UNIVERZITA PAVLA JOZEFA ŠAFÁRIKA V KOŠICIACH

LEIBNIZ A HEIDEGGER – VETA O (DOSTATOČNOM) DÔVODE

Martin Škára

ACTA FACULTATIS PHILOSOPHICAE UNIVERSITATIS ŠAFARIKIANAE 23
Monografia 2012

LEIBNIZ A HEIDEGGER –
VETA O (DOSTATOČNOM) DÔVODE

Martin Škára

Košice 2012

LEIBNIZ A HEIDEGGER –

VETA O (DOSTATOČNOM) DÔVODE

Martin Škára

Katedra filozofie a dejín filozofie FF UPJŠ v Košiciach

Vedecký redaktor: prof. PhDr. Vladimír Leško, CSc.
Recenzenti: prof. dr hab. Andrzej Noras
doc. PhDr. Pavel Tholt, PhD., mim. prof.

© Martin Škára, 2012
© Filozofická fakulta UPJŠ v Košiciach, 2012

Publikácia je riešiteľským výstupom grantového projektu VEGA 1/0678/12 Dejiny filozofie ako filozofický problém (Heidegger, Patočka, Gadamer a Rorty) na Katedre filozofie a dejín filozofie FF UPJŠ V Košiciach.

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

Za odbornú a jazykovú stránku tejto publikácie zodpovedá autor.

ISBN 978-80-7097-962-4 (tlačená verzia publikácie)
EAN 9788070979624
ISBN 978-80-8152-125-6 (e-publikácia)

Dostatočný dôvod existencie vecí by sa totiž nemohol nachádzať ani v žiadnej z jednotlivých vecí, ani v celom agregáte alebo postupnosti vecí.

Gottfried Wilhelm Leibniz

Veta o dôvode – základe (Grund) je výpoveďou o Bytí. Hovorí, ale hovorí skryto. Skrytým ostáva nielen to, o čom hovorí, ale skrytým ostáva aj to, že hovorí o bytí.

Martin Heidegger

Venujem starým rodičom

OBSAH

Úvod 7

1. Leibniz a princíp dostatočného dôvodu 16

Pramene princípu dostatočného dôvodu a jeho miesto v Leibnizovom myslení 16

Klasifikácia súdov alebo právd, problém in esse a teória individuálnej substancie 21

Kontingentné vety a kontingencia 25

Indivíduum – individuálna substancia – logický subjekt ako indivíduum 30

2. Heidegger: Der Satz vom Grund 41

Heidegger na ceste k vete o dôvode – základe (Grund)..... 41

Princíp dostatočného dôvodu verzus veta o dôvode – základe (Grund) 43

Heideggerov Leibniz a cesta k principium rationis sufficientis 49

Veta o dôvode – základe (Grund) a problém Bytia 66

Veta o dôvode – základe (Grund) a znova Leibniz 77

Záver 115

Príloha 1: *K princípu o dôvode* 118

Príloha 2: *De rerum originatione radicali* 126

Zoznam použitej literatúry 140

Vecný index 149

Menný index 151

ÚVOD

Filozofia je vo svojich dejinách popretkávaná niekoľkými princípmi[1], ktoré vnášajú do tohto druhu myslenia svetlo a poriadok, nech už ide o systémovú alebo nesystémovú podobu filozofovania. Každý z princípov predstavuje svojím spôsobom počiatok (ἀρχή) akéhokoľvek deduktívneho usudzovania, no nie všetky filozofické výpovede a koncepcie sú povinné postupovať rovnako, pretože nie všetky filozofické výpovede a koncepcie sú *kalkulom*. Vlastne, takáto podoba racionalistického filozofovania je v dejinách filozofie skutočne menšinová. No aj napriek svojmu menšinovému zastúpeniu vždy do určitej miery vzbudí pozornosť či už tak, že sa stane pilierom myslenia samotného a nájde si svoje trvalé miesto v jeho základoch, alebo sa stane nevyhnutnou oporou filozofického uvažovania. Princípov v dejinách filozofického myslenia v skutočnosti nie je mnoho. Stav je daný predovšetkým rôznorodou a v mnohých prípadoch neracionalistickou povahou filozofického uvažovania. V tejto súvislosti možno bez váhania na jednej strane spomenúť niektoré princípy logiky ako *princíp identity*, *princíp negácie sporu*, *princíp vylúčenia tretieho* a iné. Na druhej strane spomeniem dva osobitné princípy, ktoré s logikou v skutočnosti majú spoločné len to, že sú z nej odvodené. Prvý z nich je známy ako *Occamova britva*. Druhý dostal veľmi špecifické pomenovanie, ktoré však príliš veľa

[1] Na tomto mieste môže vzniknúť oprávnená námietka týkajúca sa miesta a povahy zákonov vo filozofickom myslení. Vychádzam z predpokladu, že formulácii zákona predchádza vo vede vždy určitá zákonitosť, vo väčšine prípadov je to repetícia javu, ktorú výroková časť zákona fixuje a nerozporne popisuje. Na druhej strane je možné chápať ako zákon určité normatívy, ktoré sú formulované s cieľom dosiahnutia istého poriadku, resp. usporiadania (napr. legislatíva). Vo filozofii preto považujem za vhodnejšie používanie pojmu *princíp*. V konečnom dôsledku nás i etymológia (*incipere, id quod primum cepit*) a pôvod (ἀρχὴ) pojmu presviedčajú o oprávnenosti tohto tvrdenia.

svetla do jeho pochopenia neprináša, skôr naopak – už samotné pomenovanie princípu vnáša do jeho pochopenia mnohé prekážky: *principium rationis sufficientis* alebo *princíp dostatočného dôvodu.*[1] Po prvýkrát ho formuluje a aj na jeho základe buduje svoju metafyziku (kontingencie) G. W. Leibniz. O takmer tri storočia neskôr prejaví o tento princíp záujem Martin Heidegger. Nenápadnosť a takmer nevysvetliteľná jasnosť tohto princípu ho očarí natoľko, že mu venuje jeden prednáškový kurz v letnom semestri 1928 v Marburgu – kurz známy ako *Metafyzické základy logiky podľa Leibniza* (*Die Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz).* Definitívne sa k nemu vyjadrí v zimnom semestri 1955 – 1956 vo Freiburgu v prednáške s názvom *Der Satz vom Grund. Heideggerova deštrukcia princípu smeruje od principium rationis sufficientis k pojmu dôvod – základ (Grund).* Zámerom, ktorý Heidegger touto cestou sleduje, je premyslenie otázky Bytia bez jestvujúcna, Bytia, ktoré prostredníctvom pojmu dôvod – základ (Grund) nadobúda zakladajúci charakter. Ukazuje sa však, že s definitívnou platnosťou nemožno ani v tomto prípade vyrieknuť ortieľ nad možnosťou myslenia Bytia bez jestvujúcna. Preto pokus o prekonanie metafyziky a nastolenie nového myslenia a jeho úlohy ostáva len pokusom.

* * *

Vzťah Leibnizovho princípu dostatočného dôvodu a jeho recepcia Heideggerom sa na prvý pohľad ani dobrému znalcovi dejín filozofie nemusia zdať evidentné. A to o to viac, že u Heideggera sme akosi zvyknutí na často prekvapujúce interpretačné rezultáty. Leibniz ale patrí do plejády tých mysliteľov, ktorí majú podľa Heideggera svoje neza-

[1] Svojou povahou alebo aj významom svojej výrokovej časti je s Occamovou britvou v príbuzenskom vzťahu, a to aj napriek tomu, že v dejinách filozofického myslenia neexistuje náznak, ktorý by ich do určitej miery vedel spojiť. Occamova britva je skôr mementom a limitatívnou podmienkou princípu dostatočného dôvodu.

stupiteľné miesto v onej *Seinsfrage*, ktorá v Heideggerovej tvorbe nikdy neutíchla. Do nej totiž Leibnizov princíp dostatočného dôvodu vnáša kúsok svetla, a to v neopakovateľnej podobe, akú *Seinsfrage* dostáva v neskoršom období – v období freiburskej prednášky zo zimného semestra 1955 – 1956. Preto sa interpretácia tejto prednášky stala i hlavnou témou predkladanej práce. Motiváciou pri riešení takto stanovenej úlohy bol pre mňa otáznik visiaci v pozadí nad metafyzikou. Na jednej strane zápasu gigantov filozofie stojí *leibnizovský substančný logicko-metafyzický model* najmä v podobe metafyziky kontingencie, na strane druhej zasa *heideggerovský nesubstančný model*, ktorý sa v ranej fáze ukazuje vo svetle ontologickej diferencie, aby sa v neskoršej etape dostal k pokusu o svoje prekonanie v prospech nového druhu myslenia Bytia bez jestvujúcna. Princíp dostatočného dôvodu totiž obe podoby filozofovania spája. U Leibniza je to dokonca prvý princíp metafyziky (kontingencie). U Heideggera predstavuje v ranej tvorbe východisko pre logiku ako metafyziku pravdy a v neskoršom období cestu, na ktorej sa pokúsi o prekonanie metafyziky a nastolenie nového myslenia.

Ten, kto princíp dostatočného dôvodu objavil a korunoval ním spolu s princípom negácie sporu (principium contradictionis) svoju metafyziku ako prvý, bol práve Leibniz. Prvá podkapitola preto identifikuje princíp v spleti Leibnizových textov a lokalizuje jeho základný aplikačný rámec. V dejinách filozofie tomuto princípu venoval pozornosť nejeden z mysliteľov. Výrazný podiel na jeho analýze majú okrem Leibniza aj Schopenhauer a Kant. Obaja si princíp dostatočného dôvodu volia ako tému svojich dizertácií. Za predmet svojej doktorskej dizertácie *O štvoritom koreni vety o dostatočnom dôvode* (1813) si Schopenhauer tento princíp volí preto, aby sa neskôr mohol stať základom celého jeho filozofického systému. Zvláštnu zhodu okolností predstavuje i fakt, že princíp dostatočného dôvodu figuruje ako jedna z hlavných tém i v dizertácii Immanuela Kanta – práca je dostupná pod názvom *Principiorum primo-*

rum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio (1755). Aj napriek tomu, že obe dizertácie si zaslúžia nemalú pozornosť, zámerom predkladanej štúdie je sústredenie záujmu predovšetkým na Leibnizov a následne Heideggerov prístup.

Nasledujúca podkapitola si kladie za cieľ určiť východisko analýzy Leibnizovho princípu dostatočného dôvodu. Zdroj princípu dostatočného dôvodu je skrytý v spletitom labyrinte Leibnizovej logiky, hoci o žiaden princíp logiky nejde. Na jeho odkrytie však Leibniz poskytuje kľúč, ktorý mu pomyselne podáva najprv Aristoteles (prostredníctvom nie príliš známeho princípu in esse). Následne prechádza Leibniz klasifikáciou súdov, potom teóriou individuálnej podstaty, aby mohol plynulo prejsť ku kontingencii, ktorá je v plnej správe princípu dostatočného dôvodu.

Kontingencia, ako ju predstavuje Leibniz, je tou časťou jeho filozofie, ktorá je kvôli monadológii takmer najviac zanedbávaná. Metafyzika kontingencie v Leibnizovom ponímaní totiž predstavuje taký druh metafyzického myslenia, ktorý sa snaží zachytiť totalitu individuálnych faktov, resp. udalostí, ktoré nastávajú jednotlivým indivíduám – logickým individuovým subjektom. Tieto fakty totiž tvoria jednu súvislú donekonečna idúcu postupnosť – sériu. V tomto okamihu si dovolím upozorniť na mimoriadne dôležitý poznatok: iba vďaka prepojeniu logiky s metafyzikou sa Leibnizovi podarilo, že každý kontingentný fakt je pojmovo uchopiteľný. No a miestom kontingencie, ako nebýva príliš známe, sú takzvané kontingentné pravdy, resp. súdy. Tento problém preto rieši ďalšia podkapitola. V tejto súvislosti je potrebné mať na zreteli, že princíp dostatočného dôvodu je špecifickým predovšetkým preto, lebo sa vzťahuje len na pravdy faktov. Pričom fakt je to, čo sa snaží v jazykovej podobe subjekt-predikátového súdu zachytiť nie nevyhnutná veta. Z tohto dôvodu bolo potrebné siahnuť po klasifikácii súdov a následne po známom princípe in esse, počiatky ktorého zavádza Aristoteles vo svojich *Kategóriách*. Tento princíp tak má svoje pevné a nenahraditeľné miesto v Leibnizovej substančnej metafy-

zike, ktorá okrem iného v pojme dôvodu – ratio nevidí príčinu (causa) ale účel (finis). Leibnizova filozofia je vôbec *teleologická*.

Keďže kontingencia je pojmovo uchopiteľná v subjekt-predikátových súdoch faktových právd, conditio sine qua non kontingencie je v Leibnizovom systéme logický subjekt faktových právd ako nositeľ samotného faktu. Ten sa v Leibnizovej metafyzike premieta do individuálnej podstaty, resp. individuálneho subjektu. Tejto oblasti Leibnizovho systému je venovaná záverečná podkapitola.

Interpretácia Heideggerovej prednášky *Der Satz vom Grund* zo zimného semestra 1955 – 1956 predpokladá stály zreteľ na Leibnizovu koncepciu, ktorú predstavili prvé štyri podkapitoly prvej kapitoly. Heideggerove cesty k princípu dostatočného dôvodu otvára prvá a druhá podkapitola druhej kapitoly. Na fundovanú interpretáciu princípu dostatočného dôvodu u Heideggera si treba uvedomiť skutočnosť, že Heidegger mal k Leibnizovi veľmi blízko, pravdepodobne pod vplyvom Husserla, ale i novokantovcov. Podkapitoly následne otvárajú teoretický priestor explikácii Heideggerovho dvojakého videnia princípu dostatočného dôvodu, ktorý modifikuje do takej podoby, aby bolo možné dospieť predovšetkým k pojmu Grund.

Ďalšia podkapitola predmetne špecifikuje Heideggerovho Leibniza a jeho cestu k principium rationis sufficientis, a to hlavne cez tzv. Urteilstheorie (teóriu súdu) z raného obdobia tvorby, ktorá otvára problém λόγος ἀποφαντικός. Takto vymedzený teoretický pohyb prerastá do hlbších heideggerovsko-leibnizovských súvislostí, ktoré vyústia do *Metafyzických základov logiky podľa Leibniza* (*Die metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*), veľmi dôležitej marburskej prednášky z letného semestra 1928 – 1929. Heidegger nasmeroval v tejto prednáške logiku na cestu, na ktorej sa jej základným problémom stáva práve veta o dôvode (a nie *principium rationis sufficientis*), ako ju Heidegger pomenoval. Toto vymedzenie je potrebné vnímať veľmi prísne. Pretože práve veta o dôvode Heideg-

gerovi umožní ponímať logiku ako metafyziku pravdy. Presvedčenie, že logika je de facto metafyzika[1], umožňuje Heideggerovi len veta o dôvode – základe (Grund). Prednáška teda smeruje k zásadnému posunu. Heidegger sa dopracuje k pohybu od logiky k metafyzike prostredníctvom radikalizácie logiky. Metafyzika je ale v ranej Heideggerovej tvorbe ešte stále metafyzikou bytia jestvujúcna. Zásadným rozdielom a zároveň obohatením je v nej to, že pojem bytia nadobúda zdôvodňujúci – zakladajúci charakter prostredníctvom pojmu Grund ako dôvod – základ. V tom istom roku (1929) v prednáške *Čo je metafyzika?* zaznieva i Heideggerova modifikácia Leibnizovej otázky, a to v znení: *Prečo je vôbec jestvujúcno a nie skôr nič?* Túto otázku Heidegger znova použije v roku 1935.[2]

Logickým vyústením druhej kapitoly sa tak stáva podkapitola, cieľom ktorej je tematizácia vzťahu vety o dôvode – základe (Grund) a problému Bytia. Táto kapitola sa pohybuje už v teoretickej rovine tvorby neskorého Heideggera, pre ktorú je okrem iného príznačné, že otázka pravdy bytia, svetliny začína nadobúdať charakter základu – Grund. Definitívne premyslenie Leibniza, predovšetkým a výlučne v kontexte princípu dostatočného dôvodu prichádza na rad až v rokoch 1955 – 1956 v prednáške, ktorá dostáva príznačný názov *Der Satz vom Grund.* Prepojenosť oboch prednášok ako dvoch zdrojov prístupu k Leibnizovi je však zdanlivá. Heideggerov Leibniz z konca dvadsiatych a začiatku tridsiatych rokov minulého storočia je do určitej miery precízne podaný ako logik a metafyzik, je autentickejší. Princíp dostatočného dôvodu analyzovaný a interpretovaný v tomto období Heideggerovej tvorby je jasne identifikovaný cez niekoľko Leibnizových zásadných textov, ktoré Heidegger zvláda brilantne. Princíp dostatočného

---

[1] Tento Heideggerov teoretický pohyb od logiky k metafyzike sa drží skôr heglovskej ako leibnizovskej tradície.

[2] HEIDEGGER, M.: *Co je metafyzika?* Prel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené 1993.

dôvodu z druhej polovice päťdesiatych rokov v prednáške *Der Satz vom Grund* však predstavuje mimoriadny zvrat nielen v recepcii tohto princípu, ale predovšetkým v možnosti, ktorú princíp samotný zakladá pre jednu z odpovedí na *Seinsfrage*.

Poslednou podkapitolou druhej kapitoly sa tak stáva podrobnejšia interpretácia Heideggerovej prednášky *Der Satz vom Grund*. V tejto prednáške sa však messkirchský mysliteľ nesústredí na osobný zápas s Leibnizom. Principiálne sa zameriava na deštrukciu vety o dôvode – základe (Grund). Som presvedčený, že Heidegger nezvádza osobný zápas so žiadnym zo svojich predchodcov. Heidegger ich s otvorenou náručou berie pod svoju strechu, aby v ich myslení našiel reafirmáciu svojich vlastných mysliteľských činov. Z princípu o dostatočnom dôvode sa tak jednoducho stáva *Der Satz vom Grund* a v zápätí skok do bytia. Predpokladom tohto skoku je vypracovanie istého teoretického postupu, ktorým je vo vete *Nihil est sine ratione* akcentácia *est* a *ratio*. Z tohto zvýraznenia robí neočakávanú ekvivalenciu pojmu *ratio* (Grund!, nie rozum) s pojmom *est*, ktorým Heidegger myslí nie jestvujúcno, ale bytie jestvujúcna. Len čo začne Heidegger spájať princíp o dostatočnom dôvode s otázkou bytia, začne zároveň pracovať výlučne s *nemeckým názvom* (!) tohto princípu, ktorý mu umožní odkrytie jedného z mimoriadne dôležitých pojmov: dôvod – základ (Grund).

V tomto heideggerovskom kontexte už nejde o princíp, ale o der Satz vom Grund, čiže o vetu o dôvode – základe (Grund). Princíp dostatočného dôvodu v skrytosti prežíval v tzv. *inkubačnej dobe* až po Leibniza. Jeho zásluhou sa táto veta prebúdza a Heidegger je presvedčený, že až v jeho Seinsfrage je skutočne využitá. Zabúda ale na to, že Leibniz spomína princíp o dostatočnom dôvode, nie vetu o dôvode – základe (Grund). Tento fakt sa budem snažiť Heideggerovi dostatočne vytknúť. Zároveň bude nevyhnuté ukázať, že Heidegger bude spočiatku naplno pracovať nie s výrokovou časťou vety, ale s jej názvom: der Satz vom Grund.

Tento Heideggerov interpretačný postup je predpokladom možnosti akcentácie *est* a *ratio*.

Od takto pripravenej interpretačnej pôdy je už len krok k identifikácii pojmu Grund s pojmom Bytia, pretože cieľom, ku ktorému sa potrebuje Heidegger dopracovať, je odkrytie zakladajúceho charakteru Bytia mysleného bez jestvujúcna a finálna identifikácia *Bytia (Seyn) – Dôvod – základ (Grund)* a *Bezdna (Abgrund)*. Toto je však program, ktorý má riešiť nie tradičná metafyzika, ale nový druh myslenia. Okrem iného i v tom spočíva zásadný rozdiel voči prednáške z rokov 1928 – 1929. Hovoriť o Bytí izolovane možno aj prostredníctvom pojmu *Grund* a myslím si, že práve toto je úloha nového myslenia, ktoré má metafyziku prekonať. Avšak ontologická diferencia, ktorá je taká príznačná pre raného Heideggera z *Bytia a času*, mlčky presakuje ešte aj do prednášky z roku 1955 – 1956. V tomto ohľade som nadobudol presvedčenie, že ontologická diferencia a vedľa nej stojaca úloha premyslenia bytovania Bytia bez jestvujúcna (ktorá je zasa príznačná pre neskorého Heideggera) sa nedajú oddeliť aj napriek tomu, že ide o dva kontradiktorické prístupy. Inak povedané, premyslenie bytovania Bytia bez jestvujúcna je s najväčšou pravdepodobnosťou naveky znemožnené, pretože rekurz k jestvujúcnu je nevyhnutý všade tam, kde otázku Bytia zakaždým otvárame.

Prečo je potom pojem Bytia spájaný s pojmom Grund? Voči čomu je Bytie dôvodom – základom (Grund)? V otázke je jedno viac než isté: za Parmenida sa v otázke bytia dá vykročiť len veľmi ťažko. Heidegger (tak ako vždy) bude aj v tejto prednáške hľadať útočisko u Grékov a v jej závere najmä u Herakleita. Takto síce do súboja gigantov o bytie vstupuje, ale odchod z boja ho sizyfovsky poznačuje. Ba čo viac, z Heideggera sa dokonca stáva prorok, pretože v jeho prednáške je nastolená „otázka myslenia... ktorá zaujíma celý svet. Od odpovede, ktorú (táto otázka, pozn. M. Š.) dostane, bude závisieť budúcnosť Zeme ako aj bu-

dúcnosť pobytu človeka na tejto Zemi."[1] Program prekonania metafyziky vyzeral skutočne zdarne. Prednáška *Der Satz vom Grund* ho mala prinajmenšom prehĺbiť. Avšak či už je Bytie spájané s pojmom Grund, alebo nie, metafyzika bude pri otázke o bytí vždy myslieť na jestvujúcno. Takúto povahu má *Ratio* a genericky i *Grund*.

[1] HEIDEGGER, M.: *Der Satz vom Grund*. GA. Bd. 10. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1997, s. 189.

1. LEIBNIZ A PRINCÍP DOSTATOČNÉHO DÔVODU

Pramene princípu dostatočného dôvodu a jeho miesto v Leibnizovom myslení

Leibnizov Boh je vo svojej bytnosti, ale i vo svojich rozhodnutiach večným matematikom a logikom. Koná s vynaložením čo najmenšieho úsilia na dosiahnutie najväčšieho možného účinku tak, aby bola splnená podmienka optima a dokonalosti.[1] V skrátenej podobe vyjadrené, aj Leibnizov boh rešpektuje v plnom rozsahu výzvu *entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem* (entity nie je potrebné rozmnožovať, pokiaľ to nie je nevyhnutné). Occamova britva však nie je jediným princípom, ktorý možno v aktoch boha postrehnúť. Na druhej strane – ich počet je minimálny. Veď samotný systém, nech už je akýkoľvek, má k dokonalosti bližšie, ak sa riadi malým počtom princípov, ktoré spravujú tak celok, ako i jednotlivé časti, ktoré celok tvoria.

Leibniz nikdy neprestal upozorňovať na skutočnosť, že rovnako jednoduchá, pokiaľ ide o počet princípov, je i jeho metafyzika. Leibnizovu metafyziku rovnako ako akty nášho rozumu spravujú dva principiálne piliere[2]: *principium contradictionis* (princíp negácie sporu, ktorý je známy už od čias Parmenida v podobe nám dostupnej ako: bytie je a nebytie nie je, no svoju prvotnú exaktnú formuláciu dostal až u Aristotela[3]) a *principium rationis sufficientis* (princíp dostatoč-

---

[1] Pozri LEIBNIZ, G. W.: Metafyzické pojednání. In: Leibniz, G. W.: *Monadologie a jiné práce*. Prel. J. Husák. Praha: Svoboda 1982, § 19, s. 75.

[2] LEIBNIZ, G. W.: Monadológia. In: Antológia z diel filozofov. *Novoveká racionalistická filozofia*. Zost. E. Várossová. Bratislava: Epocha 1970, s. 343.

[3] ARISTOTELES: *Metafyzika*. Prel. A. Kříž. Praha: Rezek 2003, Γ 4, 1011b23, s. 126.

ného dôvodu[1], ktorý je opäť historicky prvotne ukotvený u Stagiritu v *Druhých analytikách*[2]). Vyššie uvedené tvrdenie o logickom podklade Leibnizovej metafyziky nám umožňuje chápať oba spomínané princípy dvojako, avšak v ich jednote. Pretože logiku od Leibnizovej metafyziky nemožno oddeľovať. Práve naopak, všade tam, kde máme do činenia s Leibnizovou metafyzikou, je potrebné vidieť jej logické základy a naopak, všade, kde je reč o Leibnizovej logike, je potrebné zohľadňovať jej metafyzické dôsledky (najintenzívnejšie sa toto prepojenie prejavuje v čase, keď Leibniz rediguje *Rozpravu o metafyzike*[3] (*Discours de métaphysique*, 1686) a *Vyznanie filozofa* (*Confessio philosophi,* 1672). K tomuto tvrdeniu je potrebné dodať, že aj Aristoteles sám formuluje princíp negácie sporu ako zákon onto-logicko-psychologický, na čo dôkladne upozornil predovšetkým J. Lukasiewicz.[4] Oba princípy je preto možné chápať ako *principia essendi* a zároveň ako *principia cognoscendi*. Ak pre oblasť bytnosti a rovnako pre oblasť poznania platí v prípade principium contradictionis, že je nevyhnutnou podmienkou bytnosti a pravdivého poznania, potom v prípade principium rationis sufficientis platí, že je ich dostatočnou podmienkou. Toto určenie má veľkú dôležitosť pre

---

[1] Hoci je princíp o dostatočnom dôvode v dejinách filozofického myslenia formulovaný a uvádzaný raz ako veta o dostatočnom dôvode, inokedy ako zákon alebo zásada dostatočného dôvodu, pre mňa je rozhodujúci fakt, že Leibniz používa vo vzťahu k dostatočnému dôvodu permanentne pojem princíp. Preto sa vo svojich úvahách budem držať práve tohto označenia.

[2] ARISTOTELES: *Druhé analytiky*. Prel. A. Kříž. Praha: Nakladatelství ČSAV 1963, (71b 12), s. 30.

[3] J. Husák uvádza názov tohto Leibnizovho systematického textu pod názvom *Metafyzické pojednání* (*Discours de métaphysique*). Som však presvedčený, že jeho slovenský adekvátny preklad by mal znieť *Rozprava o metafyzike*, obdobne ako je nám známa Descartova *Rozprava o metóde* (*Discours de la méthode*). V takomto znení ho budem uvádzať i v nasledujúcich častiach tejto monografie.

[4] ŁUKASIEWICZ, J.: *O zasadzie sprzeczności u Arystotelesa*. Studium krytyczne. Krakov 1910.

pochopenie Leibnizovho konceptu kontingencie a teleologickej výstavby metafyziky.

Z vyššie uvedených dôvodov nie je vôbec prekvapujúce, že Leibniz pripomína tieto dva princípy nielen v známych prácach, ako sú *Monadológia*, *Rozprava o metafyzike*, *Teodicea*, *Princípy prírody a milosti založené na rozume*, *Vyznanie filozofa*, ale aj v množstve korešpondencie, ktorá tvorí neodmysliteľnú súčasť jeho odkazu.

Identifikovať Leibnizovu historicky prvú formuláciu princípu dostatočného dôvodu znamená začať rokom 1670, čo sú len štyri roky od napísania malého, ale pre Leibnizovu koncepciu logiky ako scientia generalis signifikantného traktátu, ktorému dal názov *O kombinatorickom umení* (*De arte combinatoria*). V roku 1670 Leibniz dokončuje spis s názvom *Teória abstraktného pohybu* (*Theoria motus abstracti*). V tomto stručnom spise Leibniz prvýkrát formuluje princíp dostatočného dôvodu v takej podobe, v akej je nám známy dodnes: *nihil est sine ratione*, a to na poli fyziky, resp. rodiacej sa dynamiky.

Mojím cieľom je v predkladaných úvahách identifikovať a za daných podmienok i objasniť princíp dostatočného dôvodu tak, ako nám ho ponúka Leibniz sám. Hľadanie samo osebe nie je až také jednoduché, ako by sa na prvý pohľad zdalo. Navyše rôznorodosť interpretačných prístupov k tomuto problému naznačuje, že princíp dostatočného dôvodu si zaslúži pozornosť. Princíp sa totiž javí ako zdanlivo rigorózny a zároveň triviálny. Preto nie je možné, aby ostal iba jednoducho vyslovený bez ďalšieho explikačného úsilia. Čitateľ *Monadológie* si však cestu k nemu nemá ako nájsť. Leibniz princíp dostatočného dôvodu vždy akosi len uvádza.

Pozorného mysliteľa nabáda k neprestajnému prihliadaniu na spomínaný princíp. Problém však vzniká v momente, keď chceme vystopovať a zároveň vysvetliť, čo natoľko evidentný princíp vlastne znamená a o čom vypovedá. Leibniz je v tomto ohľade nesmierne skromný, ba až *lakomý*. Stojíme tak pred bariérou, ktorú je potrebné

prekonať, aby sme sa mohli o princípe dozvedieť to, čo po jeho formulácii ostáva nevypovedané – jeho obsah a zdroj. *Na čo slúži princíp dostatočného dôvodu? Z akého zdroja pochádza? Existuje jeho presná a definitívna formulácia? Existujú nejaké prerekvizity, ktoré je potrebné splniť, aby bol princíp dostatočného dôvodu identifikovaný v istom kontexte? Je odvodený, alebo má axiomatickú platnosť*?

Nech by sme tieto otázky formulovali v akomkoľvek počte, poradí či v akejkoľvek podobe, dva fakty ostávajú viac než isté. Po prvé: hľadanie princípu dostatočného dôvodu je hľadaním na poli metafyziky, čo dokladuje nejedna Leibnizova poznámka na mnohých miestach jeho filozofickej spisby. Jedným z najprístupnejších dokladov sú Leibnizove slová zo spisu, ktorý vychádza v ten istý rok ako *Monadológia*, teda z práce *Princípy prírody a milosti založené na rozume*: „Až doposiaľ sme hovorili ako prostí fyzici. Teraz je čas sa povzniesť k metafyzike, pričom si poslúžime významným, aj keď zvyčajne málo používaným princípom, podľa ktorého sa nič nedeje bez dostatočného dôvodu, tzn. nedeje sa nič, prečo by tomu, kto veci dôkladne poznal, nebolo možné udať dôvod, ktorý by postačoval na určenie, prečo je to tak a nie inak. Ak je tento princíp raz prijatý, prvou otázkou, ktorú bude možné oprávnene položiť, je táto: prečo je skôr niečo než nič?“[1] Túto pasáž z *Princípov prírody a milosti založených na rozume* vyberám zámerne, pretože je práve tou, ktorá Heideggerovi poslúži tak v práci *Čo je metafyzika?*, ako v aj v spise, ktorý bude predmetom analýzy v druhej kapitole predkladanej monografie, teda v práci *Der Satz von Grund*.

Leibniz pri všetkej skromnosti, ale i latentnej povahe samotného princípu dostatočného dôvodu práve v tomto krátkom spise, ktorý je potrebné naozaj chápať ako leibnizovské *breviarium*, radí princíp dostatočného dôvodu z frontálnej línie rovno do oblasti metafyziky. Ak chceme hovoriť ako metafyzici, musíme pracovať predovšetkým s

[1] LEIBNIZ, G. W.: *Metafyzické pojednání*, s.149.

týmto princípom – je *najviac metafyzický*. Moje úvahy budú vychádzať z hypotézy, že Leibnizova metafyzika má logický podklad, čo dokazuje tak jeho teória klasifikácie súdov, ako aj koncepcia individuálnej substancie.[1] Na tomto mieste si dovolím podotknúť, že podobným spôsobom postupuje aj Aristoteles, konkrétne pri riešení problému vymedzenia prvej podstaty. A Leibniz je mimoriadne pozorný čitateľ Aristotela! Dve vyššie uvedené koncepcie mi teda poslúžia ako východisko interpretačného modelu princípu dostatočného dôvodu.

[1] V tomto ohľade niet vhodnejšej rukoväte, ako je Couturatova práca *La logique de Leibniz* (1969), ktorá aj mňa osobne nielen nadchla, ale v mnohom mi pomohla plynulo prejsť do veľkého a tvorivého priestoru, ktorým je v Leibnizovom systéme jeho logika. V neposlednom rade ma do určitej miery ovplyvnila aj Russellova práca *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz* (1992). Moje interpretačné východisko má tak v rámci prekladanej práce logicistický charakter. Veľmi osobitý a originálny prístup k princípu dostatočného dôvodu má aj Deleuzova práca *Le pli. Leibniz et le baroque* (2007). K tejto ale predkladaná práca neprihliada takmer vôbec. Dôvod je jednoduchý. Postmoderné *čítanie* Leibniza, ktorým Deleuzov text zaručene je, je z môjho pohľadu skôr pohybom v oblasti krivých zrkadiel ako referenčným a systémovým výkladom.

Klasifikácia súdov alebo právd, princíp in esse a individuálna substancia

Leibniz podobne ako Aristoteles považoval za nevyhnutné nastoliť vo výpovediach jednotlivých vied poriadok. V každom prípade nesmieme zabúdať na to, že ak je hannoverský filozof *metafyzikom*, tak len preto, že je i *logikom*. V opačnom prípade by napríklad nebolo možné dospieť k teórii individuálnych substancií. Spomeniem len známy charakter monád – žiadne okná! – ktorý je bez rekurzu k logickej teórii *in esse* a individuálnej podstate nepochopiteľný a konfúzny. Leibniz, ktorý je zároveň matematikom, prichádza s tvrdením, že medzi vetami matematiky a geometrie, čiže pravdami rozumu na jednej strane (*trojuholník má tri strany*, *číslo deväť je druhou mocninou čísla 3*) a pravdami faktu, teda vetami, ktoré je možné označiť za existenčné, čiže také, čo vypovedajú o nejakej udalosti, ktorá nastala v danom čase a priestore (*Cézar prekročil Rubikon.*), je fundamentálny rozdiel. „Takisto sú dva druhy právd, a to pravdy rozumu a pravdy faktu. Pravdy rozumu sú nevyhnutné a ich protiklad je nemožný a pravdy faktu sú náhodné a ich protiklad je možný."[1]

Je preto zjavné, že pravdy matematiky a geometrie alebo inak: nevyhnutné pravdy či pravdy rozumu budú in strictu sensu podliehať princípu negácie sporu. V Leibnizovej terminológii ide o *principium contradictionis*. Leibniz zvykne tento druh viet alebo právd nazývať i *večné pravdy*. Má na to oprávnený dôvod. Spomínaný princíp hovorí, že veta je buď pravdivá, alebo nepravdivá. Kritérium večnosti sa tak dostáva aj do samotnej pravdivostnej hodnoty vety: je buď večne pravdivá, alebo večne nepravdivá (veta *Trojuholník má tri strany.* je večne pravdivá, pričom veta *Číslo deväť nie je*

[1] LEIBNIZ, G. W.: Monadológia. In: Antológia z diel filozofov. *Novoveká racionalistická filozofia.* Zost. E. Várossová. Bratislava: Epocha 1970, s. 343.

druhou mocninou čísla 3. zasa večne nepravdivá).[1] Ak je nutná veta pravdivá, potom je jej opak nemožný. Zároveň sa však núka otázka: Budú pravdy faktu, čiže kontingentné, podliehať nejakému princípu? Ak sú pravdy faktu takým druhom právd, ktorých opak je možný, bude potrebné uviesť aspoň jeden príklad. Avšak predtým musím zaviesť do svojich úvah tvrdenie, ktoré bude špecifikovať kritérium pravdivosti.

V júli 1696 Leibniz píše Antoinovi Arnaudovi: „... v každej kladnej pravdivej, nevyhnutnej alebo kontingentnej, všeobecnej alebo čiastočnej vete je pojem predikátu stále obsiahnutý istým spôsobom v pojme subjektu, praedicatum in est subiecto ... Toto je môj veľký princíp… ktorého jednou z pomocných viet je tá ľudová axióma, ktorá hovorí, že k ničomu nedochádza bez dôvodu, že vždy možno uviesť dôvod, prečo daná vec nastala tak a nie inak, i keď je tento dôvod často inklinačným bez toho, aby bol nevyhnutný...“[2]

Leibniz naznačuje dvojaký charakter viet. Na jednej strane má každá veta charakter subjekt-predikátového súdu, ako je nám známy z *Organonu*. Na strane druhej Leibniz plne akceptuje Aristotelovo vymedzenie logického subjektu a predikátu, v ktorom sa zároveň objavuje problém známy pod názvom *in esse*: „Kedykoľvek sa jedno druhému prisudzuje (κατηγορεῖται) ako svojmu podmetu (ὑποκείμενον, subjekt), všetko, čo platí o prísudku (κατηγορούμενον, predikát), bude platiť taktiež o podmete.“[3] Ako je zjavné, Aristoteles poodhaľuje i to, čo bude Leibniz proklamovať ako

---

[1] O druhom druhu právd, čiže o pravdách kontingentných hovorí Leibniz takto: *„Takéto sú teda vety, ktoré sú pravdivé len na istý čas...“*. LEIBNIZ, G. W.: Vérités nécessaires et vérités contingentes. In: *Recherches générales sur l' analyse des notions et des vérités*. Paris: PUF 1998, s. 341.

