosofem významu intersubjektivních vztahů je pak Hegel ve svých rozbořech pána a raba, Sofoklovy Antigony, Goethova Fausta nebo Schillerových Loupežníků a ovšem v příslušných pasážích z filosofie dějin, ať už v tomto spise samém, nebo ve *Fenomenologii ducha*. Z tohoto problému se odvozuje spor dnešních tzv. liberálů a komunitaristů v současné americké politologii – je jedinec základem společnosti, nebo spíše společnost základem jedince a jeho svobody? Liberalistická škola (John Rawls) se odvolává na Kanta, který klade důraz na jedince samého, na jeho zakotvení v jeho původním vyjití z přírody daného tím, že je schopen jednat autonomně a nikoli reaktivně, zatímco komunitaristé (Charles Taylor) vycházejí z Hegelovy koncepce intersubjektivní a tvrdí (ve shodě s Hegelem), že člověk se jako svobodný jedinec může konstituovat pouze dějinně a ve společenství. Toto vytříbení pozic nenacházíme pouze v tomto případě. Za mnohé bych uvedl Kantovo řešení vztahu lidské autonomie a přírodní zákonitosti. Jak je možné, že člověk může zasahovat do světa a vyvolávat v něm účinky, jejichž následky tak jako u každé přírodní příčiny jdou do nekonečna? Je to proto, že člověk je součástí přírodního světa, jak mínilo osvícenství, nebo proto, že ač je jako mravní a rozumová autonomní, přece může díky tomu, že je i smyslovou bytostí, vtiskovat přírodě své záměry, res-

pektive jednat díky ní morálně? Kant ve třetí antinomii Kritiky čistého rozumu formuloval tento problém způsobem, který již nelze zlepšit. Podobně je tomu v otázce, kterou se zabývá následující čtvrtá antinomie. Buď platí: *K světu patří něco, co je naprosto nutným jsoucnem – buď jako jeho část nebo jako jeho příčina*, anebo platí: *Nikde, ani ve světě, ani mimo svět, neexistuje naprosto nutná bytost jako její příčina*.

Z Kanta stojí za to uvést ještě příklad jeho kategorického imperativu, absolutního příkazu respektu k druhému člověku. Je to příkaz, k němuž člověk dospívá zcela autonomně na základě fenoménů vědomí, které sice nejsou vykazatelné zcela objektivně, ale jsou vykazatelné existenciálně, v našem vnitřním životě. Jsou to: vědomí mravního zákona, mravní lítost a svědomí. Odtud Kant postupuje k postulátu Boha jako mravního zákonodárce světa – to je opět příkladné řešení problému, zda je možná transcendence k vyššímu světu. Vyšší svět sám nemůže být vykázan způsobem, jaký vyžaduje věda, ale poukazuje k němu autenticita, kterou pocítujeme při plnění mravní povinnosti, již si kategorickým imperativem sami ukládáme.

Řekli jsme, že u některých problémů došla filosofie k takovému vytříbení, že další již není možné. Na tom založil nedávno zemřelý rakouský filosof Erich Heintel koncepci *philosophiae perennis*, věčné filosofie. Není to míněno ve smyslu nároku, že by filosofie vytvořila jednou provždy platný systém poznání, nýbrž ve smyslu, o němž jsme mluvili. Co říká Aristotelés o organismu nebo Kant o mravním sebeurčení člověka – nebo Hegel o činu (*Kdyby někdo řekl, že sice jednáš jako poctivý člověk, ale vidím ti na očích, že se k tomu nutíš a v srdci jsi darebák, pak ... na takové oslovení je ... odpověď každého poctivého člověka poliček*), nebo – podle mne – Pascal o vztahu vědy a víry (věda, která sleduje jen rozumovou jistotu, nás nedovede k transcendenci, k transcendenci vede *logika srdce* a ne *logika rozumu*) je vypracováno příkladně a definitivně. To *věčné* ve filosofii jsou právě případy takových řešení nebo aspoň takového vytříbení problémů.

Tam se ovšem působení německé klasické filosofie na pozdější filosofii, zejména filosofii první poloviny 20. století, nevycerpává.

Na filosofii poloviny 20. století je až nápadné, do jaké míry recipovala Hegela. Přitom ovšem Hegelova filosofie nepůsobila v celém svém rozsahu, její systémová podoba v této době filosofy neoslovovala. Naopak, jako podmínka recepce Hegela sejevilo její rozložení na složku systémovou, zdánlivě mrtvou, a na filosofickou reflexi *životu* – tím je míněn život

společnosti. Toto odloučení obou složek připravovali na začátku století Wilhelm Dilthey a Benedetto Croce (autor knihy o tom *mrtvém a živém* v Hegelově filosofii) a byl na něm založen neohegelianismus. Skutečně, v Hegelovi je obsažena hluboká reflexe společnosti, v jejíž pokročilejší epoše žijeme, s jejími rozpory individualismu na jedné straně a masově působících obecných vlivů na straně druhé, s problémem osobní odpovědnosti ve společnosti anonymních tlaků a anonymního působení, a s tím související dialektikou nutnosti a nahodilost jedincova nasazení (jedinec nemůže ze své strany zajistit, že společnost přijme a využije to, co on svým úsilím do ní vložil). Protože Hegel žil v počáteční fázi formování této společnosti, reflektuje překonávání zvykových patriarchálních způsobů života, v němž vystupují do popředí morální rizika jednotlivce – to Hegel vylíčil v rozborech Goethova Fausta (1. dílu) a Schillerových *Loupežníků*. Jde dále o reflexi osudu jedince v moderní společnosti a jeho přiměřeného chování k ní, kterou ovšem nacházíme i v Goethově Wilhelmu Meisterovi nebo v Schillerově zásadě, že nejednání je také jednání, ovšem jednání bezvolné, v němž nejednající ponechává volný průběh zhoubnému samospádu událostí. A jde zároveň o kritiku *krásné duše* jako vzorce života, který odmítá aktivní jednání s odůvodněním, že každý záměr se pošpiní realizací. To jsou myšlenky, s nimiž se pak setkáváme u Jeana-Paula Sarrtra či u Simone de Beauvoir.

Hegel však nepůsobil jen komunitární teorií intersubjektivní, teorií nepodmíněného jednání nebo myšlenkami o vztahu individuality a běhu světa. Jeho metafyzika ideje a jejího chodu dějinami je spojena se zamítnutím tradičního vzorce světa s osobním transcendentem – Bohem. Kant, který ještě reprezentuje předchozí stanovisko, klade důraz na směřování člověka k Bohu. Toto směřování je nenaplnitelné, cíle, totiž jistoty o Bohu, lze dosáhnout jen hypoteticky, ale existenciálně věrohodně v reflexi mravního jednání. Hegel proti tomu klade důraz na poznatelnost světa, která se uskutečňuje v dějinách. V poznání světa vidí – v aristotelské tradici – sebezpoznaní neosobního boha, absolutna. Absolutno, které kráčí dějinami, v nichž díky lidskému poznání poznává samo sebe, je myšlenka, již Hegel nahradil tradiční křesťanské pojetí. S tím se však ztratila z filosofického horizontu transcendence – transcendentní Bůh se stal imanentním principem veškerenstva. Logickým důsledkem je Hegelova kritika Kantovy morální filosofie s jejím jednoznačným určováním povinností. Pro Hegela jednoznačné povinnosti nemohou platit,

protože jsou vázány na nejednoznačné, často záporné podmínky a vyvolávají nejednoznačné důsledky. U Hegela ovšem existuje přesto nadosobní kritérium mravního jednání – je jím idea a její chod světem, který je zároveň dějinným soudem. Hegel tím nicméně otevřel cestu k zpochybňování všech pevných hodnot, k relativismu, který tak vyznačuje naši dobu.

Německá klasická filosofie však zároveň také přinesla téma jednoty teorie a praxe. Filosofie od dob Aristotelových stála na stanovisku priority poznání před jednáním. Změnu znamenají až Kantovy úvahy o novém horizontu, který se otevírá našemu poznání, jestliže mravně jednáme, a Hegelova teorie o významu jednání pro poznání (k některým náhledům jsme disponováni až po jednání nebo jeho prostřednictvím) a zvláště jeho myšlenka, že teprve průnikem k vlastní autenticitě lze dosáhnout hlubší roviny poznání. Podle *Fenomenologie ducha* je poznání vedené čistě teoretickým, nezaujatým postojem povrchní a nominalistické. Teprve trvání na vlastní autenticitě v úzkosti smrti otevřelo lidstvu hlubší, duchovní dimenzi reality. Také tato myšlenka jednoty lidské autenticity a poznání je odkazem německé filosofie pozdější filosofii.

Působení německé klasické filosofie na pozdější filosofii však nebylo automatické, spíše se dá přirovnat k vzájemnému zrcadlení. V druhé polovině 19. století, kdy se filosofie snažila překonat přírodovědecký pozitivismus, dochází ke vzniku novokantovství. To znamená, že filosofie se při řešení problému poznání přírody obrací ke Kantovi jako ke své inspiraci. Totéž se opakuje o něco později u filosofického zkoumání hodnot. Ještě pozoruhodnějším dokladem tohoto vztahu je objevení *existenciálních* motivů Hegelovy filosofie ve Francii kolem poloviny 20. století. Je to vlastní vývoj filosofie, zejména u Sartra, který vede k prohloubení zájmu o Hegela. Tak je v existencialisticko-marxistické interpretaci A. Kojěva a J. Hyppolita objeven vzorec přechodu člověka do vlastní dimenze, do dimenze intersubjektivit a vzorec intersubjektivit se stává filosoficky (tedy ne pouze historicky) zajímavým motivem. Jiným příkladem tohoto vzájemného zrcadlení je problém odcizení, který byl iniciován pozdním vydáním Marxových *Ekonomicko-filosofických rukopisů* (zejména rukopisu *Odcizená práce*) v roce 1932, ale sehrál velkou úlohu ve filosofii samé. Pro Ericha Fromma a Herberta Marcuseho, dva významné filosofy 20. století, to byla celoživotní inspirace.

U Hegela a již u Schellinga má odcizení širší rozsah, který je dnes ještě aktuálnější. Je to téma historicky nutného rozdělení člověka s přírodou a následného smíření s ní právě díky těmto filosofiím. Restituci dřívější důvěrné blízkosti člověka a přírody, kterou rozbila novověká věda, řeší tyto filosofie onto-theologickým konceptem přírody jako projevu duchovního principu, k jehož pochopení nás přivádějí. Zde je v patetické podobě předznamenána Husserlova myšlenka *přirozeného světa* a s ním souvisejícího sebeodcizení člověka. V něm nás již věci autenticky neoslovují a celek světa se nám stává lhostejným, jak na to upozorňuje Jan Patočka v práci *Přirozený svět jako filosofický problém*. V německé filosofii po Kantovi je s myšlenkou oživení naší původní přináležitosti k světu spojeno i očekávání, že *pravá filosofie* odstraní nejen toto odcizení, ale že přinese i řešení společenských problémů, především rozkladu dřívější pospolitosti a rozrušení dřívějších organičtějších mezilidských vazeb.

To se ovšem dnes již od filosofie neočekává. A přece se mi zdá, že není úplně marné, pozvedá-li filosofie svůj hlas proti stupňujícímu se zvětšování světa na věci k ovládnutí a člověka na výkon (a jeho niternosti na seberealizaci), stejně jako proti postupujícímu zastraktnění lidského světa zahlazováním partikulárních oblastí života, v nichž vládly blízkost a důvěrnost, a jejich nahrazování anonymními vztahy. Kde jsou vládlnost, vděčnost, oddanost nebo dodržování slova, které patřily k lidskému životu? Mizejí spolu s oblastmi partikulárního života, jako byly privátní zemědělství, privátní obchody a obchůdky, sousedská pospolitost, rodinná soudržnost, kolegiální družnost.

Spolu s nimi mizejí nepsané předpisy chování a zvyky, které příslušnost k těmto partikulárním oblastem života předpisovala. Velmi častým termínem Hegelovy společenské filosofie je *mrav* a *zvyk*. Mrav a zvyk zprostředkuje mezi jedincem a mezi obecným předpisem jednání. Mravy a zvyky závazné v různých oblastech života představovaly automatismy, které regulovaly lidské chování takřka bez vůle jedinců a přece vstřícně k druhým členům společenství. Nechci přitom zpochybňovat pozitivní přínos emancipace od přílišné, až naturální vazby jedince na partikulární společenství, nepochybuji o tom, že v nich často vládnu falešné hodnoty a předsudky, ale přesto s jejich zánikem mizí část lidské autenticity.

Za největší problém současné doby však považuji odklon evropského lidstva od zakotvení v transcendenci, které vyznačovalo nejen starověké Hebrejce, ale i antické Řecko. Víra v transcendentní přesah lidského

života, v němž je založeno dobro a zlo a který je zároveň soudní instancí nad jedincem, byla základem evropské literatury a kultury. Zápas člověka o sebe sama v křesťanském smyslu, tedy ve vztahu k transcendentnímu Bohu, byl osnovou, na níž probíhalo vnitřní utváření evropského člověka, budování jeho vnitřního prostoru, jeho niternosti, k níž patří starost o sebe ve smyslu duchovní dokonalosti a mravní integrity. Svou existenci si nejvíce uvědomuji, stojím-li před osobním Bohem. Díky křesťanství došlo k zvnitřnění a zvroucnění člověka, které se projevilo v duchovním lyrismu gotiky a poté ve světské milostné poezii i epice a v celém slovesném i výtvarném umění. I novověké subjektivní filosofie vrcholící Kantovým pojmem svobody a Kierkegaardovou *existencí* je důsledkem tohoto zaměření. Zmíněné zvnitřnění se ovšem od 17. století setkává se silnou objektivistickou tendencí přicházející z vědy. Věda sama nepopírá přímo transcendenci, ale místo starého pojmu bytí vytýčuje pojem skutečnosti, podle něhož je skutečnost vázána na vypočitatelnost a ovladatelnost fenomenálního světa. Tím se oslabuje zřetel k transcendentním jsoucům, na něž se stará filosofie zaměřovala jako ke jsoucům nejvyšším, jsoucům, která měla status toho nejreálnějšího navzdory tomu, že je fenomenálně nevykazatelné. *Kde lze zaslechnout, nebo kde smí být ještě zaslechnuty hlasy dřívější ontologie, racionální psychologie, kosmologie, nebo dokonce dřívější přirozené teologie?*, ptá se Hegel. Vedle vědy a jejího kritéria objektivní existence přispěla ovšem k tomuto vývoji i vnitřní destrukce metafyziky, která konečně nahlédla problematičnost svých konstrukcí, u nichž přání bylo otcem myšlenky. Toto přání vyrůstá ze základní lidské situace, k níž patří napětí mezi schopností nepodmíněného svobodného jednání a světským bytím člověka, potřeba smyslu a řádu všeho i touha po spočinutí ve vlídné náruči Boží. Kant se pokusil ztratit transcendence, která znevěrohodněním metafyziky vyvstává, čelit tím, že ověření existence nejvyšších jsouců, jejichž pojmy nazývá idejemi, přeložil do reflexe mravního jednání jako existenciálního výkonu člověka. Je to ovšem ověření, jemuž jsou vytyčeny lidskou přirozeností meze: je existenciálně věrohodné podle míry naší angažovanosti, angažovanosti praktické (v jednání) i teoretické (v reflexi), nemůže však být vykázano podle požadavků, které klade věda. Již Kanta lze považovat za myslitele, který se po pádu metafyzické ontologie snaží postavit hráz vzrůstajícímu indiferentismu vůči transcendenci. V 19. a 20. století, v nichž proběhly procesy emancipace všeho druhu a zároveň se všechna společenský život zaměřil

na produkci nezbytných i zbytných prostředků k uspokojení potřeb, vzrostl ještě více odklon od transcendence. V 19. století Kierkegaard a ve 20. století Jaspers nejvíce vyjádřili starost o člověka ztrácejícího se pouze ve světském životě bez přesahu k transcendenci. To je *duchovní situace naší doby*.

Košice, 7.11.2008

Inauguračná prednáška PhDr. T. Münza, CSc.

*Vaša magnificencia,
vážení členovia vedeckej rady,
vážené dámy a páni*

Správa, že vedecká rada Univerzity Pavla Jozefa Šafárika v Košiciach schválila návrh Vedeckej rady Filozofickej fakulty tejto univerzity udeliť mi titul Doctor honoris causa, ma veľmi príjemne prekvapila. Neuvažoval som o tom, že by sa mi niekedy dostalo takejto cti. Vážim si to tým viac, že toto vyznamenanie sa mi dostáva nie od mojej materinskej univerzity, na ktorej som študoval a neskôr aj hosťovsky prednášal, od Univerzity Komenského v Bratislave, ale od košickej univerzity, mladej, ale už dobre známej svojou vedeckou činnosťou a s dlhou, na určitý čas prerušenou tradíciou ešte z čias Košickej akadémie. S Katedrou filozofie a dejín filozofie Filozofickej fakulty tejto univerzity ako filozof doteraz spolupracujem.

Ďakujem za ocenenie mojej vedeckej, prekladateľskej a pedagogickej činnosti. Vo Filozofickom ústave Slovenskej akadémie vied v Bratislave som pracoval v oblasti dejín staršej slovenskej, predovšetkým osvietenскеj filozofie, ktorú som spracoval celú, v nadväznosti na ňu som písal o nemeckej idealistickej filozofii a preložil som jej hlavné diela do slovenčiny. Napokon som prednášal o týchto oblastiach aj na Filozofickej fakulte Univerzity Komenského v Bratislave a na mnohých iných miestach, v ostatnom čase aj na filozofických podujatiach spomínanej katedry košickej univerzity. Musím konštatovať, že som pracoval mnoho, rád a systematicky, že ma moja práca veľmi bavila, že napriek rôznemu plánovaniu vedeckej práce v bývalom politickom režime som si tematiku svojej práce volil sám, že len z vlastnej vôle som prekladal nemeckú filozofiu do slovenčiny, hoci podmienky pre prácu som v spomenutom režime nemal vždy priaznivé, ale nedal som sa odradiť, takže sa mi napokon podarilo vyorať v slovenskej filozofii svoju brázdičku, ktorú si všimli aj kompetentné miesta a ohodnotili ju. Raz dokonca aj za bývalé-

ho režimu. Ocenenie, ktoré sa mi dostáva teraz, je však najvyššie ocenenie, aké môže univerzita udeliť a veľmi si ho vážim. Je celkovým ohodnotením mojej doterajšej práce, a tým pre mňa aj istým zadosťučinením. V bývalom režime sa mi ho nedostalo, lebo som bol v politickej nemilosti, po tzv. normalizácii som mal zastavené akékoľvek akademické a pedagogické postupy, a tým prekvapivejšie a príjemnejšie mi je to ocenenie dnes, po viacerých desaťročiach.