[2] Pozri taktiež Leibnizov list Arnauldovi zo 14. júla 1686. In: Leibniz, G.W.: *Die philosophischen Schriften 2*. Hildesheim–New York: Georg Olms Verlag 1978, s. 59-63.

[3] ARISTOTELES: *Kategórie*. Prel. A. Kříž. Praha: Nakladatelství ČSAV 1958, s. 34.

svoj zamlčaný, ale neotrasiteľný predpoklad: predikát je obsiahnutý v subjekte. Tento predpoklad, ktorý okrem iného formuje živnú pôdu pre neskoršiu teóriu inherenčných súdov a logických inklúzií, má Leibniz neustále pred očami či už ide o problém logiky propozícií, alebo o teóriu individuálnej substancie.

Vráťme sa ale k spomínanej klasifikácii viet ako nevyhnutných a kontingentných. Na vyčerpávajúce objasnenie tejto klasifikácie bude potrebné k nevyhnutným a kontingentným vetám priradiť ešte jeden typ viet: *identické vety*. Leibniz ich na mnohých miestach svojej filozofickej spisby sám označuje ekvivalentom prvé pravdy. Vo všeobecnosti je u Leibniza identita definovaná na základe kritéria symetrickosti premenných identickej vety: „Dva termíny sú identické, ak je možné jeden nahradiť druhým *salva veritate*; v opačnom prípade sú rozdielne."[1]

Po tejto definícii je možné pokračovať v analýze nevyhnutných viet, pretože definícia nevyhnutných viet zahŕňa pojem identity. V každom prípade je potrebné podotknúť, že zamlčaným kritériom nevyhnutnosti ako charakteru viet je identita. Preto rozhodnúť, či je daná propozícia nevyhnutná, znamená stanoviť, či je možné rozložiť ju na identické vety, alebo stanoviť, či jej opak implikuje spor. Oba analytické postupy sú platné: „Nevyhnutné pravdy sú takými pravdami, ktoré je možné dokázať analýzou termínov tak, že napokon vedú k identickým vetám presne tak, ako sa v algebre objaví identická rovnosť hneď po uskutočnení substitúcie hodnôt (t.j. termínov, pozn. M. Š.)."[2]

Analýza nevyhnutných pravdivých viet sa tak stáva konečným postupom krokov dokazovania s vedomím, že predikát danej pravdivej propozície je obsiahnutý v subjekte (presne tak, ako je možné dokázať, že pojem tri je súčtom

---

[1] LEIBNIZ, G. W: Définitions. In: Leibniz, G. W.: *Recherches générales sur l´analyse des notions et vérités, 24 thèses métaphysiques et autres textes logiques et métaphysiques*. Paris: PUF 1998, s. 108.

[2] LEIBNIZ, G. W: Sur la contingence. In: Leibniz, G. W.: *Recherches générales...* s. 326.

troch jednotiek alebo súčtom jednotky a dvojky, čiže pojem jednotky a dvojky ako predikátov je obsiahnutý v pojme trojky). Dôkaz inklúzie pojmu predikátu v pojme subjektu predstavuje ukončenie dokazovania pravdivosti nevyhnutnej vety. Dôkazom nie je v tomto prípade nič iné ako zreťazenie definícií – *catena definitiorum*.[1]

[1] V roku 1671 píše Leibniz Conringovi: Est enim Demonstratio nil nisi catena definitiorum. – Dôkaz nie je nič iné ako zreťazenie definícií. In: Leibniz, G. W: *Die Philosophische Schriften 1*. Hildesheim–New York: Georg Olms Verlag Hildesheim 1978, s.174.

Kontingentné vety a kontingencia

Doteraz bol objasnený charakter nevyhnutých viet či právd, ktoré podliehajú princípu negácie sporu – *principium contradictionis*. V prípade *kontingentných* alebo *faktových viet* je problém oveľa komplikovanejší. Kontingentné pravdy totiž nemajú charakter nevyhnutných viet. Sú to subjekt- predikátové súdy, ktorých demarkačným kritériom oproti nevyhnutným vetám je ich rekurz k reálnej existencii, resp. k aktualite. Inak povedané, kontingentné vety sú v Leibnizovom chápaní vetami, ktoré majú vždy charakter existenčných výpovedí. Bolo by však možné namietať, že existenciu nemožno z nevyhnutných viet úplne vylúčiť (veta: Tri je nepárne číslo.) a vyhradiť ju len a len kontingentným vetám. Existencia je v tomto prípade dvojakou funkciou. V prípade nevyhnutných viet je existencia kopulatívna. V prípade kontingentných viet má Leibniz existenciou na mysli udalosť, čo znamená, že v ontologickej transpozícii tejto teórie je akcident, ktorý je dopredu obsiahnutý v individuálnej podstate a má povahu existenčného faktu či stavu, v ktorom sa táto individuálna podstata nachádza. Existencia v kontigentných vetách je vždy existenciou nejakej udalosti (Adam zhrešil. Cézar prekročil Rubikon. A pod.) „... pravdu existenčnej vety, to znamená kontingentnej vety, je schopný pochopiť a priori len nekonečný Duch a dokázať ju nie je možné žiadnym rozkladom".[1]

Aplikovateľnosť *principium contradictionis* je ohraničená charakterom nevyhnutých viet. Ako je teda možné ukotviť kontingentné vety, ak ich nie je možné dokázať rozkladom, hoci zásada in esse, ktorá hovorí o tom, že pojem predikátu je v pravdivej vete obsiahnutý v pojme subjektu, nemá ohraničenú časovú platnosť? V kontingentných vetách sa vypovedá nejaká časopriestorová udalosť, resp. časopriestorový stav. Kontingenciu zvykne Leibniz dávať do súvisu

[1] LEIBNIZ, G. W.: Vérités nécessaires et vérités contingentes. In: Leibniz, G. W.: *Recherches générales*; s: 341

s kongruenciou.[1] Z jazykového a etymologického hľadiska pojem kongruencie konotuje to, čo má charaker zhodného, vhodného, vyhovujúceho. Tieto konotáty sa totiž približujú k náplni a funkcii princípu dostatočného dôvodu[2].

Kontingencia mlčky predpokladá stav predchádzajúceho a nasledujúceho. Leibnizovými slovami povedané, kontingentné je to, čo je seriálne[3], teda jestvuje ako súčasť postupnosti jednotlivých faktov - udalostí. Preto je pojem kontingencie kauzálne viazaný na *harmonia praestabilita*. Inak povedané, predurčená harmónia je harmóniou jednotlivých vyskytnuvších sa existencií, ktoré tvoria ucelenú postupnosť. V dialógu *Vyznanie filozofa* (*Confessio philosophi*) medzi katechistickým teológom a filozofom kladie teológ filozofovi otázku, na ktorú filozof vzápätí odpovedá: „Čo je to

---

[1] Oba termíny, čiže *kontingencia* a *kongruencia,* sú zároveň i pojmami matematiky. V Leibnizovom prípade to ale nie je nijako prekvapujúci fakt, keďže jeho úsilie vyvíjané v oblasti matematiky bolo korunované nejedným objavom. Súvis s matematikou je ale treba mať pri chápaní mnohých problémov Leibnizovej filozofie na pamäti, pretože v niektorých prípadoch môže ísť nielen o pomocnú ruku, ale aj o rozhodujúci moment pri základnom chápaní Leibnizom nastolených problémov.

[2] Dlhodobejšia a intenzívna analýza Leibnizových prác (najmä z logiky a metafyziky) ma čoraz viac presviedčala o nesprávnosti používania pojmu náhoda všade tam, kde má Leibniz na mysli pojem *kontingencie.* V takomto význame sa totiž pojem kontingencie premieta aj do prekladov. Dovolím si ale upozorniť, že pojem náhody nemá v Leibnizovej metafyzike svoje miesto. Ak by ho Leibniz použiť chcel, mal by k dispozícii napríklad francúzsky termín *hasard*, či latinský termín *accidens*. Nič také ale u Leibniza neexistuje. Preto v pojme *kontingencia* je potrebné si všimnúť predovšetkým pojem *tactum*. Sloveso *contingere* ako sloveso tranzitívne znamená: odvšadiaľ sa dotýkať, dotknúť sa cieľa, dostihnúť, dostať sa, preniknúť, atď. *Contingere* ako netranzitívne sloveso znamená: dostávať sa niekomu, stať sa niekomu. A napokon latinské *contingit* sa zvyčajne používa na označenie výrazu *stáva sa*. Stručný etymologický exkurz teda žiadnu náhodu neodhaľuje.

[3] Pojem série má matematický pôvod, pretože ide o matematickú postupnosť aplikovanú na vyjadrenie zreťazenia všetkých vzniknuvších predikátov, čo Leibniz pomenuje ako *harmonia praestabilita*. K pojmu série pozri. SERRES, M.: *Le système de Leibniz et ses modèles mathématiques*. Paris: PUF, 4. vyd. 2007, s. 30-39.

napokon harmónia? Podobnosť v rôznosti, čiže rozmanitosť kompenzovaná identitou."[1] *Predurčená harmónia* sa tak transformuje na jednotu rozmanitosti, ktorá je u Leibniza najpresnejšie vyjadriteľná matematickým termínom postupnosti, série.[2] (Pojem jednoty rozmanitosti je však nesporne aplikovateľný i monádu. Tá ale nemôže do hry vstúpiť bez toho, aby sme predtým nepopísali pojem indivídua.) V skutočnosti ide o množinu jednej veľkej postupnosti, množinu udalostí, ktoré túto postupnosť tvoria. V pôvodnom znení používa Leibniz francúzsky termín *série*. Aj napriek všetkým indíciám, ktoré poukazujú na matematický pôvod a funkciu tohto pojmu, musím predsa len upozorniť na jeden historicko-filozofický fakt a zároveň ho spresniť. Kontext, v ktorom Leibniz pojem série používa, je metafyzický. Ide teda o aplikáciu matematického pojmu na oblasť metafyziky. Ak ho budeme chápať ako matematický pojem postupnosti, zaiste sa nebudeme mýliť. Veď toto bolo zrejme zámer, s ktorým prichádza i Leibniz sám. Do rovnako metafyzického kontextu je ale zaradený aj pojem εἱμαρμένη, ktorý starí stoici používali na vyjadrenie zreťazenia príčin a ktorý Cicero[3] do latinčiny prekladá ako *fatum* pri plnom zachovaní obsahového naplnenia termínu, a síce zreťazenie, alebo postupnosť príčin[4]. A Leibniz sa k používaniu matematického pojmu postupnosti a jeho aplikácii na oblasť metafyziky dostáva na Huygensovo odporúčanie.[5] Osobitným prínosom v analýze matematicko-metafyzickej

---

[1] LEIBNIZ, G. W.: *Confessio philosophi, La profession de foi du philosophe*. Prel. Y. Belaval. Paríž: Vrin 2004, s. 29, 31.

[2] Pozri tamže, s. 49.

[3] Pozri CICERO, M. T.: De divinatione. 1, LV 125. In: Ciceronis M. T.: *De natura deorum, De divinatione, De fato*. Ed. Reinhold Klotz. Novi Eboraci Apud Harperos Fratres. 1879.

[4] Tamže.

[5] Pozri LEIBNIZ, G. W.: *Confessio philosophi*, s. 119, pozn. 38.

postupnosti v Leibnizovom systéme je rozsiahla štúdia, autorom ktorej je M. Serres.[1]

Fakt, že nejaká udalosť nastala, znamená, že tejto udalosti v univerzálnej postupnosti predchádzala iná udalosť, ktorá je kongruentná a kauzálne zviazaná s nekonečným počtom iných okolností a udalostí, ktoré majú dokopy za následok túto konkrétnu udalosť.[2] Leibniz v tejto súvislosti s obľubou používa príklad s vnemom hluku morského príboja. Aby sme vôbec boli schopní mať vnem konkrétneho morského príboja, t.j. udalosti, ktorá nastáva v konkrétnom čase a priestore, musíme predpokladať nekonečné množstvo kvapôčok vody, ktoré dohromady takýto zvuk produkujú. Výsledkom je vnem hluku morského príboja. Obdobným spôsobom je potrebné vnímať každú konkrétnu udalosť. Harmonickosť postupnosti spočíva v tom, že vždy zodpovedá vyváženému stavu. V ňom dochádza

---

[1] SERRES, M.: *Le système de Leibniz et ses modèles mathématiques*. Paris: PUF, 4. vyd. 2007.

[2] Čitateľ zbehlejší v Leibnizovej spisbe zaiste postrehne, či už intuitívne, alebo explicitne, že spoza takto popísanej reality sa vynára jeden zo zásadných Leibnizových objavov, *infinitezimálny kalkul*. Domnievam sa, že Leibnizova myseľ bola týmto kalkulom zaneprázdnená od jeho objavu až do smrti. Po tomto objave ho treba mať na pamäti všade tam, kde Leibniz hovorí ako metafyzik. Mysím si, že práve táto relácia, relácia matematiky a metafyziky sprostredkovaná infinitezimálnym kalkulom, metafyziku nielen oživuje a spestruje, ale najmä ju posúva v čase i spôsobe uvažovania o niekoľko storočí dopredu. Leibniz za týchto okolností nemohol byť *aktuálny* v dobe, v ktorej žil. Leibniz začína byť aktuálny až od momentu nových objavov vo fyzike 19. a 20. storočia. Až vtedy, predpokladám, je možné začať chápať Leibnizovu metafyziku ako aktuálnu. Poznamenajme stroho ešte jeden fakt. *Nova methodus pro minima et maxima,* čiže text, v ktorom Leibniz po prvýkrát exponuje problém infinitezimálneho kalkulu, vychádza v roku 1684 v *Acta Eruditorum*, čo bol v rokoch 1682 až 1782 jediný vedecký časopis, ktorý podľa vzoru francúzskeho *Journal des Sçavants* a talianskeho *Giornale de'lettari* založil v roku 1682 nemecký filozof a vedec Otto Mencke. Dvanásť rokov po publikovaní vyššie uvedeného článku v tomto časopise Leibniz po prvýkrát oficiálne uvedie pojem monády, a to konkrétne v jednom z listov benátskemu dominikánskemu astronómovi Fardellovi z 13. septembra 1696.

k istému druhu kompenzácie tak, aby sa postupnosť nenarušila, čiže zotrvala v rovnovážnom stave. Takýto sumárny charakter udalostí bude potrebné mať na mysli v prípade určenia povahy kontingentných viet.

Vyššie uvedená charakteristika kontingentných viet a kontingencie ako takej je ale nedostatočná, pretože s ňou bytostne súvisí Leibnizova koncepcia individuálnej podstaty, ktorú treba dostatočne vyvodiť. Na prvý pohľad sa zdá, že medzi povahou kontingentných právd a individuálnou podstatou niet vážnejšej súvislosti. Vzťah je však skrytý. Nevyhnutné vety sú zároveň večnými. Pojem existencie (konkrétneho aktu v reálnom čase a priestore) nemá v týchto vetách svoje miesto. Povahe nevyhnutných viet navyše prináleží istý stupeň všeobecnosti. Táto všeobecnosť je daná povahou konštitučných prvkov viet: subjektu a predikátu. Do konštrukcie nevyhnutných viet vstupujú rody a druhy. Ich všeobecný charakter znamená zároveň nemennosť. Ak sú kontingentné vety výpoveďami o existencii – pričom existenciou tu nemienim kopulatívny charakter slovesa, ktoré spája subjekt s predikátom, ako som ukázal vyššie – a ak je ich obsahom nejaká konkrétna udalosť, potom nositeľom tejto udalosti nemôže byť ani rod, ani druh! Práve naopak, ešte predtým, než spolu s Leibnizom zavediem do interpretácie teóriu individuálnej substancie, je potrebné podotknúť, že každá udalosť je výsledkom nejakej činnosti. A činnosť nie je možné vzťahovať na rody a druhy, pretože, hovoriac spolu s Aristotelom, týchto druhov entít sa nemôže týkať zmena. Preto ak chceme ďalej hovoriť o kontingentných vetách, musíme navždy opustiť pole večných práv a entít a začať hovoriť o indivíduách, činnosti a udalostiach, faktoch, atď.

Indivíduum – individuálna substancia – logický subjekt ako indivíduum

Pojem individuálnej podstaty je známy už od čias Aristotela vo forme ἡ πρώτη οὐσία. Aristotelova prvá podstata sa u Leibniza transformuje do podoby *individuálnej substancie*. Oba metafyzické koncepty, aristotelovská prvá podstata a leibnizovské indivíduum, spája v tomto prípade i prechodová koncepcia *logického subjektu*. V nasledujúcich úvahách sa nebudem zaoberať historickou spätosťou leibnizovskej individuálnej podstaty s aristotelovskou koncepciou prvých podstát. Považoval som však za dôležité túto súvislosť spomenúť, aby sa naznačili na jednej strane šľapaje veľkého učiteľa, po ktorých sa Leibniz vydáva, a aby som na strane druhej mohol zvýrazniť zmenu, ktorú Leibniz oproti Aristotelovi prináša.

Pri skúmaní leibnizovského indivídua je takmer nemožné diferencovať jednotlivé prístupy na logické a metafyzické. U neho tvoria dokopy jasnú cestu, ktorá sa nikdy nerozdelí na smer metafyzický a smer logický a aj napriek tomu zdarne vedie k stanovenému cieľu. Leibnizov prípad je v tomto ohľade vernou kópiou postupu jeho učiteľa – Aristotela.

Kvôli jasnejšej predstave podobnosti však na dvoch definíciách prvej podstaty, resp. indivídua, ukážem, ako tieto dve koncepcie konvergujú. Aristoteles v *Kategóriách* o prvej podstate ako subjekte uvádza: „Vec je buď taká, že sa vypovedá o nejakom podmete, ale v ničom takom ako podmete nie je, napríklad človek síce vypovedá o určitom človeku ako podmete, v žiadnom podmete však nie je. Alebo jednotlivá vec je v nejakom podmete, bez toho, aby sa o nejakom podmete vypovedalo - výrazom ´v podmete´ chápem to, čo síce nie je v niečom ako časť, predsa však nemôže byť mimo toho, v čom je – ako napríklad určité gramatické umenie je v duši ako vo svojom podmete, nevypovedá sa však o žiadnom podmete a istá belosť je na tele-

se ako na svojom podmete – pretože každá farba je na nejakom telese, ale nevypovedá sa o žiadnom podmete. Inokedy sa o podmete vypovedá a taktiež v podmete je, ako napríklad vedenie je v duši ako vo svojom podmete a zároveň sa vypovedá o gramatike ako podmete. Napokon nie je ani v podmete, ani sa o podmete nevypovedá. Príkladom je určitý človek a určitý kôň; pretože nič také nie je v podmete, ani sa o podmete nevypovedá."[1]

Z tejto pasáže z *Kategórií* sa nedá celkom jednoznačne vyvodiť, či ide o ontologicky reálny substrát alebo o subjekt, ktorý je schopný vstúpiť do subjekt-predikátovej štruktúry súdu. Jedno je však zrejmé. Aristotelova výpoveď platí rovnako pre oba prípady. Spresnenie nájdeme až v piatej kapitole *Kategórií*, v ktorej Aristoteles prednesie svoju definíciu jasne a zreteľne: „Podstatou v najvlastnejšom, prvom a hlavnom zmysle je tá, ktorá sa ani nevypovedá o nijakom podmete, ani nie je v nijakom podmete; príkladom je určitý človek a určitý kôň."[2] Ortieľ nad prvými podstatami je teda navždy vyrieknutý. U Aristotela pojmy τὸ ὑποκείμενον (ako logický subjekt či reálny substrát ako nositeľ akcidentov) a ἡ πρώτη οὐσία splývajú. Sú *onto-logické*.

Ontologický charakter Leibnizovho indivídua je však potrebné hľadať na viacerých miestach. Ak by sme v spleti Leibnizových textov hľadali jeden kompaktný spis, ktorý exponuje pojem individuálnej substancie, budeme musieť siahnuť po v našich podmienkach interpretmi dostatočne nezohľadňovanom spise z roku 1686, ktorým je *Rozprava o metafyzike*: „Je však pravda, že ak sa priraďuje viacero predikátov tomu istému subjektu, zatiaľ čo tento subjekt nemôže byť priradený žiadnemu inému subjektu ako predikát, nazýva sa individuálnou substanciou."[3] Toto tvrdenie dokonale odhaľuje ontologický charakter leibnizovského indivídua.

---

[1] ARISTOTELES: *Kategórie*, s. 33-34.
[2] Tamže, s. 35.
[3] LEIBNIZ, G. W.: Metafyzické pojednání, §8, s. 61.

Nesmieme ale zabúdať na to, že táto definícia, ako upozorňuje i jej autor, je len nominálnou. Na naše účely však bude postačovať, pretože plne vyjadruje ontologický charakter individuálnej substancie a zároveň veľmi presne poukazuje na analógiou s aristotelovským τὸ ὑποκείμενον a ἡ πρώτη οὐσία.[1]

Leibniz v § XIII *Rozpravy o metafyzike* spresňuje: „…pojem individuálnej substancie zahŕňa raz a navždy všetko, čo sa jej môže prihodiť, a ... je z úvahy tohto pojmu možné poznať v rovnakom zmysle všetko, čo sa o ňom môže pravdivo vypovedať...".[2] Bez presnejšej špecifikácie kontextu budí táto veta prvotne dojem istého fatalizmu či skôr nepodloženej predvídavosti. Nesmieme ale zabúdať na zamlčanú podmienku, ktorá hovorí, že všetky metafyzické tvrdenia pramenia v tvrdeniach logiky. V tomto prípade musíme Leibnizovo tvrdenie chápať v kontexte princípu *in esse*, ktorý hovorí, že v pojme subjektu sú zahrnuté všetky jeho predikáty, či už reálne alebo virtuálne.

Leibnizova individuálna substancia je zároveň aj logickým indivíduom, to znamená logickým individuálnym subjektom. Ak teda platí podmienka in esse a zároveň platí, že individuálna substancia je logickým subjektom, potom je vyššie uvedená veta pravdivá a jej dôsledkom je fakt, že individuálny pojem subjektu v sebe obsahuje všetky možné i reálne predikáty. Ako je to ale s pojmom predikátu? Z dvoch vyššie uvedených typov viet sú vo vzťahu k činnosti, a teda k existencii, možné v tomto prípade len vety kontingentné. Nositeľom udalosti musí byť jednoznačne to, čoho sa zmena síce týka, vo svojej celistvosti a integrite sa však meniť nemôže. Subjekt ako logický substrát a metafyzická substancia bude v tomto vzťahu nemenný. Moment udalosti, ktorá nastáva vo vzťahu

---

[1] Ďalšie úvahy týkajúce sa individuálnej podstaty budú predpokladať vyššie uvedený ontologický charakter bez toho, aby som ho explicitne formuloval.

[2] LEIBNIZ, G. W.: *Metafyzické pojednání*, s. 63.

k tomuto substrátu – a nielen vo vzťahu k nemu – je vyjadrený predikátom. Zabezpečuje vnútorný dynamizmus podstaty.

Bertrand Russell o takto stanovenom subjekte naznačuje, že ide o *subjekt zmeny*.[1] Oblasť kontingencie sumy jednotlivých udalostí, ktoré sa zúžili na individuálne substancie, je preto možné špecifikovať tak, že ide na jednej strane o časopriestorovú logickú štruktúru zachytenú v individuálnom pojme logického subjektu ako substrátu všetkých možných udalostí vyjadrených predikátmi tohto subjektu, na druhej strane zasa o totalitu postupnosti vecí (série totale de choses, pozn. M. Š.) ako kauzálneho a finalistického zreťazenia udalostí. Predikát individuálneho pojmu (notion individuelle, pozn. M. Š.) sa tak stáva výrazom udalosti.

Počiatku tohto sveta predchádza božia voľba. Boh prv, než stvorí najlepší z možných svetov, rozhodne sám v prospech toho, ktorý je optimálny, najlepší, pretože je najdokonalejší. Za takýchto okolností je akákoľvek existencia kontingentná. Všetko, čo existuje, je kontingentné. Z existencie neplynie nič nevyhnutné, jedinú výnimku tvorí Boh. Stvorený svet budú tvoriť predovšetkým individuálne podstaty. Z princípu in esse totiž s ohľadom na kontingentný charakter existujúcich individuálnych substancií vyplýva to, čo Leibniz vyjadril jednou zo záhadných viet v 22. § *Monadológie* na margo individuálnej substancie: „…prítomnosť je v nej tehotná budúcnosťou“.[2]

Z vyššie uvedeného princípu in esse je preto možné odvodiť, že v individuálnom pojme Cézar bol dopredu obsiahnutý predikát, čiže udalosť prekročil Rubikon. „... povaha individuálnej substancie alebo bytia úplného v sebe je taká, že máme pojem natoľko úplný, že všetky predikáty subjektu, ktorému je tento pojem priradený, z neho môžu

---

[1] RUSSELL, B.: *A critical exposition of the philosophy of Leibniz*. Cambridge: At the University Press 1900, s. 43.

[2] LEIBNIZ, G. W.: *Monadológia*, s. 342.

byť pochopené a dedukované".[1] Pojem individuálnej substancie dostáva teraz rozmer, ktorý ho rozširuje. Individuálna substancia dostáva punc úplnosti, plnosti – na spôsob scholastického *plenitudo*.

Scholastiku ale ešte nebudeme opúšťať. Veľmi podobným spôsobom pristupuje k indivíduu i Duns Scotus, ktorý mu vo vzťahu k svojmu *individuačnému princípu* hovorí *hecceitas*. A Leibnizova individuálna podstata ako logický subjekt je rovnako takým druhom jestvujúcna, ktorý je tu a teraz, je ontologicky i numericky jednotou i jednotkou zároveň. Princíp in esse sa však ešte celkovo nevyčerpal. Jeho platnosť podmieňuje platnosť ďalšieho princípu. Ten je nám známy ako princíp nerozlíšiteľnosti totožných entít, ktorého vulgárnou dikciou je, že spomedzi všetkých stvorených vecí niet dvoch identických vecí. A scotistický pojem hecceitas to vystihuje dostatočne presne. To je okrem iného i dôvod, prečo ho Leibniz prijíma.[2]

Na zavŕšenie a výkladovú kompletnosť individuálnej podstaty dotvárajúcej systémový rámec, do ktorého je zasadený problém dostatočného dôvodu, je potrebné vziať do úvahy ďalšie dva pojmy. Leibniz vo *Vyznaní filozofa* píše: „Vec, ktorá existuje, nech už je akákoľvek, bude mať zaiste všetky rekvizitá pre svoju existenciu…"[3] Pojem, ktorý nám doteraz chýbal, bolo práve ono *rekvizitum*.[4] A keďže tento pojem spolu s predchádzajúcou interpretáciou pomaly odhaľuje kontext, v ktorom je aplikovaný princíp dostatočného dôvodu, budem ho musieť prijať s plnou vážnosťou a bez námietok. Istá ťažkosť vzniká v momente, v ktorom

---

[1] LEIBNIZ, G. W.: *Metafyzické pojednání*, s. 61.

[2] Tamže.

[3] LEIBNIZ, G. W.: *Confessio Philosophi, La profession de foi du philosophe*, s. 35.

[4] Vo svojich úvahách sa budem viac pridržiavať doslovného prekladu francúzskeho *réquisit*, ako by malo dôjsť k nedorozumeniu v prípade neadekvátneho prekladu, ktorý by bol skôr substitúciou než prekladom prostredníctvom relevantného ekvivalentu. Z tohto dôvodu zavádzam nominatív singuláru v tvare *rekvizitum* a nominatív plurálu v tvare *rekvizitá*.

si začnem klásť otázku, čo tento pojem presne znamená. Na pochopenie princípu dostatočného dôvodu je nevyhnutný, no je zahalený Leibnizovou explikačnou skromnosťou.

Na inom mieste tvrdí Leibniz niečo veľmi podobné: „Pre existenciu je nevyhnutné, aby bol prítomný agregát všetkých rekvizít.“[1] Hlbšia úvaha nás môže hypoteticky priviesť k pojmu individuálnej substancie, ktorý je pojmom úplným (notion complète, pozn. M.Š.). Teda takým, ktorý za predpokladu platnosti princípu *in esse* bude plne obsahovať všetky svoje minulé, prítomné a budúce predikáty (udalosti). S najväčšou pravdepodobnosťou bude v tomto prípade pojmom rekvizitum Leibniz myslieť udalosť, ktorá je vlastná len a len tej-ktorej individuálnej substancii. Je to udalosť E, ktorá je pripísateľná výlučne indivíduu x, keďže z princípu in esse vyplynul princíp nerozlíšiteľnosti totožných entít. A keďže je udalosť E pripísateľná len indivíduu x, bude jedným z jeho konštitučných prvkov, inak povedané, bude tým, bez čoho by indivíduum x nebolo indivíduom x – a to je rekvizitum. Agregátom všetkých takýchto singulárnych udalostí je to, čomu hovoríme *existencia individuálnej substancie*.

Leibniz túto situáciu spresňuje ďalej, a to do takej miery, že po prvý raz vstúpi do hry pojem dôvodu: „Agregát všetkých rekvizít je plnou príčinou veci. Nič nie je bez dôvodu. Pretože niet ničoho bez agregátu všetkých rekvizít.“[2] Podmienkou existencie indivídua je preto výskyt všetkých tých rekvizít, konfigurácia ktorých vytvára dokopy ich agregát. Ten je plnou príčinou ich bytia, je ich *raison d'être* (*causa plena rei*). Spomínaný moment je extrémne dôležitý, pretože takéto vysvetlenie je pravdepodobne najpresnejším, najrozsiahlejším a zároveň jediným popisom toho, ako možno chápať ontologický pojem dôvodu-ratio u Leibniza. V konečnom

---

[1] LEIBNIZ, G. W.: Sur l´existence. In: Leibniz, G. W.: *Recherches générales*..., s. 30.

[2] Tamže.

dôsledku sa pojem individuálnej podstaty definitoricky završuje práve tam, kde máme k dispozícii všetky tri konštitučné prvky: subjekt, predikát, pričom pojem predikátu u Leibniza generuje pojem udalosti, a pojem rekvizít, resp. jeho agregátu. Leibnizovská individuálna podstata na rozdiel od Aristotelovej πρώτη οὐσία dostáva nový diferenciačný rozmer. Za predpokladu, že uznáme platnosť ekvivalentnosti pojmu rekvizitum a udalosť vo vzťahu k predikátu, je zo subjektu, ktorý je zároveň individuálnou podstatou, iba dynamická individuálna podstata, determinovaná postupnosťou udalostí, ktorých nositeľom je virtuálne, ale i reálne. Bytnosťou tejto postupnosti je *interkonektivita* predikátov. S prihliadnutím na toto vymedzenie vieme okrem iného induktívne vyvodiť, že nič nie je bez dôvodu.

Vyššie uvedené tvrdenia ponúkajú prvý zo záverov, týkajúcich sa dostatočného dôvodu. Dostatočný dôvod, ako je možné vidieť, nachádza svoje aplikačné pole v oblasti kontingencie. Uplatňuje sa tam, kde sa vyskytuje pohyb, resp. zmena. V oblasti čistých bytností, čiže v oblasti nevyhnutných a večných právd, stráca princíp dostatočného dôvodu zmysel, pretože túto oblasť spravuje *principium contradictionis*. Uveďme príklad s Adamom, ktorý sa dopustil hriechu. Individuálny pojem biblického Adama v sebe zahŕňa všetky predikáty, inak povedané, všetky minulé, prítomné i budúce udalosti. Preto je veľmi pravdepodobné, že stav alebo udalosť, ktoré predchádzali udalosti, čo ľudstvu pripísala dedičný hriech, vyplývali zo vzťahu s ostatnými udalosťami, ktorých bolo v danom momente niekoľko, dokonca ich mohlo byť i nekonečne veľa. Leibniz v takýchto prípadoch s veľkou obľubou používal príklady z geometrie, ktoré mali do činenia s infinitezimálnym počtom. Táto konfigurácia všetkých udalostí, ktoré predchádzajú udalosti spáchania Adamovho hriechu, je porovnateľná s asymptotou.[1]

---

[1] Asymptota je v analytickej geometrii určitým typom priamky, zakrivenie ktorej sa približuje k nekonečnu bez toho, aby ho dosiahlo.

Leibniz uvádza ďalšie tvrdenie: „Mojou tézou je, že pre každú pravdu je spoločným znakom to, že stále možno uviesť dôvod neidentickej vety, či už ide o dôvod vyžadujúci nutnosť v prípade nevyhnutných viet, alebo inklinačný v prípade viet kontingentných."[1] Čo v tomto prípade myslí Leibniz pod pojmom inklinačný? Alebo položme otázku inak. Prečo Leibniz uvádza pojem inklinácie vždy, keď spomína dostatočný dôvod? Domnievam sa, že inklinačný charakter dôvodu je súčasťou postupnosti univerza. Súčasťou princípu dostatočného dôvodu, ktorý vo svojej najznámejšej podobe znie ako *nihil est sine ratione*, je aj dodatok, ktorý hovorí, že princíp stanovuje i to, prečo je daná vec skôr tak a nie inak. Takýto dodatok k výrokovej časti princípu dostatočného dôvodu uvádza ešte aj Christian Wolf, ktorého cituje i Schopenhauer. U Wolfa ide o dodatok: *potius quam*.

Podmienka *skôr tak a nie inak* je nesmierne dôležitá, pretože je zavŕšením samotného princípu. Teraz je z vyššie uvedeného opuscula možné pochopiť Leibnizov prechod od matematiky a fyziky k metafyzike pomocou dostatočného dôvodu oveľa zreteľnejšie. Inklinačné je to, čo je kontingentné. Byť inklinačným v udalosti, znamená indikovať, prečo je daná udalosť skôr taká ako onaká, prečo došlo k prikloneniu sa k takému a nie k onakému stavu. V čom je tento výklad metafyzický? Inklinačným je tu predovšetkým dôvod. Je *causa finalis* tejto udalosti. Dostatočný dôvod nie je *causa efficiens*. Dostatočný dôvod, ktorý spravuje oblasť metafyziky, je dostatočným preto, pretože, jednoducho vyjadrené, stačí. Stačí, to znamená, že je zároveň účelnou príčinou. A jeden dôvod stačí rovnako, ako stačí Leibnizovi i jeden Boh. Heidegger však bude v dikcii *nihil est sine ratione* akcentovať ono *est* a *ratio*. Má na to, pochopiteľne, svoje dôvody, ktoré budem analyzovať až v druhej kapitole.

Vrátim sa k uvádzanému príkladu s biblickým Adamom, no tentoraz sa pokúsim pristúpiť nie k samotnej udalosti,

---

[1] LEIBNIZ, G. W.: *Sur la contingence,* s. 326.

ale predovšetkým ku kontingentnej vete, ktorá o udalosti vypovedá: Adam spáchal hriech. Všetky predikáty alebo udalosti, ktoré obsahuje individuálny pojem subjektu s menom biblický Adam, majú kontingentný charakter. Dokonca aj ich vzájomné prepojenia sú kontingentné. Predikát vyššie uvedenej vety uvádza singulárnu udalosť v priestore a čase. Táto udalosť nastala vplyvom predošlých udalostí, resp. predikátov, ktoré obsahuje raz a navždy individuálny pojem biblického Adama. Adam ako substrát, čiže nositeľ svojich predikátov, je Adamom práve preto, že jeden z jeho predikátov sa ako rekvizitum dostal z možnosti do skutočnosti. Uskutočnenie tejto udalosti vyplýva tak z predošlej konfigurácie predikátov subjektu biblického Adama, ako aj z bezprostredne predošlej konfigurácie postupnosti udalostí.

Toto je dôvod, prečo je udalosť taká a nie iná. Toto je jej dôvod. Nie je úplný. Je dostatočný. Ľudský rozum je ale obmedzený. Pre človeka je táto udalosť kontingentnou. Boží rozum je nekonečný. V božom rozume je nevyhnutnou. To, že je nevyhnutnou, však vidí skutočne len Boh. Pre človeka preto musí existovať minimálne nejaký dostatočný dôvod, kvôli ktorému nastala skôr táto udalosť ako iná. Nie je nemožné, že v božej mysli existuje Adam, ktorý nezhrešil. Avšak takýto Adam je súčasťou sveta, ktorý je s naším svetom vo vzťahu inkomposibility. Adam jednoducho zhrešiť musel, pretože totalita postupnosti jednotlivých udalostí si vyžadovala takýto stav.

Rovnako ako v matematickej postupnosti, tak i v postupnosti jednotlivých udalostí musí platiť, že ak by sa zmenil čo len jeden člen tejto postupnosti, mení sa a de facto i zaniká celá postupnosť. Avšak postupnosť, súčasťou ktorej sme, je stále vo vyváženom, ba dokonca v optimálnom stave. A v tomto momente je možné definitívne stanoviť, že dostatočným, ale zároveň i posledným dôvodom všetkého je len dokonalé a nevyhnutné bytie, ktorým je boh. Ak dal boh tomuto svetu optimum, potom je takto stanovené optimum generickou vlastnosťou všetkých reál-

nych predikátov. Ak nejaký predikát prejde z možnosti do skutočnosti, dostatočným dôvodom tohto uskutočnenia je udržanie stavu predurčenej harmónie, inak povedané, udržanie rovnovážneho stavu totality postupnosti jednotlivých udalostí. To platí, pochopiteľne, i na existenciu zla, čo Leibniz brilantne a demonštratívne podáva vo *Vyznaní filozofa*. Dostatočný dôvod danej udalosti nemôže byť súčasťou takej postupnosti, do ktorej udalosť patrí, pretože by musel existovať dôvod dostatočného dôvodu takejto udalosti, atď. Dostatočný dôvod sa nachádza mimo tejto postupnosti, je mimosvetský. Je ním boh, ktorý sa v Leibnizovom systéme vynára ako garant svetového optima.

Dostatočný dôvod tak prostredníctvom individuálnej substancie možno označiť novým názvom *princíp optima*. To, že Adam zhrešil, že Cézar prekročil Rubikon, že Napoleon vyhráva bitku pri Slavkove, to sa človek dozvedá z dejín. Boží rozum vidí tieto udalosti ako nevyhnutné. Boží rozum vidí spojenie všetkých predikátov daného subjektu a spätne po uskutočnení udalosti vie analýzou kedykoľvek dospieť k jej koncu. Rozum človeka vidí len časť. Spojenie subjektu Cézar s predikátom prekročil Rubikon je z pohľadu človeka kontingentným spojením. Dostatočným dôvodom tejto udalosti je fakt, že postupnosť udalostí predpokladá túto udalosť ako východisko pre udalosť, ako i to, že je rezultátom všetkých udalostí, ktoré nastali a ktoré jej predchádzali. V tom tkvie dostatočnosť. Byť dostatočným sa v princípe dostatočného dôvodu môže chápať ako byť zo všetkých možných dôvodov optimálny, pretože Boh, ktorý je posledným a najvyšším dôvodom, *potest omnia, volut optima* – môže všetko, chce to najlepšie. Vyššie uvedené skutočnosti nás vedú k jednému z rozhodujúcich chápaní princípu dostatočného dôvodu: zachováva kauzalitu a nielen to – povyšuje ju na finalitu.

Leibniz v spise *Dôkaz prvých viet* napokon uvádza nasledovný dôkaz princípu dostatočného dôvodu:

„Veta *Nič nie je bez dôvodu* znamená, všetko, čo je, má dostatočný dôvod.

Def. 1: Dostatočný dôvod je to, čo ak kladieme, vec je.
Def. 2: Rekvizitum je to, čo ak nie je kladné, vec nie je.
Dôkaz:
Všetko, čo je, vlastní všetky svoje rekvizitá.
Ak však jedno z rekvizít nie je kladné, vec nie je (podľa def. 2).
Ak sú všetky rekvizitá kladné, vec je.
Preto všetky rekvizitá sú dostatočným dôvodom (podľa def. 1).
Preto všetko, čo je, má svoj dostatočný dôvod."[1]

[1] LEIBNIZ, G. W.: *Recherches générales...*, s. 37.

2. HEIDEGGER: DER SATZ VOM GRUND

Heidegger na ceste k vete o dôvode – základe (Grund)

K Aristotelovi, ku ktorému prechováva veľký obdiv a ktorému vďačí za poodhalenie otázky (zmyslu) bytia, a to aj vďaka Brentanovej interpretácii, sa Heidegger vracia neustále.[1] V Husserlovej fenomenológii nachádza Heidegger v ranej fáze svojho filozofického vývoja archimedovský pevný bod, ktorý mu umožní pohnúť s rozpracovaním otázky zmyslu bytia želaným smerom. Fenomenológiu v *Bytí a čase* identifikuje dokonca s ontológiou, resp. filozofiou.[2] Napokon, ani bez novokantovstva, ktoré ho v ranom období dosť intenzívne formovalo predovšetkým v otázkach istej podoby logiky, ku ktorej sa Heidegger veľmi často vracia, by nezašiel na takú cestu myslenia, na akej sa ocitol do roku 1927, v exponovanom čase publikácie *Bytia a času*, ale aj neskôr.

Všetky tri vyššie uvedené zdroje, ktoré, samozrejme, nie sú vyčerpávajúce, rysovali tomuto *pastierovi Bytia* dvadsiateho storočia myšlienkový smer – ten vyústil do azda najdiskutovanejšieho filozofického textu konca dvadsiatych rokov minulého storočia. Pred dielom *Bytie a čas* sa Heidegger sústreďuje na rôznorodé filozofické problémy, hoci v po-

---

[1] Pozri KIESEL, Th.: *The Genesis of Heidegger´s „Being and Time"*. Berkeley: University of california Press 1993, s. 25 a n.; KIESEL, Th. – SHEEHAN, Th. (eds.): *Becoming Heidegger*. Evantson, Illinois: Northwestern University Press 2007, s. 30 a n.

[2] „Ontológia a fenomenológia nie sú dve rôzne disciplíny, ktoré patria k filozofii okrem nejakých iných. Oba tieto tituly charakterizujú filozofiu samu vo vzťahu k jej predmetu a spôsobu jeho traktovania. Filozofia je univerzálna fenomenologická ontológia vychádzajúca z hermeneutiky pobytu, ktorá ako analytika *existencie* upevnila koniec Ariadninej nite všetkého filozofického spytovania sa tam, kde toto spytovanie *vzniká* a do čoho sa *opäť vracia*." HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*. Prel. I. Chvatík, P. Kouba, M. Petříček jr., J. Němec. Praha: Oikúmené 2008, s. 55.

zadí jeho filozofických úvah rezonuje nie silným, ale prenikavým hlasom doteraz málo analyzovaný problém súvisiaci s otázkou logiky.[1] Heideggerov návrat k predsokratovcom je jedným z vyústení Kehre. Takým velikánom, akými boli Hegel a Kant, Heidegger venuje pozornosť takmer počas celej doby svojho mysliteľského pôsobenia.[2]

Diapazón filozofov, ktorí sú pre neho zdrojom či východiskom, ostáva zaiste obrovský. Preto vzniká predbežná otázka, ktorá si však nenárokuje byť základnou tematickou otázkou tejto kapitoly a už vôbec nie celej predkladanej publikácie: Aké miesto zaujíma v Heideggerovom myslení Leibniz a prečo vôbec sa k nemu niekoľkokrát v rôznych etapách svojho filozofického vývoja vracia? Šírka položenej otázky by si zaiste zaslúžila viaceré samostatné práce. Na jednej strane sa preto pousilujem aspoň o čiastočnú odpoveď na otázku: Prečo Leibniz? Na druhej strane mi pôjde o analýzu problémov, ktoré Heidegger u Leibniza vidí, resp. chce a potrebuje reflektovať na budovanie svojej vlastnej pozície.

---

[1] V roku 1912 je to práca s názvom *Neuere Forschungen über Logik*. V roku 1916 počas letného semestra vo Freiburgu vedie v spolupráci s Engelbertom Krebsom prednášku s názvom *Übungen* ü*ber Texte aus den logischen Schriften des Aristoteles*. Po tomto kurze nasleduje v zimnom semestri 1916–1917 vo Freiburgu ďalšia prednáška na tému *Grundfragen der Logik* a zimný semester akademického roku 1925–26 je vo Freiburgu venovaný téme *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* (GA Bd. 63).

[2] Podrobnejšie pozri LEŠKO, V.: *Filozofia dejín filozofie*. Prešov: v. n. 2004, s. 158–197; LEŠKO, V.: Heidegger a dejiny filozofie. In: *Filozofia*, roč. 65, 2010, č. 2, s. 110–119.

Princíp dostatočného dôvodu verzus veta o dôvode – základe (Grund)

Cieľom tejto kapitoly je pripraviť kontext a naznačiť, akým spôsobom Heidegger odhaľuje, vidí, prijíma, spracováva, transformuje a integruje do svojej podoby problém dostatočného dôvodu – vetu o dôvode – základe (Grund).[1] V čase realizácie freiburskej prednášky začínajúcej v zimnom semestri 1955 – 56 Heidegger nesústredil svoje mysliteľské úsilie ani tak na vysporiadanie sa s Leibnizom a jeho formuláciou vety o (dostatočnom) dôvode – základe[2], ako

---

[1] Pri spracovávaní Heideggerovho mimoriadne dôležitého pojmu *Grund* vznikajú naraz dva problémy. Prvý je prekladový, druhý kontextový. Prvý problém nemá zmysluplné riešenie bez prihliadnutia k druhému problému a bez simultánneho riešenia oboch. Môže za to predovšetkým kontextové hľadisko Heideggerovho terminologicko-teoretického záujmu, na základe ktorého sa preklad pojmu *Grund* javí raz ako *základ*, inokedy ako *dôvod*. Takýto stav možno najpresnejšie vyjadriť uvádzaním oboch slovenských ekvivalentov. Takýto prístup zvolil jeden z českých prekladateľov Heideggerových prác I. Chvatík napr. v texte *Konec filosofie a úkol myšlení*. Domnievam sa, že toto riešenie je nielen oprávnené, ale do možných nejasností, ktoré sa z Heideggerovho pojmu *Grund* vynárajú, prináša svetlo tak v preklade, ako aj v možnosti jeho chápania. Z vyššie uvedených dôvodov budem v nasledujúcich úvahách používať Heideggerov pojem v tvare *dôvod–základ (Grund)*.

[2] Aj napriek notoricky známemu označeniu vety, ktorá znie *Nihil est sine ratione, čiže* vety o dostatočnom dôvode, musím už na samom začiatku úvah a predovšetkým v heideggerovskom v kontexte prísne pristúpiť k tomu, aké označenie tejto vety použijem. Fakt, že na tomto a ďalších miestach kapitoly budem používať označenie *veta o dôvode–základe (Grund)*, bude naznačovať jeden z Heideggerovych interpretačných prístupov tejto vety. Pri týchto označeniach nebudem mať v žiadnom prípade na mysli Leibnizove „akoby" verzie vety. Ak Leibniz, ako bolo naznačené v predchádzajúcej kapitole, uvažuje alebo má na mysli výrok *nihil est sine ratione,* označuje ho ako princíp. Obdobným spôsobom pristupuje k diferenciácii svojho a Leibnizovho prístupu k tomuto označeniu výroku i Heidegger. Na mieste, kde sa v texte stretávame s označením *Satz,* resp. *Satz vom Grund*, Heidegger myslí na svoje interpretačné pole. V tých častiach textu, v ktorých nachádzame označenie *Prinzip, či Principium*, však Heidegger myslí výlučne na Leibniza.

predovšetkým na to, aby sa skúmaný princíp stal doslova *skokom do Bytia*. Musím však upozorniť na to, že máme do činenia s neskorým Heideggerom. A preto sa niet čo diviť ani pomerne dlhej analýze veršov Athanasia Silesia v jednej z prednášok. (Nie je to jediný prvok ústupu k mysticizmu a básneniu, ktorý charakterizuje Heideggera po obrate. Tomu však z dôvodu vyššie uvedenej zameranosti našej práce nie je možné venovať ďalší interpretačný priestor.)

Skúsim sa ale vrátiť k vyššie formulovanej otázke Heideggerovho záujmu o Leibniza. Stojí predo mnou úloha vypracovať kontext – priestor, do ktorého bude zasadený problém, ktorý Heidegger neskôr premyslí ako *der Satz vom Grund*. Označenie problému zámerne ponechávam v nemeckom jazyku, pretože to, k čomu sa Heidegger dopracuje a hlavne chce dopracovať, je rozvinutie otázky týkajúcej sa pojmu Grund. Tak sa v plnej miere odizoluje, ako je to u tohto mysliteľa bežné, od pôvodného zmyslu a určenia princípu o dostatočnom dôvode, a tým sa s Leibnizom definitívne rozíde. Ako ale Heidegger prichádza k Leibnizovi?

Leibniza možno celkom jednoznačne označiť ako polyhistora, možno posledného polyhistora vzdelaním klasického, ale metodologicky moderného typu. Leibnizove počiny v oblasti matematiky nemusím nijako zvlášť komentovať. Za všetky stačí pripomenúť objav, ktorý sa okrem iného stal i predmetom sporu o historické prvenstvo. Ide o objav infinitezimálneho počtu. Leibnizov sen, ktorý si kvôli vlastnej – niekedy až nadľudskej – zaneprázdnenosti nemohol nikdy naplniť, sa stáva skutočnosťou až začiatkom minulého storočia. Logické skúmania hannoverského filozofa nemajú obdobu. Ak by sme ho chceli prirovnať ku géniovi zo Stageiry, mali by sme na to plné právo. Leibniz prispel k rozvoju logiky podobnou mierou ako Aristoteles. Leibnizova predstava vybudovania logiky ako všeobecnej vedy (scientia generalis) a nielen ako sterilnej školometskej propedeutiky predstavuje vzostup, ktorý mohol nastať len vďaka pevnej stavbe peripatetickej sylogistiky.

Výsledky, ktoré Leibniz v oblasti fyziky sústredil, znamenajú radikálny rozchod s predchádzajúcou fyzikou, ktorou bola práve ona aristotelovská mechanika. Doba, objavy, veľké množstvo korešpondencie, osobné stretnutia s velikánmi svojej doby, ale i samotná Leibnizova vitalistická predstava fyzikálnych štruktúr museli definitívne vyústiť do podoby, ktorú by aristotelovská mechanika nebola schopná svojimi prostriedkami uniesť a popísať. V roku 1678, dva roky po Leibnizovom parížskom pobyte zažíva mechanika reformu. Rodí sa dynamika. Jej zrod vďačí za mnohé práve jemu. Sú tieto epochálne objavy tým, čo Heideggera na Leibnizovi priťahuje? Videl Heidegger veľkosť Leibnizovho ducha dostatočne jasne, a preto tematizuje jeden z pilierov jeho substančnej metafyziky? Určite nie. Heidegger by si musel všímať mnohé súvislosti a zdroje, z ktorých pochádza princíp, ktorému venuje svoje freiburské prednášky v zimnom semestri 1955 – 1956. Musel by tak urobiť i v prípade Aristotela, ktorý stojí v panteóne jeho učiteľov. Neprihliadať na *Organon* pri interpretácii kľúčových pasáží *Fyziky* či *Metafyziky* je buď nezodpovedné (čo pri Heideggerovej pedantnosti nemožno len tak pripustiť), alebo je cieľ takejto interpretácie zameraný inak. A práve ona inakosť Heideggerovho filozofického úsilia z neho robí toho filozofa, ktorý k nám prehovára originálnym, neopakovateľným, ale o to subjektivistickejším spôsobom. Leibnizova *substančná (monadologická)* metafyzika je predmetom úvah mnohých veľkých filozofov, nevynímajúc Kanta[1] a Husserla, ktorí mali na Heideggera v ranom období jeho myslenia skutočne veľký vplyv. Husserl v jednom z listov adresovaných D. Mahnkemu, vyjadruje dlh pociťovaný voči Leibnizovi takto: „V mladosti som veľmi často a pozorne čítaval Erdmannovo vydanie Leibniza. Táto skutočnosť ma osobne veľmi silno ovplyvnila, hoci moje sklony smerovali inde.

[1] Predovšetkým *Metaphysicae cum geometria iunctae usus in philosophia naturalis, cuius specimen I. continet monadologiam physicam* z roku 1756, čiže štyridsať rokov po Leibnizovej smrti.

Takýmto spôsobom som bol veľmi vnímavý voči prepracovanosti diela Lotzeho rovnako ako Lamberta a Bolzana a ocitol som sa v stave prejsť rozhodujúcou premenou. Ešte i dnes cítim veľkú spriaznenosť s Leibnizom... pravdupovediac, ja osobne som monadológ."[1]

Husserla na tomto mieste uvádzam s istým zámerom. Pri hľadaní odpovede na vyššie položenú otázku (prečo Leibniz?) totiž môže byť prípad afinity Husserla k Leibnizovi viac než nápomocný. Moje hľadanie zatiaľ nedospelo k explicitnému Heideggerovmu vyjadreniu, v ktorom by sám dôvodil, prečo si vyberá, a to predovšetkým v zimnom semestri na Freiburskej univerzite v rokoch 1955 – 1956, práve (a znova) Leibniza. Preto si budem musieť, hoci len čisto hypoteticky a pracovne, túto otázku zodpovedať sám. Heideggerov vzťah k Husserlovi nebudem na tomto mieste rozvádzať. Nie je predmetom mojich úvah. S určitým stupňom pravdepodobnosti však môžem povedať, že Leibniz vstúpil do Heideggerových úvah práve Husserlovým prostredníctvom.

Ani to však nemusí byť celkom presné, pretože Husserl v roku 1925 vydáva vo svojej ročenke *Jahrbuch für Philosphie und phänomenologische Forschung* dizertačnú prácu svojho študenta Dietricha Mahnkeho, ktorý bol presvedčeným leibnizovcom a nadaným matematikom. Mahnkeho dizertácia nesie názov *Leibnizens Synthese von Universalmathematik und Individualmetaphysik*. Husserl udržiava s Mahnkem veľmi intenzívnu korešpondenciu, v ktorej téma Leibniza dominuje. Pozadie Leibnizovho vplyvu na Heideggera sa začína kryštalizovať, až keď sa bude dvakrát veľmi intenzívne (raz v zimnom semestri v roku 1928 – 1929, druhýkrát v zimnom semestri v rokoch 1955 – 1956) venovať hanoverskému filozofovi v dostatočnej miere. Hypotéza o Leibnizovom vplyve na Heideggera prostredníctvom Husserla,

[1] HUSSERL, E.: *Husserliana Dokumente, Edmund Husserl Briefwechsel.* Bd. III. Dordrecht: Kluwer 1994.

resp. Mahnkeho však ostáva otvorená. Táto nanajvýš zaujímavá téma by si určite zaslúžila svoje rozvinutie.

Pri niektorých postavách máme priamo od Heideggera explicitné zdôvodnenie ich výberu. Ide o Luthera či Aristotela, Kierkegaarda alebo Husserla[1] (a v neposlednom rade i ďalších). V každom prípade si ale budeme musieť uvedomiť skutočnosť, že Leibniz obsadil u Heideggera veľmi dôležitú pozíciu, dôležitú natoľko, že prináša vážnejší zvrat v myslení messkirchského mysliteľa[2]. O tom, po akých cestách sa Heidegger k Leibnizovi dostáva, akým spôsobom ho premýšľa a ako vôbec pokračujú cesty od Leibniza smerom k jeho vlastným problémom po vyrieknutí niektorých zásadných interpretačných momentov, sa pokúsim uvažovať na nasledujúcich stranách. Z tohto dôvodu je potrebné vysvetliť najmä dva zásadné kontexty:

I. Vyššie už niekoľkokrát formulovaná otázka, prečo sa Heidegger viacnásobne pokúša o použitie Leibniza, je príliš obšírna. Okrem iného preto, že Leibniz interpretovaný v rokoch 1928 – 1929 je *autentickejší*[3], než Leibniz z rokov 1955 – 1956. Táto neurčitosť ma priviedla k dosť odvážnej hypotéze, ktorú by som doposiaľ nemohol v žiadnom prípade pripustiť. Počiatočné svetlo do nasledujúcej hypotézy

---

[1] „Mojím spoločníkom na cestách v skúmaniach bol mladý Luther a vzorom Aristoteles, ktorého Luther nenávidel. Zvraty, tie mi priniesol Kierkegaard a zrak, ten mi nasadil Husserl." In: HEIDEGGER, M.: *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*. GA Bd. 63, Frankfurt am Main: Vittorio Klosterman 1988, s. 13.

[2] V *Bytí a čase* ale Leibniz nefiguruje. Svoje nezastupiteľné miesto v ňom má ale Descartes. Bližšie k tejto téme pozri JEŠIČ, M.: Heidegger, Descartes a metafyzika subjektivity. In: *Filozofia*, roč. 65, 2010, č. 2, s. 136–137. Pozri aj JEŠIČ, M.: *Metamorfózy Descarta vo filozofickej recepcii Hegela, Husserla a Heideggera*. Prešov: Rokus 2006, s. 124 a n.

[3] Heidegger v tomto prednáškovom cykle naozaj nepristupuje k Leibnizovi tak, ako sme u neho zvyknutí v prípade mnohých iných autorov. Heidegger má totiž vo zvyku ponoriť sa do daného filozofia natoľko, že ho z pomyselného myšlienkového rámca svojou vlastnou váhou vytlačí. V takomto rámci je potom naozaj viac Heideggera ako pôvodného filozofa (akoby u Heideggera platila zvláštna podoba Archimedovho zákona filozofickej interpretácie).

vniesla štúdia J.-F. Courtina v zborníku *Heidegger 1919 – 1929*.[1] Spomínaná hypotéza znie: Leibniza v Heideggerových myšlienkach predchádza obdobie prípravy *Seinsfrage*. Zakaždým, ako si otázku týkajúcu sa bytia kladieme, pýtame sa zároveň na zmysel.[2] Keďže formulácia *Seinsfrage* má vždy podobu výpovede, takáto výpoveď bude i nositeľom zmyslu. A práve zmysel bytia je konceptom, ktorý Heideggerovi rezonuje zrejme najvýraznejšie. Tak sa naša otázka – prečo Leibniz – mení na otázku týkajúcu sa *vzťahu mladého Heideggera a logiky, resp. toho, čo je logick*é.

II. Druhý kontext bude musieť základným spôsobom uviesť myšlienkové podhubie, ktoré je pre päťdesiate a šesťdesiate roky Heideggerovho myslenia príznačné, a to predovšetkým prostredníctvom niekoľkých dôležitých textov, ako sú *List o humanizme*, *Čo je to – filozofia?*, *Hegel a Gréci* a *Koniec filozofie a úloha myslenia*. Až po nastolení a objasnení týchto dvoch smerodajných kontextov bude možné pristúpiť k analýze *Vety o dôvode* z prednáškového cyklu 1955 – 1956.

---

[1] COURTINE, J.-F.: Les „recherches logiques" de Martin Heidegger. In: *Heidegger 1919-1929 De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*. Ed. Jean-François Courtine. Paris: Vrin 1996.

[2] Tamže, s. 8.

Heideggerov Leibniz a cesta k *principium rationis sufficientis*

Fakt, že Heidegger pracuje s dejinnofilozofickým materiálom svojsky, nie je potrebné pripomínať a ani ho nijako ďalej rozoberať.[1] V Leibnizovom prípade sa hlavne v prednáškach *Metafyzické zdôvodnenie logiky podľa Leibniza* z roku 1929 minca, hoci len v prvom oddieli, naozaj obráti. Ak budem v jeho prednáškovom cykle *Satz vom Grund* Heideggerovi oprávnene vyčítať, že nijako nerešpektuje pôvod a zdroj *vety o dôvode*, u mladého mysliteľa bude potrebné vyzdvihnúť opak. Heidegger dôrazne upozorňuje, že medzi Leibnizovou *metafyzikou* a *logikou* existuje nutný súvis. Ak si to všíma vo vyššie uvedenej práci, existuje dôvod, aby sme nezabúdali na vzťah, ktorý si zvykol od začiatku svojich filozofických štúdií k logike budovať. Ešte pred budovaním vzťahu k logike si však začal klásť otázku týkajúcu sa jej bytnosti. Ide ale o bytnosť logiky, ktorá pravdepodobne už od momentu prvotného premýšľania nad touto otázkou nie je logikou v tradičnom zmysle, nie je to dokonca ani logika poznačená Husserlovým výstupom. Špecifický druh logiky, ktorý Heidegger od raného obdobia reflektuje, predstavuje veľmi dôležitý článok programu, označovaný ako *fenomenologická hermeneutika fakticity*. Tento program možno zároveň chápať ako jednu zo zásadných príprav, ktorá v roku 1927 vyústi do *Bytia a času*. Logika, o ktorej Heidegger hovorí v období pred *Bytím a časom*, a predovšetkým logika, o ktorej hovorí v zimnom semestri 1921/1922 vo Freiburgu, je zásadným determinantom filozofie ako *principiálnej ontológie,* ktorej základ a zmysel tkvie v ontológii fakticity. Problematiku, ktorú Heidegger začiatkom dvadsiatych rokov rieši, možno v zásade chápať ako problematiku, ktorá „...sa týka bytia faktického života, pokiaľ ide o konkrétne spôsoby, akými je pomenovávaný a ako je vykladaný. To znamená, že

[1] Pozri LEŠKO, V.: *Filozofia dejín filozofie*. Prešov: v. n. 2004, s. 158 a n.

filozofia je ako ontológia fakticity zároveň kategoriálnou interpretáciou pomenovávania a vykladania, to znamená logikou."[1] Pri otázke *čo je logika*, resp. *čo je logické* ale Heidegger zotrváva. Jedným z rozhodujúcich vplyvov v ranom období kladenia otázky týkajúcej sa bytnosti logiky (a nielen tejto otázky, ale i celkového pohľadu na možnosti interpretácie Aristotela) je nepochybne Brentanova práca *O rozmanitých významoch jestvujúcna podľa Aristotela* (*Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*) z roku 1863. Courtine však upozorňuje na skutočnosť, že otázku týkajúcu sa bytnosti logiky možno datovať už rokom 1912 a textom *Nové skúmania o logike* (*Neuere Forschungen über Logik*).[2] Lenže Heidegger nezanechal žiaden spis, ktorý by bol svedectvom jeho myšlienkovej príbuznosti s rodiacou sa symbolickou logikou. Problém psychologizmu v logike, ktorý na niektorých miestach Heidegger uvádza, bol viac-menej Husserlovým dedičstvom. Zo súdobých prác o logike si Heidegger okrem Husserla dostatočne vážil Lotzeho *Logiku* (1843)[3], v ktorej jej autor prichádza s termínom *Geltung* (platnosť) a jeho aplikácia je priamo vzťahovaná na štúdium súdu: „*Štúdium súdu, chápaného ako platnosť (Geltung) sa usiluje o stanovenie obsahu a zmyslu súdu.*"[4] Logika, o ktorej teda píše mladý Heidegger, bude v istom ohľade i logikou zmyslu. Avšak nie úplne. Ešte stále by sme sa mohli oprávnene domnievať, že takto stanovená logika zmyslu je novodobým výdobytkom, či skôr istým druhom logickej sémantiky. Takto ale Heidegger nikdy neuvažoval. Chápať logiku takto je pre Heideggera nanajvýš cudzie. Signifikantným spôsobom sa hľadanie logiky, resp. jej bytnosti zmení v momente, keď sa na logiku a jej pôvodný pojem začne Heidegger pozerať cez metódu, ktorá mu je vlastná: *metódu deštrukcie*. Courtine o rozhodujú-

---

[1] HEIDEGGER, M.: *Rozvrh fenomenologické interpretace Aristotela*. Prel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené 2008, s. 26.

[2] HEIDEGGER, M.: *Neuere Forschungen über Logik*. GA. Bd. 1. Frankfurt am Main: Vittorio Klosterman 1978.

[3] LOTZE, H.: *Logik*. Leipzig: Wiedmann 'sche Buchhandlung 1843.

[4] COURTINE, J.-F.: Les „recherches logiques", s. 15.

com momente zmeny chápania pôvodného zmyslu logiky hovorí ako o „kritickej historickej deštrukcii logiky".[1] Historicky deštruovať v tomto prípade znamená dostať sa k zdrojom, z ktorých logika raší. Až potom bude možné zásadne a oprávnene si položiť otázku týkajúcu sa bytnosti logiky a zodpovedať tak otázku, čo je to logika, resp. čo je logické. Niet divu, že cesta späť (predovšetkým v stopách etymológie, ktorou heideggerovská deštrukcia je) vedie k notoricky známemu termínu λόγος, resp. ἐπιστήμη λογική, o ktorom Heidegger s tautologickou platnosťou povie, že je „...vedou o λόγος – λέγειν, vedou o reči (Rede)".[2] S takýmto vymedzením sa u Heideggera nestretávame veľmi často. Viac pochopenia do tejto definície, s ktorou Heidegger pracuje, vnesieme, ak ju spresníme: „Témou logiky je reč z pohľadu jej fundamentálneho zmyslu: nechať vidieť svet a ľudský pobyt, jestvujúcno vo všeobecnosti...," pretože „...zásadnou funkciou reči ako λόγος je Offenbarmachen– čiže urobiť zjavným to, o čom sa v tejto reči hovorí."[3] Takúto funkciu splňa v dejinách logiky podľa Heideggera jedine aristotelovské označenie: λόγος ἀποφαντικός. Αποφαίνεσθαι je presne to, čo Heidegger pochopí ako bytnosť vety, resp. propozície. Upozorňujem, Heidegger, nie Aristoteles, i keď pojem λόγος ἀποφαντικός je Aristotelov a Heidegger ho vyberá zo spisu *O vyjadrovaní*. Αποφαίνεσθαι je teda to, čo necháva byť niečo zjavným. Preto λόγος ἀποφαντικός bude takým druhom reči, ktorá umožňuje tomu, o čom vypovedá, vyjsť na svetlo a nechať vo svetle pôsobiť, predovšetkým nechať ho zjavným. Cesta, po ktorej Heidegger kráča s otázkou, čo je to logika, sa teraz ocitne veľmi blízko k termínu, ktorý funkciu λόγος ἀποφαντικός ešte umocní. Každý rečový akt, v ktorom

---

[1] Tamže, s. 19.
[2] HEIDEGGER, M.: *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*. GA Bd. 21 Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1976, s. 1.
[3] Tamže, s. 6.

dochádza k zjavnosti, môžeme veľmi jednoducho a oprávnene nazvať odhaľovaním. Inými slovami, nie každá reč ako λόγος je schopná urobiť to, o čom hovorí, zjavným. Takúto bytostnú možnosť má jedine propozícia, resp. súd, čiže λόγος ἀποφαντικός. Mladý Heidegger v tomto ohľade polemizuje s Aristotelom, ba čo viac, oponuje mu najmä v otázke špecifického postavenia pravdy, čiže v otázke týkajúcej sa ἀλήθεια. Problém odkrývania a zjavnosti s pravdou chápanou heideggerovsky ako ἀλήθεια, nevyhnutne súvisí. Aristoteles vo veci pravdivosti, resp. nepravdivosti hovorí: „Teda každá reč má význam, ale nie ako prirodzený nástroj, ale, ako bolo povedané, podľa dohody. Každá reč však nie je súdom, ale len tá, v ktorej je skutočne pravda alebo nepravda."[1] („ἔστι δὲ λόγος ἅπας μὲν σημαντικός, οὐχ ὡς ὄργανον δέ, ἀλλ' ὥσπερ εἴρηται κατὰσυνθήκην· ἀποφαντικὸς δὲ οὐ πᾶς, ἀλλ' ἐν ᾧ τὸ ἀληθεύειν ἢ ψεύδεσθαι ὑπάρχει"[2])

Heideggerov prístup k logike v jeho ranom období by sme mohli charakterizovať aj ako prístup k teórii súdu, pretože súd chápaný ako λόγος ἀποφαντικός (nie však aristotelovsky, ale heideggerovsky) zabezpečuje zjavovanie toho, o čom vypovedá. Takto pochopený súd následne odhaľuje moment pravdy, problém teórie súdu narastie do väčších rozmerov a naplno sa prejaví ako *metafyzika pravdy*.

K podobným záverom dospieva Heidegger aj pri riešení vzťahu metafyziky a logiky u Leibniza v marburskom prednáškovom kurze z letného semestra 1928-1929, známom ako *Metafyzické základy logiky podľa Leibniza* (*Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (GA Bd. 26)). Kurz sa nesie v intenciách vydláždených *deštrukciou logiky*, ktoré vedú k logike ako k *teórii súdu* – a tá nadobudne zreteľné kontúry *metafyziky pravdy*. Heidegger si v prvej časti

---

[1] ARISTOTELES: *O vyjadrování*. Prel. A. Kříž. Praha: ČSAV 1959, (17a1-3), s. 27.

[2] ARISTOTELES: *Categoriae et liber de interpretatione*. Oxford: Oxford University Press 1974, s. 51.

veľmi podrobne všíma, ako Leibniz buduje teóriu súdu, ktorá má od čias Aristotela subjekt-predikátovú štruktúru. Podrobné skúmanie teórie súdu u Leibniza ho privádza dokonca k rozpoznaniu zdroja, ktorý je podmienkou možnosti koncipovania akéhokoľvek súdu (*Urteil*) subjekt-predikátovej štruktúry. Ide o princíp *in esse*.

Tento princíp je fundamentom inkluzívnej štruktúry subjekt-predikátových súdov a u Leibniza je nutné všimnúť si ho ešte pred formuláciou akýchkoľvek princípov vôbec aj napriek tomu, že nemá axiomatický charakter. O princípe dostatočného dôvodu nehovoriac. Postrehnúť tento moment v Leibnizových úvahách predpokladá zvládnuť koncepciu logiky ako *scientia generalis*. Tento projekt však Heidegger obchádza aj preto, že jeho cieľom (teda cieľom projektu) je vybudovanie *characteristica universalis*. Formalizmus, ktorý *characteristica universalis* prináša a ktorý je pre práve ono *konštruktívne nóvum*, však Heideggerove úvahy míňa. Existuje na to, pochopiteľne, jednoznačný dôvod. Predmetom Heideggerových úvah je predsa teória súdu (*Urteilstheorie*), ktorá má v danej práci pripraviť cestu k metafyzickým *základom* logiky.

Na tomto mieste musím poznamenať a zdôrazniť, že *Leibniz uvažuje v striktne opačných líniách*. Leibnizova koncepcia buduje logické základy metafyziky. Ak Heidegger identifikuje u Leibniza prienik metafyziky do logiky, a to prostredníctvom deštrukcie dejín logiky, no predovšetkým prostredníctvom analýzy *vety o dôvode* a z nej vyplývajúceho pojmu *dôvodu–základu* (Grund), potom v Leibnizovi nevidí toho istého hannoverského filozofa, ktorého v ňom tradične vidia (nielen) logici. Leibniz dospieva z princípu *in esse* logickou inferenciou k ďalším princípom, ktorých pôsobnosť sa rozširuje do oblasti logiky, no najmä do metafyziky.

Jedným z derivátov tohto princípu je i *principium reddendae rationis sufficientis*. Zásadný zvrat a to, čo robí Leibnizovu metafyziku takou bohatou a pritom vnútorne neprotirečivou, je *logický subjekt*. Ten sa ako logické indivíduum transformuje do tvaru aristotelovskej πρώτη οὐσία, ktorá dostáva

podobu monády. Ak vynecháme množstvo korešpondencie a isté množstvo malých traktátov a diel, základné línie jeho myšlienkovej cesty (s výnimkou pojmu monády) sú určené korešpondenciou s Arnauldom a spisom známym ako *Rozprava o metafyzike* (*Discours de métaphysique*). O tom však bude reč v kapitole venovanej Heideggerovej prednáške *Der Satz vom Grund* (1955 – 1956).

Heideggerova komplexná analýza teórie súdu vedie v marburskej prednáške z rokov 1928 – 1929 k druhej veľkej časti, pre ktorú je teória súdu prípravou. Ide o vec, ktorá nás bude zaujímať významnejšie: analýza *vety o dôvode* (*Satz vom Grund*). Ešte predtým však musím upozorniť na skutočnosť, že s teóriou súdu, ako ju rozvíja Heidegger, súvisí aj teória pravdy. Tak postupuje, samozrejme, i celá filozoficko-logická tradícia. Zásadný rozdiel však spočíva v skutočnosti, že Heidegger opäť protirečí Aristotelovi a celej logickej tradícii, konkrétne v otázke *topológie* pravdy.

Tradičná filozofická logika lokalizuje pravdu v súde. Súd je miestom pravdy. Αλήθεια však podľa Heideggera nemôže mať svoj τόπος v súde. Dôvod je hneď dvojaký. Po prvé, logika má u Heideggera metafyzické základy práve preto, že teória súdu (*Urteilstheorie*) sa transformuje do podoby metafyziky pravdy. Po druhé, Heidegger nepracuje (či už ide o obdobie pred Kehre alebo po ňom) s termínom pravdy ako *adaequatio*, resp. *correspondentia*. Heideggerov pojem pravdy nie je logickou entitou. Nie je to vybraná pravdivostná hodnota z množiny možných pravdivostných hodnôt. Nie je to žiadna *veritas*. Pravda nie je nič iné ako ona starogrécka ἀλήθεια, ktorá namiesto toho, aby sa prikláňala k Aristotelovi, smeruje od neho späť k Platonovi, ba dokonca sa vydáva ešte pred neho, k Parmenidovi, pretože „...až cestou späť od Aristotela k jeho predchodcom bude možné rozoberať Parmenidovo učenie o bytí a porozumieť mu ako

rozhodujúcemu kroku, ktorý určil zmysel a osud západnej ontológie a logiky".[1]

Cieľom celého druhého oddielu predkladanej monografie je predovšetkým dospieť k pojmu, ktorý Heidegger používa v súvislosti s určením špecifickej povahy bytia tak pred obratom, ako aj po ňom. Po obrate dokonca ešte intenzívnejšie. Celý druhý oddiel je označený ako *Metafyzika vety o dôvode ako základnom probléme logiky*. Pojmom, ktorý bude vo vete o dôvode zdôraznený, je práve pojem Grund. Viacvýznamové určenie tohto nemeckého substantíva poslúži Heideggerovi viac, než by sme si vedeli predstaviť. Avšak spomedzi jednotlivých významov si Heidegger predsa len osvojí ten, na ktorý nebude zabúdať ani v druhej polovici svojej tvorby - základ.