Za pozorné sledovanie mojej práce a za návrh na jej ocenenie sa chcem osobitne poďakovať pánu profesorovi Vladimírovi Leškovi, vedúcemu Katedry filozofie a dejín filozofie Filozofickej fakulty Univerzity Pavla Jozefa Šafárika v Košiciach, ktorý zozbieral potrebný materiál a vypracoval návrhy pre vedecké rady. Rovnako sa chcem poďakovať aj Slovenskému filozofickému združeniu pri Slovenskej akadémii vied, vedenému vtedy pani docentkou Zlaticou Plašienkovou, ktoré návrh jednoznačne podporilo.

Vaša magnificencia, vážení členovia vedeckej rady, vaše ocenenie ma ubezpečuje o tom, že som vo svojej práci išiel správnou cestou a zároveň ma zaväzuje pokračovať na nej, pokiaľ mi to sily dovoľia. Ďakujem ešte raz.

Košice, 7.11.2008

III.

KATEDRA FILOZOFIE A DEJÍN FILOZOFIE
FF UPJŠ V KOŠICIACH

a
SLOVENSKÉ FILOZOFICKÉ ZDRUŽENIE
PRI SAV V BRATISLAVE

*Vás srdečne pozývajú na
II. medzinárodnú filozofickú konferenciu*

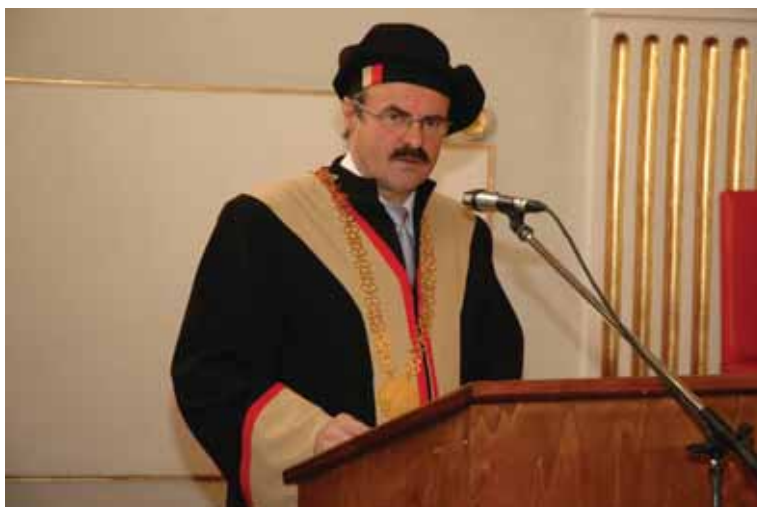
*Kant v kontextoch
Husserlovej a Heideggerovej
filozofie*

5. - 7. november 2008 Košice

*Inštitút vzdelávania veterinárnych lekárov
Cesta pod Hradovou 13/A*



Slávnostné zasadnutie Vedeckej rady UPJŠ v Košiciach pri príležitosti udelenia titulu *Doctor honoris causa* prof. M. Sobotkovi a PhDr. T. Münzovi.



Dekan FF UPJŠ prof. J. Gbúr prednáša inauguračný návrh na udelenie titulu *Doctor honoris causa* prof. M. Sobotkovi a PhDr. T. Münzovi.



PhDr. T. Münz a prof. M. Sobotka na slávnostnom akte udelenia titulu *Doctor honoris causa*.



Rektor UPJŠ v Košiciach prof. L. Mirossay odovzdáva čestný titul *Doctor honoris causa* prof. M. Sobotkovi a PhDr. T. Münzovi.



Prof. Cz. Glombik a prof. A. Noras pri gratulácii PhDr. T. Münzovi a prof. M. Sobotkovi pri príležitosti udelenia titulu *Doctor honoris causa*.



Prof. V. Leško gratuluje prof. M. Sobotkovi k udeleniu titulu *Doctor honoris causa*.



Rozhovor prof. M. Sobotku a prof. J. Zouhara s rektorom UPJŠ
prof. L. Mirossayom na recepcii po udelení titulu *Doctor honoris causa*.



Predsedenstvo medzinárodnej filozofickej konferencie *Kant v kontextoch Husserlovej
a Heideggerovej filozofie*, konanej v dňoch 5 – 7. novembra 2008 v Košiciach.



Prof. M. Sobotka počas svojho vystúpenia na konferencii *Kant v kontextoch Husserlovej a Heideggerovej filozofie*.



Vystúpenie PhDr. T. Münza v rámci diskusie na konferencii *Kant v kontextoch Husserlovej a Heideggerovej filozofie*.



doc. Z. Plašienková a PhDr. T. Münz počas neformálneho stretnutia v rámci konferencie *Kant v kontextoch Husserlovej a Heideggerovej filozofie*.



Účastníci a hostia konferencie *Kant v kontextoch Husserlovej a Heideggerovej filozofie*.

RESUMÉ

Kantov *filozofický odkaz* je permanentným žriedlom aj súčasného filozofovania. Jeho dielo je neustále živým provokujúcim filozofickým dedičstvom, ktoré si vyžaduje mimoriadne stálu historickofilozofickú pozornosť. Kant totiž nebol a nie je filozofom *minulosti*. Všetko podstatné, čo sa zrealizovalo vo filozofii 19. a 20. storočia, uskutočnilo sa vo viac či menej kriticko-pozitívnej reakcii na jeho filozofické výkony. Neuvedomenie si tejto skutočnosti by bola veľmi hrubá filozofická chyba, ktorá by sa veľmi zjavne odrazila na kvalite našich súčasných filozofických aktivít. Uvedomenie si tejto skutočnosti bolo rozhodujúcim inšpiračným podnetom k tomu, aby sme vytvorili širší akademicko-bádateľský priestor pre prvý celoslovenský pokús usporiadať medzinárodnú filozofickú konferenciu a jej výsledky potom publikovať v monotematickom filozofickom zborníku.

Filozofický zborník *Kant v kontextoch Husserlovej a Heideggerovej filozofie* je prezentáciou výsledkov *II. medzinárodnej filozofickej konferencie*, ktorá sa uskutočnila v dňoch 5. – 7. novembra 2008 na akademickej pôde UPJŠ v Košiciach. Konferenciu pripravila Katedra filozofie a dejín filozofie FF UPJŠ vo veľmi úzkej spolupráci so Slovenským filozofickým združením pri SAV v Bratislave.

V našich domácich podmienkach práve takto koncipovaná medzinárodná filozofická konferencia i zborník sám predstavujú dôkaz, že aj naše slovenské akademické pracoviská v spolupráci s českými a poľskými akademickými inštitúciami sú schopné pripraviť teoretické podujatie k dielu zakladateľa nemeckého klasického filozofovania v kontexte Husserlovej a Heideggerovej filozofie, ktorého výsledky môžu potom produktívne oslaviť celú našu filozofickú obec. Kant si práve tento kontext v našich domácich podmienkach osobitne zaslúži už aj preto, lebo celé 20. storočia sa na Slovensku neuskutočnila žiadna *kantovská* konferencia. Čo nie je veru nijako potešujúce konštatovanie.

Je to zaiste nezvyčajný filozofický úkaz, ktorý je nekonzistentný okrem iného so skutočnosťou, že vďaka najmä neobyčajnému filozofické-

mu prekladateľskému výkonu Teodora Münza máme do slovenčiny preložené rozhodujúce Kantove filozofické diela.

Organizátori konferencie i predkladaného zborníka boli preto veľmi potešení skutočnosťou, že sa osobne na konferencii zúčastnili dve výnimočné osobnosti pôsobiace v oblasti dejín filozofie v Čechách a na Slovensku: Milan Sobotka a Teodor Münz. Títo naši historici filozofie prispeli najväčšou mierou k poznaniu Kantovho filozofického diela od 50. rokov 20. storočia až do súčasnosti v česko-slovenských podmienkach. Sobotkove monografické práce *Človek a práca v nemeckej klasickej filozofii* a *Človek, práca a sebauvedomenie* uvádzali a neustále uvádzajú všetky filozofické generácie do originálneho filozofického poznania teoretického odkazu nemeckého klasického filozofovania. Akoby jedinečný filozofický *osud* neopakovateľne riadil spojenie Münzovho a Sobotkovho bádateľského úsilia do podoby, ktorá ostane natrvalo spojená s hlavným Kantovým dielom – *Kritikou čistého rozumu*. Jej slovenský preklad urobil Münz a pre slovenského čitateľa úvodnú štúdiu napísal Sobotka. Aj z týchto dôvodov bolo zámerom organizátorov, aby celá konferencia i jej *slávnostné zavŕšenie* bolo späté s ocenením vynikajúcich zásluh týchto dvoch filozofických osobností v tvorivom poznávaní Kantovej filozofie v Čechách i na Slovensku.