Heidegger sa v úvode druhej časti snaží načrtnúť kontext, do ktorého je možné zasadiť metafyziku vety o dôvode ako základný problém logiky. U Leibniza existujú dva základné princípy, ktoré majú svojou povahou využitie nielen v logike, ale aj v metafyzike, to znamená, že sú nielen *principia cognoscendi*, ale zároveň i *principia essendi*. Tieto princípy prienik logiky do metafyziky spolu-umožňujú.[2] Ide o *principium contradictionis*[3] a *principium rationis sufficientis*. V takej podobe ich v prednáške uvádza i Heidegger. Prvý ostáva

---

[1] HEIDEGGER, M.: *Rozvrh fenomenologické interpretace Aristotela*. Prel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené 2008, s. 33. Pozri tiež LEŠKO, V.: *Heidegger a dejiny filozofie*, s. 111, 118.

[2] Spolu-umožňujú a nie umožňujú. Ak by sme uznali tieto dva princípy za *conditio sine qua non* metafyziky, cesta k Leibnizovej metafyzike by bola nemožná. Chýba substancia. Tá je u Leibniza umožnená logickým subjektom, ktorý sa mení na individuálnu podstatu ako jednotu všetkých svojich minulých, prítomných a budúcich predikátov (monádu).

[3] Označenie tohto princípu ponechávam z dôvodu autenticity v latinskom znení. Aj napriek tomu však pripomínam, že novoveká logika označuje tento princíp ako *zákon negácie sporu* a najjasnejším zdôvodnením označenia tohto princípu môže byť len jeho formálny zápis: $\neg(p \wedge \neg p)$, ktorý čítame: nie je pravda, že zároveň platí *p* a *nie p*.

nezmenený, druhý princíp spresňuje ako *principium rationis sufficientis seu determinationis*.[1]

V prvej kapitole som sa pokúsil o hlbšie priblíženie postavenia, funkcie a aplikácie oboch princípov v súvislosti s princípom in esse a princípom dostatočného dôvodu. V týchto častiach Leibnizovej logiky dochádza prostredníctvom inkluzivity predikátov v subjekte k založeniu logického subjektu a z toho pomocou niekoľkých prvkov dynamiky zasa k založeniu substančnej metafyziky (ktorá sa zvykne označovať pojmom monadológia, hoci Leibniz tento termín nepoužíva). Jednoducho povedané, monadológia nie je východiskom. Práve naopak, ide o nexus logiky, dynamiky a metafyziky, resp. τέλος logickej jednoty týchto troch vied. Heideggerov variant, to je predovšetkým nesubstančná metafyzika.

Ak sa na Leibniza máme pozerať ako na metafyzika, musíme mať ustavične na zreteli nasledujúci tripartitný systém:

– tam, kde je Leibnizova logika, je i logický subjekt a teória inkluzivity predikátov;

– tam, kde je Leibnizova dynamika, je predovšetkým pojem sily, ktorý je náhradou starého aristotelovského κίνησις;

– tam, kde je Leibnizova metafyzika, je okrem pojmu monády jednoznačne i pojem dostatočného dôvodu. Tento princíp nemá s Leibnizovou logikou spoločné nič okrem toho, že je odvodený z princípu in esse, z princípu, ktorý je základom teórie inkluzivity predikátov v logickom subjekte. Tento princíp je riadiacim elementom oblasti metafyzického výkladu aktuality.

S takýmto vysvetlením však Heidegger neprichádza. Ba čo viac, z neznámych dôvodov nám tento mysliteľ presvedčivo oznamuje: „Ale práve táto centrálna poučná časť leib-

---

[1] HEIDEGGER, M.: *Metaphysische Anfagsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*. GA Bd. 26. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1978, s. 135.

nizovskej logiky a metafyziky je tá najtemnejšia."[1] Takéto tvrdenie je potrebné s okamžitou platnosťou podrobiť skúmaniu, je potrebné nájsť jeho dôvod. Dôvod však nie je iba jeden. Heidegger ich odhaľuje rovno päť, a to v takomto poradí: „1. Nie je jednoznačne vysvetlené, v akom vzťahu je principium rationis sufficientis k principium contradictionis. 2. Nie je prehľadné a dokonca sa ani nedá hrubo odhadnúť, v čom sa principium rationis sufficientis samo zakladá. 3. Otázna je jeho súvislosť so základným metafyzickým učením, monadológiou. 4. Úplne problematické je to, čo tu má principium udávať, to jest, čo tu znamená princíp (Grundsatz), aký je principiálny charakter princípu o dôvode – základe (Grund); základný charakter princípu o dôvode je vysoko problematický. 5. Navyše sa treba opýtať: Má byť toto principium primárne priradené k učeniu o súde a logickému učeniu o pravde, alebo je zakorenené niekde inde? Táto otázka poukazuje na pojem metafyzického princípu ako nejakého správne pochopeného princípu."[2]

K prvému dôvodu: otázka nie je postavená správne. Obdobným spôsobom by sme sa mohli opýtať na to, aký je vzťah medzi geometriou a dynamikou. Vzťah týchto dvoch princípov nie je možné klásť izolovane, čiže bez akéhokoľvek odkazu na klasifikáciu súdov, ktorá bola popísaná v prvej kapitole. S použitím klasifikácie súdov je odpoveď viac-menej poruke. Vzťah medzi *principium contradictionis sive determinationis* a *principium rationis sufficientis* je taký, aký je vzťah medzi kontingentnými a nevyhnutnými súdmi. Sú bytostne odlišné. Analýza, resp. rozbor predikátov v pojme subjektu nevyhnutných viet je konečnou postupnosťou krokov, výsledkom ktorej je nadobudnutie súdu identického charakteru (A je A, resp. A je B a B je A, atď.). Analýza pojmov – predikátov v pojme subjektu je pre ľudskú bytosť nekonečnou, resp. infinitezimálnou, avšak je konečnou

---

[1] Tamže („Aber gerade dieses zentrale Lehrstück der Leibnizschen Logik und Metaphysik ist das dunkelste").

[2] Tamže.

pre boha, čiže sub specie æternitatis. Dokonca nie je neprotirečivé, ak budem tvrdiť, že ich vzťah je ekvivalentný vzťahu kontingencie a nevyhnutnosti. Ale tento druh odpovede už svojou povahou nepatrí do okruhu môjho skúmania.

V zásade ide o to, že pojem logického subjektu a jeho predikátov je potrebné predpokladať všade tam, kde sa u Leibniza hovorí o týchto dvoch princípoch. Oblasť nevyhnutných právd riadi *principium contradictionis*. Oblasť právd kontingentných je zasa pod správou *principium rationis sufficientis*. Heidegger si túto otázku zodpovie aj sám, dokonca veľmi presne v momente, keď bude hovoriť o vete o dostatočnom dôvode ako o princípe, ktorý má charakter „potius quam"[1], čiže voľby lepšieho, resp. najlepšieho. Aký účel však Heidegger položením otázky týkajúcej sa vzťahu oboch princípov sledoval, ostáva neurčité.

K druhému dôvodu: Čo treba rozumieť zdôvodnením? Núka sa otázka vzťahujúca sa na charakter princípu dostatočného dôvodu. Keďže Heidegger už charakter princípu poodhalil a určil ho ako princíp potius quam, je potrebné dodať, že s ohľadom na predurčenú harmóniu si musíme princíp o dostatočnom dôvode osvojiť ako ten, ktorý umožňuje zdôvodniť, prečo je dané jestvujúcno práve v takom stave a nie inom. Takto popísaná povaha princípu z diaľky pripomína to, čo Aristoteles uvádza na začiatku *Fyziky*: „Lebo prirodzená cesta nášho poznávania vedie od vecí, ktoré môžeme najľahšie poznať a ktoré sú nám najjasnejšie, k tým, čo sú jasné a ľahko poznateľné svojou prirodzenosťou; lebo to, čo je pre nás poznateľné, nie je to isté ako poznateľné vôbec."[2] A známejšie a zrejmejšie nám je to, čo sme schopní odhaliť prostredníctvom dostatočného dôvodu. Týmto dôvodom však môže v mnohých prípadoch ostať aj samotný fakt, že daná entita – jestvujúcno je

---

[1] Tamže, s. 284.

[2] ARISTOTELES: Fyzika. Prel. J. Špaňár. In: Antológia z diel filozofov. *Od Aristotela po Plotina*. Zost. J. Martinka. Bratislava: Iris 2006, s. 75.

v danom čase a priestore tak, ako je. Odhaliť dôvod (povedané aristotelovsky) znamená odhaliť to, že daná vec je a že je tak, ako je. Je tak a tak, nie inak.

K tretiemu dôvodu: Z vyššie formulovanej otázky vyplýva ďalšia: uvažuje Heidegger o *Monadológii* alebo o monadológii? Ak je princíp dostatočného dôvodu princípom, ktorý patrí do nejakej oblasti, metafyzika je tou prvou a jedinou. Okrem iného preto, že princíp dostatočného dôvodu je metafyzickým princípom princípov. Pokiaľ Heidegger myslí na *Monadológiu*, je nutné zdôrazniť, že text mal pôvodne niesť názov Princípy filozofie. A základným, resp. zakladajúcim princípom je práve princíp dostatočného dôvodu. A ďalej: ak existuje u Leibniza metafyzický základ monadológie, jeho explicitná podoba je formálne vyjadrená princípom dostatočného dôvodu a zákonom negácie sporu.

K štvrtému dôvodu: Heidegger pravdepodobne naráža na to, čo poodhalí v neskorších úvahách. Pojem *principium* je vo filozofickej, matematickej a logickej tradícii latinským prekladom gréckeho ἀρχή. Spôsob, akým Heidegger pojem interpretuje, je nanajvýš svojrázny a tradícii sa vymyká.

K piatemu dôvodu: celá piata otázka smeruje k niečomu, čo je u Leibniza najtransparentnejšie, avšak mnohí z tých, ktorí sa na jeho učenie pozerajú optikou monadológie ako hotového systému, si to všimnúť nemôžu. Chýba im logický fundament. V tomto prípade však nie je potrebné byť fundovaným logikom na to, aby sa dalo jasne povedať, že princíp dostatočného dôvodu jednoznačne predpokladá teóriu logického subjektu, resp. zákon inkluzivity predikátov v subjekte, ktorý bol spomenutý na niekoľkých miestach vyššie a ktorý je známy ako zákon in esse. Ak hľadáme dôvod, hľadáme dôvod *čoho*, resp. *v čom*, alebo *na čom*. A ak navyše vieme, že princíp dostatočného dôvodu poskytuje dôvod, prečo je daná vec tak a nie inak, musíme najprv predpokladať, že množina jednotlivých dôvodov tvorí samotný subjekt. Až po nastolení zákona in esse je možné hovoriť o princípe dostatočného dôvodu. Inak vyjadrené, in esse je *prerequisitum* princípu dostatočného dôvodu. Tak

získame jednoznačnú odpoveď na otázku, ako je možné pojmu metafyzického princípu porozumieť ako *logickému princípu*, ktorú kladie Heidegger. Musím však rázne podotknúť, že princíp dostatočného dôvodu nie je svojou povahou žiadnym logickým princípom (ani u Leibniza, ani vo všeobecnosti). Z logiky, konkrétne z teórie inkluzivity predikátu v subjekte, založenej Aristotelom tento princíp Leibniz odvodzuje.

Hoci som sa vyššie pokúsil o načrtnutie možných odpovedí, tú svoju si Heidegger pripraví postupom, ktorý je „radikálnejší ako Leibnizov prístup".[1] Pojem *radikálnejší* tu musíme chápať doslovne. Heidegger hľadá jednotlivé podoby koreňa–radix–pojmu ratio, ktorý sa objavuje vo výrokovej časti princípu dostatočného dôvodu (nihil est sine ratione). *Ratio* v prvom, teda i etymologicky prvom význame Heidegger prisudzuje jednému zo svojich pôvodcov, ktorým je pojem αἰτία. Heidegger tu prekvapivo[2] uvádza Aristotelove Druhé analytiky: „Myslíme, že každú a jednu vec poznáme úplne, nie sofistickým spôsobom, ktorý sa týka len toho, čo je náhodné–kedykoľvek vieme, že poznáme príčinu, pre ktorú vec je, kedykoľvek vieme, že je príčinou tejto veci a že to nemôže byť inak."[3]

Hneď za týmto významom nasleduje druhý, ktorý sa stane nosným – Heidegger o inom význame v kontexte hľadania radikálnejšieho prístupu k metafyzike už uvažovať nebude. Zvláštne na nasledujúcej pasáži z Aristotelovej *Metafyziky* je to, že termín, ku ktorému sa Heidegger interpretačne dopracuje, v texte nefiguruje: „A domnievame sa, že každú vec najlepšie poznáme vtedy, keď lepšie poznáme napríklad, čo je človek alebo oheň, ako keď poznáme, aký

---

[1] HEIDEGGER, M.: *Metaphysische Anfagsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, s. 135.

[2] Heidegger totiž s Aristotelovým *Organonom* nepracuje takmer vôbec. A ak sa nejaký výnimočný prípad objaví, ide najmä o spis *O vyjadrovaní*.

[3] ARISTOTELES: *Druhé analytiky*. Prel. A. Kříž. Praha: Nakladatelství ČSAV 1962, (71 b 9), s. 30.

je, aký veľký alebo kde je, lebo to všetko môžeme poznať až po poznaní, čo je kvantita a kvalita."[1]

Ono najlepšie vedenie je znalosťou ἀρχή – Heidegger ho chápe a prekladá ako *dôvod – základ (Grund)*.[2] Tento moment je rozhodujúcim v interpretácii princípu o dôvode o to viac, že k princípu o dôvode bude Heidegger pristupovať rovnako aj v prednáške z roku 1955 – 1956 (*Satz vom Grund*). Môžeme sa však pýtať: odvíjajú sa takto naznačené úvahy ešte v intenciách Leibnizovho principium rationis sufficientis, alebo dochádza k radikálnej deštrukcii tohto princípu na Satz vom Grund – vetu o dôvode – základe (Grund)?

Obávam sa, že s princípom dostatočného dôvodu to už nemá naozaj nič spoločné. Principium rationis sufficientis bol deštruovaný na vetu o dôvode – základe (Grund). Odteraz má interpretácia vety o dôvode – základe (Grund) svoj smer. Stanovuje ho pojem Grund – dôvod – základ. Po tomto určení sa Heidegger opäť vráti na začiatok skúmania, aby mohol formulovať charakter logiky, avšak tej logiky, s pojmom ktorej pracuje. Predpoklad, že Heidegger by sa snažil takto interpretovať Leibnizovu logiku, by bol prinajmenšom mylný. Stačí sa len vrátiť k marburskej prednáške zo zimného semestra 1925 – 1926 *Logika, otázka pravdy* (*Logik, die Frage nach der Wahrheit*) kde sa dozvedáme, že logika je vedou o λόγος, presnejšie povedané, je to veda o λόγος ἀποφαντικός, v Heideggerovom preklade teda veda o reči, ktorej funkciou je *Offenbarmachen* – robiť niečo zjavným vo výpovedi.

Freiburská prednáška z roku 1928 – 1929 odhaľuje logiku, ktorá je určená inak, nie však zásadne inak. Principium rationis svojou povahou vyžaduje uvedenie základu či dôvodu. Udanie základu sa zakaždým týka základu nejakého jestvujúcna. Inak povedané, bez jestvujúcna by nebolo

---

[1] ARISTOTELES: *Metafyzika*. (1028 a 36), s. 315.

[2] HEIDEGGER, M.: *Metaphysische Anfagsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz,* s. 137.

základu a naopak (nebolo by čo zakladať). Bez základu, ktorý má konštitučný charakter, by nebolo jestvujúcna.[1] Ak má *Satz vom Grund* skutočne takúto povahu, potom je jeho hodnota veľmi vysoká. Heidegger to vyjadrí tak, že ďalšie pokusy o vymedzenie metafyziky a jej základnej otázky budú musieť pri každom novom pokuse mlčky predpokladať, že „...princíp dôvodu–základu sa ukazuje ako základný problém metafyziky, v ktorej je zahrnutá logika ako metafyzika pravdy..."[2]

Heidegger si na vete o dôvode – základe (Grund) všíma ešte jednu špecifickú a pritom signifikantnú vlastnosť. Znenie pôvodného princípu o dôvode, ktoré uvádza Schopenhauer, avšak s ohľadom na Wolfov variant[3], je zaujímavé prinajmenšom v tom, že jeho výroková časť – *Nihil est sine ratione* – je doplnená o dodatok: *cur potius sit quam non sit*. Z Leibnizovej analýzy princípu o dostatočnom dôvode vyplýva, že jeho povaha je identická s povahou voľby najlepšieho (*principium melioris* – ako zvykne Leibniz tento princíp, hoci zriedka, ale predsa len pomenovať). Vec je tak, nie inak a práve toto *tak a nie inak* Schopenhauer vyjadruje oným dodatkom: ... *cur potius sit quam non sit* – ... prečo daná vec skôr je, ako nie je (prečo je daná vec skôr tak ako inak). Tento dodatok sa ale podľa Schopenhauera vzťahuje na

---

[1] Aj napriek tomu, že u Heideggera v mnohých prípadoch dochádza k tautologickým označeniam, je to Heideggerovo rozhodnutie a nie svojvoľný a trivializovaný prístup recepcie a analýzy tej-ktorej myšlienky. V takýchto prípadoch ide na prvý pohľad o prekvapujúco záhadné tvrdenia, ktoré však majú svoj skrytý heideggerovský význam: bytie bytuje, čas časí, reč je reč...atď.

[2] HEIDEGGER, M.: *Metaphysische Anfagsgrüde der Logik im Ausgang von Leibniz*, s. 138. („...das Prinzip des Grundes als ein Grundproblem der Metaphysik, in der die Metaphysik der Wahrheit, die Logik, miteingeschlossen ist".)

[3] SCHOPENHAUER, A.: O čtverém kořeni věty o dostatečném důvodu. In: Schopenhauer, A.: *O vůli v přírodě a jiné práce*. Prel. M. Váňa. Praha: Academia 2007, s. 36.

Wolfovu formuláciu, pretože ju považuje za „najvšeobecnejšiu“.[1]

Heidegger sa v závere svojich prednášok dopracuje na jednej strane k zásadným určeniam logiky, na druhej strane k jej vzťahu voči metafyzike a zároveň vyriekne rozsudok nad pojmom dôvod – základ (Grund), ktorý logiku s metafyzikou spája. V takejto konfigurácii nám teda Heidegger nezabúda zvestovať: „Naša téza znie: prvým (základným) princípom logiky je veta o dôvode – základe (Grund).“[2]

Heidegger takéto vyjadrenie nepoužije len raz, dozvieme sa o ňom aj v prednáške z päťdesiatych rokov. Táto na prvý pohľad slovná hračka je spolu s pojmami Grund a Satz a ich spojením do Grundsatz pre Heideggera záverečným stanoviskom celej prednášky. Je vyjadrením vzťahu logiky k metafyzike a naopak. „Táto téza,“ píše Heidegger, „nie je len obratom zachovaného poradia, je to vyjadrená radikalizácia logiky smerom k metafyzike.“[3] Azda najzreteľnejšie je takéto tendovanie logiky k metafyzike vyjadrené nasledujúcimi slovami: „Dôvod – základ (Grund) svojou bytnosťou prináleží Bytiu.“[4] Odtiaľ je však už len krôčik k záveru, ktorý dopĺňa predošlé tvrdenie o pojem bytia jestvujúcna. Takto sa v marburskej prednáške z rokov 1928 – 1929 z *principium rationis sufficientis* stáva dôvod – základ (Grund), ktorý svojou bytnosťou prináleží bytiu jestvujúcna.

Vráťme sa ale späť k Heideggerovi, ktorý teraz Leibniza stavia do pozície autora prvej, nie však časovo prvej otázky, ktorú messkirchský myslitel' znova ponúka v modifikovanej podobe na prvom stretnutí freiburskej prednášky z letného semestra 1935: Prečo je vôbec jestvujúcno a nie skôr nič? Táto otázka však zaznieva ešte skôr – vo freiburskej inauguračnej prednáške z roku 1929 pod názvom *Čo je metafyzi-*

---

[1] Tamže.

[2] HEIDEGGER, M.: *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, s.282. („Unsere These läutet: der erste Grundsatz der Logik ist der Satz vom Grunde“.)

[3] Tamže.

[4] Tamže.

ka? (*Was ist Metaphysik?*)[1]. Otázka, ktorú Heidegger transponuje do takejto podoby zámerne, je základnou otázkou metafyziky. To, že ide o otázku, ktorej prináleží prvenstvo, môžeme postrehnúť hneď trojnásobne: „...pretože je najširšia, ďalej ako najhlbšia a napokon ako najpôvodnejšia otázka..."[2]

Toto spresnenie nám poskytuje oveľa bližší pohľad na charakter otázky, jej smerovanie, čiže na to, na čo sa otázka zameriava. Na prvý pohľad by sme mohli veľmi jednoducho prepadnúť pokušeniu, ktoré nám núka prvoplánové kladenie otázky. Z takéhoto uhla pohľadu by sme sa mali pýtať na jestvujúcno, na to, aké je vo všeobecnosti. Ale Heidegger určuje túto otázku ako najhlbšiu.

Otázka má charakter prehlbujúceho sa pýtania na zásadný rozdiel zjavnosti jestvujúcna oproti onomu Nič. Prehlbovanie je činnosť, ktorá smeruje k základu. Prostredníctvom takto položenej otázky hľadáme to, z „...akého základu jestvujúcno pochádza? ... na akom základe jestvujúcno stojí?"[3] Otázka smeruje k základu jestvujúcna ako takého: *ens qua ens*. Zároveň treba upozorniť, že vyššie formulovaná otázka má aj iný rozmer, ktorý by sme si mali všimnúť. Otázka pýtajúca sa na primát jestvujúcna ako jestvujúceho pred ničím má svojou povahou blízko k vete o dôvode – základe (Grund) nielen preto, že k dôvodu–základu (Grund) ako takému smeruje. Heidegger už raz upozornil na špecifický charakter *principium rationis sufficientis* vtedy, keď sa snažil pozornosť upriamiť na údajne Wolfovu verziu výrokovej časti tohto princípu. Práve tu sa objavuje špecifikum postavené na onom *potius quam* – skôr než, skôr ako.

Charakter *potius quam* má však aj vyššie položená otázka, ktorú Heidegger povyšuje na základnú otázku metafyziky.

---

[1] HEDEIGGER, M.: *Co je metafyzika?* Prel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené 1993.

[2] HEIDEGGER, M.: *Einführung in die Metaphysik*. GA. Bd. 40. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1983, s. 4.

[3] Tamže.

Z *principium rationis sufficientis* sa na druhej strane stáva základná otázka, resp. základná veta – Grundsatz – *logiky ako metafyziky pravdy*. Z toho jednoznačne vyplýva skutočnosť, že konjunkcia princípu dostatočného dôvodu, ktorý sa zmení na *vetu o dôvode* (najmä v prednáške z rokov 1928 – 1929), a otázky *Prečo je vôbec jestvujúcno a nie skôr nič?*, ktorá sa transformuje na otázku pýtajúcu sa na základ, zakladajúci charakter (Grund) jestvujúcna ako jestvujúceho, robí z Leibniza v Heideggerovej optike významného mysliteľa, ktorý k metafyzike (v otázke jednoty bytia a dôvodu) prispieva snáď viac ako Aristoteles. Obidva, tak princíp dostatočného dôvodu, ako aj vyššie uvedená otázka, totiž smerujú k základu – Grund. V každom prípade – Heidegger sa k veľmi podobnému vysvetleniu vracia v prednáške z rokov 1955 – 1956, v kontexte témy *Satz vom Grund*.

Veta o dôvode – základe (Grund) a problém Bytia

Zmysluplne, čiže do istej miery aj komplexne vypovedať o kontexte, v ktorom sa Heideggerovo myslenie ocitá v päťdesiatych rokoch minulého storočia, je s ohľadom na rozsah a predmetné zameranie predkladanej práce veľmi zložité. Predpoklady, ktoré ma vedú k takému záveru, sú hneď dva. Oba sú ohraničené časovým horizontom. Prvý naznačuje, že Heidegger v päťdesiatych rokoch je myšlienkovo ladený v kontexte štyridsiatych rokov v súvislosti s obratom z tridsiatych rokov. V štyridsiatych rokoch sa Heidegger začína veľmi často venovať *predsokratovcom*, no nanovo veľmi intenzívne zaznieva Hegel. Druhý predpoklad smeruje k Heideggerovej neskoršej inklinácii k mysticizmu, k myšlienkam o básnictve a najmä k zásadnej zmene v myslení, ktoré sa transformuje do podoby *Andenken – rozpamätavajúceho sa myslenia*. Avšak nielen to. Okrem takého zásadného míľnika na Heideggerových cestách, akým je *Kehre*, po ktorom otázka týkajúca sa zmyslu bytia riešená cez fundamentálnu ontológiu, analytiku pobytu, časovosti stráca svoju prioritu, prichádza doslova na rad nová cesta. Nastupuje pomyselná katabáza, ktorá tým, že je dláždená otázkou pravdy bytia či *svetlinou bytia*, predstavuje cestu prehlbovania, pretože smeruje k základu. Premýšľanie bytia bez jestvujúcna si vyžaduje nemalé úsilie, aby vôbec mohlo dôjsť ku konceptuálnej diferencii. V tomto zmysle cítil Heidegger potrebu všetko ukotviť na pôde, o ktorej však nevieme rozhodnúť, či je pevnou a plodnou.

Proces explikácie bytia sa začne odvíjať v hĺbke. Na dne onej hĺbky leží už len to, čo môže mať charakter niečoho zakladajúceho. *Grund* začína v plnom lexikálnom, historickom, sémantickom a interpretačnom rozsahu sekundovať otázke bytia (*pravdy bytia* ako *svetline*). Otázka pravdy bytia, svetliny, začína nadobúdať charakter *základu – Grund*. Do hľadania skutočne výstižnej odpovede na otázku týkajúcu sa Heideggerovej neskoršej tvorby, do ktorej spadá pocho-

piteľne i obdobie päťdesiatych rokov, by v každom prípade mohla, resp. mala vstúpiť výpoveď takého druhu, ktorý sa približuje autenticite. Preto sa domnievam, že veľmi výstižnou odpoveďou bude zhodnotenie Heideggerovej neskorej tvorby z pera H.-G. Gadamera. „Jeho otázkou nie je otázka metafyziky týkajúca sa najvyššieho jestvujúcna (Boh) či bytia jestvujúcna. Týka sa skôr toho, čo takejto otázke predovšetkým otvára priestor, a konštituuje oblasť, v ktorej sa odohráva pýtanie sa metafyziky."[1]

Takou je zaiste otázka bytia. Nie však bytia jestvujúcna, ale bytia premysleného bez jestvujúcna. To, aké meandrovité sú cesty myslenia neskorého Heideggera, nám prezrádza mysliteľ sám. Jedným z ukazovateľov smeru, a to nielen smeru *Kehre*, je *List o humanizme*. Heidegger, a predovšetkým neskorý, pomerne často tematizuje problém reči. Tá sa dotýka pojmu pravdy bytia, keďže úlohou reči je na jednej strane a hlavne odkrývanie a predkladanie zjavnosti vypovedaného. Na druhej strane však treba uznať, že vzťah reči, resp. jazyka, a otázky bytia je vzťahom imanentným. Avšak zároveň sa nazdávam, že aj napriek zreteľnej zjavnosti vzťahu *reči* a *bytia*[2] dochádza u Heideggera k zmene chápania povahy reči. V období konca dvadsiatych a začiatku tridsiatych rokov je reč traktovaná ako λόγος ἀποφαντικός. V neskoršom období sa Heidegger posúva do roviny nevypovedateľného, ktorá už s rozsahom λόγος ἀποφαντικός nemôže mať nič spoločné.

Dostávame sa ale k zjavnej kontradikcii, či skôr nezmyslu. V oboch prípadoch je reč takým poľom, na ktorom dochádza k výpovedi. Ak sa pojem *pravdy bytia* stáva nevypovedateľným, ako je vôbec možné otázku *pravdy bytia* nastoliť a napokon začať riešiť? Odpoveďou nie je natoľko

---

[1] GADAMER, H.-G.: *Les Chemins de Heidegger*. Prel. J. Grondin. Paris: J. Vrin 2001, s. 36-37.

[2] Pozri NITSCHE, M.: Základní vztahový rámec a řeč. Aristotelés. Heidegger. In: Šimsa, M., Sousedík, P., Nitsche, M. et al.: *Návrat metafyziky?* Praha: Filosofia 2009, s. 255-277.

prechod, ako skôr ústup, určitý *rekurz* k mysticizmu, básneniu, metaforám. Heideggger však bol presvedčený o opaku, pretože si veľmi intenzívne uvedomuje skutočnosť, že keď odstaví na vedľajšiu koľaj λόγος ἀποφαντικός, bude zaň musieť nájsť adekvátnu náhradu. Ba čo viac, táto náhrada bude musieť prekonať svojou mohutnosťou produktívnu schopnosť výroku a začať smerovať nie k pojmu bytia, ale k bytiu samému. Inak vyjadrené, *Seinsfrage* riešená v období pred obratom bola možná aj preto, lebo jej riešenie sa odohrávalo na poli odhaľovania zmyslu tejto otázky. V hre fungoval spoľahlivý, niekoľkokrát spomínaný mechanizmus: λόγος ἀποφαντικός (nie v aristotelovskom zmysle).

V momente, keď sa *Seinsfrage* prestáva riešiť bez príklonu k jestvujúcnu, λόγος ἀποφαντικός, ktorý zároveň predstavuje logicky zmysluplné vyjadrenia, prestáva slúžiť, pretože sa dostávame k základu, ktorý umožňuje aj to, čím je λόγος ἀποφαντικός. On sám je teda založený týmto základom. Dochádza tu k istému druhu presahu ku klasickej teórii súdu v podobe, v akej ju vníma Heidegger z dvadsiatych a tridsiatych rokov, aby sa s meniacim sa predmetom skúmania dospelo k zmene nástroja, ktorý takéto skúmanie umožní. Jednoducho povedané, dôsledkom zmeny spôsobu formulácie otázky bytia sa mení λόγος ἀποφαντικός na istý druh modálnych výpovedí, ktoré však strácajú charakter rozhodnuteľnosti (a automaticky i verifikovateľnosti), čo je pravdepodobne tým, čo Heidegger rozumie pojmom λόγος. Aj napriek mnohým protirečivým snahám je to v skutočnosti tak. Aj preto sa dospieva ku koncu filozofie a stanovuje sa nový cieľ, úloha a predmet myslenia: z reči sa stáva *„dom bytia, v prístreší ktorého býva človek* (kurz. M. Š.)*”.*[1] (Potom chýba už len krôčik k zjavnému doloženiu takéhoto stavu konštatovaním, že „uvoľnenie reči z gramatiky do

[1] HEIDEGGER, M.: *O humanismu*. Prel. D. Kurka. Praha: Ježek 2000, s. 7.

pôvodnejšej bytostnej štruktúry je ponechané mysleniu a básnictvu".[1]

Aby však úloha, ktorú som si postavil, neostala visieť v interpretačnom vákuu, v nasledujúcej časti sa pokúsim reflektovať základné myšlienkové rysy neskorého Heideggera, ktoré vstupujú do prednášky zo zimného semestra akademického roka 1955 – 1956. Keď Heidegger píše úvod k prednáške *Čo je metafyzika?* (1949), zaznieva metafyzika ešte stále v tradičnom význame, t.j. metafyzika τὸ ὄν ᾗ ὄν, resp. metafyzika *ens qua ens*. Heideggera však takéto vymedzenie v žiadnom prípade neuspokojuje, pretože takto tematizovaný obsah metafyziky nemôže zodpovedať a predovšetkým formulovať otázku týkajúcu sa bytia. V tomto ohľade teda metafyzika musí svoju pôsobnosť viacmenej ukončiť, musí byť prekonaná a ďalej vykazovať svoju činnosť predovšetkým „v myslení, ktoré myslí na pravdu bytia".[2] Za takýchto podmienok stráca svoju váhu a dokonca i zmysel aj Heideggerova transpozícia pôvodne Leibnizovej otázky, *„Prečo je vôbec jestvujúcno a nie skôr Nič?"*[3] Pravdepodobne najvýraznejším spôsobom sa k prednáškovému kontextu môžeme dostať cez Heideggerove neskoršie texty: *Čo je to filozofia?* (1955), *Hegel a Gréci* (1958), *Čas a bytie* (1962), *Koniec filozofie a úloha myslenia* (1964).

Otázka, čo je filozofia, je rovnako stará ako filozofia sama. Heideggera však nezaujíma historiografický charakter takto položenej otázky. Dejín sa ale týka. Otázka má dejinný charakter, resp. je *„dejinnou, t. j. otázkou údelu"* (geschikliche Frage).[4] Heidegger aj v tomto texte jednoducho nezabúda pripomenúť, že úloha, ktorú sa pokúša riešiť, nie je klasickou metafyzickou *záležitosťou*, ale je *vecou myslenia*. Otázka, čo je filozofia, je najmä otázkou, ktorej bytnosť je

---

[1] Tamže.

[2] HEIDEGGER, M.: *Co je metafyzika?*, s. 11.

[3] Tamže, s. 73.

[4] HEIDEGGER, M.: Co je to–filosofie? In: HEIDEGGER, M.: *Básnicky bydlí člověk*. Prel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené 1993, s. 113.

určená chápaním bytia ako takého, to znamená bytia mysleného bez jestvujúcna. Toto je predsa program, ktorého jediným cieľom je rozpracovanie otázky Bytia, resp. *pravdy Bytia*.

Problém bytnosti naznačuje Heidegger v tomto texte ako problém, ktorý je možné identifikovať už u Aristotela. Súc poučení Heideggerovými subjektivistickými a tendenčnými prekladmi, na tomto mieste musíme jednotlivé preklady veľmi presne porovnať. Motívom nie je snaha poukázať na Heideggerov prioritne etymologizujúci zámer vykazovať význam predovšetkým *originárne*. Dôvodom je veľmi dôležitá paralela s Leibnizovým individuálnym subjektom – individuálnou substanciou, ktorá sa v klasickom preklade odzrkadlí hneď, ako do vysvetlenia vnesieme štipku *logizujúcej interpretácie*. Takýto explikačný postup nie je pri Aristotelovi potrebné zdôrazňovať. Považujem ho za *conditio sine qua non* celého aristotelovského filozofického korpusu. Kvôli možnosti porovnania a ako príklad Heideggerovej práce s gréckym textom uvediem najprv pôvodnú grécku verziu, následne Heideggerov preklad, neskôr slovenský a napokon český.

Grécka verzia: „καὶ δὴ καὶ τὸ πάλλαι τε καὶ νῦν καὶ ἀεὶ ζητούμενον καὶ ἀεὶ ἀπορούμενον, τί τὸ ὄν, τοῦτο ἐστι τίς ἡ οὐσία..."[1]

Heideggerov preklad: „A tak je teda oddávna aj teraz a stále znovu tým, za čím (filozofia) ide a k čomu stále nemôže nájsť prístup, (táto otázka): čo je jestvujúcno? (τί τὸ ὄν)..." Heidegger použije len prvú časť pôvodnej gréckej vety, aby neskôr mohol vysvetliť, že otázka, čo je jestvujúcno (τί τὸ ὄν), významovo splýva s otázkou týkajúcou sa οὐσία. A οὐσία, ako Heidegger zvykne robiť všade, kde tento termín použije, preloží ako *jestvujúcnosť jestvujúcna* (Seiendheit des Seienden), pretože „bytie jestvujúcna spočíva v

[1] ARISTOTELES: *Metaphysica*. Ed. H. Bonitz. Bonn: 1858, s. 119.

jestvujúcnosti"[1], čiže v bytnosti (lat. quidditas, pričom v Heideggerovom lexikálnom diapazóne nájdeme aj pojem Washeit, čosť).

Slovenský preklad: „A v minulosti i prítomnosti stále opakovaná a nikdy dostatočne neosvetlená otázka, čo je súcno, znamená to isté ako to, čo je podstata."[2] V slovenskom preklade je pojem οὐσία uvedený ako podstata. Inak to nebude ani v prípade českého prekladu.

Český preklad: „A již odedávna a také v přítomné době stále opakovaná a nikdy dostatečně nerozřešená otázka, co jest jsoucno, neznamená nic jiného, než otázku co jest podstata."[3]

O tom, že prekladom Aristotelovho termínu οὐσία je slovo podstata, nemusíme dlho pochybovať. Stačí použiť explikát Aristotela samého. Okrem iných miest ho možno identifikovať v incipite VII. knihy *Metafyziky*, ktorá okrem iného uvádza i notoricky známe τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς[4] (lat. *ens multipliciter dicitur*). „Súcno sa vypovedá v mnohých významoch, ako sme už vyložili tam, kde hovoríme o jeho viacerých významoch. Lebo súcno znamená jednak, čo je vec a toto tu (τὸ μὲν τί ἐστι καὶ τόδε τι), jednak kvalitu, kvantitu alebo niektorú inú z kategórií. Keď sa teda hovorí o súcne v toľkých významoch, zrejme je jeho prvý význam, čo je vec, ktorým sa označuje podstata. Lebo keď chceme povedať, akú kvalitu má to a to, nazveme to dobrým alebo zlým, nie dlhým tri lakte alebo človekom. Keď však povieme, čo je to, nenazveme to bielym alebo teplým, alebo dlhým tri lakte, ale človekom alebo bohom. Ostatné sa nazýva súcno preto, že je na súcne v prvom význame niečím, ako kvantita, kvalita, trpnosť alebo čosi podobné."[5] Z Aristotelových slov je zrejmé, že kategoriálna analýza jest-

---

[1] Tamže.
[2] ARISTOTELES: Metafyzika, s. 315.
[3] ARISTOTELES: *Metafyzika*. Prel. A. Kříž. Praha: Rezek 2003, s. 182.
[4] Tamže, s. 173.
[5] ARISTOTELES: *Metafyzika*, s. 315.

vujúcna začína predovšetkým pri *prvých podstatách*. Pri vysvetlení by sme preto mali prihliadať predovšetkým na definitoricky presné vymedzenia tých termínov, ktoré Aristoteles používa neustále. Týmto vymedzeniami sú *Kategórie*.