Štruktúra predkladaného zborníka bola rozvrhnutá do troch základných častí. V prvej časti sú publikované príspevky, ktoré odznali na konferencii a predstavujú rozhodujúcu obsahovú súčasť nášho zborníka. Jednotlivé príspevky sú zaradené v takom poradí, v akom odznali na konferencii. V druhej časti nášho zborníka sú publikované vystúpenia zo *slávnostnej inaugurácie* udeľovania čestného titulu *Doctor honoris causa* Milanovi Sobotkovi a Teodorovi Münzovi. V tretej časti je publikovaná fotodokumentácia, v ktorej je zachytený slávnostný akademický akt udeľovania čestného titulu *Doctor honoris causa*. Druhou a treťou časťou konferencie organizátori chcú natrvalo zachovať dejinnú skutočnosť, že doteraz v poznávaní Kantovho filozofického odkazu vykonali najviac v našich domácich podmienkach Sobotka a Münz.

Filozofický zborník *Kant v kontextoch Husserlovej a Heideggerovej filozofie* je zároveň prezentáciou výsledkov riešiteľského kolektívu výskumného projektu VEGA 1/0650/08 – *Heidegger a dejiny filozofie* (vedúcim riešiteľského kolektívu je Vladimír Leško). Autori a zostavovatelia predkladaného zborníka vyjadrujú nádej, že jeho obsah sa stretne s kritickým záuj-

mom našej filozofickej verejnosti. Pokiaľ sa tak stane, potom sa splní základný cieľ, o ktorý nám išlo v príprave kantovskej konferencie a v publikovaní tohto filozofického zborníka.

Milan Sobotka: KANT A METAFYZIKA

Kantov pomer k metafyzike možno nazvať metakritikou metafyziky. Kant je kritikom starej metafyziky, a to jeden z najhlbších. Je však tiež – do určitej miery – jej obhajcom, lebo ukazuje, že metafyzické predmety starej metafyziky, nie sú svojvoľnou konštrukciou filozofie, ktorá chcela byť v súlade s teológiou, ale že sú transcendentálne podmienené. Ich transcendentálny základ nesmieme však vidieť v kategóriách, ako logických formách súdenia, ale v štruktúre usudzovania, v ktorej hrá hlavnú úlohu bezpodmienečná platnosť vyššej premisy. Tá je podľa Kanta vzorom pre metafyzickú koncepciu najvyšších predmetov metafyziky, ktorých atribútom je nepodmienené. Druhým transcendentálnym predpokladom koncepcie najvyšších predmetov metafyziky je štruktúra podmienených poznatkov, ktorá ide až k začiatku rady podmieneností. Nepodmienenosť a rad podmienenosti siahajúci až k prvému článku rady podmienených poznatkov stoja podľa Kanta v pozadí metafyzických entít Boha, duše a sveta. Funkcia ideí, ako Kant nazýva najvyššie entity metafyziky, bolo syntetizovať naše poznanie tak, aby tvorili celok poznania založeného v niečom nepodmienenom ako prvom článku rady. Podľa Kantovej transcendentálnej teórie regulatívneho poznania nie sú metafyzické idey pojmami *skutočných vecí*, ale sú úbežníkmi nášho poznania, nie sú to pojmy *predmetov*, a to najvyšších, ale fókusy poznania, ktoré tvoria jednotu. To je ich *domáce* a *imanentné*, nie *transcendentné* užitie. Pre metafyziku bolo však niečím viac, boli to pojmy predmetov najvyšších v epistemickom, ontologickom i hodnotovom zmysle. Z tohto prístupu vyplýva Kantov vzťah k metafyzike, ktorý je síce kritický, ale aj zmierlivý a plný porozumenia.

Teodor Münz: KANT A PRAKTICKE MYSLENIE

Kantovské nóvum v etike bolo v tom, že, zdvihol latku mravných požiadaviek na človeka tak vysoko, ako nikto pred ním. Ak totiž predošlé teórie mravného konania videli jeho cieľ v zmyslovom, hoci aj rozumovo

zvažovanom individuálnom či kolektívnom pôžitku, v slasti, úžitku, blaženosti atď., tak Kant všetky tieto teórie odmieta. Zmyslové potreby, nemajú podľa Kanta v mravnosti svoje miesto, treba ich z nej vylúčiť a na ich miesto dosadiť len požiadavku rozumu – čistého, zmyslovosti zbaveného rozumu, totožného s čistou vôľou. Čistý rozum a čistá vôľa sú totiž u Kanta jedno a to isté. Čistý rozum, obrátený nie ku špekulácii, ale do praktického života, kde zrazu nariaďuje ako sa máme správať, hoci predtým len spoznával a konštatoval, je čistá vôľa. Inú vôľu Kant neuznáva.. Podľa Kanta má kazdodenne konanie svoj význam, lebo aj ono môže smerovať k dobru, ale mravne dobré konanie stojí vyššie. Ide mu len o dobro. Kant nás nechce mať legalizovaných, ako by povedal, ale moralizovaných, čo je, veľmi náročné. Z tohto dôvodu Kantova etika je stále veľmi dôležitým predmetom súčasných filozofických diskusií.

Czesław Głombik: HUSSERLOVA CESTA K PRVEJ FILOZOFII

Radikálny Husserlov filozofický kriticismus zo začiatku 20. storočia mal z pohľadu svojej genézy metafilozofický charakter. Týkal sa spôsobu filozofovania a fungovania filozofie spolu s hlavnými vedami v kruhoch vtedajšej inteligencie. Husserlova *Idea fenomenológie* znamená po *Logických skúmaníach* sformulovanie programu transcendentálneho idealizmu a jeho pokračovania. Husserl podrobil extrémne kritickému posúdeniu celé dejiny filozofie. Radikalizmus budovanej novej filozofie si vyžadoval, tvrdil Husserl, aby sa neprijímalo nič vopred dané, aby sa do vlastných počiatkov nepridávali odkazy na tradíciu a aby sa nenasledoval niekto z predchádzajúcich filozofov, aj keby to bolo najväčšie meno, ale máme zotrvať od začiatku pri vlastnom úsilí nových problémov. V Husserlovej štúdii z roku 1911 *Filozofia ako prísna veda* sa ešte neobjavuje pojem *prvej filozofie*, ale jej *duch* už je tu prítomný. Husserl začína deklarovať zachovanie dejín. Prehlasuje, že *potrebujeme aj dejiny*. Ale filozofom musia slúžiť inak než historikom: nie kvôli tomu, aby poukázali na chronologický priebeh a vývojové vzťahy, v ktorých vznikali veľké filozofie, lež aby filozofie samé *vlastným duchovným obsahom* ďalej inšpiračné pôsobili. Husserl nepoužil výraz *dejiny filozofie*, nezaujímal ho *dejiny filozofie* ako filozofická veda, ako špecializované odvetvie filozofického vedenia. Vo *Filozofii ako prísnej vede* písal o *historických filozofiách* a usudzoval o nich, že sú v stave zabezpečiť živé motivácie, pokiaľ vie-

me vniknúť *do ducha ich slov a teórií*. Husserl tvrdí, že filozofmi sa nestaneme skrz filozofiu. Držanie sa *historických filozofií*, starostlivosť o nich a ich eklektické spracovanie, sú len beznádejné pokusy, ako dôjsť k *prísnej filozofii*. Problematika *prvej filozofie* sa u Husserla stala jednou z najdôležitejších priorít v práci *Idey k čistej fenomenológii a fenomenologickej filozofii*. V tretej časti uvedenej knihy píše, že fenomenológia z vlastnej podstaty musí pretendovať na to, aby bola *prvou filozofiou* a ako taká má zabezpečiť prostriedky pre akúkoľvek rozumnú kritiku, ktorá sa má vykonať.

Vladimír Leško: HEIDEGGER, KANT A METAFYZIKA

Kant sa stal pre Heideggera filozofom určujúceho významu najmä v rokoch 1925 – 1930 a je to zrejme najmä z práce *Kant a problém metafyziky* (1929). Uchopenie problému Heideggerovho vyrovnávania sa s Kantovou filozofiou s dôrazom na problém metafyziky nemôže však byť viazané iba na túto prácu a toto rané obdobie jeho tvorby. Problém sa stáva ešte komplikovanejším, lebo sa premieta do ďalších významných vzťahov Heideggerovho recipovania Husserlovej fenomenológie a novokantovskej filozofie ako dominujúcej podoby filozofovania vo vtedajšom Nemecku. Heidegger využije preto interpretáciu Kantovej filozofie na to, aby sa zároveň veľmi rázne distancoval tak od Husserla, ako aj novokantovskej filozofie. Rozhodujúci problém Heideggerovej filozofie – čo je bytie? – sa zrodil mimo fenomenológie a ani Kantova filozofia mu v tom nakoniec nedokázala výraznejšie pomôcť. Snaha vybudovať *vedeckú metafyziku* sa stále viac ukazovala v Heideggerovej tvorbe ako nerealizovateľný projekt. Jeho filozofické úsilie prezentované napríklad v prednáške *Čas a bytie* (1962) – *premyslieť bytie bez jestvujúcna* – zostalo len na úrovni utopickej vízie. Heidegger sa dostal svojou vlastnou formuláciou otázky bytia a spôsobom jej filozofického riešenia až na *pokraj úplnej filozofickej temnoty* – *premyslieť bytie bez jestvujúcna*, kde práve takto nastolená a ním chápaná najdôležitejšia otázka filozofie *mizne ako para nad hrncom*. Patočka na to oprávnene reaguje vo svojich prednáškach a seminároch v roku 1973 jednoznačným stanoviskom: *Bytie je bytie jestvujúceho*. Zdá sa, že týmto je jednoducho vyjadrené všetko to najpodstatnejšie, čo k Heideggerovej neskorej filozofickej pozícii možno zmysluplne vyjadriť.

Radosław Kuliniak: PROBLÉM A REFORMA METAFYZIKY VO FILOZOFII NEMECKÉHO OSVIETENSTVA V DRUHEJ POLOVICI 18. STOROČIA

Autor vo svojej stati rozoberá pokusy o reformu metafyziky vo filozofii nemeckého osvietenstva v druhej polovici 18. storočia, ktoré boli iniciované súťažou Kráľovskej berlínskej akadémie, týkajúcou sa postojov na krízu novovekej metafyziky. Objasňuje povahu dvoch protichodných filozofických tendencií v otázke reformy metafyziky, ktoré reprezentoval M. Mendelssohn a I. Kant. Štúdiá opisuje procesy, ktoré súviseli s priebehom súťaže filozofických prác, formulujúcich vlastné stanovisko v otázke pokroku, ktorý metafyzika dosiahla, autor ďalej pripomína aj to, čo týmto úvahám predchádzalo, resp. to, čo na nich v prostredí nemeckej filozofie nadväzovalo. Veľmi cenným výskumným materiálom je v tejto súvislosti korešpondencia medzi Kantom a Lambertom z rokov 1765 – 1770. Na základe viacerých indícií je možné sformulovať dve tézy, pričom prvá z nich hovorí o lambertovskej genéze Kantovej reformy metafyziky v predkritickom období a druhá poukazuje na to, že *Kritika čistého rozumu* je jediným vydareným pokusom vykročiť za hranice dogmatických základov vlastných metafyzike pred Descartesom, Leibnizom i Wolffom.

Andrzej Noras: KANT A SPORY O METAFYZIKU V 19. STOROČÍ

Spory o pochopenie Kantovej filozofie sa začali už zverejnením prvého vydania *Kritiky čistého rozumu*. Zvlášť recenzia Ch. Garveho vyprovokovala mnohé otázky. Kant bol prinútený napísať *Prolegomena* a o niekoľko rokov neskôr aj druhé, upravené vydanie *Kritiky*. Kantových súčasníkov táto reakcia prinútila zaoberať sa problémom transcendentizmu, výsledkom čoho bola okrem iného totálna kritika pojmu veci osebe od F. H. Jacobiho. Napokon vyvolala spor kantovcov s antikantovcami, čoho dôsledkom bol nemecký idealizmus. Spor o metafyziku a miesto Kanta v tomto spore sú zviazané najmä s dejinami novokantovskej filozofie. Novokantovstvo sa však nepričinilo o metafyzickú interpretáciu Kanta v 19. storočí. Kant bol prítomný v sporoch o metafyziku len natoľko, nakoľko bol prítomný spor o veci

osebe. Problém spočíva v tom, že *vec osebe* nemusí byť nevyhnutne interpretovaná metafyzicky. Spory okolo Kantovho chápania metafyziky sa objavili až na prelome 19. a 20. storočia. V tomto prípade je dôležitý J. Volkelt, ktorý v roku 1884 vydal knihu *O možnosti metafyziky*, kde metafyziku chápe ako hypotetickú vedu o všeobecných princípoch toho, čo je skutočné. Spory o metafyziku boli v 19. storočí spormi o porozumenie *veci osebe* a skúsenosti a netýkali sa problému jestvujúcna. Skutočný spor o metafyziku, tak ako ju chápal Kant, spor o pochopenie jestvujúcna, sa začína až v 20. rokoch 20. storočia a je dielom najmä N. Hartmanna a M. Heideggera. Oni sami však uprednostňujú hovoriť viac o *ontológii* ako metafyzike.

Stanislav Hubík: GRAFIKA A KRITIKA: TRANSCENDENTALNA ESTETIKA A KINESTETIKA

První slovo v uvedeném nadpisu, *grafika*, znamená písmo, přerušovanou čáru, jejíž části mají ustálený význam. Druhé slovo v tomto nadpisu, *Kritika*, označuje Kantův filosofický spis *Kritika čistého rozumu*. Spojením obou slov do výrazu *grafika a Kritika* chce autor zdůraznit fakt, jenž se zatím nestal předmětem větších filosofických analýz a komentářů: totiž tu skutečnost, že Kantova *Kritika* je *napsaná*. Což platí i o Husserlově díle. Jako jiné filosofické spisy jsou to díla napsaná, nikoliv vyřčená, jsou zapsaná, nejsou recitovaná. Tento prostý fakt přitom vychází plně vstříc *fenomenologickému* principu: aby byla filosofie, musí být nejprve spis; aby byl spis, musí být nejprve písmo, aby bylo písmo, musí být nejprve řeč. *Teoretickými pojítky* mezi *spisy* čili *záznamy* čili *znakovými reprezentacemi* filosofií obou myslitelů, Kanta a Husserla, jsou pro účely tohoto textu *gramatologické* analýzy J. Derridy. Kantova i Husserlova filozofie jsou filozofie napsané a zapsané. Jak Kant, tak Husserl čerpají z myšlenkových zdrojů, jež jsou rovněž zapsané. Mezi těmito zapsanými zdroji oba filozofové preferovali některé vědecké texty, a mezi těmito vědeckými texty zvláště pak texty matematiky. Již klíčová otázka první *Kritiky* – *Jak jsou možné syntetické soudy a priori?* – se dovolává matematiky. Husserl se ve filosofii také původně dovolává matematiky.

Břetislav Horyna: KANTOVA PŮVODNÍ METODA METAFYZIKY V KORESPONDENCI S LAMBERTEM A JEJÍ DOGMATICKÁ DESTRUKCE U HEIDEGGERA

Autor chce ukázat, že nemohou se vši pravděpodobností existovat pojmenovatelné meze zkušenosti nebo hranice rozumu, tzn. takové meze, které bychom mohli prostřednictvím činnosti čistého rozumu logicky odvodit z čistého rozumu. Ukazuje se, že idea nauky o transcendentálním zdání a celé *Transcendentální dialektiky* byla formulována téměř na začátku *Kritiky čistého rozumu*, v *Úvodu k Transcendentální logice*, kde Kant říká, že by chtěl s pomocí kritiky rozumu rozhodnout, jaký původ a jaký rozsah může mít *idea vědy čistého rozvažovacího a rozumového poznání*, věda, která by určovala objektivní platnost takových poznatků a umožňovala by nám myslet předměty zcela a priori. Kantovi se bezpochyby podařilo mnohé. Takové problémy, jako je jednota rozumu, nemožnost klasické metafyziky, nutnost rozumového zdání a mnoho dalšího lze považovat po *Kritice čistého rozumu* za vyjasněnou záležitost. Avšak věda, která by dostatečně odpovídala původní Kantově představě, dosud neexistuje – nemůže existovat transcendentální filosofie a pouhá kritika rozumu, protože taková má ve všech myslitelných variantách vždy jen metodologický, nikoli však konstitutivní význam. Heideggerova analýza Kantovy transcendentální kritiky nepředstavuje originální metodologicky přístup a je zřejmé, že Heideggerova fundamentální ontologie je s Kantovým myšlením inkompatibilní.

Jan Zouhar: K PATOČKOVU POJETÍ ČASU U K. H. MÁCHY – KANT, HUSSERL, HEIDEGGER

V myšlenkovém odkazu Jana Patočky mají jeho studie věnované zakladatelské osobnosti české moderní poezie K. H. Máchovi pouze zdánlivě marginální místo. První z nich, *Symbol země u K. H. Máchy*, vyšla v roce 1944 v období německé okupace českých zemí a symbol země – vlasti dal autor zřetelně do souvislosti s českým národním osudem. Druhá studie, *Čas, věčnost a časovost v Máchově díle*, je součástí sborníku pojednání *Realita slova Máchova*, který byl vydán v roce 1967 v období liberalizace poměrů u nás, kdy Patočka mohl v širší míře veřejně publikovat své filosofické stanovisko. Patočka podrobně ukazuje, jak je intuice, extáze

věčnosti podána v *Máji*. Aby mohl konstruovať *jednotné schéma*, Patočka podrobne sleduje, jak filozofický problém času, věčnosti a časovosti řešili Kant, Husserl a Heidegger.