Ak si však nebudem všímať násilnosť, ktorú Heidegger pácha na prekladoch textov starých Grékov, budem musieť vyzdvihnúť originalitu takéhoto prístupu. Subjektivistický charakter si ale nemožno nevšimnúť. Navyše, jedným z možných vysvetlení Heideggerovej *prekladateľskej násilnosti* – predovšetkým voči Grékom – je i jeho krédo: „Gréčtina a len gréčtina je λόγος."[1] Terminologické podhubie a myšlienkový kontext dotvárajú ďalšie Heideggerove preklady. A nie je ani potrebné opúšťať spoľahlivú pôdu Lykeia. Práve naopak, Aristotelove *prvé počiatky a príčiny*, nás privedú do epicentra Heideggerovej prednášky z rokov 1955-1956. Tie dáva Heidegger najavo hlavne vo svojej prednáške *Čo je to filozofia*, ktorá po prvýkrát odznieva vo Francúzsku. O rok neskôr, v zimnom semestri 1955 – 1956, začne Heidegger prednášať na tému *Der Satz vom Grund*. Je medzi týmito dvoma prednáškami nejaká súvislosť? Určite je. Dokonca je v tom zasa i Aristoteles, pochopiteľne Heideggerov Aristoteles. Význam a rozsah pojmu οὐσία ako bytnosť si Heidegger zdôvodní s Aristotelovou pomocou. Nie však celkom jednoznačne. Otázka, *čo je jestvujúcno,* je otázkou, ktorá je ekvivalentom pýtania sa na bytnosť: „τί τὸ ὄν, τοῦτό ἐστι τίς ἡ οὐσία".[2]

Je zaujímavé, že Heidegger opäť nerešpektuje Aristotelovu terminológiu a ako bytnosť neuvádza pojem, ktorý síce spôsoboval latiníkom značné ťažkosti, no napokon do západoeurópskej metafyziky prenikol ako *essentia*. Hoci latinský terminus technicus je jednoduchým pojmom, jeho grécky zdroj je výsostne komplexný. Nebudem však pokračovať v lingvistických úvahách. Mojím jediným zámerom bolo na tomto konkrétnom prípade upozorniť na Heideg-

---

[1] HEIDEGGER, M.: *Co je to filosofie?,* s. 113.
[2] ARISTOTELES: *Metaphysica,* (1028 b 2), s. 119.

gerovu *terminologickú partikularitu* pri narábaní s pojmom *bytnosť* u Aristotela.

Koniec koncov, najsilnejším argumentom bude, ak opäť použijeme pôvodné znenie, konkrétne siedmu knihu a jej štvrtú kapitolu, ktorá je venovaná pojmu bytnosti. Pre pojem bytnosť uvádza Aristoteles v gréčtine výraz: „τὸ τὶ ἦν εἶναι".[1] Pojem οὐσία používa Aristoteles všade tam, kde ide predovšetkým a výlučne o pojem *podstaty*: ἡ πρώτη οὐσία, ἡ δεύτερα οὐσία[2] ako prvá podstata a druhá podstata. Na tomto mieste si dovolím upozorniť na jednu zvláštnosť, ktorú si pri analýze Aristotelových textov málokedy dokážeme všimnúť. Označenie prvá podstata (ἡ πρώτη οὐσία) sa vyskytuje len v spise *Kategórie*. Na iných miestach a najmä na jednom mieste v *Metafyzike* uvádza Aristoteles označenie τόδε τι[3] - toto tu. Interpretačná odlišnosť pojmu οὐσία je u Heideggera viazaná na Platonovu ἰδέα a Aristotelovu ἐνέργεια. Celá otázka, čo je filozofia, však smeruje v istom zmysle k tomu, k čomu ma vedú aj analýzy Heideggerovej *vety o dôvode*. Aristotelovo vymedzenie z prvej knihy *Metafyziky* je dostatočne zreteľné a jasné. Filozofia je „ἐπιστήμη τῶν πρῶτον ἀρχῶν καὶ αἰτιῶν θεωρητική".[4] Toto prvé vymedzenie prvej filozofie je známe už viac ako dve a pol tisícročia. Rozhodujúca zmena nastáva, až keď Heidegger použije svoj preklad notoricky známych termínov ἀρχή a αἰτία ako *dôvod* a *príčina*.[5]

Úvahy tohto charakteru už otvárajú problematiku, ktorú tematizuje prednáška s názvom *Der Satz vom Grund* z roku 1955–56. Tá bude predmetom mojich úvah v nasledujúcej

---

[1] Tamže, (1029B1), s. 122.
[2] ARISTOTELES: *Categoriae et Liber de Interpretatione.* Oxford: Oxford University Press 1995, (2a11), s. 5.
[3] ARISTOTELES: *Metaphysica,* (1049 a 28), s. 170.
[4] Tamže, (982b 9), s. 7.
[5] HEIDEGGER, M.: *Co je to filosofie?,* s. 119.

kapitole. Kontext, do ktorého je zasadený text venovaný interpretácii Leibnizovho princípu dostatočného dôvodu, je myšlienkovo ladený v intenciách niekoľkých identifikácií pojmu bytia: *bytie ako základ* (Grund), *bytie ako dôvod* (Ratio), *bytie ako* λόγος (prípadne aristotelovské δύναμις – ἐνέργεια). Z týchto identifikácií bude Heidegger vo svojej prednáškovej činnosti, ktorá svojským spôsobom a hneď niekoľkokrát tematizuje problém *vety o dôvode*, dospievať k určitým zlomovým interpretačným momentom. Jedným z dôsledkov bude i opätovné vymedzenie predmetu, či skôr *veci myslenia* v konfrontácii s metafyzikou, čiže filozofiou. Pretože „filozofia je metafyzika".[1] Program myšlienkového smerovania Heideggera z *Bytia a času* znie jasne: vypracovať otázku týkajúcu sa zmyslu bytia. A jeho interpretácia je možná iba v horizonte a z horizontu ontologickej analytiky pobytu. Pobyt ako základný rys metafyziky, resp. ako jej primárny predmet, bude i jadrom úvah po *Bytí a čase*.

V roku 1929 je pobyt dokonca identifikovaný s metafyzikou samou: „Metafyzika je základným dianím v ľudskom pobyte. Metafyzika je tento pobyt sám."[2] A nielen s ňou, ale aj s pravdou. „*Pobyt je 'v pravde'* "[3] píše Heidegger. V konečnom dôsledku by sme do Heideggerovho spôsobu premýšľania zmyslu bytia z tridsiatych rokov mohli oprávnene vtesnať ešte i fenomenológiu. Fenomenológia (resp. jej heideggerovský variant, ktorý s pôvodne zamýšľaným Husserlovým konceptom nemá veľa spoločného) totiž bytostne prináleží filozofii, čo platí predovšetkým v období *Bytia a času*. V tomto ohľade si dovolím krátko pripomenúť, že fenomenológia v takej podobe, ako ju nastolil jej zakladateľ Edmund Husserl, nie je Heideggerom recipovaná a traktovaná identicky.[4] Najmarkantnejším svedectvom z tohto

---

[1] HEIDEGGER, M.: *Konec filosofie a úkol myšlení*. Prel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené 1993, s. 7.

[2] HEIDEGGER, M.: *Co je metafyzika?,* s. 65.

[3] HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas,* s. 256.

[4] Pozri PÖGGELER, O.: *Der Denkweg Martin Heidegger*. Pfullingen: Günter Neske, 1990, s. 26 a n.

obdobia je *metodologický* paragraf 7 z *Bytia a času*, v ktorom Heidegger predstavuje svoju vlastnú predstavu fenomenológie, ktorá sémanticky, ale i programovo kotví, ako obvykle, v gréčtine. Heidegger ju síce pracovne nazýva „predbežným pojmom fenomenológie", ale pracovná verzia zrejme ostáva pracovnou až do poslednej z mysliteľových ciest. „Tento výraz (fenomenológia, pozn. M. Š.), má dve súčasti: fenomén a logos; obe odkazujú ku gréckym termínom: φαινόμενον a λόγος."[1] Citované vyjadrenie je ale potrebné spresniť hneď dvojako. Heidegger síce v tom istom paragrafe (§7, A) uvádza rôzne významy pojmu φαινόμενον, jeden z nich ale do úvah nezaradí ako explicitný: φαινόμενον = τὸ ὄν. Pojem λόγος je následne potrebné uchopiť (hlavne v tomto období, v období *Bytia a času*) ako λόγος ἀποφαντικός.[2] Takto grécky podkutá fenomenológia umožňuje ontológiu: „Ontológia je možná len ako fenomenológia."[3]

Do roku 1949 sa Heideggerove úvahy začínajú formovať na zásadne inej úrovni, ako je to v období *Bytia a času* a tesne po ňom. V roku 1929 vychádzajú tri markantné práce: *Kant a problém metafyziky*[4], Heideggerova inauguračná prednáška s názvom *Čo je metafyzika*[5] a spis *O bytnosti dôvodu*.[1] Pri

---

[1] Tamže.

[2] Čisto hypoteticky by bolo možné poukázať ešte na rýdzo aristotelovský pôvod fenomenológie (prostredníctvom pojmu λόγος ἀποφαντικός), do ktorej by ale musel nevyhnutne vstúpiť ešte pojem ἀλήθεια. Pojem ἀποφαντικός však odkazuje na pojem ἀποφανσις a ten zas na φαινόμενον. Všetky tri pojmy spája jeden základ: φαίνω - svietiť, dať, resp. vychádzať najavo, byť viditeľný a pôvodnejšie i φῶς - svetlo (pozri Bytie a čas, §7 (A)) a v takomto prípade má Heideggerovo chápanie omnoho bližšie k Platonovi.

[3] HEIDEGGER, M.: *Bytie a čas,* s. 52.

[4] HEIDEGGER, M.: *Kant a problém metafyziky*. Prel. J. Pechar et al. Praha: Filosofia 2004, s. 23.

[5] HEIDEGGER, M.: *Co je metafyzika?* Prel. I. Chvatík. Praha: Okúmené 1993.

pokuse o interpretáciu Kantovej *Kritiky čistého rozumu* ide Heideggerovi v zásade o vypracovanie istého pohľadu „na problém metafyziky ako na problém fundamentálnej ontológie“.[2] A nielen to. Kantom kladený dôraz na možnosť metafyziky je podľa Heideggera práve tým, o čo mu od čias *Bytia a času* išlo a v roku 1929 ešte stále ide. Ale zásadný moment, moment zmeny v Heideggerovom myslení postupne pripravujú aj Leibnizove tvrdenia. Nezabúdajme však, že onen *obrat* (Kehre), či skôr *zvrat* sa v Heideggerových interpretáciách udeje pri každej postave, ktorej sa tento messkirchský myslitel venuje.

---

[1] HEIDEGGER, M.: *Vom Wesen des Grundes*. GA Bd 9. Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 1995.

[2] HEIDEGGER, M.: *Kant a problém metafyziky*, s. 23.

Veta o dôvode – základe (Grund) a znova Leibniz

Heideggerov prednáškový cyklus zo zimného semestra 1955 – 1956 na Freiburskej univerzite otvára záujemcom o jeho diela dôležitú cestu. Heidegger sám je neustálym účastníkom ciest, ktorých spoločným menovateľom je *Seinsfrage*, riešená špecifickým a osobitým prenikaním do myslenia jeho predchodcov. Jedna z Heideggerových ciest z päťdesiatych rokov smeruje opäť k Leibnizovi. Dovolím si poznamenať, že takto orientované cesty končia u Heideggera v polovici. V istom momente putovania zakaždým nastáva zlom, ktorý signalizuje, že je potrebné na ceste sa vrátiť a po tej istej ceste sa začať ohliadať po otázke bytia, plne využijúc poznatky z cesty k danému mysliteľovi. Filozof, ku ktorému Heidegger ako pútnik smeruje, mu tak chtiac či nechtiac prepožičia svoj majetok v podobe základnej inšpirácie, konceptu, myšlienky, súdu (za čo sa mu dostane patričnej vďaky), aby sa ten istý pútnik mohol posilnený vrátiť znova po rovnakej ceste k svojej otázke bytia. Požičané už ale pútnik nevracia. Nemá ako. Prednáška, ktorú sa pokúsim analyzovať, nie je výnimkou a metafora pútnika a filozofa-dobrodinca nie je cudzia. Leibniz skutočne chtiac či nechtiac prepožičia Heideggerovi to, čo sám označoval ako *principium nobilissimum*, hoci k tomuto *najvznešenejšiemu princípu* vedie veľmi kľukatá cesta.

Prednáškový kurz je rozčlenený do trinástich častí, medzi ktorými je v poradí siedma prednáška rekapitulačnou – po nej nasleduje vyššie spomínaná cesta späť k *Seinsfrage*, presnejšie k identifikácii bytia a *dôvodu–základu* (Grund). Od prvej po siedmu prednášku ide o systematickú a cielenú prípravu využitia Leibnizovho princípu dostatočného dôvodu na spomínaný cieľ.

Hoci pojem *dôvodu–základu* (Grund) je práve tým konceptom, ktorý sa Heidegger snaží okrem iného identifikovať s pojmom *Bytia mysleného bez jestvujúcna* a naplno sa rozvíja až v druhej časti prednáškového kurzu, stretneme sa s

ním hneď v úvodnej prednáške. Základná požiadavka rozumu (*Verstand*) znie: „udať dôvod".[1] Cesta k základu prostredníctvom udávania dôvodu[2] je cestou prehlbovania. Z takéhoto schematizmu je možné položiť na jednu a tú istú úroveň dva procesy: zakladanie na dôvode (Be-gründen) a prehlbovanie (Er-gründen). Tieto procesy sú funkčne, ale i metodologicky ekvivalentné. Ich spojivom je párový koncept *dôvod – základ* (Grund), ktorý sa však nejaví ako homonymum. Homonymom je len v nemčine a Heidegger si to, ako obvykle, veľmi dobre uvedomuje. Ide o pojem *Grund–Grund*. Nejde o jediný prípad. Keďže zakladanie na dôvode a prehlbovanie majú jedného spoločného menovateľa – párový pojem *dôvod – základ*, oba procesy sú „cestou k dôvodu–základu (Grund)".[3]

Niet pochýb, že udávanie dôvodu je *konštantou* tej danosti *Dasein*, ktorú bude neskorý Heidegger označovať termínom *ľudská predstava* (*menschliche Vorstellen*). Ak si bez všetkých možných špecifických a hĺbavých nárokov uvedomíme, že udávanie dôvodu, resp. dôvodov je v skutočnosti absolútne fundamentálnou činnosťou nielen ľudskej predstavy, budeme s prekvapením konštatovať to, čo udivuje samotného autora tejto prednášky. Konštatovanie ale nemožno uviesť bez toho, aby do činnosti ľudskej predstavy nevstúpilo to, k čomu samému sa ono „vyvyšuje...a to, čo sa už veľmi dlho označuje gréckym pojmom φιλοσοφία".[4] Práve v centre tejto špecifickej úrovne ľudskej predstavy sa proces udávania dôvodu dostáva na úroveň princípu. V bežnej, temer nepostrehnuteľnej, ale pritom inherentnej činnosti ľudskej predstavy, ktorou je udávanie dôvodu, resp. zdôvodňovanie, a v jej špecifickej úrovni, ktorú označujeme gréckym pojmom φιλοσοφία, viac ako dve a pol tisícročia

---

[1] HEIDEGGER, M.: *Der Satz vom Grund*. GA Bd. 10. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1997, s. 3.

[2] V tomto prípade má rozum (*Verstand*) udávajúci dôvod len inštrumentálnu povahu a funkciu.

[3] Tamže.

[4] Tamže, s. 4.

drieme a prebýva to, čomu dá v 17. storočí viditeľnú a zreteľnú podobu práve Leibniz – *princíp dostatočného dôvodu*.

Takto vzniká priestor na Heideggerovo konštatovanie: „Záhadnejší je ale fakt, že sme ešte nikdy neboli udivení tým, s akou pomalosťou sa veta o dôvode (*Satz vom Grund*) objavuje. Toto dlhé obdobie, ktoré bolo potrebné, aby sa dostala na svetlo, možno nazvať jej inkubačnou dobou: dvetisíctristo rokov na stanovenie tejto jednoduchej vety.“[1] Veta o dôvode by svojou povahou a obsahom mohla naozaj zapadnúť do radu viet, ktoré majú axiomatickú platnosť. Axiómy sú svojou povahou natoľko zreteľné, že ich dôkaz nie je potrebné vykonávať. Veta o dôvode však nie je celkom axiómou. Aj napriek tomu je jej obsah natoľko evidentný, že sa nad ním ľudský rozum nepozastavuje. Práve naopak.

Ľudský rozum takéto vety mĺkvo predpokladá, akoby bol nimi v skutočnosti preniknutý. Leibniz na margo takýchto viet nezabúda poznamenať, že „tento druh súdov, ktoré nazývame maximy alebo axiómy, považujeme za princípy vied, a keďže sú samy osebe evidentné, uspokojili sme sa s tým, že sme ich nazvali vrodenými...“[2] Potrebu zamýšľať sa nad nimi preto rozum nemá. V tomto ohľade je rýdzo receptívny.

Onen stav neváha všeobecne popísať ani Heidegger. Pretože vyššie uvedená skutočnosť o hibernácii *vety o dostatočnom dôvode* musí mať predsa len svoje zdôvodnenie, Heidegger nezaváha a v Aristotelovom duchu poznamenáva, že „náš vzťah k tomu, čo nám je blízke, je nám veky hmlistý a nejasný. Lebo cesta k veciam blízkym je pre nás ľudí od vekov tou najvzdialenejšou, a preto i najťažšou.“[3] O ces-

---

[1] Tamže.

[2] LEIBNIZ, G. W.: *Nouveaux essais sur l'entendement humain.* Paris: GF-Flammarion 1990, s. 320.

[3] HEIDEGGER, M.: *Der Satz vom Grund,* s. 5. („...unser Verhältnis zum Naheliegenden seit je stumpf ist und dumpf. Denn der Weg zum Nahen ist für uns Menschen jederzeit der weiteste und darum der schwerste“.)

tách k tomu, čo je blízke človeku ako poznávajúcej bytosti, a tomu, čo mu je blízke svojou povahou, však nezabúda uvažovať ani Aristoteles. A z toho dôvodu by nebolo na mieste, ak by som ho nespomenul aj pri takom závažnom a často prehliadanom fakte o vetách, ako sú maximy, princípy, axiómy atď.

Aristoteles, prv než začne určitú oblasť ἐπιστήμη zakladať, považuje za nevyhnuté určiť jej princípy. Azda najzreteľnejšie je to v spise *O duši* a vo *Fyzike*. *Fyzika* – a predovšetkým jej incipit – však z tohto pohľadu vykazuje určitú metodologickú špecifickosť. Aristoteles načrtáva vzťah, ktorého sa chopil aj Heidegger, a práve preto som vyššie naznačil, že Heidegger tak činí v Aristotelovom duchu. Toto metodologické špecifikum je vyjadrené nasledujúcimi slovami: „...prirodzená cesta nášho poznávania vedie od vecí, ktoré môžeme najľahšie poznať a ktoré sú nám najjasnejšie, k tým, čo sú jasné a ľahko poznateľné svojou prirodzenosťou; lebo to, čo je pre nás poznateľné, nie je to isté ako poznateľné vôbec. Preto musíme postupovať od vecí svojou prirodzenosťou síce menej jasných, ale nám jasných, k veciam, ktoré sú svojou prirodzenosťou jasné a ľahko poznateľné…“[1]

Status *pre nás* (πρὸς ἡμάς) a *svojou prirodzenosťou* (κατὰ φύσιν) však nie je spomínaný výlučne vo *Fyzike* – z metodologickej stránky a predovšetkým s ohľadom na proces zakladania jednotlivých druhov vied (ἐπιστήμαι) majú tieto statusy veľkú dôležitosť. Tú si ako prvý všíma práve Aristoteles. Môžeme ich preto nájsť v *Prvých analytikách* v obmenenej podobe ako „skoršie a známejšie podľa poradia jestvujúcna a známejšie podľa poradia nášho poznania“.[2] O skutočnosti, že týmto statusom skorší aj neskorší Aristoteles pripisoval nemalú dôležitosť, svedčí aj fakt, že im v

---

[1] ARISTOTELES: *Fyzika*, s. 75.

[2] ARISTOTELES: *První analytiky*. Prel. A . Kříž. Praha: ČSAV 1961, s. 128 (II. kniha, 23. kapitola).

Metafyzike venuje celú jednu kapitolu[1], na ktorú sa z vyššie uvedeného metodologického hľadiska pri výklade Aristotela často zabúda.[2]

Heidegger sa na dikciu vety o dôvode pozerá v prvej prednáške optikou, ktorá je mu vlastná. Najprv mierne upozorní, že „záporná vetná forma hovorí jasnejšie, než kladná".[3] Z pohľadu funkcionality princípu (dostatočného) dôvodu je pri Leibnizovi bezpredmetné klásť otázku, či je vhodnejšou formou kladná alebo záporná. Záporná forma princípu znie: *nihil est sine ratione*. Kladná: *omne ens habet rationem*.

Z pohľadu výrokovej štruktúry uvedených dvoch verzií je bezpredmetné klásť si otázku, ktorá z nich dvoch je vhodnejšia alebo menej vhodná. Obe verzie sú totiž sémanticky ekvivalentné a zároveň podliehajú *zákonu logickej obverzie* (tá – zjednodušene povedané – hovorí, že vo *všeobecne kladnom súde* – v aristotelovskej terminológii tzv. a-súd – a *všeobecne zápornom súde* – tzv. e-súd – je možné nahradiť pojem subjektu a pojem predikátu ich negovanými pojmami bez toho, aby pojem subjektu a pojem predikátu menili ako termíny svoje miesto). Pre Heideggerov zámer je vhodnejšia záporná forma. V nej (*nihil est sine ratione*) bude totiž akcentovať práve ono *nihil* a *ratio*. A Heidegger sa na výro-

---

[1] ARISTOTELES: *Metafyzika*, s. 293-294.

[2] I keď sa o Aristotelovu *Metafyziku* opieram(e) s nesmiernym rešpektom ako o text autority, musím podotknúť, že *Metafyzika* nie je jediným meradlom veľkosti Aristotelovho génia. Z nepochopiteľných a na druhej strane dokázateľných dôvodov sa venuje viac pozornosti problematicky zaraditeľným a len ťažkopádne súvisiacim štrnástim knihám, ktoré Andronikos radí *za Fyziku* – v rovnakom období ich komentuje okrem iného Mikuláš z Damašku v knihe, ktorej dal údajne príznačný názov Θεωρία τῶν Ἀριστοτέλους μετὰ τὰ φυσικά – ako by sa malo venovať, povedzme, *Organonu*. Takýchto nesprávnych tvrdení sa môže dopúšťať len ten, kto *Organon* nepozná. Veď Aristoteles sám v podotýka, že štúdiu *prvej filozofie* musí predchádzať štúdium analytiky (Met. 1005b). *Prvé a Druhé analytiky, Kategórie, O vyjadrovaní, Topiky* sú pre pochopenie univerza peripatetikov rovnako dôležité spisy ako *Etika Nikomachova, O duši, Fyzika*, či *Metafyzika*.

[3] HEIDEGGER, M.: *Der Satz vom Grund*, s. 7.

kovú časť tohto súdu absolútne nepozerá ako logik. Od takej pozície je na míle vzdialený. Hovoriť však o zdôraznení *nihil* a *ratio* je ešte priskoro. Prípravné úvahy je potrebné doviesť na úroveň, v ktorej bude jasné, prečo sa tak Heidegger rozhodne. Navyše, za istých podmienok by sme mohli veľmi rýchlo a nebezpečne stotožniť tak Heideggerovu *vetu o dôvode*, ako i Leibnizov *princíp o dostatočnom dôvode* so *zákonom kauzality*. Ani v jednom z prípadov však o kauzalitu vôbec nejde. U Leibniza má princíp dostatočného dôvodu *teleologický* charakter. Heideggerovi zasa dopomáha vyjadriť problém *bytovania Bytia bez jestvujúcna*.

V priebehu prednášky sa Heidegger viackrát pýta, čo je vlastne *veta o dôvode*. Táto otázka je otázkou týkajúcou sa bytnosti vety o dôvode. Pri pýtaní sa pritom dôsledným spôsobom využíva špecifický syntaktický paralelizmus známy ako chiazmus. A nielen v tejto prednáške. Navyše, otázka týkajúca sa vety o dôvode, otázka bytnosti vety o dôvode, je otázkou jeho extenzionality. S pomocou chiastického obratu sa dozvedáme, že *„Der Satz vom Grund ist ein Grundsatz."* – Veta o dôvode je princíp.[1] Dokonca by sme mohli zájsť ešte ďalej a povedať: *„Der Satz vom Grund ist der Grundsatz aller Grundsätze."*[2] J.-F. Mattéi vo svojej štúdii[3] venovanej práve tomuto syntaktickému postupu upozorňuje na skutočnosť, že Heidegger ho využíva vo svojej tvorbe po celý čas. Autor štúdie identifikuje súhrnne desať rôznych prípadov využitia chiazmu v celej Heideggerovej tvorbe. Spomedzi tých, ktoré tematicky korešpondujú s Heideggerovou prednáškou z rokov 1955-1956, venovanou vete o dôvode, stojí za zmienku práve prvý prípad, ktorý Mattéi

---

[1] Pri identifikácii chiastických obratov je nevyhnutné zachovať a uviesť vetu v nemeckom jazyku. V opačnom prípade by bolo hľadanie chiazmu nemožné. V inom ako nemeckom jazyku by to bolo – z pochopiteľných dôvodov – i nezmyselné.

[2] Tamže, s. 10.

[3] MATTÉI, J.-F.: Le chiasme heideggérien. In: *La métaphysique à la limite*. D. Janicaud, J.-F.Mattéi. Paris: PUF 1983.

označuje ako jeden z najdôležitejších a pomenúva ho ako *krížovú syntaktickú artikuláciu vety*.[1]

Ako príklad uvádza vetu z Heideggerovho *Nietzscheho*: „Bytnosť pravdy je zároveň pravdou bytnosti."[2] Druhý prípad, ktorý Mattéi označuje ako *krížovú parataktickú*[3] *artikuláciu*[4], je pre mňa rozhodujúci, pretože pri ňom ide o priamu väzbu na Heideggerovu prednášku: „der Satz des Grundes – der Grund des Satzes".[5] Celkový reálne identifikovateľný počet výskytov tohto druhu chiazmu sa v Heideggerovej tvorbe dostáva k číslu 65, čo svedčí o tom, že chiazmus je nezanedbateľným konštituentom nielen spôsobu jeho vyjadrovania, ale že v skutočnosti odráža špecifický druh jeho myslenia.

Ak by sme však, obrazne povedané, priložili na tieto chiastické zvraty Occamovu britvu, jej ostrie by sa otupilo hneď po niekoľkých ťahoch. Chiazmus je v skutočnosti spôsob vyjadrovania, ktorý má svoje miesto v beletrii. Heidegger, a predovšetkým neskorý, ale *nerobí filozofiu*, sám nám prezrádza, že je to predovšetkým istý druh myslenia a on je jeho tvorcom i reprezentantom. Navyše, neskorý Heidegger sa v otázke bytovania *Bytia mysleného bez jestvujúcna* dostáva na úrovne, ktoré s čistým myslením a jeho racionalisticko-logickými prostriedkami nemá a ani nemôže mať nič spoločné. Ak sa natoľko závažná otázka – otázka, ako je možné premyslieť bytovanie bytia bez jestvujúcna – dostáva do polohy zjavnej sémantickej neurčitosti a vďaka tomu do pozície nerozhodnuteľnosti výrokových štruktúr, je nanajvýš náročné, ba až nemožné presne stanoviť, či sú takéto

---

[1] Tamže, s. 52.

[2] HEIDEGGER, M.: *Nietzsche*. Bd. II. Pfullingen: Neske 1961, s. 391. Mattéi pracuje práve s týmto vydaním, to je dôvod, kvôli ktorému ho uvádzam aj ja.

[3] *Parataxa* je v tomto prípade veľmi jednoduchou vetnou konštrukciou v rámci súvetia prostredníctvom juxtapozície viet, ktoré toto súvetie tvoria.

[4] MATTÉI, J.-F.: *Le chiasme heideggérien*, s. 52.

[5] HEIDEGGER, M.: *Der Satz vom Grund,* s. 20.

výpovede pravdivé alebo nepravdivé. Básnictvo bolo a stále je vo vzťahu k filozofickým výpovediam výsostne modálnou sférou. Za predpokladu, že ju budeme považovať za výrazový prostriedok metafyziky ako špecifického druhu myslenia, neostáva nám nič iné, ako dať za pravdu Carnapovi[1] a začať ju chápať ako výraz životného pocitu.

Ak by sme mali uviesť Heideggerovu odpoveď na otázku *bytnosti vety o dôvode*, jednoznačne by sme museli odpovedať, že je to *princíp* (Grundsatz). Nie je to však hocijaký princíp. Leibniz ho považoval za najvznešenejší zo všetkých princípov, a to nielen preto, že predikatívna rozmanitosť logických subjektov sa prenáša na reálne indivíduá označované termínom monády. Ak Heidegger označí vetu o dôvode termínom princíp (Grundsatz), tak preto, že v nej vidí princíp princípov: „Der Satz vom Grund ist der Grundsatz alles Grundsätze."[2] V porovnaní s vetou o identite môže byť veta o dôvode dokonca jej zakladajúcim princípom. „Veta o dôvode zakladá vetu o identite."[3] Takáto asercia nemá ani matematickú, ani logickú platnosť. Ak Heidegger používa vetu o identite v klasickom poňatí, rovnosť A=A síce nahradí pojmom „toho istého"[4] (das Selbe) – čo na to, o čom veta o identite vypovedá, nemá žiaden vplyv – ako môže pri všetkej úcte k zdravému rozumu označiť vetu o dôvode (Satz vom Grund) za zakladajúci princíp vety o identite, ktorá produkuje najzreteľnejšie, najzjavnejšie a najjednoduchšie vety vôbec?

O vete o dôvode Heidegger doteraz nepovedal nič a ak neskôr niečo povie, zaiste to nebude v súlade s Leibnizovou koncepciou princípu dostatočného dôvodu. Jediné vysvet-

---

[1] Pozri CARNAP, R.: Prekonanie metafyziky logickou analýzou jazyka. In: *Logický pozitivizmus*. Mihina, Sedová, Zouhar (eds.). Bratislava: IRIS 2006, s. 257- 273. Pozri tiež: SOUSEDÍK, P.: Carnapův pokus o kritiku Heideggerovy metafyziky. In: Nitsche, M., Sousedík, P., Šimsa, M. (eds.): *Schizma a filozofie 20. století*. Praha: Filosofia 2005, s. 195 a n.

[2] HEIDEGGER, M.: *Der Satz vom Grund*, s. 10.

[3] Tamže, s. 11.

[4] Tamže.

lenie, ktoré sa teraz núka, je to, že veta o dôvode v nemeckom jazyku – *der Satz vom Grund* – hovorí o nejakom základe, ktorý je zároveň dôvodom, a preto a len preto ho možno označiť za princíp – *zakladajúci* princíp. Potom ale nie je namieste uvádzať preklad, ktorý v slovenskom jazyku znie *veta o dôvode*, ale bude nevyhnutné hovoriť o akomsi *Satz vom Grund*.

Otázka, ako rozumejú prekladu termínu *Grund* ostatné národy vo svojich jazykoch, začína byť prinajmenšom exotická. V konečnom dôsledku môžem túto situáciu pomenovať ako prípad zvláštnej obdoby tautológie, v ktorej sa prostredníctvom označenia jedného z jej termínov – *Grund* – odvodzuje sémantická operatívna povaha tejto vety určená významom tohto termínu. Tento bizarný postup však nie je v Heideggerovom myslení unikátom. Stačí si spomenúť na prípady: *nič ničuje*, *bytie bytuje* a i., ktoré sú svojou štruktúrou príbuzné vyššie uvedenému prípadu. A navyše – aj z takýchto parciálnych postrehov z čítania a premýšľania Heideggerových textov si dokážeme vyvodiť záver, že Heidegger môže byť v niektorých prípadoch autentický len a len v nemčine.

Heideggera ale na vete o dôvode zaujíma niečo iné. Pozornejší pohľad na spôsob, akým sa približuje k vete o dôvode, odkrýva cestu, po ktorej sa uberá. Tá vedie predovšetkým k nemeckému pojmu *Grund*, ktorý je prekladom latinského *ratio* (vo výrokovej časti vety o dôvode: *nihil est sine ratione*). Každý náš krok (myslenia) sprevádza *veta o dôvode*. „Od asercií, ktoré používame na opis toho, čo nás obklopuje a týka sa nás, vyžadujeme, aby boli zdôvodnené.“[1] V tomto ohľade je potrebné uvedomiť si, že povaha ľudského rozumu je *zétetická*. Otázka *prečo* sa vynára zakaždým, ako sa rozum dostane do styku s aserciou, ktorá o niečom tvrdí, že je, resp. že je také a také. Avšak vynakladať úsilie na zodpovedanie otázky *prečo* znamená pre Heideggera skôr radikálne (radix) prenikanie. Ide skôr o prenikanie

[1] Tamže, s. 16.

ku koreňu. „Preskúmanie (ergründen) a zakladanie (begründen) určujú všetko naše konanie a postupy."[1]

Veta o dôvode vďaka takýmto tvrdeniam u Heideggera v skutočnosti postupne naberá na dôležitosti. Určitý odvodzovací postup mi umožní dospieť k tvrdeniu, že Leibnizova formulácia princípu dostatočného dôvodu znamená pre Heideggera veľmi dôležitý, ak nie determinujúci krok v otázke riešenia problému premyslenia bytovania Bytia bez jestvujúcna. Jeden fakt zatiaľ možno stanoviť bez ďalšieho nároku na jeho explikáciu. Cieľom, ku ktorému sa potrebuje Heidegger dopracovať, je synonymnosť (ak nie totožnosť) Bytia (*Seyn*) a základu (*Grund*). Jediným relevantným postupom pri takto stanovenom cieli je vytrhnutie princípu o dostatočnom dôvode, s formuláciou ktorého prichádza Leibniz (ale v absolútne odlišnom kontexte – u Leibniza ide naozaj o princíp, nie však princíp princípov), z jeho kontextu a jeho priame použitie s prísnym prihliadaním na etymológiu slova *ratio*. Iný postup v celej prednáške neexistuje. Na podobné postupy sme u Heideggera viac-menej zvyknutí (či ide o predsokratovcov, Platona, Aristotela, Kanta...), považujem však za dôležité na tento fakt upozorniť, adekvátnym spôsobom mu rozumieť a pri každej Heideggerovej vete ho mať na zreteli.

Z takto identifikovanej metódy možno bez ďalšieho váhania prejsť k stanoveniu povahy princípu dostatočného dôvodu, ktorý u Heideggera podstupuje premenu a stáva sa z neho *Satz vom Grund*. Jeho povahu Heidegger odhaľuje pomocou chiastického postupu: *Satz vom Grund is ein Grundsatz*. Pri takomto určení sa však v preklade do slovenského jazyka (vo francúzskom jazyku je to obdobné) dostávame do nemalých interpretačných ťažkostí. *Grundsatz* môže denotovať princíp. *Grundsatz* je však v doslovnom preklade veta o základe. A to je práve cesta, ktorú bude raziť Heidegger až do záverečnej identifikácie základu s priepastnou hĺbkou *Bytia*, resp. *Bytia samého*, pretože je to práve „veta o

[1] Tamže.

dôvode, ktorá hneď vrhá záhadné svetlo na cestu k základu a ktorá ukazuje, že ak prijímame základné asercie a princípy, sme jednou nohou v podozrivo oslnivej a takpovediac nebezpečnej oblasti".[1]

Veta o dôvode má pre Heideggera takýto účel. Keďže súčasne hovorí o dôvode a základe, medzi ktorými v tomto prípade niet rozdielu, je zároveň základom všetkých ostatných viet a k základu i vedie. Základ, o ktorý tu práve ide, nie je ničím iným ako „*ratio rationis*: dôvod dôvodov, základ základov".[2] Zamlčaným podmetom týchto denotátov je pojem *Bytia*. Po významovom a konceptuálnom priblížení pojmu Základu (síce nie uspokojivom, ale relevantnom) je nevyhnutné objasniť i to, ako Heidegger v danom kontexte pracuje s pojmami *principium* a *Grundsatz*. Identifikácia termínov *principium* a *Grundsatz* nie je celkom jednoznačná. Dať medzi ne symbol nielen sémantickej rovnosti by bolo minimálne dosť odvážne a začali by sme predpojato spájať nespojiteľné.