Pavol Tholt: HUSSERL, KANT A MATEMATICKÁ PŘÍRODOVEDA
K logickým a metafyzickým aspektom Kantovej koncepcie matematickej prírodovedy

Autor analyzuje jeden z často diskutovaných problémov v rámci logiky a metodológie vied – problém utvárania a podstaty tzv. matematickej prírodovedy. Problém je skúmaný na báze prvotnej a preto fundamentálnej formulácie pojmu *matematická prírodoveda* vo viacerých dielach I. Kanta a zároveň v určitej komparácii tohto pojmu s rovnakým pojmom v prácach E. Husserla. Nejde o analýzu a komparáciu len v rovine tohto základného pojmu, ale ide o analýzu na báze logiky a najmä v prípade náhľadov Kanta aj v úzkej spojitosti s problémom metafyziky v jeho transcendentálnej filozofii. Analyzovaný je najmä problém, do akej miery sa v náhľadoch Kanta na matematickú prírodovedu a na úlohu filozofie ako *prvej filozofie*, resp. *metafyziky*, premietla skutočnosť, že v diele *Kritika čistého rozumu* bola pôvodná otázka: *ako je možná metafyzika ako prirodzená dispozícia ľudského rozumu*, posunutá do podoby *ako je možná metafyzika ako veda*. V článku zároveň autor analyzuje aj problém, ako tento posun hodnotil Husserl a do akej miery sa s ním stotožnil.

Peter Nezník: HEIDEGGER, KANT, LEIBNIZ ALEBO ZÁPAS O METAFYZIKU

Zápas o metafyziku je vážnou témou dejín západnej filozofie od čias Platona a Aristotela. Do galérie veľkých duchov akými boli Descartes, Kant, ale aj Schelling, Hegel či Nietzsche nepochybne patrí aj Leibniz. Jeho výnimočná schopnosť spájať tradíciu a súčasné, schopnosť odhaliť tektonické poruchy a zlomy ľudského vedenia, rozumu a myslenia robia z neho autora metafyzickej syntézy, kde sa tvorivo premýšľa a (to chcem zdôrazniť) dialogickou metódou archivuje kapitál vedenia v podobe toho najcennejšieho z filozofie staroveku a často zaznáwanej scholastiky v zjednodušenej optike novátorov obdobia nastupujúceho novoveku. Leibniz nástojil, aby sa nové vedenie organicky spojilo a previazalo s tým,

čo tvorí vrchol filozofie a vedy jeho súčasnosti. Mnohé mu môžeme vytknúť, s mnohým môžeme polemizovať, či dokonca nesúhlasiť. Avšak je omnoho viac toho, pred čím musíme pokorne skloniť svoju domýšľavú namyslenosť veľkohubej súčasnosti a prijať úlohu usilovného žiaka, ktorý dokáže a hlavne úprimne chce pozorne načúvať, aby rokmi štúdia a premýšľania Leibnizových myšlienok a textov načerpal dostatok filozofických síl, a snáď aj časom zmúdrel, a aby nakoniec nesmelo vstúpil do chrámu ľudského vedenia, ktorého bol aj Leibniz architektom.

Milovan Ješič: KANT, HUSSERL A PROBLÉM DEJÍN

Kantovou ambíciou je nájsť v dejinách *apriórny podklad*, prostredníctvom ktorého by sa dejinná skutočnosť, z hľadiska jednotlivých prípadov a dejov javiaca sa naoko ako mozaika náhodných a nezmyselných udalostí, ukázala ako *nenáhodný a zákonitý proces*. Ak dejinná skutočnosť nie je bez úmyslu, potom je cieľom dejín *úplné občianske zjednotenie ľudského druhu*, ktoré sa odohráva na pozadí *uskutočňovania skrytého plánu prírody*. Práve týmto pohybom prírody samej dochádza k vytvoreniu vnútorne aj navonok *dokonalého štátneho zriadenia ako jediného stavu*, v ktorom *príroda môže naplno rozvinúť všetky svoje vlohy v ľudstve*. Husserl sa vo svojej ranej tvorbe – ako to však identifikuje až neskôr – chcel *dčasne distancovať od historického prístupu*, kým *nepokročil vo svojej metóde tak, aby mohol klásť dejinám vedecké otázky*. Až rozvinutím úlohy *syntézy* či *syntetizovania* v rámci transcendentálnej fenomenológie sa dostáva k bytostnému uchopeniu problému dejín. V neskorej etape svojej tvorby, vychádzajúc z predstavy o dejinách, ktoré nie sú ničím iným ako *žijúci pohyb prvotného útvaru zmyslu*, jeho ambícia smeruje k objaveniu *a priori dejinnosti vôbec*, prostredníctvom ktorej môžeme dospieť k univerzálnemu, pravému a skutočnému zdroju všetkých problémov (dejinného) *porozumenia*. Ak porovnávam Kantove a Husserlove *úvahy o dejinách*, ich analýzu a interpretáciu, potom musím konštatovať, že *problém dejín* vyúsťuje u Kanta do koncepcie *filozofie dejín*, ktorá tvorí integrálnu a neodmysliteľnú súčasť jeho filozofovania ako celku. Teda zatiaľ čo je Kantova filozofia nemysliteľná bez premyslenej a paralelne aplikovanej *filozofie dejín*, u Husserla sa skutočná *filozofia dejín* vôbec neobjavuje, keďže predstava o *transcendentálnej fenomenológii ako vede z absolútneho odôvodnenia* (ako to nakoniec dokladá aj Husserlova myšlienka z Prílohy XXVIII. ku *Kríze európskych vied o prísnej filozofii* ako dosnivanom

sne) je pre neho samého neudržateľná a nespojiteľná s projektom *filozofického vysvetľovania dejín*.

Eugen Andreanský: KANT A HUSSERL O PSYCHOLOGIZME A FORMALIZME V LOGIKE

Autor štúdie sa zaoberá historickými a vecnými súvislosťami chápania základov logiky, ako sa prezentujú v prácach I. Kanta, E. Husserla a G. Fregeho. V centre úvah stojí predovšetkým problém psychologizmu, ktorý je možné skúmať na viacerých miestach v diele spomínaných autorov. Kritika psychologizmu, ktorá v 19. storočí nerozlučne sprevádzala vznik modernej logiky a súčasnej filozofie, veľmi výrazne zasiahla podobu filozofie a vyvolávala, resp. dodnes vyvoláva mnohé diskusie. Na pozadí argumentov Kanta, Husserla a Fregeho je však tiež naopak možné spochybniť snahu o očistenie filozofie a logiky od psychologických prímiesí, zvlášť s prihliadnutím na rozvoj filozofie a vedy v posledných desaťročiach. Zaujímavé podnety v tejto súvislosti ponúka aj sledovanie meniaceho sa dôrazu na formálny charakter logiky, ktorý je príznačný pre modernú logiku a má svoj predobraz už v Kantovom diele.

Štefan Jusko: HEIDEGGER A KANTOVA TRANSCENDENTÁLNA ESTETIKA

Cieľom štúdie je poukázať na prednosti a úskalia Heideggerovej analýzy Kantovej *transcendentálnej estetiky*. Štúdia je členená do troch problémových okruhov (1. čas a otázka pohybu, 2. sebaafekcia času a 3. subjektivnosť času a jeho empiricko-objektívna realita), pomocou ktorých Heidegger poukazuje na *vecné ťažkosti* Kantovho chápania apriórneho času a cez tieto ťažkosti aj na nedostatočné presvetlenie otázky transcendentie ako takej. Záver štúdie predstavuje Heideggerovo chápanie transcendentie (transcendentálne premostenie čistého času a *ja myslím*, ontológiu *Dasein*), ale aj *vecné námietky* k jeho transcendentálnej koncepcii formulované Koubom, totiž Heideggerom neformulovaná a teda ani neriešená otázka rovnocennosti apriórneho času a priestoru.

SUMMARY

Kant's philosophical outcome is a permanent source for modern philosophising. His work is a heritage that requires permanent historical-philosophical attention. Kant was not (and this fact is still valid) a philosopher of the past. Everything important realised during the 19th and the 20th century was more or less based on a critically-positive reaction to his philosophical work. Not mentioning this fact would be a serious philosophical mistake that would reflect itself upon our present efforts in the field of philosophy. Taking this fact into account was a decisive inspirational impulse to create a broader room for an academic research for the first Slovak attempt to hold an international philosophical conference and then publishing its conclusions in a monothematic philosophical book.

This book – *Kant in the context of Husserl's and Heidegger's philosophy* – is a presentation of conclusions of II. International Philosophical Conference that took place from 5-7 November, 2008 on academic ground of UPJS in Kosice. The conference was prepared by the Department of Philosophy and the History of Philosophy of Philosophical Faculty of UPJS in cooperation with Slovak philosophical association of Slovak Academy of Sciences in Bratislava.

In our conditions, such international philosophical conference and this book serve as evidence that Slovak academic workplaces in cooperation with Czech and Polish academic institutions are able to prepare a theoretical event about the work of a founder of German classical philosophy in the context of Husserl's and Heidegger's philosophy, results of which can further productively address our philosophical community. Another reason why Kant deserves such attention in our domestic conditions is the fact that no conference devoted to his person took place during the 20th century.

It is an unusual philosophical phenomenon that is non-consistent with the fact that thanks to Teodor Munz's extraordinary translations, Kant's most important works were translated into Slovak.

The organizers of the conference, as well as authors of the individual parts of this book were delighted that two exceptional persons of figure

working in the field of history of philosophy in Czech Republic and Slovak Republic Milan Sobotka and Teodor Munz attended at the conference. These historians of philosophy have contributed most to the knowledge of Kant's philosophical legacy from the 1950s till present days in Czechoslovak conditions. Sobotka's monographs *Man and work in German classical philosophy*, as well as *Man, work and self-consciousness* have been significant for all philosophical generations in terms of theoretical legacy of German classical philosophy. A unique philosophical *destiny* might have been the reason for Munz's and Sobotka's cooperation, results of which will always be connected with Kant's main piece of work – *The Critique of Pure Reason*, which Munz translated to Slovak language, while Sobotka wrote the introductory study. It was because of these reasons the organisers intended the conference to end with presenting awards to these philosophical persons who helped spreading Kant's philosophy in Czech and Slovak Republics.

This book is divided into three main parts. The first part consists of published essays presented at the conference, making it the most important part of the book. Individual contributions are published in the same order as they were presented at the conference. In the second part of the book, inaugural speeches from awarding *Doctor honoris causa* title to Milan Sobotka and Teodor Munz are presented. The third part consists of photographs taken during the ceremony. The second and the third part are meant to preserve the fact that Sobotka's and Munz's work have been the most contributive in our domestic conditions.

This book – *Kant in the context of Husserl's and Heidegger's philosophy* – is also a presentation of results of a VEGA project 1/0650/08 *Heidegger and the History of Philosophy* (a research group lead by Vladimír Leško). The authors of this book hope its content will meet critical interest of our philosophical community. If this happens, the main goal of the Kantian conference and this book will be fulfilled.

Milan Sobotka: KANT AND METAPHYSICS

Kant's approach towards metaphysics might be called the metacriticism of metaphysics. Kant is one of the most serious critics of the old metaphysics. He is also its defendant (to a certain degree) as he shows that metaphysical objects of the old metaphysics are not individual con-

tractions of philosophy trying to be in balance with theology, but are transcendently conditioned. Their transcendental base cannot be seen in categories such as logical forms of judgement, but in structure, in which the main part is unconditional validity of higher premise. According to Kant, it is an example of metaphysical conception of the highest metaphysical objects, attributes of which are unconditional. The second transcendental assumption of the highest metaphysical objects is a structure of conditioned knowledge that leads back to the beginning of condition. Non-condition and order of condition leading back to the first link of chain of conditioned knowledge stand in the background of metaphysical entities of God, soul and world. Function of ideas (Kant's term for the highest entities of metaphysics) was to synthesise our knowledge in order to create a sum of knowledge based on something unconditioned as the first place in order. According to Kant's transcendental theory of regulative knowledge, metaphysical ideas are not terms for *real things*, not terms for highest *objects*, but knowledge focus constructing unity. It is its *domestic* and *immanent*, not *transcendental* use. For metaphysics, however, these were of higher value as the terms of the highest objects were in the sense of epistemology, ontology and value. Kant's approach results from this perspective, being critical, but understanding alike.

Teodor Münz: KANT AND THE PRACTICAL THINKING

The lecture deals with Kant's Critique of Practical Reason and its differentness from the Critique of Pure Reason. The author points out all the new aspects brought by Kant in his ethics and also focuses on the little Copernician revolution resulting from Kant's putting morality in the contrariety to human nature. He further discusses the categorical imperative and other particularities of Kant's philosophy. In the conclusion of his work, the author attempts to criticize Kant's apriorism and his opinion that the categorical imperative disposes of general validity. He also demonstrates Kant's dependency on the ideas of the French revolution. Kant initiated the deconstruction of the old metaphysics but did not foresee the impact of this action on his new metaphysics. However, Kant's ethics still remains an important subject of current philosophical discussions.

Czesław Głombik: HUSSERL'S WAY TO THE FIRST PHILOSOPHY

Husserl's radical philosophical criticism from the beginning of the 20th century had a metaphilosophical character from the view of its genesis. It dealt with the way of philosophising and the way philosophy worked along with main sciences among intelligentsia of that time. Husserl's *Idea of phenomenology*, after *Logical examinations*, led to a formulation of a program of transcendental idealism. Husserl examined history of philosophy critically. Radicalism for creating new philosophy required not to accept anything that had previously been set in order not to add any traditional references and not to follow any previous philosophers, even the most famous ones, but to rely on our own effort in solving issues. Husserl's study from 1911 *Philosophie als strenge Wissenschaft* does not contain the idea of the *first philosophy*, but its *sense* is present already. Husserl starts to declare a need for preserving history. He claims we *need history*. However, history should serve philosophers differently than it does to historians: not to show chronological events and their relations in which great philosophies occurred, but to make philosophies live their *own spiritual content* and inspire further. Husserl did not use the term *history of philosophy*, as he was not interested in *history of philosophy* as a philosophical science, but as a specialised branch of philosophical knowledge. In *Philosophie als strenge Wissenschaft*, he wrote about *historical philosophies* and considered them to be in the state of keeping live motivations, if we can get in their *spirit of words and theories*. Husserl claimed we do not become philosophers through philosophy. Keeping to and taking care of *historical philosophies* and their eclectic nature are sheer attempts to achieve *strict philosophy*. The issue of the *first philosophy* became one of the priorities in the work *Idea of pure phenomenology and phenomenological philosophy*. In the third part of the book, Husserl claims phenomenology, based on its own nature, must pretend to be the *first philosophy* and as such should prepare the ground for any critical responses.

Vladimír Leško: HEIDEGGER, KANT AND METAPHYSICS

For Heidegger, Kant was a philosopher of significant influence between 1925 and 1930. This fact is obvious in his work *Kant and the problem of metaphysics* (1929). However, Heidegger's approach towards Kant's

philosophy of metaphysics cannot be based on this work and Heidegger's early period. The issue becomes much more complicated as it is reflected in further significant relations between Heidegger's understanding of Husserl's phenomenology and neo-Kantian philosophy as a dominant realisation of philosophy in Germany of that time. Heidegger used this interpretation of Kant's philosophy in order to distance himself from Husserl and neo-Kantian philosophy alike. A decisive issue of Heidegger's philosophy – what is Being? – was created out of phenomenology and even Kant's philosophy could not help him to a great extent. An attempt to create *scientific metaphysics* was become more and more as an impossible project. Heidegger's philosophical attempt presented at lecture *Time and existence* (1962) – *existence without being* – became a utopian vision. Due to his own formulation of question of being and the way of its philosophical interpretation, Heidegger found himself on the *edge of philosophical darkness* – *existence without being*, in which, according to him, the question fades away. At his lectures of 1973, Patočka rightfully reacts with: *Being is Being of being*. It seems this formulation contains everything that can be said about Heidegger's late philosophical position.

Radosław Kuliniak: THE PROBLEM AND THE REFORM OF METAPHYSICS IN THE PHILOSOPHY OF GERMAN ENLIGHTENMENT IN THE SECOND HALF OF THE 18TH CENTURY

The author analysis attempts to reform metaphysics in philosophy of German enlightenment in the second half of the 18th century that had been initiated by a competition of Royal Berlin Academy concerning views on crisis in modern metaphysics. It deals with two contradictory philosophical tendencies concerning the reform of metaphysics presented by M. Mendelssohn and I. Kant. The study illustrates processes connected with the competition of philosophical works formulating own view regarding a question of evolution achieved by metaphysics. The author reminds us what had lead to such conclusions or, alternatively, what the result of such conclusions in the field of German philosophy had been. Correspondence between Kant and Lambert between 1765 and 1770 presents an indispensable research material. Based on various indications, it is possible to formulate two theses: the first discusses Lambert's genesis of Kant's reform of metaphysics in pre-critical period,

whereas the second discusses the fact that *The Critique of Pure Reason* is the only well-crafted attempt to step behind dogmatic borders of metaphysics before Descartes, Leibniz and Wolff.

Andrzej Noras: KANT AND DISPUTES ABOUT METAPHYSICS IN THE 19 CENTURY

Disputes for understanding Kant's philosophy started by a publication of the first edition of *The Critique of Pure Reason*. It was especially Ch. Garve's review that raised many questions. Kant was then forced to write *Prolegomena*, as well as the second edition of *The Critique*. This reaction forced Kant's contemporaries to deal with the issue of transcendentalism, result of which was a total criticism of idea of the thing itself by F. H. Jacobi. The reaction later caused a dispute between Kantianism and anti-Kantianism, which resulted in German idealism. Dispute about metaphysics and Kant's position in it are bonded with the history of neo-Kantianism. Neo-Kantianism did not attribute to metaphysical interpretation of Kant in the 19th century. Kant was present in disputes about metaphysics only to an extent, to which dispute about the *thing itself* was. The issue is *the thing itself* does not necessarily need to be interpreted metaphysically. Disputes about Kant's comprehension of metaphysics came into existence at turn of the 19th and 20th century. In 1884 J. Volkelt published *About the possibility of metaphysics*, in which metaphysics is understood as a hypothetical science concerning general principles of what is real. Disputes concerning metaphysics were also disputes concerning understanding of *the thing itself* and experience, and did not deal with the issue of existence. The real disputes about metaphysics, as understood by Kant a dispute about understanding of existence started in 1920s and are presented in works of Hartmann and Heidegger. However, they prefer the term *ontology* to metaphysics.