Ak chceme dospieť k heideggerovsky uspokojivej odpovedi, nemôžeme ani na chvíľu zaváhať v tom, akou metódou si osvetlenie vyššie uvedených termínov môžeme zabezpečiť. Heidegger si je tejto situácie vedomý, a preto ponúka odpoveď sám: „V latinskom *principium* nie je možné pochopiť nič z toho, o čom vypovedá nemecké slovo *Grund-Satz*. Ak by sme spätne chceli preložiť *Grund-Satz* do gréčtiny, mali by sme uviesť grécke ὑπόθεσις. Platon toto slovo používal vo význame, ktorý je zásadný pre celé jeho myslenie. Pravdupovediac, nie je synonymom nášho slova „hypotéza", neoznačuje predpoklad, ktorý ešte nebol dokázaný. Ὑπόθεσις znamená to, čo už leží v základe inej veci, a to, čo je jej prostredníctvom už stále zjavné..."[3] Musím upozorniť na jeden mimoriadne dôležitý fakt. Heidegger zatiaľ o vete o dostatočnom dôvode, resp. o princípe dosta-

---

[1] Tamže, s. 18.
[2] Tamže, s. 21.
[3] Tamže, s. 24.

točného dôvodu nepovedal zďaleka nič. Celá predchádzajúca analýza je predmetne zameraná na označenie princípu, na jeho názov. S akou vážnosťou treba potom pristupovať k takýmto a im podobným analýzam, ak sú predmetne zamerané len a len na názvy princípov? Pokúsim sa iba na ilustráciu načrtnúť metodologicky podobnú analýzu. V teórii sylogizmu zvykne Aristoteles veľmi často tvrdiť, že pre vedu a jej metódu je najprínosnejším práve prvý modus prvej figúry, ktorý dostal pomenovanie *barbara*.

Ak by sme mali rešpektovať Heideggerov metodologický postup a aplikovať ho na analýzu ostatných princípov[1], museli by sme tento prvý sylogizmus začať chápať prostredníctvom jeho mnemotechnického označenia. Museli by sme odvodzovať jeho vlastnosti z termínu *barbara*. Ak by sme chceli analyzovať princíp, resp. zákon, ktorý je známy ako zákon vylúčenia tretieho – *tertium non datur*, museli by sme podľa rovnakého analytického kľúča odvodiť všetky jeho vlastnosti a zároveň i oblasť jeho použitia z termínov, ktoré tvoria jeho názov. V tomto prípade by sme museli vedieť, čo je *tertium*, čo znamená *non* a taktiež to, čo znamená pasívum *datur*. Zároveň by sme museli svoj výklad podložiť etymologickou analýzou – a to všetko pod rúškom takého typu myslenia, ktoré zvykneme označovať ako metafyzické. Absurdum podobného druhu sa ukazuje ako možné za predpokladu, že si zvolíme postup, ktorý si vybral Heidegger, na to, aby nám zvestoval, čím je vlastne v jeho jazyku *Der Satz vom Grund* (zdôrazňujem, že primárne by malo ísť o analýzu princípu o dostatočnom dôvode).

Heidegger doposiaľ vo svojej analýze používal len nemecké označenie princípu o dostatočnom dôvode: *Der Satz vom Grund*. V nasledujúcej časti sa budem venovať prvému z Heideggerových tzv. myšlienkových obratov, ktoré sú také príznačné pre prednášku z jeho freiburských rokov (1955 – 1956) a ktorých je hneď niekoľko. Interpretačným zákla-

[1] Heidegger to z pochopiteľných dôvodov nikdy neurobil. Avšak takáto možnosť tu je.

dom a zároveň i ohraničením bude latinské označenie princípu o dostatočnom dôvode, na rozdiel od predchádzajúcich analýz, v ktorých dominovala výlučne nemecká verzia.

Názov princípu o dostatočnom dôvode v nemeckej verzii Heidegger označuje ako jeho „skrátenú, v porovnaní s tou, ktorú Leibniz považuje za pravú, prísnu a následne i jedinú smerodajnú formuláciu".[1] Leibniz však o svojom princípe a jeho formulácii na žiadnom mieste sám nehovorí ako o smerodajnej, resp. prísnej. Preto si Heidegger myslí, že s prihliadnutím na cieľ, ku ktorému sa potrebuje dostať, je vhodné označiť nasledujúcu formuláciu za autentickú a jedinú smerodajnú. Opäť však upozorňujem, že Heideggerova analýza sa týka označenia, resp. názvu princípu, tentoraz v jeho latinskej podobe. Takýto spôsob práce nemá vo filozofii obdobu.

Formulácia, akú Heidegger uvádza, pochádza z jedného sotva desaťstranového spisu, ktorý Leibniz pomenoval *Specimen inventorum de admirandis naturae Generalis arcanis*. Tento spis možno datovať do roku 1688, čo je v Leibnizovej redakčnej, ale i vedeckej činnosti obdobie takmer zrelého a ukončeného systému. V kapitole venovanej Leibnizovmu prístupu k princípu dostatočného dôvodu som naznačil, že skutočne komplexný a vyčerpávajúci systém hannoverského filozofa stojí naozaj na dvoch (resp. troch[2]) základných princípoch - pilieroch.

Prvým z nich je zákon, ktorý moderná logika označuje ako zákon negácie sporu (*principium contradictionis*). Druhým zákon[3], resp. princíp dostatočného dôvodu (*principium rationis sufficientis*). Heidegger cituje z textu *Specimen inventorum*

---

[1] Tamže, s. 34.

[2] Ak by som k nim radil aj princíp inkluzívnosti pojmov predikátov v pojme subjektu.

[3] Je pochybné, či ide naozaj o zákon. Dôvod je na dosah ruky. Ak je zákon opisom istej zákonitosti, ktorá spočíva v repetitívnej povahe nejakej udalosti, nejakého skutkového stavu, takzvaný zákon dostatočného dôvodu nemôže byť zákonom. Primárne totiž nepopisuje žiaden opakujúci sa jav, ktorý možno či už empiricky, alebo a priori popísať.

nasledujúce slová: „duo sunt prima principia omnium rationationum. Principium nempe contradictionis [...] et principium reddendae rationis..."[1] Heidegger zámerne vynecháva tak doplňujúcu časť výroku k zákonu negácie sporu, ako aj časť, ktorá doplňuje a spresňuje princíp dostatočného dôvodu. Obe časti sa totiž viažu ku klasifikácii súdov, resp. právd. Súdy, resp. pravdy rozumu, opak ktorých prináša logický spor (kontradikciu) a ktoré spadajú pod správu zákona negácie sporu (*principium contradictionis*), sú určené tým, že k rozkladu ich termínov sa prichádza v konečnom počte krokov, a preto má každá pravda rozumu svoj ekvivalent vo forme identického, čiže ďalej nedeliteľného, resp. nerozložiteľného súdu (A=A).

Súdy, resp. pravdy faktu, sú tým druhom právd, opak ktorých neprináša logickú kontradikciu, avšak rozklad ich termínov nie je pre ľudský rozum možný, pretože z pohľadu človeka postupuje do nekonečna, no z pohľadu Boha je pojem nekonečna irelevantný. Boh je totiž schopný aj v kontingentnom fakte vyjadrenom svojím súdom rozložiť jeho termíny, a to bezprostredne a konečne. Heidegger prihliadať na tieto fakty nepotrebuje. A vôbec, logické úvahy nemajú svoje miesto v žiadnom z Heideggerových textov. U Leibniza je logika od metafyziky a metafyzika od logiky neabstrahovateľná. Akého Leibniza potom Heidegger v konečnom dôsledku interpretuje?

Na takýto druh otázok však teraz nemáme priestor. Musíme sa vrátiť k analýzam názvu princípu dostatočného dôvodu v jeho latinskej podobe, ktoré sú pre Heideggera smerodajné, pre Leibniza skutočne bezpredmetné. Na mieste je otázka: Čo tak zaujíma Heideggera na latinskom názve princípu (*principium reddendae rationis*)? Pôjde aj v tomto prípade, hoci ide o latinskú verziu, o podobnú analýzu ako pri nemeckom *Satz vom Grund*? V tejto verzii nie je explicitne špecifikovaná *dostatočnosť* (*sufficientia*). Navyše, je

[1] HEIDEGGER, M.: *Der Satz vom Grund*, s. 34.

identifikovateľná len za predpokladu, že sa objasní povaha kontingentných viet a povaha (kontingentného) faktu.

K pojmu *principium* (*Grundsatz*, resp. platonskému ὑπόθεσις), ako aj k pojmu *ratio* (*Grund – dôvod – základ*) sa Heidegger vyjadril vyššie. Ostáva teda pristúpiť k prostrednému *reddendae*. Z lexikálneho hľadiska je latinské *reddendae* odvodené od slovesa *reddere*. Ide o viacvýznamové sloveso. V spojení s termínom *ratio* vytvára v latinčine bežnú lexikálnu kombináciu, význam ktorej je jednoznačný: udať, uviesť dôvod, resp. zdôvodniť. V Leibnizovej filozofii vystupuje *princíp dostatočného dôvodu* (spolu so zákonom negácie sporu) ako dvojaký. Je to tak *principium cognoscendi*, ako aj *principium essendi*. V kontexte, v ktorom ho začne interpretovať Heidegger, prízvukujúc predovšetkým ono *reddendum*, však bude možné hovoriť o ňom len z pozície *principium cognoscendi*. Pre Heideggera bude veta o dôvode, analyzovaná prostredníctvom latinského názvu jej výrokovej časti, vyslovene apelom. Ak ale dôvod udávame, resp. uvádzame, uvádzame ho komu?

Udávať dôvod znamená pre Heideggera zakladať (Begründen). Zakladanie je procesom, ktorý vedie k bytnosti. „Pri usudzovaní, a vo všeobecnosti pri poznávaní, ide o pred-stavovanie *ob*-jektov... filozofická latinčina hovorí jasnou rečou: predstavovanie (*Vorstellen*) je re-praesentatio."[1] Predstavovanie (*Vorstellen*) je pre Heideggera predovšetkým znovu-sprítomňovanie toho, čo stojí pri tomto akte oproti nám (*Gegenstand*), čiže ako objekt. Byť znovu-sprítomňovaný znamená predovšetkým „prináležať predmetnosti predmetu predstavovania".[2] To znamená, že z pohľadu predstavujúceho si subjektu je bytnosťou objektu práve jeho objektivita. Zakladanie na dôvode (Begründung) znamená uchopiť daný objekt v jeho objektívnosti a v procese ľudskej predstavy ho znovu-sprítomniť (reprezentovať). Pomaly sa tak začínajú rysovať terminologic-

[1] Tamže.
[2] Tamže.

ké determinanty Heideggera v neskoršom období jeho myslenia. V ňom sa bytie a čas mení na *základ–dôvod* (*Grund*) a *prítomnosť*.

Ak Heidegger prízvukuje v označení vety o dôvode práve ono *reddendum*, mali by sme podľa neho rozumieť tej istej vete o dôvode ako výzve. A to vždy, keď sa ľudská predstava stretne so svojím predmetom, čiže s niečím, čo stojí bezprostredne pred nami. O tom istom predmete môžeme totiž povedať, že je, vtedy a len vtedy, ak uvedieme jeho dôvod, čiže ak sa dotkneme jeho predmetnosti. Schopnosť ľudskej predstavy zakladať je rozvinutá a použiteľná len vtedy, ak uvedie dôvod. Naplní sa tak výzva, ktorou je podľa Heideggera veta o dôvode prostredníctvom svojho latinského označenia. Ak je predmetnosť predmetu (predmet ľudskej predstavy, ktorý čaká na svoju legitimizáciu ako jestvujúcno práve udaním dôvodu jeho *ens!*) tým, čo Heidegger označuje pojmom *Wesen – bytnosť*, mali by sme sa pozastaviť a spolu s Heideggerom klásť otázku, či sa v Leibnizovom systéme vyskytuje iný termín, ktorý by spolu s termínom *ratio* tvoril jednotný koncept. Heidegger preto prekvapivo siaha veľmi hlboko do Leibnizovej metafyziky. Ba čo viac, Leibnizov rukopis, ktorý použije Heidegger, nemal – ako mnoho iných jeho rukopisov – žiaden názov. Neskôr dostal tento spis (aj vďaka Heideggerovi, ktorý ho publikuje v druhom zväzku svojho *Nietzscheho*[1]) titul *Die 24 Sätze* (24 metafyzických téz). Text, o ktorý nám ide, je medzi Leibnizovými malými tézovitými traktátmi (k nim patrí, pochopiteľne, aj *Monadológia*) mimoriadne dôležitý. Suma dvadsiatich štyroch téz[2] predstavuje súhrn Leibnizovho systému. V spise je celkom zjavné, že logika a metafyzika sú u neho neoddeliteľné. Je to oveľa evidentnejšie ako v *Mona-*

---

[1] HEIDEGGER, M.: *Nietzsche.* GA Bd. 62. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1997, s. 454-457.

[2] Počas svojho parížskeho pobytu napísal Leibniz zhruba tridsať logicko-metafyzických fragmentov, ktoré on sám označil názvom *De summa rerum.* Leibniz v týchto fragmentoch pokračuje v (platonizujúcej) myšlienkovej dráhe započatej dielom *Confesio philosophi.*

dológii, ktorá oproti týmto dvadsiatim štyrom tézam pôsobí veľmi ťažkopádne. Obsahuje totiž príliš veľa závažných tvrdení bez bližšieho vysvetlenia či špecifikácie logicko-metafyzického kontextu a práve to je okrem iného kameňom úrazu nepochopiteľnosti Leibnizovej filozofie. Ešte raz si dovolím zopakovať, že *Monadológia*[1] a predovšetkým monadológia je účel a cieľ. Cesta k nej vedie od logiky cez dynamiku až k metafyzike (logického) subjektu.

Ratio je vždy základom niečoho. A keďže v tomto prípade nemá zmysel pristúpiť k akejsi taxatívnej enumerácii pojmov, kategórií, atď., oblasť pôsobenia základu bude u Heideggera kladená priamo do vzťahu k termínu, ktorý nemá v dejinách filozofického myslenia jednoznačný význam. Zakladať je možné každý objekt, ktorý stojí pred nami a ktorý reprezentatívne myslenie uchopí. Ak to isté reprezentatívne myslenie určí jeho dôvod, je tento objekt založený a plným právom ho môžeme označiť za *jestvujúcno*. Predmetnosť predmetu by sme v tomto prípade mohli nahradiť práve jeho ekvivalentom. Heidegger použije termín *natura*. Je viac než isté, že sa bude snažiť dospieť k vlastnému vysvetleniu tohto pojmu. Prekvapuje však, že práve v tejto súvislosti sa Heidegger nedostáva ku Grékom, neuvádza φύσις. Niet dôvodu sa nedomnievať, že Leibniz týmto termínom označuje prírodu. Heidegger mu ale bude rozumieť najmä ako prirodzenosti, ba dokonca o ňom bude hovoriť ako o inom mene pre bytie. V Leibnizovom nasledovnom tvrdení: „*Ratio* est in Natura, cur aliquid potius existat quam nihil"[2] je pojem *ratio* skutočne zvýraznený, čo si všíma aj Heidegger.

Zdôvodnenie tejto akcentácie je dvojaké. Po prvé, v každom reálne jestvujúcom jestvujúcne je zakorenený dôvod, kvôli ktorému toto jestvujúcno skôr je, ako by bolo nič – je súčasťou jeho prirodzenosti, resp. bytnosti. Po druhé, každé reálne jestvujúcno má tento dôvod v bytosti, ktorej

---

[1] Dar princovi Eugenovi Savojskému.
[2] HEIDEGGER, M.: *Der Satz vom Grund,* s. 40.

existencia je nevyhnutná, na rozdiel od existencie daného jestvujúcna, ktorá je kontingentná. Heidegger sám uznáva, že touto nevyhnutnou bytosťou je boh, a to aj napriek tomu, že by mohol tvrdiť, že v prirodzenosti, resp. v bytnosti jestvujúcna je dôvodom jeho existencie zakladajúce bytie. Ide však o tvrdenie, ku ktorému i celá prednáška smeruje. Nebudem preto ešte záver s definitívnou platnosťou anticipovať. V tomto momente je potrebné naznačiť, že Heidegger postupuje pri analýze vety o dôvode od jej názvu a dostáva sa priamo k jej výrokovej časti: *Nihil est sine ratione*.

Oblasť, ktorú veta o dôvode spravuje, sa však neobmedzuje len na prírodné procesy. Je v prirodzenosti (*natura*) vecí, čiže každého reálne jestvujúceho jestvujúcna. Heidegger sa ale začína pýtať: „Dôvod, ktorý má byť uvedený, zároveň vyžaduje, aby postačoval... Aby postačoval čomu?“[1] Odpoveď je možné hľadať na prvom mieste v bohu, pretože je v Leibnizovom systéme prvým a zároveň i posledným dôvodom (je ἀρχή i τέλος). Avšak takto by sme sa k úplnej odpovedi nedopracovali. Fakt, že konkrétne jestvujúcno je *tak a tak*, je zároveň i zdôvodnením jeho stavu, ktorý v Leibnizovom myslení nie je izolovaný. Taktýto stav je súčasťou svetovej postupnosti (*série*).

Odpoveď, ktorú na tomto mieste hľadáme a očakávame, korení v Leibnizovej logike subjektu a inherencii totality predikátov v pojme subjektu. Podmienok na úplné zodpovedanie skutočne zásadnej otázky Leibnizovej filozofie je naozaj niekoľko. Heidegger však odpovedá veľmi pohotovo (aj bez toho, aby sa tých niekoľko podmienok naozaj splnilo). Dostatočnosť (*suffectio*), na ktorú sa Heidegger pýta, súvisí v zásade s ďalším závažným pojmom Leibnizovho systému – pojmom dokonalosti (perfectio). Cieľom dostatočnosti (*suffectio*), ktorá sa má uviesť spolu s dôvodom, je predovšetkým dosiahnutie toho, aby sa „zabezpečila (Si-

[1] Tamže.

cherzustellen) pozícia (Stand) predmetu (Gegenstand), v ktorej pred nami stojí".[1]

Udať dôvod preto zároveň znamená splniť podmienku dostatočnoti (*suffectio*). Až po jej splnení sa nám takto stanovený predmet môže ukázať vo svojom plnom rozsahu, vo svojom *perfectio* (Vollständigkeit).[2] V nemeckom *Gegenstand* je ono -*stand* priamo odvodené z latinského *stat*, čo možno preložiť ako stáť priamo. A stáť priamo je možné len vďaka pevnému podkladu, resp. základu (*Grund*), a vďaka prítomnosti všetkých súčastí, ktoré postačujú (*sufficent*) na to, aby bola priamosť dosiahnutá.

Leibniz však v týchto intenciách neuvažuje. Domnievam sa, že Heidegger sa na tomto mieste dopúšťa závažnej chyby, keď pojem objektu interpretuje iba s ohľadom na jeho nemecký ekvivalent – *Gegenstand*. Etymológia pojmu *obiectum* to síce umožňuje (zjavne predovšetkým v nemčine, pretože tu ide o kalk), avšak Leibniz etymológiu nepoužíval. A už vôbec nie na spresnenia (či už terminologické, alebo systémové) svojich tvrdení. Leibniz narába s termínmi opatrne, pretože je v prvom rade logik a matematik. Heidegger veľmi často zabúda na nevyhnutný most medzi Leibnizovou logikou a metafyzikou. U Leibniza reálne jestvujúcno, čiže v modernej terminológii a – podľa môjho názoru – hegelovskej filozofii (hoci pojem subjektu a objektu prichádza v rovnakom čase spolu s kartezianizmom), objekt prechádza zo stavu možnosti do stavu skutočnosti práve v momente, keď naplní podmienku *perfectio*.

Boh, ktorý uvedie takéto jestvujúcno do skutočnosti, bezprostredne vidí dôvod svojho rozhodnutia v tom, že toto jestvujúcno má viac *bytnosti* (*essentia*) ako ostatné jestvujúcna v možnosti, a práve preto toto jestvujúcno prechádza z možnosti do skutočnosti. Podmienka *perfectio* je u Leibniza vyjadrená takto: „Pre existenciu je nevyhnutná prítomnosť

---

[1] Tamže, s. 50.
[2] Tamže.

agregátu všetkých rekvizít.[1] Rekvizitum je to, bez čoho daná vec nemôže byť. Agregátom všetkých rekvizít je *causa plena* danej veci. Nič nie je bez dôvodu. Pretože nič nie je bez agregátu všetkých rekvizít."[2]

Do reálnej existencie sa z možnosti môže dostať výlučne entita, ktorá dostatočne spĺňa kritériá uskutočniteľnosti. Extenzionalita jeho pojmu je ekvivalentom toho, čo Leibniz nazýva *causa plena*. Pojem rekvizity v skutočnosti zodpovedá každému jednému predikátu, ktorý je dopredu obsiahnutý v pojme subjektu, pretože fundamentom je tu princíp *in esse*, ktorý hovorí, že všetky predikáty daného subjektu sú v tomto subjekte dopredu obsiahnuté. Predikáty, čiže rekvizity, ktoré svojím počtom a svojou povahou predstavujú dostatok (*sufficientia*), sú pripravené na svoju realizáciu (aktualizáciu). To všetko však v rámci série predikátov, ktoré sa uskutočňujú iným subjektom a ktoré nastávajú v plnom súlade s uskutočnením týchto predikátov a taktiež v dôsledku ich uskutočnenia (*harmonia praestabilita*). Agregát tu napokon zastupuje *causa plena* daného *ens*, čo v jazyku Leibnizovej logiky označuje termín *notio completa* (kompletný pojem subjektu). Z vyššie uvedeného je zaiste zjavné, že Heidegger pri výklade naozaj nejde týmto smerom. Nie, pretože, obrazne povedané, nekráča v Leibnizových stopách. Ide vlastnou cestou, na ktorej na Leibnizovu stopu sem-tam narazí (a podobne naráža nielen na Leibnizove stopy).

Heideggerovým úvahám, týkajúcim sa vety o dôvode, som vyššie vyčítal predovšetkým to, že si za východisko svojich analýz zvolil nie výrokovú časť vety, ale jej označenie. Navyše, jediným zmysluplným názvom z týchto analýz bol nemecký názov *der Satz vom Grund*. Tak ako vo väčšine prípadov, nemecká filozofia v nemeckom jazyku je pre tohto mysliteľa neodlučiteľná od gréčtiny, spolu tvoria jeho

---

[1] Keďže v kodifikovanej slovenčine neexistuje ekvivalent francúzskeho *réquisit* s rovnakým významom ako pojem rekvizita, ktorý je v slovenčine zaužívaný, rozhodol som sa použiť tento neobvyklý tvar, aby som zachoval tak jeho originalitu, ako aj význam, ktorého je nositeľom.

[2] LEIBNIZ, G. W.: *Sur l'existence*, s. 30.

terminologický fundament. U Heideggera v jeho neskoršom mysliteľskom období badať inklináciu k mysticizmu. A prednáška o *Vete o dôvode* odznieva práve v tomto neskoršom období v rokoch 1955 – 1956. Aby však vyššie uvedená námietka týkajúca sa analýzy vety o dôvode na základe jej nemeckého názvu nebola považovaná za neoprávnenú, musím dodať, že Heidegger napokon výrokovú časť vety o dôvode predsa len uvedie. A hneď v dvojakej forme. Messkirchský myslitel' si v tomto ohľade všíma tzv. rigoróznu formu, ktorú bude klásť do opozície voči jej skrátenej podobe.

Rigoróznu formu nachádza Heidegger v Leibnizových poznámkach týkajúcich sa Spinozových spisov. Leibniz sa pri návrate z Londýna späť do rodného Nemecka dokonca stretáva so Spinozom priamo v Amsterdame. Vo vyššie spomínaných poznámkach nachádza Heidegger nasledujúcu formuláciu, ktorú označí za rigoróznu: „id, quod dicere soleo, nihil existere nisi cujus reddi potest ratio existentiae sufficiens".[1] V preklade: (princíp,) ktorý zvyknem uvádzať, je ten, že nič neexistuje bez toho, aby nebolo možné udať dostatočný dôvod jeho existencie. Skrátenou formuláciou je práve tá, ktorá je vo filozofickej spisbe notoricky známa: *Nihil est sine ratione*.

Zásadný zvrat v interpretácii rigoróznej formulácie vety o dôvode nastáva u Heideggera v okamihu, keď si uvedomí, že pred možnosťou skrátenia tejto formulácie nestojí žiadna prekážka. Ba naopak, samotná formulácia nás k tomu priamo vyzýva. Skrátená formulácia jej rigorózneho ekvivalentu znie: „Nič nie je bez svojho prečo."[2] V každom prípade, proti tejto verzii niet čo namietať, pretože *principium reddendae rationis* možno v plnom súlade s Leibnizovým systémom chápať aj ako zákon kauzality. Neznamená to však, že tento princíp je výhradne zákonom kauzality. S takýmto vysvetlením možno v plnom rozsahu súhlasiť.

---

[1] HEIDEGGER, M.: *Der Satz Vom Grund,* s. 50.
[2] Tamže, s. 53.

Heidegger však ide v úvahách ešte ďalej. Jeho inklinácia k básneniu a mysticizmu ho privádza k jednému veršu básnika – mystika zo 17. storočia, ku ktorému sa raz vyjadril aj Hegel. Autorom verša, ktorý Heidegger použije, je Johann Scheffler, ktorý vystupoval pod pseudonymom Athanasius Silesius: „Ruža je bez svojho prečo, kvitne, pretože kvitne, nemá o seba starosť, netúži byť videná."[1]

Z uvedeného verša robí Heidegger šokujúci záver: „...veta o dôvode vo svojom prísnom chápaní nie je všeobecne platná".[2] Jediným argumentom, ktorý sa svojou výrokovou časťou dostáva do zjavnej kontradikcie, je verš básne: ruža nemá svoje prečo. Je na mieste položiť si viacero otázok, spomedzi nich predovšetkým takúto: Ako je možné použiť umelecký text ako zjavnú kontradikciu výrokovej časti vety o dôvode?

Zo seriózneho filozofického skúmania sa stáva priestor pre akýkoľvek druh výpovede. Či však ostane v platnosti aj ako filozofická výpoveď, je pochybné. Chýba nám verifikačný mechanizmus, na základe ktorého je možné rozhodnúť, či je dotyčná výpoveď filozofická, alebo nie. Stav sa vzťahuje na jeden závažný problém týkajúci sa povahy filozofických výpovedí a filozofie ako takej. Na strane druhej je potrebné podotknúť, že ak je filozofia v Heideggerovom chápaní metafyzikou a Heidegger sa usiluje metafyziku prekonať a založiť nový typ myslenia, niet mu čo vytýkať. Snáď len to, že v takomto prípade už nemôže ísť o filozofiu. Zároveň by bolo vhodné zistiť, akú povahu má nový typ myslenia, ktorý sa Heidegger snaží založiť.

S istotou môžem poznamenať, že kontradikcia, ku ktorej sa takto Heidegger dopracoval, upozorňuje, že riešenia otázok, ktoré sa javia ako výsostne filozofické, nemožno z pozície filozofických analýz v skutočnosti považovať za seriózne (za predpokladu, že nie je jasné, čo označuje spo-

---

[1] Tamže, s. 61.

[2] Tamže. („...daß der Satz vom Grund in der strengen Fassung nicht durchgängig gilt".)

mínaný nový typ myslenia ako rezultát prekonania metafyziky). Toto zistenie, ktoré si Heidegger v každom prípade musel všimnúť, no žiadnym spôsobom sa k nemu nevyjadruje, mu nebráni v tom, aby vo svojich úvahách na tému dostatočného dôvodu pokračoval. Skúmania sa budú dokonca zintenzívňovať a čoraz viac budú naznačovať smerovanie konceptu dôvodu–základu (Grund) ku konceptu *premyslenia bytovania Bytia bez jestvujúcna*.

Od tohto momentu už nie je potrebné a ani vhodné hovoriť o vete o dôvode v jej klasickom zmysle. Inak povedané, v podobe, do akej ju dostal Heidegger prostredníctvom analýzy nemeckého názvu *principium rationis sufficientis*, nemá už nič spoločné ani s Leibnizom, ani s kontingentnými stavmi vyjadrenými svojimi vzájomnými predikátmi. Heidegger si čoraz intenzívnejšie bude všímať to, čo je možné vypovedať – či už z nemeckého názvu princípu, alebo z jeho latinskej výrokovej časti – smerom k jestvujúcnu a predovšetkým smerom k bytiu. Dôležitým momentom v Heideggerových interpretačných variantoch je mnohopočetná identifikácia *ratio* z výrokovej časti latinského znenia princípu s nemeckým *Grund* z nemeckého názvu princípu. Ak má táto terminologická zhoda nielen špecifickú platnosť a dá sa vztiahnuť nielen na tento konkrétny prípad vety o dôvode, potom možno celkom oprávnene pracovať so sémantickou ekvivalenciou týchto dvoch termínov aj v prípade ich výskytov v iných slovných spojeniach.

Mimoriadne zaujímavým prípadom je latinský preklad Aristotelovho označenia človeka ako ζῷον λόγον ἔχον. Heideggerova analýza latinského *homo animal rationale est* vedie hneď k niekoľkým interpretačným variantom. V nich však človeka a jeho *differentia specifica*, ktorou je jeho racionalita, nájsť nemožno. Rozum ako preklad latinského *ratio* tu v skutočnosti nemá svoje miesto. Prvou interpretačnou možnosťou označenia človeka ako *animal rationale* je to, že „...človek žije v predstavujúcom vzťahu (Vorstellenden

Beziehung) k *ratio* ako k dôvodu".[1] Aj na tomto konkrétnom prípade Heidegger demonštruje svoj nástojčivý interpretačný postoj vyplývajúci z extrémne dôverčivého vzťahu k etymologickým úskokom, ktoré sú v jeho myslení všadeprítomné. Na Heideggerovu obhajobu je ale potrebné poznamenať, že pojem λόγος v Aristotelovej definícii nemusí striktne označovať to, čo označuje latinské *ratio*. Ďalším interpretačným variantom *animal rationale* je: „Práve preto, že je človek v spojení s *ratio* v predstavujúcom vzťahu (Vorstellenden Beziehung), je *animal rationale*."[2] V zásade je tu rozhodujúci spôsob akcentácie východiska: človek alebo *ratio* (Grund).

Rovnakou interpretačnou technikou Heidegger dospieva v šiestej prednáške k veľkému interpretačnému zvratu vety o dôvode. Pozorným zrakom lingvistu si všimne, že latinské znenie vety o dôvode nie je možné vysvetľovať bez toho, aby sme v ňom nepostrehli, *„...že tak ako mu rozumieme bežne, nehovorí veta o dôvode – základe (Grund) nič o dôvode, ale o jestvujúcne ako takom"*.[3] Čo nás oprávňuje dospieť k takémuto záveru? Odpoveď je veľmi jednoduchá. Všetko záleží od toho, na čo vo vete *Nihil est sine ratione* bude kladený dôraz. Heidegger na tomto mieste nezaváha ani chvíľu a vzápätí uvedie predpoklad, ktorý mu umožnil dopracovať sa k vyššie uvedenému zisteniu, že veta o dôvode nehovorí nič o dôvode, ale o jestvujúcne ako takom.

Vo vete *Nihil est sine ratione* sa zvýrazní práve ono *est* a *ratio*. Veta s akcentom položeným práve na *est* a *ratio* bude mať takýto grafický zápis: *Nihil EST sine RATIONE*.[4] Špecificky heideggerovské na interpretácii vety o dôvode po akcentácii *est* a *ratio* je to, ako z negácie *nihil est sine ratione* dostane Heidegger (nasilu) *omnes ens habet rationem*. Zámer, ktorý Heidegger svojím postupom sleduje, je však jasný.

---

[1] Tamže, s. 63.
[2] Tamže.
[3] Tamže, s. 66.
[4] Použitie veľkých písmen znamená v tomto prípade zvýraznenie tých pojmov, ktoré Heidegger zvýrazniť potrebuje.

Pojem bytia ako negácie *nihil* v súde *nihil est sine ratione* zatiaľ nie je možný, pretože pojem *ratio* Heidegger používa vo význame nemeckého *Grund* a *ens* (tradične) označuje *jestvujúcno*. Zatiaľ nebol priestor na vyjadrenie, ktoré by určitým spôsobom konkretizovalo vzťah *vety o dôvode*, *základu* (Grund), ktorý Heidegger vyčítal z nemeckého názvu *principium rationis suffcientis*, a *bytia*. V každom prípade je na vyrieknutie takéhoto ortieľa splnených už niekoľko podmienok (napr. identifikácia *základu*, identifikácia *ens*), a preto niet na čo čakať.

Heidegger teda zvestuje: „*...k bytiu prináleží niečo také, ako je dôvod – základ (Grund). Bytie má povahu dôvodu–základu (Grund), je základom dôvodu. Veta: Bytie je základom dôvodu hovorí inou rečou ako tvrdenie: Jestvujúcno má svoj dôvod. Bytie je základom dôvodu nehovorí v žiadnom prípade: Bytie má dôvod, ale: Bytie je osebe dôvodom, ktorý zakladá* (kurz. M. Š.).“[1] Nie je to však definitíva, ktorou by Heidegger naznačil posun v premýšľaní Seinsfrage. Tá je vyjadrená až v ďalších vetách: „*Veta o dôvode – základe (Grund) je výpoveďou o Bytí*. Hovorí, ale hovorí skryto. Skrytým ostáva nielen to, o čom hovorí, ale skrytým ostáva aj to, *že* hovorí o bytí.”[2] Takto stanovený interpretačný rozvrh de facto zakladá úplne nové a doteraz neprebádané východisko pre Heideggerove rozbory onej stále nezodpovedanej *Seinsfrage*. A pri rozhodujúcich výpovediach tohto druhu stojí Leibniz. Intenzita, s akou Heidegger uviedol niektoré závažné tvrdenia týkajúce sa vety o dôvode, by strácala na svojom stupni, pokiaľ by som sa na chvíľu nezastavil a neurobil ich revíziu. V skutočnosti pôjde o rovnaký postup, ako si volí Heideggger, ktorý zavše pociťuje voči svojmu auditóriu rovnaký dlh. V siedmej prednáške Heidegger uvedie päť rekapitulačných bodov, ktoré chronologicky sledujú interpretačnú líniu vety o dôvode.

---

[1] Tamže, s. 73.

[2] Tamže. („*Der Satz vom Grund ist ein Sagen vom Sein*. Er ist dies, aber verborgenerweise. Verborgen bleibt nicht nur, wovon er sagt, verborgen bleibt auch, *daß* er vom Sein sagt“.)

Prvý bod sa týka *inkubácie vety o dôvode*.[1] Označením inkubácia Heidegger pomenúva nepochopiteľne dlhú dobu čakania na nastolenie takej jednoduchej vety. Ide o obdobie, počas ktorého veta akoby spala. Prebúdza ju až Leibniz.

Druhý dôležitý bod osnovy Heideggerovej interpretácie vety o dôvode predstavuje formulácia *vety o dôvode ako zvrchovaného princípu* (als eines obersten Grundsatz).[2]

Tretia závažná identifikácia vety o dôvode sa týka spôsobu, akým nás veta o dôvode *vyzýva* na uvedenie dôvodu. Je to výzva, ktorá je v Heideggerovom chápaní akcentovaná apelom onoho *reddendum* v *principium reddendae rationis sufficientis*.

Štvrtý dôležitý bod predstavujú v Heideggerovom výklade momenty *prečo* a *pretože*, ku ktorým veta o dôvode de facto vyzýva. Keďže zdôvodnenie prenesené do každého *pretože* je zároveň odpoveďou na výzvu pretavenú do otázky *prečo*. Bezprostredne na to by sme mali očakávať zaradenie vety o dôvode do určitého druhu kauzality. Tá však nemá v Heideggerovej interpretácii miesto. Čo je ale mimoriadne zaujímavé, je skutočnosť, že tu Heidegger neuvádza i predtým analyzované *potius quam*, ktoré je natoľko príznačným momentom a zároveň usmernením pri hlbšom chápaní Leibnizovho princípu. V jednotlivých výčitkách sa dá bez problémov pokračovať, začíname si však uvedomovať, že v celom prednáškovom kurze vedie Heidegger svojho poslucháča po vlastných cestičkách. Tie sa bez ohľadu na obdobie Heideggerovej tvorby koncentricky zbiehajú do jedného bodu. A tým je už viackrát spomínaná *Seinsfrage*.

Piatym a posledným dôležitým bodom v interpretácii vety o dôvode je metodologická zmena výkladu. Vo vete *nihil est sine ratione* Heidegger cielene prízvukuje práve *est* a zároveň *ratio*. Interpretácia tejto akcentácie bola uvedená vyššie.

---

[1] Tamže, s. 86.
[2] Tamže.

Zmeny, ktoré nastávajú v Heideggerovom premýšľaní vety o dôvode na prvý pohľad nemusia spolu súvisieť. Do takto postavenej interpretačnej osnovy ale musí nevyhnutne vstúpiť to, o čom som presvedčený a čo je jediným účelom celého Heideggerovho interpretačného úsilia. Ak medzi jednotlivé výkladové míľniky postavíme otázku Bytia, ktorú Heidegger neprestáva sledovať, odrazu sa objaví nový interpretačný horizont. Celý problém analýzy vety o dôvode sa začne javiť výlučne ako *metafyzika Bytia*. Heidegger preto bude stále viac identifikovať vo vete o dôvode náznaky prítomnosti bytia. Takáto explikačná postupnosť sa začne odomykať až vo chvíli, keď vo výrokovej časti vety o dôvode: *nihil est sine ratione* zvýrazníme práve *est* a *ratio*. V takejto situácii je preto podľa Heideggera na mieste povedať, že k „...Bytiu prináleží dôvod – základ (Grund)".[1] Toto tvrdenie ale príliš zvádza k mimoriadne nebezpečnému precedensu. Bez ďalšieho spresnenia by bolo relevantné myslieť si, že „...Bytie má dôvod, to znamená, že je založené".[2] Zrejme by sme sa dopustili *neospravedlniteľného previnenia* voči Heideggerovmu celoživotnému úsiliu. Takéto tvrdenie nemá *in strictu sensu* v Heideggerovej tvorbe absolútne žiadne opodstatnenie. Ba celkom jednoznačne je i kontradikciou voči zdravému rozumu, za predpokladu, že *pojem bytia* je tým *najvšeobecnejším*.

Tvrdenie *Bytie je založené* by z Heideggerovho pohľadu mohlo znamenať dvoje. Po prvé, *Bytie*, analýze ktorého tento velikán venuje svoje celoživotné úsilie, nie je tým istým, o akom hovorí tradícia. Po druhé, cesta k *bytiu*, ktoré *je založené*, môže viesť len k transcendentnej entite, ktorú tradícia zvykne označovať pojmom boh, a ktorá je voči bytiu zakladajúcou. Preto jediným možným spôsobom, ako Bytie *neohrozit'*, je stotožniť ho so základom, dôvodom (Grund). Len takto je možné zmysluplne uznať, že „...Bytie

[1] Tamže, s. 76.
[2] Tamže.

ako bytie je zdôvodňujúce-zakladajúce".[1] Na základe tejto výpovede sa začína veta o dôvode javiť ako mimoriadne dôležitá. Dokonca vzniká i nárok vysloviť tvrdenie, že veta o dôvode je de facto vetou o zdôvodňujúcej-zakladajúcej povahe Bytia. Všetky doterajšie predpoklady totiž k nemu smerujú. V takomto prípade „...sa pohybujeme v oblasti..., ktorú by sme mohli označiť všeobecným názvom otázka Bytia (Seinsfrage)".[2] Heidegger začína pohyb v takto stanovenej otázke Bytia ešte viac stupňovať. Ide o to, ako chápať *jednotu Bytia* a *základu, dôvodu* (Grund). Jedno je pri kladení tejto jednoty isté. Bytnosti bytia prináleží základ, dôvod (Grund). Na objasnenie funkcie základu v tejto jednote s Bytím Heidegger ďalej spresňuje: „Práve na základe tejto prináležitosti k Bytiu ako Bytiu nadobúda dôvod – základ (Grund) svoju bytnosť."[3] To ale nie je definitívny verdikt. Bytie a základ tvoria síce jednotu, dokonalými ekvivalentmi však nie sú. „Bytie „je" vo svojej bytnosti: dôvod – základ (Grund)."[4] Toto je dostatočne jasná formulácia, na základe ktorej je neprípustné domnievať sa, že „...bytie nemá svoj dôvod – základ (Grund), ktorý by ho mal zakladať".[5] Bytie sa tak na základe vyššie uvedenej podmienky (žiaden zakladajúci základ, dôvod – Grund pre Bytie) ocitá mimo základu, dôvodu (Grund) rovnako, ako sa dôvod – základ (Grund) ocitá mimo bytia. Bytie, mimo ktorého sa nachádza základ, je bytie so strateným dnom, čiže „bezdno (Abgrund)".[6] Považujem za nevyhnutné naznačiť dve línie, ktoré sa z vyššie uvedených tvrdení javia ako nanajvýš rozdielne, no sú tematicky jednotné. Na jednej strane bola naznačená jednota: Bytie - dôvod – základ (Grund), pričom táto jednota označuje Bytie a dôvod – základ (Grund) ako *to isté* (*rovnaké*). Na strane druhej je bytie myslené ako bez-

---

[1] Tamže. („Sein is als Sein gründend".)
[2] Tamže.
[3] Tamže.
[4] Tamže.
[5] Tamže.
[6] Tamže.

dno (Abgrund).[1] Ako teraz pristúpiť k výkladu vety o dôvode? Aký ďalší pokus o interpretáciu zvoliť, ak sa jeho prostredníctvom možno dostať až do otázky Bytia? Heidegger šokujúco vyhlasuje: „Veta o dôvode nie je len vetou ako zvrchovaným princípom. Je vetou v tom privilegovanom význame, že je skokom. V zmysle takéhoto skoku je veta o dôvode – základe (Grund) skokom (Satz) do bytnosti Bytia."[2]

Čo dodať? S najväčšou pravdepodobnosťou nás sám Heidegger vyzýva zriecť sa viac ako dvaapoltisícročnej tradície, ktorá v otázke bytia myslí *jestvujúcno*. Heidegger sa *v zápase gigantov o bytie* snaží preraziť do prvej línie. Tento pokus ale bezprecedentne stroskotáva, pretože sa dostávame k výzve na *nový druh myslenia*, o ktorom však ešte stále nič nevieme. Musíme si uvedomiť, že hranice vypovedateľnosti a mysliteľnosti bytia sú chtiac či nechtiac hranicami nášho jazyka, ako naznačil Wittgenstein. No ešte pred ním zašiel predovšetkým v otázke bytia skutočne najďalej asi Parmenides (veď myslieť a byť je to isté...) a po Parmenidovi možno Hegel.[3]

Heidegger ale tento svojsky riešený problém vety o dôvode neponecháva na bode, v ktorom poodhaľuje *nový druh myslenia* bez toho, aby túto tému nerozvinul. V neskoršom období sa Heidegger pri riešení otázky Bytia naozaj pokúša o paralelné rozvinutie *nového druhu myslenia*. A pri možných explikátoch tohto *nového myslenia* nesmie chýbať veta o dôvode, základe (Grund). Nové myslenie, na ktoré Heidegger apeluje, je priamym dôsledkom premýšľania vety o dôvode

---

[1] Považujem za nevyhnuté uvádzať i pôvodné nemecké termíny, pretože ich morfologická podobnosť umožňuje identifikovať ich ekvivalenty okamžite. V preklade táto zjavnosť nemusí vyjsť na povrch.

[2] Tamže, s. 79.

[3] Pozri LEŠKO, V.: Heidegger, Hegel a myslenie Bytia. In: Leško, V.–Tholt, P (eds.): *Hegel v kontextoch Heideggerovej a Patočkovej filozofie*. AFPhUŠ Košice: Vydaveteľstvo UPJŠ 2010, s. 33 a n.; BOSÁKOVÁ, K.: Gadamer, počiatok filozofie a Parmenides. In: Leško, V.–Tholt, P. (eds.): *Dejiny filozofie ako filozofický problém*. AFPhUŠ Košice: Vydavteľstvo UPJŠ 2010, s. 207 a n.

ako vety tematizujúcej otázku bytia. Nový druh myslenia je v skutočnosti dôsledkom vety o dôvode, základe (Grund), tak ako ju premýšľa Heidegger. Tým, čo k tomuto dôsledku vedie, však nie je len daná veta. Pri jej premýšľaní je nevyhnutý *skok*[1], ktorý v Heideggerovom uvažovaní reprezentuje práve zmena interpretačného akcentu – dôraz položený na *est* a na *ratio*, lebo „Slovo *je* nejakým spôsobom vždy vyjadruje Bytie."[2] Pretože v „...tejto perspektíve sa myslenie, ktoré urobí skok, stáva pripomínajúcim myslením... (Andenken)".[3] Takýto druh myslenia je podľa Heideggera zameraný iba na „...osud bytia (Geschick des Seins), ktorý charakterizuje celé dejiny západného myslenia".[4]

Pomaly je možné dospieť k dôležitosti vety o dôvode. Tá, ako sa zdá, vedie myslenie (bytia) naprieč celými jeho dejinami a na tejto ceste umožňuje identifikovať *osud bytia*. Celý postup je možný iba za predpokladu realizácie *skoku*, ktorý spočíva v zmene dôrazu pri interpretácii vety o dôvode. Veta o dôvode nám umožňuje vstúpiť na cestu, ktorú Heidegger označuje „dejinami bytia". Pretože „...dejiny bytia (Seinsgeschichte), to je osud bytia (Geschick des Seins), ktoré nám odkrýva (das sich uns zuschickt) tým, že skrýva (entzieht) svoju bytnosť"[5].

Je mimoriadne dôležité správne pochopiť výraz Geschick, ktorý je v zaužívanej terminológii v súvislosti s Heideggerovou *Seinsfrage* prekladaný ako *osud*. Takýto výklad, upozorňuje Heidegger, je však sekundárny. V súvislosti s pojmom Bytia je potrebné rozumieť tomuto termínu odlišne, z jeho primárneho významu. „Pri používaní pojmu Geschick v súvislosti s Bytím tomu rozumieme tak, že Bytie k nám prehovára a osvetľuje sa a pri tomto osvetľovaní

---

[1] Heidegger poznamenáva, že nemecké *Sprung* je síce adekvátnym označením, avšak pôvodné označenie skoku je výstižnejšie práve pri použití pojmu *Satz*.
[2] Tamže, s. 76.
[3] Tamže, s. 89.
[4] Tamže, s. 90.
[5] Tamže.

zapĺňa časovo-priestorovú štrbinu, v ktorej sa môže zjavovať jestvujúcno."[1] Hoci pojem *Geschick* priamo neoznačuje pojem *svetliny* (lichtung), tá sa u *neskorého* Heideggera spolu s *prítomnením* stáva *rodným menom bytia*.

Heideggerovo myslenie je v skutočnosti nasiaknuté metafyzikou svetla, začiatky ktorej postrehol v Platonovej ἰδέα (εἰδεῖν). No nie sú to len Parmenides a Platon, ktorých na svojej mysliteľskej ceste naozaj nikdy neopúšťa. Veľký obdiv a rešpekt predsa Heidegger prechováva aj k Anaximandrovi, Herakleitovi a Aristotelovi. Posledného nevynecháva ani pri natoľko závažnej otázke, akou je otázka vety o dôvode – základe (Grund). Incipit Aristotelovej *Fyziky* je mimoriadne dôležitým metodologickým odkazom Stagiritu. Keďže v prípade *Fyziky* ide o druhú filozofiu, dosah úvodných slov tohto obvykle málo traktovaného spisu prechádza aj do prvej filozofie. Prístup, ktorý si volí Heidegger, je však poznačený jeho osobitým charakterom. Heidegger ani tu nezanevrie na svoj etymologicko-hermeneutický postup a aplikuje ho na tie miesta textu, ktoré mu vyhovujú na potvrdenie jeho vlastných tvrdení.

Z incipitu *Fyziky* si Heidegger skutočne vyberá pojmy, ktoré do doterajšieho výkladu vety o dôvode – základe (Grund) zapadajú tak, aby mohli potvrdiť Heideggerovu *presnosť* a *adekvátnosť*. Z tohto dôvodu je potrebné zamerať sa predovšetkým na pojem φύσις ako na jeden z výrazov, ktorými Heidegger uchopuje bytie. Aristoteles označuje φύσις ako τὰ σαφέστερα ἁπλῶς. Pre Heideggera je tento moment obzvlášť dôležitý, pretože ak pojmom φύσις označuje bytie, potom jeho spresnenie v podobe τὰ σαφέστερα ἁπλῶς len potvrdí, že „...bytie je tým, čo je osebe najzjavnejším"[2], čo je Heideggerov doslovný preklad τὰ σαφέστερα

---

[1] Tamže, s. 91. („Wenn wir das Wort »Geschick« vom Sein sagen, dann meinen wir, daß Sein sich uns zuspricht und sich lichtet und lichtend den Zeit-Spiel-Raum einräumt, worin Seiendes erscheinen kann".)

[2] Tamže, s. 94.

ἁπλῶς. Najzjavnejším, pretože τὸ σαφές označuje v gréčtine to, čo je zjavné (das Offenkundige).

Na tomto mieste si však kladiem otázku: Ak je bytie tým najzjavnejším, tým, čo je zjavné osebe, čo je potom tým, čo je zjavné (poznateľné) najprv nám? „Lebo to, čo je pre nás poznateľné, nie je to isté ako poznateľné vôbec.“[1] Z uvedeného je dostatočne zreteľné, že diferencia pre nás a osebe, ktorú Aristoteles naznačuje, hrá neuveriteľným spôsobom v prospech Heideggerovho výkladu. A stačí naozaj jednoduchá úvaha. Vychádzam z predpokladu, že ak je pojmom φύσις mienené bytie a to je zároveň najzjavnejšie, potom tým, čo je zjavné pre nás a z epistemologického hľadiska je označované ako prvé, nemôže byť nič iné ako jednotlivina. Heideggerovou rečou povedané: *jestvujúcno*. Preto možno naozaj potvrdiť, že ide o jestvujúcno, „ktoré sa ukazuje len vo svetle Bytia.“[2] Som presvedčený, že v tomto prípade najskôr ide o Heideggerov dosť výrazný interpretačný posun. Na takú interpretáciu totiž nevzniká žiadne iné ako *subjektívne oprávnenie*, pretože platí podmienka, ktorá hovorí, že *nie Bytie, ale jestvujúcno sa vypovedá v mnohých významoch*. Pôvodné znenie uvádza τὸ ὄν a nie τὸ ἐιναῖ. Latinský preklad uvádza *ens* a nie *esse*.

Heidegger svojím osobitým spôsobom interpretácie vety o dôvode – základe (Grund) dospieva zdôraznením konštitučných častí vety k interpretačnému obratu. Tento interpretačný obrat, považovaný za istý druh *skoku* v myslení, je v analyzovanej vete identifikovaný priamo ako *skok do Bytia*. Tento skok spôsobuje odhalenie *dejín bytia*, ktoré sú zároveň *údelom bytia* (Geschick des Seiens), charakteristických odkrytosťou a zakrytosťou Bytia. Odkrytosť a simultánnu skrytosť Bytia Heidegger dokonca identifikuje už v Aristotelovej *Fyzike* prostredníctvom *zjavnosti* φύσις, ktorá je len iným menom Bytia. Avšak zjavnosť φύσις v určitom zmysle nabáda k neobvyklému vzťahu voči zjavnosti Bytia, ktoré sa v

---

[1] ARISTOTELES: *Fyzika*, s. 75.
[2] HEIDEGGER, M.: *Der Satz vom Grund*, s. 94.

rámci dejín reflektovania bytia v nemeckej klasickej filozofii a predovšetkým v Kantovej filozofii ukazuje ako predmetnosť. Heidegger presvedčivo tvrdí, že „v kantovskom zmysle je predmetnosťou bytie zmyslovo poznateľného jestvujúcna“.[1] Ku Kantovi sa ale Heidegger dostáva aj z iného uhla pohľadu. Heidegger si pozorne všíma, že Kantov rozum (Vernunft) je de facto *ratio*. Jeho otázka, týkajúca sa vzťahu odkrývania bytia a Kantovej filozofie, znie: „Ako sa nám v horizonte Kantovho myslenia odkrýva bytie?“[2] Zo vzťahu kantovského *Vernunft*, čiže *Rozumu*, na jednej strane a *ratio* na strane druhej a predovšetkým na základe predchádzajúcich úvah dospieva Heidegger k zisteniu, že medzi *bytím* a *Rozumom* existuje nevyhnutý vzťah. Ten ale nie je založený ničím iným ako partikulárnym výkladom pojmu *Ratio*, ako dôvod – základ (Grund).

V Kantovej filozofii totiž pojem *Ratio* dostáva dvojaký význam. Prvým z nich je *Vernunft* - *Rozum*. Druhý je tým, v ktorom Heidegger identifikuje *ratio* s nemeckým *Grund*, *ratio* je v takomto význame dôvod – základ (Grund). Čo je na Kantovom *Rozume* teda zakladajúce, resp. voči čomu má *Rozum* nevyhnutne zakladajúci charakter? Odpoveď nie je potrebné hľadať v Heideggerových hĺbkových analýzach. V každom prípade treba mať na zreteli skutočnosť, že *Rozum* je v Kantovej kritickej filozofii *zakladajúcou mohutnosťou regulatívnych princípov*. Kantov pojem *podmienka možnosti* sa v tomto prípade dá považovať za ekvivalent zakladajúcej povahy Rozumu. Pretože zakladať znamená klásť *podmienku možnosti*.

Regulatívne princípy (Grundsätze) majú v takomto vysvetlení dvojakú (zakladajúcu) funkciu. Po prvé, voči predmetom, a to tak, že predstavujú podmienku možnosti predmetov našej skúsenosti, teda sú základom *predmetnosti predmetov*. Po druhé, sú podmienkou možnosti *subjektivity subjektu*. Heidegger v tomto prípade veľmi intenzívne vy-

---

[1] Tamže, s. 114.
[2] Tamže, s. 113.

zdvihuje Kantov signifikantný počin v oblasti prínosu nového ducha do *transcendentálnej metódy*. V Heideggerovej interpretácii je takým počinom, že „Transcendentálna metóda prechádza imanenciou subjektivity, to znamená ten akt predstavivosti, v ktorom sa nachádzajú ako vo svojom dostatočnom dôvode predmety ako predmety predstavivosti. Toto je ich predmetnosť, bytie jestvujúcna."[1] Predmetnosť ako objektivita a subjektivita v zásade spočíva v tom istom *ratio*, resp. v tom istom *Grund*. Predpokladám, že ich vzťah sa môže napokon ozrejmiť iba poradím. V Kantovej filozofii je v tomto prípade prvotným *ratio ako Grund* práve *subjektivita*. Subjektivita, ktorá je zakladajúcim určením regúl, podľa ktorých sa riadi predmetnosť predmetov v našej predstavivosti. Za takýchto podmienok spočíva predmetnosť predmetov na subjektivite, čo platí ako vzorec pre každú transcendentálnu filozofiu a pre Kantovu zvlášť.

Heideggerove úvahy o vete o dôvode – základe (Grund) sú veľkým prínosom v riešení *Seinsfrage*. Tá sa, ako možno vidieť z predošlých úvah, nezaobíde bez ontologickej diferencie. *Seinsfrage*, to sú dejiny bytia, čiže dejiny západného myslenia, ktoré je výsostne metafyzické, a preto aj dejiny ontologickej diferencie. *Seinsfrage*, to je odhaľovanie a zahaľovanie sa Bytia. Neuzavretá a nezodpovedaná však stále ostáva jedna jediná otázka. Bol vzťah *Bytia* a *dôvodu–základu* (Grund) vyjadrený dosť jasne na to, aby sme ho mohli bezprostredne uchopiť tak, ako sa o to snaží Heidegger?

Zdá sa, že hľadanie odpovede nebude musieť – vďaka mnohým indíciám z predošlých úvah – zachádzať príliš ďaleko. Jednou z čŕt, ktorá charakterizuje Heideggerovo myslenie neskorého obdobia (nielen päťdesiatych rokov) a ktorá je v jeho myslení vždy a všade prítomná, sú jeho neustále návraty k *starým Grékom,* najmä k *predsokratovcom*.

Cestou, na ktorú je potrebné v otázke súvzťažnosti *ratio* a Bytia nastúpiť, je práve cesta *dejín Bytia*. Tá je cestou jeho odkrytosti a simultánnej skrytosti prostredníctvom jestvu-

[1] Tamže, s. 115.

júcna. A keďže aj *dejiny Bytia* majú začiatok, pretože sú dejinami metafyzického myslenia, ktoré myslí jestvujúcno v celku, musí i cesta k odpovedi viesť cez predsokratovcov, najmä Anaximadra, Parmenida a Herakleita. Sama povaha Heideggerovho myslenia si vyžaduje, aby sme pri akomkoľvek jeho výklade brali na Grékov stály ohľad. Pojmom, na ktorom sa Heidegger snaží *ratio* uchopiť v dvojakom význame, čiže tak *rozum* (v kantovskom chápaní), ako aj dôvod – základ (Grund), ktorého vyjadrenie vyplýva z osobitej interpretácie výrokovej časti vety o dôvode: *Nihil* ***est*** *sine* ***ratione***, je λόγος.

„Λόγος označuje prináležitosť Bytia a dôvodu–základu (Grund). Pokiaľ prehovára, označuje zároveň na jednej strane: nechať rozpriestranenú vec pred nami, nechať ju rašiť, otvárať sa z nej samej: to je λόγος vo význame φύσις, Bytia; a na strane druhej: nechať rozľahnúť pred, to znamená najprv rozľahnúť, vytvoriť pôdu schopnú niesť: to je λόγος v zmysle Grund. Λόγος je zároveň menom tak pre Bytie, ako i základ, dôvod (Grund).“[1]

Aj preto nie náhodou završuje Heidegger svoje prednášky z rokov 1955 – 1956 Herakleitom. Práve v Herakleitovom λόγος je podľa Heideggera možné s Grékmi identifikovať väzbu latinského *ratio* na jeden z ústredných predsokratovských pojmov. Herakleitos je v tomto ohľade pre Heideggera mimoriadne *prospešný*. Pojmem λόγος má *v Herakleitovej reči* takú povahu, že ho podľa Heideggera možno vztiahnuť tak na φύσις – Heideggerov výraz pre bytie, ako aj na κόσμος. V kontexte, v ktorom sú *bytie* a *ratio* „*to isté*“, zohráva podľa Heideggera rozhodujúcu rolu práve zlomok

[1] Tamže, s. 161. („Der λόγος nennt diese Zusammengehörigkeit von Sein und Grund. Er nennt sie, insofern er in zumal sagt: Vorliegenlassen als Aufgehenlassen, von-sich-her-Aufgehen: φύσις, Sein; *und:* Vorliegenlassen als Vorlegen, Boden bilden, Gründen: Grund. Der λόγος nennt zumal in Einem Sein und Grund“.)

52: „Vek je hrajúci sa chlapec, sem a tam kladúci kamienky – chlapčenské kráľovstvo."[1]

Na prvý pohľad nie je dosť jasné, čo Heidegger týmto zlomkom myslí, pretože rozhodujúci interpretačný moment je v ňom *zauzlený* v pojme *veku* – αἰών. Prekladovú náročnosť tohto (nielen) Herakleitovho pojmu si plne uvedomuje i Heidegger.[2] Aj napriek tomu sa však celkom jednoznačne rozhodne pre *svetový vek* – *Weltzeit*[3], ktorý mu umožňuje identifikovať ho ako horizont časenia. Interpretačnú linearitu pojmov λόγος (ratio) – φύσις – κόσμος doplňuje v plnom rozsahu pojem αἰών (časenie). Doposiaľ boli totiž v Heideggerovom premýšľaní Seinsfrage tieto pojmy samostatne tými *najautentickejšími* výrazmi bytia. Na čas v otázke bytia však berie ohľad i neskorý Heidegger. Od *Bytia a času* bol čas horizontom, z ktorého bolo možné bytie istým spôsobom uchopiť. V tomto prípade dochádza k latentnej fúzii pojmu bytia, vyjadreného svojimi vyššie uvedenými gréckymi zástupcami, s pojmom αἰών (časenie) s tým cieľom, aby bolo raz – a možno aj navždy – určené, že „pochopenie toho nevypovedaného (Ungesagte), čo nazývame osudom Bytia (Seinsgeschick)"[4] sa prejavuje ako hra, chlapčenská hra. Kráľovstvom, o ktorom Herakleitovými ústami hovorí Heidegger, je práve starogrécke ἀρχή, pretože ἄρχειν znamená predovšetkým vládnuť, ale zároveň i zakladať.

Bytie zakladá jestvujúcno ako chlapec, ktorý sa hrá, a v tomto zakladaní sa prejavuje jeho osud. *Bytie, ktoré zakladá, samo základ nemá, preto nemôže byť označené inak ako to, čo je bez dna: Ab-grund.* „Bytie ako zakladajúce (zdôvodňujúce) nemá žiaden základ (dôvod), hrá ako bez-dno túto hru, prihráva nám Bytie a základ (dôvod) ako osud."[5] Takýmto záverom

---

[1] KRATOCHVÍL, Z.: *Řeč o povaze bytí.* Praha: Hermann a synové 1993, s. 74.
[2] HEIDEGGER, M.: *Der Satz vom Grund,* s. 168.
[3] Tamže.
[4] Tamže.
[5] Tamže, s. 169.

završuje Heidegger svoju prednášku *Der Satz vom Grund* v rokoch 1955-1956. Otázka Bytia premýšľaného bez jestvujúcna sa na pôde metafyziky nemôže ani nastoliť, ani sa na nej riešiť. Za daných okolností by bolo reálne predpokladať, že Heidegger bude týmto smerom nástojčivo a jednoznačne pokračovať. Predpoklad sa však nepotvrdí.

O necelé desaťročie sa Heidegger v práci *Koniec filozofie a úloha myslenia*, ktorá síce bola napísaná v roku 1964, no publikovaná až v roku 1969, na veľké prekvapenie *k metafyzike vráti*. Práca ale má jasne vytýčený cieľ: „Ide o to, podrobiť položenie otázky v „Bytí a čase" imanentnej kritike. Treba ozrejmiť, ako ďaleko *kritická* otázka, čo je *vec myslenia* (kurz. M. Š.), nutne a stále patrí k mysleniu."[1] Teraz je nevyhnutné vytýčiť jednu veľmi dôležitú paralelu medzi týmto textom (*Koniec filozofie a úloha myslenia*) a prednáškou *Der Satz vom Grund*. Oba totiž pracujú s pojmom, ktorý akoby hral v Heideggerovej *Seinsfrage* rolu tichého, ale vždy prítomného synonyma: dôvod – základ (Grund). Spojivom týchto dvoch prednášok je pojem *Grund*.

Tým, čo texty diametrálne odlišuje a čo je potrebné si všimnúť, je, že prednáška *Der Satz vom Grund* chce jasne vykročiť za metafyziku a myslieť Bytie ako dôvod-základ (Grund), naproti tomu prednáška z roku 1964 sa u Heideggera pravdepodobne raz a navždy vráti k metafyzike, pretože tá „myslí jestvujúcno spôsobom odôvodňujúceho, zakladajúceho predstavovania (in der Weise des begründenden Vortellens). Lebo bytie jestvujúcna sa od počiatku filozofie a spolu s ním ukázalo ako dôvod, základ (ἀρχή, αἴτιον, princíp)."[2] Z uvedeného možno jednoducho dospieť k nasledujúcemu záveru: Zámer prednášky *Der Satz vom Grund* premyslieť Bytie bez jestvujúcna ako dôvod– základ (Grund) zrejme vedie k neúspechu.[3] Potvrdzuje to aj pred-

---

[1] HEIDEGGER, M.: *Koniec filozofie a úkol myšlení*. Prel. I.Chvatík. Praha: Oikúmené 1993, s. 7.
[2] Tamže.
[3] LEŠKO, V.: Heidegger a dejiny filozofie, s. 118.

náška z roku 1964 *Koniec filozofie a úloha myslenia*, v ktorej je *vecou myslenia Bytie ako dôvod – základ (Grund)* opäť *viazané* na jestvujúcno a v takomto koreláte vystupuje pod viac ako dve a pol tisícročia starým menom: *metafyzika*.

ZÁVER

Zamerať filozofické skúmanie na akýkoľvek filozofický princíp, o princípe dostatočného dôvodu nehovoriac, znamená dvoje. Najprv pozorne načúvať *hlasu filozofa* a *Rozumu* tak, akoby sme tento hlas stále počuli po prvýkrát. Každé ďalšie načúvanie umožní odstrániť omyly. Vždy je to však i osobné prijímanie, vyrovnávanie sa alebo osobný zápas či odmietnutie skúmaného princípu. Osobne som ešte pred niekoľkými rokmi princípu dostatočného dôvodu nevenoval takmer žiadnu pozornosť, a preto som Leibnizovu *metafyziku* vnímal ako jeden z mnohých substančných metafyzických podôb filozofovania. Ešte pred niekoľkými rokmi by som si nevedel ani len predstaviť, že ma Leibniz privedie k Heideggerovi tak, ako to v prípade predkladanej monografie je. Preto som nemohol tušiť, že by Heideggerova *otázka bytia (Seinsfrage)* mohla byť riešená aj prostredníctvom princípu dostatočného dôvodu. Leibniz bol predovšetkým logik, pre ktorého bola táto disciplína univerzálnou vedou (*scientia universalis*). Keď som si tento fakt dostatočne uvedomil a pozorne začal skúmať jednotlivé časti Leibnizovej logiky, dospel som k myšlienke, že cesta k jeho metafyzike je dláždená práve logickými konceptmi, princípmi a kalkulmi.

Interpretácia Heideggerovej freiburskej prednášky zo zimného semestra 1955 – 1956, ktorá bola tým, k čomu predkladaná monografia smerovala, nemohla ostať v pozícii pasívneho prijímania. Leibnizov princíp dostatočného dôvodu poslúžil Heideggerovi hneď dvakrát. V marburskej prednáške z letného semestra roku 1928 – 1929 sa z princípu dostatočného dôvodu stane prvý princíp logiky (u Leibniza je to prvý princíp metafyziky, ktorý z logiky pramení), ktorý jej garantuje status metafyziky pravdy. V prednáške *Der Satz vom Grund* z rokov 1955 – 1956 Heideggera zaujíma Leibniz len na začiatku. Postupne sa z nej úplne vytratí, a to aj preto, že Heidegger princíp dostatočného dôvodu

transformuje do podoby *vety o dôvode – základe (Grund)*. V tomto momente pracuje Heidegger s nemeckým názvom a označením princípu dostatočného dôvodu. Zdôraznením *est* a *ratio* vo výrokovej časti princípu dostatočného dôvodu dospieva k ekvivalentnosti akcentovaných pojmov, čo napokon vyústi do *centrálneho* pojmu prednášky, ktorým je *Grund (dôvod – základ)*.

Takto si Heidegger pripraví vetu o dôvode, ktorá je *skokom do bytia*. Lenže takýto priamy *skok* do bytia sa podľa Heideggera nemôže odohrávať na poli tradičnej metafyziky, ktorá myslí ὄν ᾗ ὄν, resp. *ens qua ens*. Pojem Grund ako pojem Bytia tak nevyhnutne predpokladá prekonanie metafyziky a zavedenie nového druhu myslenia, ktoré bude schopné mysliť Bytie bez jestvujúcna, čiže nielen ako Grund (dôvod – základ), ale aj ako Abgrund (Bezdno).

V tomto momente však vzniká zásadná otázka: Ak má bytie prostredníctvom pojmu Grund zakladajúci charakter, k čomu sa takto nanovo myslené Bytie vzťahuje?[1] Čo zakladá? Čoho je dôvodom? Núka sa totiž len jediná odpoveď. Jestvujúcno.[2] Za takýchto okolností preto nie je potrebné vykračovať z tradičnej metafyziky, prekonávať ju a následne zakladať nové myslenie. Metafyzika bytia jestvujúcna je aj v Heideggerovej podobe tým, čo sa zrejme prekonať nedá. Napokon, i Heidegger sám tento stav vyjadruje takto: „...k pravde bytia patrí, že bytie nikdy nebytuje bez jestvujúcna a že jestujúcno nikdy nie je bez bytia".[3] Pokus, ktorý Heidegger prostredníctvom vety o dôvode – základe

---

[1] Táto otázka však môže byť nastolená filozoficky univerzálne, alebo je možné si ju položiť na niektorej zo špecifických metodologických úrovní filozofie. V taktomto prípade je potrebné v našich podmienkach spomenúť Patočkov fenomenologický prístup. Bližšie pozri STOJKA, R.: Patočka – fenomén, dejiny a dejiny filozofie. In: Leško, V. – Tholt, P. (eds.): *Dejiny filozofie ako filozofický problém.* AFPhUŠ. Košice: Vydavateľstvo UPJŠ 2010, s. 375.

[2] Pozri PATOČKA, J.: 1. seminář k problému Evropy. In: Patočka, J.: *Péče o duši III*. Sebrané spisy. Sv. 3. Praha: Oikúmené 2002, s. 384.

[3] HEIDEGGER, M.: *Co je metafyzika?* Prel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené 2006, s. 82.

(Grund) uskutočnil, som však nemohol nechať bez povšimnutia.

Príloha 1:

K princípu o dôvode [1,2]

Základným princípom usudzovania je, že nič nie je bez dôvodu, alebo, vysvetlené zreteľnejšie: neexistuje žiadna pravda, ktorá by nebola podložená dôvodom. Dôvod pravdy spočíva totiž v spojení predikátu so subjektom. To znamená, že predikát je v subjekte, či už zjavne ako v prípade identických viet, keď napríklad povieme: človek je človek, biely človek je biely, alebo skryto, pričom spojenie sme schopní dokázať rozložením pojmov, ako keď povieme: deviatka je druhou mocninou, pretože deviatka sú tri trojky, to znamená číslo tri násobené číslom tri, čiže trojka násobená trojkou je číslom násobeným tým istým číslom, to znamená, že je druhou mocninou.

Tento princíp vyvracia všetky skryté nevysvetliteľné kvality i všetky predstavy tohto druhu. Pretože zakaždým, ako sa nejaký autor snaží zaviesť nejakú primitívnu skrytú kvalitu, na tento princíp naráža. Ak napríklad niekto tvrdí, že v látke existuje primitívna príťažlivá sila, a to takým spôsobom, že ju nemožno odvodiť z inteligibilných poj-

---

[1] Nasledujúci text je prekladom autora tejto monografie. Ide o prvý slovenský preklad jedného z krátkych Leibnizových textov, ktoré vychádzajú pod súhrnným názvom: *Recherches générales sur l´analyse des notions et des vérités. 24 thèses métaphysiques et autres textes logiques et métaphysiques*. Zámerom integrácie tohto prekladu do predkladanej monografie bolo predstaviť problém dostatočného dôvodu perom Leibniza samotného. Je to jeden z mála súvislých textov venovaných priamo dostatočnému dôvodu, ktorý je v Leibnizovej filozofickej spisbe všadeprítomný, avšak fragmentárny a Leibniz ho uvádza takmer vždy len implicitne. Tento text je možné identifikovať v neskoršom období Leibnizovej filozofickej tvorby, zhruba okolo roku 1705.

[2] LEIBNIZ, G. W.: Sur le principe de raison. In: Leibniz, G. W.: *Recherches générales sur l´ analyse des notions et des vérités. 24 thèses métaphysiques et autres textes logiques et métaphysiques*. Prel. E. Catin, L. Clauzade, F. de Buzon, M. Fichant, J.-B. Rauzy a F. Worms. Paris: PUF 1998.

mov telies (čiže z veľkosti, tvaru a pohybu), a ak chce vďaka tejto sile dospieť k tomu, že telesá smerujú k inému telesu bez impulzu (ako to činia tí, ktorí chápu gravitáciu v takom zmysle, v ktorom sú ťažké telesá priťahované zemou alebo k nej smerujú na základe istého druhu náklonnosti) tak, že nemôže uviesť dôvod nasledujúceho stavu veci z povahy telies a že druh priťahovania ostáva zároveň nevysvetliteľný, potom ten istý človek uznáva, že táto pravda (že kameň smeruje k zemi) nie je podložená žiadnym dôvodom. Pretože ak tvrdí, že vec nevzniká skrytou kvalitou telies, ale Božou vôľou, čiže tak, že je podrobená božskému zákonu, potom zároveň udáva dôvod, avšak dôvod nadprirodzený alebo zázračný. To isté by sme mohli povedať o tých, ktorí sa na vysvetlenie javov telies uchyľujú k prázdnym spôsobilostiam, ako sú sympatia, antitypia, archeus, tvorivé idey, umelá sila alebo k akejsi telesnej duši, pri ktorých musia uznať, že s javom nemajú žiadnu väzbu.

Z toho vyplýva, že v telese všetko prebieha mechanicky, to znamená podľa inteligibilných kvalít telies, ako sú veľkosť, tvar a pohyb. Medzi oduševnenými bytosťami je potrebné všetko vysvetľovať vitálne, čiže prostredníctvom inteligibilných kvalít duše: percepcií a žiadostivosti. Navyše prichádzame na to, že v oblasti oduševnených telies existuje obdivuhodná harmónia medzi životom a mechanizmom, a to tak, že to, k čomu dochádza v telesách mechanicky, je v duši predstavené (représenté) vitálne, pričom uskutočnenie (exécution) toho, čo sa v duši presne vníma, sa naplno požaduje od tela.

Následne možno o duše často dbať prostredníctvom poznania kvalít tela a o telá poznaním vášní duše, keďže mnohokrát je jednoduchšie vedieť to, čo sa deje v duši, ako to, čo sa deje v tele, a dosť často je to naopak. Keď používame návesti duše na starostlivosť o telo, činíme to, čo by sme mohli nazvať vitálnou medicínou, ktorá má oveľa širší dosah, ako by sme si obvykle mysleli, pretože telo neodpovedá duši len v prípade pohybov, ktoré nazývame svojvoľnými, ale taktiež v prípade všetkých ostatných pohybov,

i keď z dôvodu návyku postrehneme len to, že na dušu pôsobia pohyby tela alebo duša s nimi spolupôsobí (conspire). A to i napriek tomu, že tieto pohyby zodpovedajú percepciám a žiadostivosti duše. Pretože odtiaľ pochádzajúce percepcie sú nejasné (confuses) takým spôsobom, že spolupôsobenie (conspiration) sa nejaví len tak ľahko. Je pravda, že duša ovláda telo, pokiaľ má zreteľné percepcie, avšak duša sa podvoľuje telu i pokiaľ sú jeho percepcie nejasné a ostáva len to, že ten, kto má v duši nejakú percepciu, si môže byť istý, že jej účinok v tele nastal, a to platí i naopak. To, čo je u archeistických a im podobných autorov vhodné, možno previesť na to, čo tu bolo povedané. Lebo aj keď v tele neexistujú takéto účinky vzruchu (ktoré títo nazývajú hnevom) a utíšenia životnej prasily, ktoré je možné pochopiť len v duši, v tele, ktoré na ne odpovedá, predsa len niečo existuje.