Stanislav Hubík: GRAPHICS AND CRITIQUE: TRANSCENDENTAL AESTHETICS AND KINAESTHETICS

Husserl's transcendental phenomenology and Kant's transcendental philosophy can be read in the later philosophical context of Derrida's grammatology. In such case the difference between spoken philosophy

and written philosophy intensifies and thought becomes dependent on text. Both Husserl and Kant based transcendental philosophy on a respect for mathematics and mathematised science, which became evident in understanding the key issues of transcendental aesthetics. For example, the concept of space and time in Kant's philosophy is based on scientific abstractions intermediated by texts – it is not based on pre-literary experience. Similarly the concept of the ideal characteristic in Husserl's phenomenology is based on the abstract idea of the separability of characteristics from meaning, but characteristics cannot be separated from meaning. These transcendental theses result from written philosophising which must necessarily be limited by its media, i.e. the script. Broadening the meanings of written texts with the meanings of the pre-literary culture of voice and the meanings of the current technical image culture transforms transcendental aesthetics into transcendental kinaesthetics *sui generis*; within it, space and time are inseparable from the methods of actual mediation and their meaning therefore becoming significantly broader.

**Břetislav Horyna: KANT'S ORIGINAL METHOD OF METAPHYSICS
IN HIS CORRESPONDENCE WITH LAMBERT AND ITS DOG-
MATIC DESTRUCTION BY HEIDEGGER**

The majority of interpretations of *The Critique of Pure Reason* have been concerned with the possibility of synthetic a priori propositions and Kant's conceptual scheme. The main focus has thus been on Transcendental Aesthetic and Transcendental Analytic, while the closing section of Transcendental Doctrine of Elements, Transcendental Dialectic, has usually been ignored. An analysis of the first two sections cannot succeed, however, without an inquiry into the method of Kant's metaphysics and without specifying the limits of possible experience. This work shows that doing so presupposes an analysis of Transcendental Dialectic. In the absence of such an analysis, as is the case with Heidegger and his abuse of Kant's transcendental critique for his own purposes, the result can only be a distortion of the original methodology (its dogmatic destruction) in order to produce a fundamental ontology incompatible with Kant's ideas.

Jan Zouhar: ON PATOČKA'S INTERPRETATION OF K. H. MÁCHA'S CONCEPT OF TIME - KANT, HUSSERL, HEIDEGGER

Although Jan Patočka devoted relatively little attention to the founding father of modern Czech poetry K. H. Mácha in his work, Mácha's poetic work gave Patočka the opportunity to address general, timeless philosophical issues. The work *Time, Eternity and Temporality in Mácha's Work* is also an exposition of crucial characteristics of Heidegger's Fundamental Ontology. Mácha's experience of time is related to Kant's, Husserl's and mainly Heidegger's concept of temporality.

Pavol Tholt: HUSSERL, KANT AND MATHEMATICAL NATURAL SCIENCE. Towards Logical and Metaphysical Aspects of Kant's Conception of Mathematical Natural Science

The author analyses one of the most discussed issues in logic and science methodology – the issue of closing and the nature of so-called mathematical natural science. The issue is analysed on the primary basis and therefore fundamental formulations of the term *mathematical natural science* in various works by I. Kant, as well as certain comparison of the term with identical term presented in works of E. Husserl. It is not only analysis and comparison on the basic level of the term that is presented, but we also deal with analysis on logical basis, esp. in the case of Kant's views in close relation to the issue of metaphysics in his transcendental philosophy. In his work *The Critique of Pure Reason*, the problem of to what extent the fact that the original question of *how is metaphysics and natural disposition of human thinking possible* was transformed to *how is metaphysics possible as science* was shown in Kant's view on mathematical natural sciences and task of philosophy as *the first philosophy*, or *metaphysics*. We also discuss how Husserl evaluated the issue and to what extent he agreed with it.

Peter Neznák: HEIDEGGER, KANT, LEIBNIZ OR STRUGGLE ABOUT METAPHYSICS.

Fight over metaphysics is a serious historical topic in philosophy that started in the era of Plato and Aristotle. To a list of great persons, such as Descartes, Kant, Shelling, Hegel, or Nietzsche, Leibniz should be

added as well. His exceptional ability to connect the traditional with the contemporary, ability to reveal tectonic faults and breaks in human knowledge, reason and thinking, make him an author of metaphysical synthesis, in which thinking is done creatively (with emphasis added) and the capital in the form of the most precious of ancient philosophy and scholastics in simplified optics of modernisers of the modern period is archived by means of dialogical method. Leibniz persisted that new leadership be joined organically and connected with what was considered the zenith of philosophy and science of his time. There is much to comment upon, much to argue, even much not to agree with. However, there is much more to listen to. In order to enter the temple of human knowledge, architect of which was also Leibniz, we shall humbly lower our heads and absorb as much philosophical knowledge as possible.

Milovan Ješić: KANT, HUSSERL AND THE PROBLEM OF HISTORY

Kant's ambition is to find a *a priori* base, by means of which a historical event, from the view of individual cases and actions that seem as a mosaic of accidental and absurd events would seem as *not accidental and legitimate process*. If a historical event is not without purpose, then the goal of history is a *complete civil unification of human kind* that is happening on the background of *realisation of the hidden plan of nature*. It is this natural movement that creates a *perfect state system as the only state in which nature can fully present its abilities in human kind*. In his early work (though identified much later), Husserl wanted to *temporarily distance himself from historical approach until he reached a point in his method where he was able to ask history scientific questions*. Having broadened the task of *synthesis* or *synthesising* in the scope of transcendental phenomenology, he gets to substantive clarification of the problem of history. In his late work, taking the view of history that is nothing else than *living movement of the first unit of purpose* into account, his ambition leads to the foundation of a *a priori history as such*, by means of which we can come to a universal, true and real source of all problems of (historical) *comprehension*. When we compare Kant's and Husserl's *views on history*, their analysis and interpretation, we must state that the *problem of history* in Kant's work leads to the conception of *philosophy of history* that forms an integral and undividable part of his philosophising. While Kant's philosophy is unthinkable without a well-thought

and in a parallel manner applied *philosophy*, we do not find the real *philosophy of history* in Husserl due to a fact that a notion of *transcendental phenomenology as science from absolute rationalisation* (as presented in Husserl's *Addendum XXVIII. on the Crisis of European sciences about strict philosophy as finished dream*) is considered unsustainable and not joinable with a project of *philosophical explanation of history*.

Eugen Andreanský: KANT AND HUSSERL ON PSYCHOLOGISM AND FORMALISM IN LOGIC

The author of the study deals with historical and concrete relations of comprehension of logic fundamentals as presented in works of I. Kant, E. Husserl and G. Frege. The centre of thoughts is made up of the issue of psychologism that can be examined at more places in works of the aforementioned authors. The critics of psychologism that helped create modern logic and philosophy in the 19th century affected philosophy greatly and arose, and still arises today, many questions. On the background of arguments presented by Kant, Husserl and Frege, it is possible to impeach the effort for philosophy and logic purification from psychological additives, when observing the development in philosophy and science in last decades. Interesting incentives are offered by observing changing emphasis on formal character of logic that is common for modern logic and is even presented in Kant's work.

Štefan Jusko: HEIDEGGER AND KANT'S TRANSCENDENTAL AESTHETICS

The aim of the study is to show qualities and difficulties in Heidegger's analysis of Kant's *transcendental aesthetics*. The study is divided into three areas (1. time and the matter of movement, 2. self-affection of time, 3. subjectivity of time and its empirical-objective reality) that Heidegger uses to point out *factual difficulties* of Kant's comprehension of the transcendental (transcendental connection of pure time and *I think*, Dasein ontology), as well as *factual objections* to his transcendental concept formulated by Kant – a concept not formulated and the question of equality of a priori time and space not thought out by Heidegger himself.

KANT
V KONTEXTOCH HUSSERLOVEJ
A HEIDEGGEROVEJ FILOZOFIE

Katedra filozofie a dejín filozofie FF UPJŠ v Košiciach

Leško, V. – Plašienková, Z. (eds.)

Vydavateľ: Univerzita Pavla Jozefa Šafárika v Košiciach
Odborné poradenstvo: Univerzitná knižnica UPJŠ v Košiciach
<http://www.upjs.sk/pracoviska/univerzitna-kniznica>
Rok vydania: 2009
Náklad: 200 ks
Rozsah strán: 304
Vydanie: prvé
Tlač: EQUILIBRIA, s. r. o.

ISBN 978-80-7097-768-2



ISBN 978-80-7097-768-2



9 788070 977682