Navyše sa stáva, že niekedy sme schopní hľadať pravdu pomocou účelných príčin (causes finales, pozn. prekl.), a to i v prípade vecí od prírody, ak k nim nemožno jednoducho dospieť pomocou pôsobiacich príčin (causes efficientes, pozn. prekl.). To dokazuje nielen anatomickú doktrínu funkcie častí tela, v ktorej právoplatne z účelu dospievame k prostriedkom. Sám som to zároveň dokázal v úryvku z optiky pomocou jedného dôležitého príkladu. Rovnako ako v prípade oduševnených telies zodpovedá to, čo je organické, tomu, čo je vitálne, ako pohyby zodpovedajú žiadostivostiam, obdobne tiež v celej prírode zodpovedajú účinné príčiny príčinám účelným, pretože všetko pochádza z príčiny, ktorá je nielen mocnou, ale zároveň i múdrou. A vo vláde moci prostredníctvom pôsobiacich príčin je zahrnutá (enveloppée, pozn. prekl.) i vláda múdrosti prostredníctvom účelných príčin. Nuž a táto harmónia medzi telesnými vecami a duchovnými vecami patrí sama k najkrajším a najevidentnejším argumentom v prospech božstva. Ak je vzruch jedného druhu na druhý nevysvetliteľný, harmónia medzi úplne odlišnými vecami môže pochádzať len z jednej spoločnej príčiny, teda od Boha.

K tomu istému sa však môžeme dopracovať i všeobecnejšou cestou tak, že sa vrátime k nášmu základnému princípu. Musíme totiž uvažovať tak, že priestor, čas a hmota (čistá hmota, v ktorej pozorujeme len rozlohu a antitypiu) sú vo vzťahu k všetkým veličinám, figúram a pohybom úplne indiferentné. Preto v týchto indiferentných a neurčitých veciach nie je možné odhaliť dôvod toho, čo je určité, to znamená dôvod, kvôli ktorému svet existuje tak a pre ktorý nebol stvorený v úplne inej podobe, možnosť ktorej však ostáva rovnaká. Potom dôvod existencie kontingentných vecí je napokon potrebné hľadať mimo hmoty a v nevyhnutnej príčine, teda v príčine, ktorej dôvod existencie mimo nej samotnej nie je ničím iným. Táto príčina je teda duchovná; povedané jedným slovom, duch, ba dokonca Absolútne Dokonalý Duch, pretože sa rozprestiera nad všetkým z dôvodu spojitosti vecí (connexion des choses, pozn. prekl).

Okrem toho, všetky stvorené veci sú buď substančné, alebo akcidentálne. Substančné stvorené veci sú substancie alebo substancializované. Substancializovanými nazývam agregáty substancií, ako je armáda mužov alebo stádo oviec. Takejto prirodzenosti sú všetky telesá. Substancia je buď jednoduchá ako duša, ktorá nemá časti, alebo zložená ako živočích, ktorý pozostáva z duše a organického telesa[1]. No keďže organické teleso, ako všetky ostatné telá, nie je ničím iným ako agregátom živočíchov alebo iných živých bytostí, čiže agregátom organických tiel alebo minimálne organických kusov (čiže objemov), ktoré sa samy napokon rozkladajú na ďalšie živé bytosti, je vidieť, že všetky telá sa napokon rozkladajú na živé bytosti. V analýze substancií sú na poslednom mieste jednoduché substancie, čiže duše, alebo, povedané vhodnejšie, jedným slovom monády, ktoré nemajú časti. Hoci v skutočnosti každá jednoduchá substancia

[1] Vo francúzskom vydaní figuruje pojem *corps organique*. Pri prekladaní som prihliadal viac k neredundantnému termínu organické teleso, ako k organickému telu.

má sebe zodpovedajúce telo, bez ktorého by takpovediac vo svete rozľahlosti nemala postavenie s ohľadom na ostatné substancie a nemohla by byť stanoveným spôsobom činnou ani trpnou, je osebe predsa len častí zbavená. A keďže organické teleso alebo akékoľvek iné teleso môže byť svojím spôsobom rozložené na substancie vybavené organickým telesom, je zrejmé, že takéto telo nespočíva na jednoduchých substanciách a že v nich tkvie zdroj všetkých vecí a modifikácií, ktoré u nich nastávajú.

Ale keďže sa tieto modifikácie obmieňajú a keďže to, čo je zdrojom variácií, je reálne aktívne, potom treba povedať, že jednoduché substancie sú činné, to znamená, že sú zdrojom činností a že v nich vzniká určitá postupnosť vnútorných variácií. A keďže neexistuje dôvod, podľa ktorého by mohla mať jednoduchá substancia vplyv na inú substanciu, z toho vyplýva, že každá jednoduchá substancia je spontánna, čiže je jediným zdrojom svojich modifikácií. Pretože povaha jednoduchej substancie spočíva v percepcii a žiadostivosti, je zjavné, že táto postupnosť žiadostivostí a percepcií existuje v každej duši a vedie ju od účelu k prostriedkom, od percepcie jedného predmetu k percepcii iného. Preto duša nezávisí od ničoho iného, ako je univerzálna príčina, teda od Boha, a tak ako všetko ostatné existuje večne a seba samu zachováva. Všetko ostatné má duša zo svojej vlastnej prirodzenosti.

No ak by jednoduché substancie, ktoré nemajú na seba žiaden vplyv, navzájom nekorešpondovali, nebolo by medzi nimi žiadneho poriadku. Je preto nevyhnutné, aby medzi nimi existovala súvislosť percepcií, čiže javov, ktoré umožňujú poznanie vzájomných rozdielov ich modifikácií s ohľadom na priestor a čas. Totiž oba, čiže čas a miesto, vytvárajú usporiadanie po sebe nasledujúcich alebo simultánnych existencií. Z toho zároveň vyplýva, že každá jednoduchá substancia predstavuje (représente) agregát vonkajších vecí a že v týchto vonkajších veciach, ktoré však musia byť predstavované rôznymi spôsobmi, spočívajú spoločne rozličnosť a harmónia duší. Preto každá duša

bude v budúcnosti predstavovať javy svojho organického telesa a vzdialene i javy ostatných tiel, ktoré naň pôsobia.

Preto je potrebné vedieť, že z dôvodu povahy vecí je možné o celom svete povedať to, čo Hippokrates vravel o živočíšnom tele: σύμπνοια πάντα; a že každá vec súvisí (conspire, pozn. prekl.) s každou inou vecou podľa stanoveného dôvodu. Tak ako sú všetky miesta zaplnené telesami a tak ako sú všetky telesá obdarené určitým druhom plynulosti (fluidité, pozn. prekl.) tak, že podliehajú i tomu najmenšiemu tlaku, potom žiadne teleso nemôže byť pohybované bez toho, aby nebolo čo len trochu pohybované nejaké priľahlé teleso a z toho istého dôvodu priľahlé teleso iného priľahlého telesa a tak ďalej bez ohľadu na vzdialenosť. Následne každé teliesko znáša (pâtir v zmysle trpnosti, pozn. prekl.) všetky telesá sveta a je nimi ovplyvňované mnohorakými spôsobmi tak, že vševediaci (duch) pozná všetko, čo nastane v celom svete v každej z jeho častíc, čo by inak nemohlo nastať, ak by látka nebola všade deliteľná a dokonca i aktuálne delená do nekonečna. Pretože je každé organické teleso určené vzťahom ku každej časti sveta ovplyvňované úplne celým svetom, nie je zvláštne, že i samotná duša, ktorá si predstavuje ostatné veci s ohľadom na vzťahy, ktoré majú so svojím vlastným telom, je istým druhom zrkadla univerza, ktoré znázorňuje veci takpovediac zo svojho uhla pohľadu presne tak, ako to isté mesto ponúka úplne odlišné náhľady tomu, kto ho pozoruje z odlišných strán.

Keď hovorím zrkadlo, netreba si myslieť, že vonkajšie veci chápem, ako keby boli stále nakreslené v orgánoch alebo v samotnej duši. Na vyjadrenie nejakej veci v inej veci stačí, aby existoval stály zákon vzťahov, ktorými by mohli byť jednotlivé prvky prvej veci vztiahnuté na jednotlivé prvky, ktoré im zodpovedajú v druhej veci, presne tak, ako je možné znázorniť kruh elipsou, čiže oválnou krivkou v perspektívnom náhľade, a dokonca i hyperbolou, hoci táto krivka je jej menej podobná a sama k sebe sa nevracia, pretože každému bodu hyperboly je možné pripísať pro-

stredníctvom toho istého stáleho zákona bod prislúchajúci kruhu, znázornením ktorého táto je. Následne má každá stvorená duša nevyhnutne mnohé nejasné percepcie, ktoré znázorňujú agregáciu nespočetných vonkajších vecí, no zreteľne vníma len tie, ktoré sú bližšie alebo zjavnejšie a zhodnejšie so svojimi orgánmi. Keďže však duch navyše chápe dôvody, potom nie je jednoducho len zrkadlom stvoreného univerza. Je zároveň i obrazom Boha; to však platí len pre rozumné substancie.

Z toho okrem iného vyplýva, že jednoduchá substancia nemôže prirodzene ani vzniknúť (pokiaľ sa tak neudeje spolu s počiatkom vecí), ani zaniknúť, ale zotrváva stále identickou. A keďže nemá časti, nie je možné ju rozložiť. Tým, že je zdrojom variácií, trvá ďalej v nepretržitej postupnosti variácií. A keďže je svojou vlastnou povahou zrkadlom univerza, trvá rovnako dlho ako samotné univerzum. Ak by mala dospieť do takého stavu, v ktorom by jej vlastné percepcie boli takmer všetky nejasné, dostala by sa do stavu, ktorý nazývame smrťou, pretože by nastalo ochromenie podobné hlbokému spánku či mŕtvici. Ale tým, že príroda postupne odstraňuje nejasnosti (confusions, pozn. prekl.), táto duša, ktorú si predstavujeme mŕtvu, ňou nemôže byť stále. Napokon len rozumné substancie chránia nielen svoju individualitu, ale taktiež svoju osobu tak, že si udržiavajú alebo pokrývajú vedomie seba samých tak, aby mohli obývať Božiu obec, schopné požívať odplaty a znášať trest. Takto v ňom vláda prírody chráni vládu milosti.

Zájdem ešte ďalej a poviem, že nielen duša, ale aj živočích trvá večne od počiatku. Pretože duša je stále opatrená organickým telesom (aby si týmto prostredníctvom mohla usporiadane predstavovať ostatné vonkajšie veci). Toto jej teleso sa môže stať extrémne jemným, ale zničené úplne byť nemôže. Aj napriek tomu, že telo spočíva v neustálom toku, a hoci nemožno tvrdiť, že i tá najmenšia častica hmoty je večne prisúdená duši, potom celkové organické teleso nemôže byť duši celkovo dané alebo od nej vzaté. Naopak,

nech by bol rast živočícha od počatia akýkoľvek, ešte predtým, než sa mohol prostredníctvom počatia rozvíjať, rásť, obsahoval semenný organizmus. A nech už je jeho zmenšovanie pri umieraní akékoľvek, hoci by bol i zbavený telesnej schránky, ponecháva si jemný organizmus prevyšujúci všetky prírodné sily, pretože jeho ďalšie delenie pokračuje do nekonečna. Príroda, ktorá bola zhotovená tým najmúdrejším dômyslom, je v sebe všade organická a organizmus živých bytostí nie je ničím iným než božským mechanizmom s nekonečnou subtílnosťou. Až ten, kto v dielach Božích dostatočne rozpozná to, ako nesie účinok stále stopu svojej príčiny, až ten ich môže správne pochopiť.

Príloha 2

De rerum originatione radicali[1]

Okrem sveta alebo agregátu konečných vecí existuje vládnuca Jednota, ktorá je voči tomuto svetu nielen tým, čím je duša voči mne alebo skôr tým, čím som ja sám voči svojmu telu, ale ktorá udržiava s týmto svetom oveľa vznešenejší vzťah. Pretože táto v univerze vládnuca jednota svet nielen riadi, ale ho i konštruuje, vytvára ho; je svetu nadriadená a takpovediac mimo neho, a preto je posledným dôvodom vecí. Dostatočný dôvod existencie vecí by sa totiž nemohol nachádzať ani v žiadnej z jednotlivých vecí, ani v celom agregáte alebo postupnosti vecí. Predpokladajme, že by kniha základov geometrie existovala od nepamäti a že všetky kópie boli vytvorené navzájom jedna z druhej: hoci by sme terajšiu kópiu mohli vysvetliť kópiou predošlou, z ktorej bola vyhotovená, je zrejmé, že ak by sme sa vracali späť k toľkým knihám, ku koľkým by sme len chceli, nikdy by sme nedospeli k úplnému dôvodu existencie tejto knihy, pretože si stále možno položiť otázku, prečo takéto knihy od nepamäti existovali, to znamená, prečo existujú knihy a prečo práve takto spísané. To, čo platí o knihách, platí taktiež o jednotlivých stavoch sveta, v ktorých nasledujúci stav

[1] Tento prvý slovenský preklad Leibnizovho krátkeho spisu, názov ktorého ponechávam v pôvodnom znení *De rerum originatio originali,* keďže práve pod týmto názvom ho pozná väčšina znalcov Leibnizovho diela, je súčasťou súborného vydania filozofických spisov v siedmich zväzkoch v tzv. Gerhardtovej edícii. LEIBNIZ, G. W.: De rerum originatio radicali. In: *Die philophische Schriften 7, ed.* Gerhardt, New–York–Hildesheim: Georg Olm Verlag 1978, s. 302-308. Zdrojovým textom, z ktorého som vychádzal, však nebola pôvodná latinská verzia, ale jej preklad do francúzskeho jazyka. V skutočnosti ide o bilingválne vydanie. LEIBNIZ, G. W.: De la production originelle des choses prises à sa racine. In: LEIBNIZ: *Opuscules philosophiques choisis*. Zost. a prel. P. Schrecker. Paris: Vrin 2001, s. 169-191.

je akoby kópiou stavu predošlého na základe určitých zákonov zmeny.

Nech by sme zašli v predošlých stavoch akokoľvek ďaleko, nikdy v nich nenájdeme úplný dôvod, kvôli ktorému svet existuje a kvôli ktorému je taký, aký je. Márne by sme si predstavovali svet ako večný, pretože nepredpokladáme nič iné, len po sebe nasledujúce stavy. V žiadnom z týchto stavov nenájdeme jeho dostatočný dôvod a k vysvetleniu sa nijako nepriblížime, keď budeme počet týchto stavov ľubovoľne zmnožovať. Je teda zrejmé, že dôvod je potrebné hľadať inde. Vo večných veciach, hoci nemajú príčinu existencie, je potrebné dospieť k dôvodu, ktorým je v prípade nehybných vecí nevyhnutnosť sama alebo bytnosť, pričom v prípade postupnosti[1] vecí podliehajúcich zmene, za predpokladu, že by sme si túto postupnosť predstavili ako rovnako večnú ako veci nehybné, by bola týmto dôvodom prevaha inklinácií, ako to čoskoro uvidíme. Dôvody tu teda nie sú nutnosť vyžadujúce[2] (v zmysle absolútnej alebo metafyzickej nevyhnutnosti, pričom nevyhnutným v tom prípade označujeme to, opak čoho implikuje protirečenie), ale inklinujúce.[3] Z toho je zjavné, že aj keď svet predpokladáme ako večný, nemôžeme sa vyhnúť nutnosti, že posledný dôvod vecí sa nachádza mimo sveta a tým je Boh.

Dôvody sveta sú teda ukryté v nejakej bytosti mimo sveta, ktorá je odlišná od sledu alebo postupnosti vecí, ktorých agregát tvorí svet. Preto je potrebné prejsť z fyzickej alebo hypotetickej nevyhnutnosti, ktorá určuje stavy nasledujúcich vecí sveta predošlými stavmi, k niečomu, čo disponuje absolútnou alebo metafyzickou nevyhnutnosťou, ktorú nie je možné zdôvodniť. Pretože aktuálny svet je nevyhnutný fyzicky alebo hypoteticky a nie absolútne alebo metafyzicky. Dajme tomu, že z jedného určitého stavu vzniknú ďalšie. Ale keďže posledný koreň sveta sa musí nachádzať v nie-

---

[1] série, pozn. prekl.
[2] nécessitantes, pozn. prekl.
[3] inclinantes, pozn. prekl.

čom metafyzicky nevyhnutnom a keďže dôvod existujúcej veci sa môže nachádzať len v inej existujúcej veci, z toho vyplýva, že existuje jedinečná, metafyzicky nevyhnutná Bytosť, to znamená taká Bytosť, bytnosť ktorej implikuje existenciu, a preto existuje Bytosť odlišná od mnohosti jestvujúcien alebo sveta, ktorý, ako sme uznali a dokázali, nie je metafyzicky nevyhnutný.

Na trochu zreteľnejšie vysvetlenie toho, ako z večných alebo esenciálnych a metafyzických právd vznikajú dočasné, kontingentné alebo fyzické pravdy, je najprv potrebné uznať, keďže existuje skôr niečo ako nič, že v možných veciach alebo v možnosti samej, čiže v bytnosti, existuje určitý nárok na existenciu alebo takpovediac pretenzia[1] k existencii, alebo jednoducho bytnosť sama smeruje k existencii. Z čoho ďalej vyplýva, že všetky možnosti, čiže všetko, čo vyjadruje bytnosť alebo možnú realitu, smeruje bez rozdielu k existencii pomerne k množstvu bytnosti alebo reality, to znamená pomerne k stupňu dokonalosti, ktorú obsahujú. Pretože dokonalosť nie je ničím iným ako množstvom bytnosti.[2]

Na základe toho možno ešte zreteľnejšie pochopiť, že spomedzi nekonečného počtu kombinácií a možných postupností je tá, ktorá existuje, práve tou, v ktorej bolo maximum bytnosti alebo možnosti privedené k existencii. Vo veciach sa vyskytuje determinačný princíp, ktorý je potrebné odvodiť zo skúmania maxima a minima, čiže to, že maximum účinku je vynaložené s minimom sily. V aktuálnom stave je možné čas a miesto alebo jedným slovom receptivitu či schopnosť sveta považovať za spotrebu, to znamená za pôdu, na ktorej je potrebné stavať čo najvýhodnejšie, kde rozmanitosť tvarov vo svete zodpovedá pohodliu stavby, množstvu a kráse miestností. V tomto ohľade je to ako s niektorými hrami, v ktorých je potrebné všetok prázdny priestor stola vyplniť podľa istých pravidiel. Ak nepostupu-

---

[1] prétention, pozn. prekl.
[2] quantité d'essence, pozn. prekl.

jete zbehlo, skončíte v hre s políčkami, počet ktorých nebude rovný žetónom, a budete tak musieť nechať viac prázdnych políčok, ako ste nechať mohli alebo chceli. Napriek tomu existuje istá metóda, prostredníctvom ktorej sa dá aj to najväčšie zaplnenie dosiahnuť jednoducho.[1] Predpokladajme, že máme narysovať trojuholník bez ďalšieho osobitného určenia. Z toho vyplýva, že vytvoríme rovnostranný trojuholník[2]; za predpokladu, že je potrebné vyjsť z jedného bodu smerom k bodu inému bez toho, aby nám bol smer daný osobitne, zvolíme si tú najjednoduchšiu, čiže najkratšiu cestu. Podobným spôsobom môžeme predpokladať, že bytie má prevahu nad nebytím alebo že existuje dôvod, kvôli ktorému existuje skôr niečo ako nič, a že je potrebné prejsť z možnosti k aktu, z čoho vyplýva, že pri absencii akéhokoľvek iného určenia[3] je to, čo sa realizuje

---

[1] pozn. prekl. do francúzštiny: Leibniz sa často zaoberal aplikáciou matematiky a osobitne metódou maxím a miním na teóriu hier. Pozri referencie v Couturatovi. *La logique de Leibniz*, s. 242. a.n. Zdá sa, že Leibniz tu myslí na „hru solitér" alebo ludus aggerum, ktorá je predmetom korešpondencie so Jacquom Bernoullim (*Mathemat. Schriften*, ed.. Gerhardt, III, s. 94).

[2] pozn. prekl. do francúzštiny: Zdá sa, že Leibniz tu zabudol uviesť podmienku: „trojuholník s daným obvodom". V tomto prípade je rovnostranný trojuholník tým, ktorý má najväčšiu plochu. Pozri. Tentamen Anagogicum (*Philos. Schriften, ed. Gerhardt, VII*, s. 278): „Majme prípad, v ktorom by bola príroda nútená vo všeobecnosti vyhotoviť trojuholník a v ktorom by pre tento účel bol daný jedine obvod alebo súčet strán a nič iné. V takomto prípade by zostrojila rovnostranný trojuholník." Aj napriek tomu je v tomto texte možné, že Leibniz nechcel uviesť príklad určenia cez maximum, ale maximum určenia (détermination). V spise Tentamen Anagogicum je najdôležitejším a najexplicitnejším znením princípu, z ktorého vzniká princíp najmenšieho vynaloženia činnosti a ktorý doplňuje princíp určenia prostredníctvom maxima alebo minima, práve tento, „že pokiaľ chýba ten najmenší, je potrebné chytiť sa toho najurčitejšieho, ktorý by mohl byť najjednoduchším, i keď je najväčším" (s. 274). Rovnostranný trojuholník je naozaj tým najurčitejším, pretože existuje nekonečné množstvo iných trojuholníkov s nerovnými stranami, ale len jediný rovnostranný trojuholník.

[3] détermination, pozn. prekl.

možným maximom s ohľadom na danú kapacitu[1] času a priestoru (to znamená možný poriadok existencií). Inak sa nepostupuje ani v prípade, keď rozmiestňujeme dlaždice tak, aby ich plocha, na ktorú ich rozmiestňujeme, obsahovala v čo najvyššom možnom počte.

Preto s obdivom chápeme, ako Boh pri pôvodnom tvorení vecí[2] použil istý druh božej matematiky či metafyzického mechanizmu a ako do toho zasahuje stanovenie maxima. V geometrii je tak pravý uhol spomedzi všetkých uhlov determinovaným uhlom.[3] Preto kvapalina ponorená do inej, heterogénnej kvapaliny preberá ten tvar, ktorý má maximum kapacity, čiže tvar guľový. Preto predovšetkým v bežnej mechanike z činnosti medzi sebou pôsobiacich telies vzíde napokon pohyb s najväčším klesaním.[4] Rovnako ako všetky možné veci smerujú k existencii v pomere k svojej realite, všetky telesá rovnako nadobúdajú sklon v pomere k svojej príťažlivosti; rovnako ako tu dochádza k pohybu, v ktorom možno postrehnúť maximum sklonu telies, rovnako je svet, ktorý sa realizuje, takým, ktorý realizuje maximum možností.

Tak sa fyzická nevyhnutnosť odvodzuje z metafyzickej nevyhnutnosti: pretože svet síce nie je metafyzicky nevyhnutný v tom zmysle, že by jeho neexistencia implikovala spor alebo logické absurdum, je však fyzicky nevyhnutný alebo determinovaný v tom zmysle, že jeho opak by implikoval nedokonalosť alebo morálne absurdum. A tak ako je možnosť princípom bytnosti, tak je dokonalosť alebo stupeň bytnosti (určený maximom komposibilít) princípom

---

[1] capacité, pozn. prekl.

[2] formation originelle des choses, pozn. prekl.

[3] pozn. prekl. do francúzštiny: Pravý uhol je ešte ďalším príkladom maxima determinácie: existuje len jeden pravý uhol, avšak nekonečné množstvo kosých uhlov.

[4] pozn. prekl. do francúzštiny: Rozumejme: najväčší sklon spoločného ťažiska telies spojených medzi sebou (napríklad na oboch koncoch upevnená reťaz). Tento princíp stanovil Torricelli. *De motu gravium naturaliter descendenlium* (Opera geometrica. Florencia 1644).

existencie. Takto je zároveň vidno, v akom zmysle je Tvorca sveta slobodný, hoci všetky veci činí determinovaným spôsobom, pretože koná podľa princípu múdrosti alebo dokonalosti. Veď ľahostajnosť sa rodí z neznalosti a každý je o to múdrejší, o čo je rozhodnejší zvoliť si to najdokonalejšie.

No zároveň by sme mohli povedať, že nech už sa zdá toto porovnanie metafyzického určujúceho mechanizmu s fyzickým mechanizmom ťažkých telies akokoľvek dôvtipné, chybuje v tom, že ťažké telesá obdarené silou existujú skutočne, pričom možnosti alebo bytnosti sú pred existenciou alebo mimo nej imaginárne či fiktívne, a preto by sme z nich nevedeli vyvodiť žiaden dôvod existencie. Na to odpovedám tak, že ani bytnosti, ani to, čo nazývame večnými pravdami, ktoré sa na ne vzťahujú, nie sú fiktívne, ale existujú takpovediac v oblasti ideí, čiže v samom Bohu, ktorý je zdrojom akejkoľvek bytnosti a existencie všetkých ostatných bytostí. Toto ale nie sú neoprávnené tvrdenia; dokazuje to i sama existencia aktuálnej postupnosti vecí.

Pretože tak, ako by sme nevedeli v tejto postupnosti nájsť dôvod jej bytia, ako som to ukázal vyššie, pretože je potrebné hľadať ho v metafyzických nevyhnutnostiach alebo večných pravdách, a keďže na druhej strane existujúce veci môžu pochádzať len z vecí existujúcich, ako to už bolo naznačené, je potrebné, aby večné pravdy existovali v nejakom absolútne alebo metafyzicky nevyhnutnom subjekte, to znamená v Bohu, prostredníctvom ktorého to, čo by bolo inak imaginárne, je povedané jedným príznačným slovom – realizované.[1]

Preto sa nám v skutočnosti zdá, že vo svete dochádza ku všetkému podľa zákonov večných právd, ktoré neprináležia len geometrii, ale i metafyzike; to znamená, že ku všetkému dochádza nielen podľa materiálnej nevyhnutnosti, ale aj podľa formálnych dôvodov. To platí nielen vo vše-

[1] pozn. prekl. do francúzštiny: V doslovnom preklade hovorí latinský text: „vyjadrené jedným barbarským, ale dôležitým pojmom". V latinčine je slovo realisare naozaj barbarským neologizmom.

obecnosti, pokiaľ treba vysvetliť, ako sme práve učinili, prečo existuje skôr svet ako nič a prečo existuje takto a nie inak – toto vysvetlenie treba vyvodiť z tendencie možných vecí k existencii – ale aj vtedy, keď zachádzame do detailov, pretože môžeme vidieť, akým obdivuhodným spôsobom sa v prírode uplatňujú metafyzické zákony príčiny, sily, činnosti, ktoré majú dokonca prevahu aj nad čisto geometrickými zákonmi látky. Zistil som to, keď som si zaumienil, že vysvetlím zákony pohybu, čo ma nadchlo až tak, že nakoniec som bol týmto objavom nútený opustiť zákon geometrického skladania síl, ktorý som obhajoval, keď som bol ešte mladší a keď som bol ešte mechanistom, čo som obšírnejšie vysvetlil na inom mieste.[1]

Posledný dôvod reality, a to tak bytností, ako i existencií nachádzame v jedinečnej bytosti, ktorá je nevyhnutná a bezpochyby väčšia ako svet, je mu zároveň nadriadená a predchádza ho, pretože svoju realitu majú vďaka tejto bytosti nielen existencie uzavreté v tomto svete, ale i možnosti. Tento dôvod treba kvôli spojeniu všetkých vecí navzájom hľadať len v jedinom zdroji. Je zjavné, že existujúce veci neprestajne prýštia z tohto zdroja, že z neho vznikali a aj vznikajú, pretože nevidíme dôvod, prečo by mal nastať skôr tento stav sveta ako iný, dnešný stav skôr ako stav včerajší. Zároveň je jasné, že Boh koná nielen fyzicky, ale i slobodne, že v ňom nie je len účinná príčina, ale i účel vecí a že nezjavuje len svoju veľkosť a moc v už skonštruovanom stroji univerza, ale taktiež i svoju dobrotu a múdrosť v pláne zostrojenia.

Aby nebolo možné mysliet' si, že si zamieňam morálnu dokonalosť či dobrotu s metafyzickou dokonalosťou či veľkosťou, a aby nebolo možné pripustením jednej poprieť tú druhú, treba sa vystríhať dôsledku toho, čo bolo pove-

---

[1] pozn. prekl. do francúzštiny: Pozri Spécimen dynamicum pro admirandis Naturae legibus circa corporum vires et mutuas actiones detegendis et ad suas causas revocandis (*Mathematische Schriften*. Ed. Gerhardt, VI, s. 234 a n.), a Remarques sur les Principes de Descartes, 2 . časť, čl. 64.

dané. To znamená, že svet nie je najdokonalejším len fyzicky alebo skôr metafyzicky, pretože obsahuje postupnosť vecí, ktorá predstavuje maximum reality v akte, ale že je aj tým možným morálne najdokonalejším, keďže morálna dokonalosť je vskutku pre samých duchov fyzickou dokonalosťou. Z toho vyplýva, že svet je nielen obdivuhodným strojom, ale, keďže ho tvoria i duchovia, je i tou najlepšou z republík, čiže tou, ktorá im poskytuje najviac šťastia či možnej radosti, a táto fyzická dokonalosť duchov spočíva v tomto šťastí.

No, ako sa vraví, vo svete je možné konštatovať opak: tým najlepším sa veľmi často darí najmenej, skľučované zlom nie sú len nevinné zvery, ale dokonca i nevinní ľudia, niekedy zabíjaní s extrémnou krutosťou až do takej miery, že svet, a hlavne ak vezmeme do úvahy vládu ľudského rodu, sa skôr podobá na zmätený chaos ako na najvyššou múdrosťou usporiadané dielo. Súhlasím s tým, že na prvý pohľad to takto vyzerá. Ale hneď, ako začneme veci skúmať zbližšia, núka sa opačný názor. Je a priori isté aj prostredníctvom argumentov, ktoré sme predostreli, že všetkým veciam a tým viac i duchom sa dostáva najviac možnej dokonalosti.

Je vskutku nespravodlivé, ako vravia sudcovia, súdiť bez preskúmania celého zákona. Poznáme totiž len nepatrnú časť večnosti, ktorá sa norí v nekonečne; pretože tých niekoľko tisíc rokov, na ktoré nám siaha pamäť vďaka dejinám, je veľmi málo. Ale práve vďaka tejto pramalej skúsenosti smelo súdime o nekonečnosti a večnosti, súc podobní ľuďom narodeným a vychovaným vo väzení či v podzemných Sarmatských solivaroch, ktorí by verili, že na svete niet iného svetla ako ošklivej lampy, ktorá sotva stačí na posvietenie si na cestu. Pozerajme sa na nádherný obraz a následne ho zakryme tak, aby sme z neho videli len nepatrnú časť: čo v nej uvidíme, hoci by sme ju pozorovali zblízka a najmä vtedy, keď sa k nej budeme čoraz viac približovať? Asi len neurčitú hromadu farieb bez ladu a umenia. No keď by sme plachtu odkryli a pozreli sa na celý obraz z vhodnej

vzdialenosti, pochopíme, že to, čo sa zdalo ako náhodne vyhotovená škvrna na plátne, je vskutku dokončené umelecké dielo maliara. Čo sa deje s okom v maliarstve, deje sa zároveň s uchom v hudbe. Tí najväčší skladatelia veľmi často spájajú medzi sebou nesúzvučné akordy, aby podnietili a znepokojili poslucháča, ktorý, dychtiac po rozuzlení, pociťuje viac slasti, keď sa všetko vráti do poriadku. Je to tak, ako keď sa tešíme, že sme unikli malému nebezpečenstvu alebo že sme sa zbavili malej bolesti, pretože nám umožňujú uvedomiť si schopnosť a šťastie alebo sa nimi pýšiť. Podobne keď pozeráme na komediantov tancujúcich na tyčiach alebo keď predvádzajú nebezpečné skoky, nachádzame potešenie dokonca i vtedy, keď nám od strachu naskakujú zimomriavky. Často sa hrávame s deťmi tak, že ich vyhadzovaním do vzduchu rozosmievame. Podobne i jedna opica zhabala Christiana, dánskeho kráľa, keď bol ešte dieťaťom. Zabaleného v plienkach ho vyniesla na vrchol strechy a v úplnej úzkosti ho v smiechu živého a zdravého doniesla späť do jeho postieľky. Z toho istého dôvodu sa nenechávame kŕmiť stále sladkými jedlami. Je potrebné striedať ich s trpkými, kyslými a dokonca i horkými jedlami, ktoré dráždia chuť. Kto neochutnal niečo horké, nezaslúži si nič sladké a dokonca ho nebude vedieť ani oceniť. Dokonca toto je sám zákon potešenia. Potešenie sa neudržiava na tom istom stupni, pretože vzbudzuje presýtenosť, namiesto toho, aby nás obveseľovalo, ochromuje nás.

To, čo sme povedali, že neporiadok v istej časti sa môže zmieriť s harmóniou celku, nemožno chápať v tom zmysle, že k častiam sa nebude brať žiaden ohľad, ako keby stačilo, že svet chápaný vo svojom celku by bol dokonalý, pričom ľudský rod by mohol byť úbohý, alebo ako keby vo svete nebolo žiadnej obavy o spravodlivosť či žiadnej obavy o náš osud, ako si to myslia niektorí z tých, ktorí nesúdia zdravo o celku vecí. Treba totiž vedieť, že rovnako ako v riadne zorganizovanej republike máme starosť o to, aby mal každý toľko šťastia, koľko je len možné, rovnako i svet by

nebol dosť dokonalý, ak by nebol zohľadnený záujem každého potiaľ, ako to univerzálna harmónia dovoľuje. V tomto ohľade niet lepšej miery, ako je zákon spravodlivosti, ktorý nariaďuje, aby mal na dokonalosti sveta svoj podiel, aby bolo jeho šťastie priamo úmerné jeho cnosti a zápalu pre spoločné dobro; zápalu, ku ktorému vedie to, čo nazývame láskou k blížnemu alebo Božou láskou. Len v tom spočíva podľa múdrych teológov sila a moc kresťanského náboženstva. Nemali by sme sa taktiež diviť, že vo svete sa duchom dostáva pozornej starostlivosti, pretože najvernejšie odrážajú obraz najvyššieho Tvorcu a ich vzťah k nemu nie vzťahom stroja k jeho konštruktérovi (čo platí o všetkých stvoreniach), ako skôr vzťahom občana k svojmu vladárovi. Dodajme, že duchovia budú pretrvávať, pokiaľ bude trvať svet sám, a že istým spôsobom vyjadrujú a sústreďujú v sebe všetko, čiže by sme o nich mohli povedať, že sú celkovými časťami.[1]

Pokiaľ ide osobitne o nešťastie poctivých ľudí, je isté, že toto sa obráti v ich prospech. Nie je to pravda len z teologického hľadiska, ale dokonca i z fyzického hľadiska podobne, ako zrnko hodené do zeme trpí predtým, než vydá svoje plody. A vo všeobecnosti možno povedať, že nešťastie je na istý čas zlom, no jeho výsledkom je dobro, pretože je skratkou k vyššej dokonalosti. Presne tak ako vo fyzike tekutiny, ktoré pomaly fermentujú, sa rovnako pomaly vylepšujú, pričom v tých tekutinách, v ktorých je kvas silnejší, vyplavujú niektoré časti von silnejšie a rýchlejšie sa tak čistia. O tomto zle by sme mohli povedať, že cúvame pred ním preto, aby sme sa lepšie odrazili. To, čo som povedal, je nielen potešením a útechou, je to dokonca pravda. A celkovo si myslím, že vo svete niet ničoho pravdivejšieho, ako je šťastie, ani ničoho príjemnejšieho a lahodnejšieho, ako je pravda.

Aby univerzálna krása a dokonalosť Božích diel dosiahli svoj najvyšší stupeň, treba uznať, že celý svet neustále na-

---

[1] parties totales, pozn. prekl.

preduje tak, že stále postupuje k vyššej civilizácii. I dnes je veľká časť našej zeme obrábaná a táto časť je čoraz väčšia. A hoci neviem poprieť, že z času na čas niektoré časti zdivejú alebo sa zničia či spustošia, treba tomu rozumieť tak, ako sme práve vysvetlili prípad s nešťastím ľudí, čiže ako to, že ničenie a pustošenie samy nahrávajú budúcemu získavaniu vyššieho dobra tak, ako by sme v istom zmysle mali prospech z ujmy.

V tomto ohľade možno namietať: za ako dlho bude zo sveta raj? Odpoveď je jednoduchá. Hoci veľa podstát už dosiahlo veľkú dokonalosť, deliteľnosť kontinua donekonečna spôsobuje stále to, že v neprebádateľnej hĺbke vecí vždy ostávajú prvky, ktoré bdejú, ktoré ešte treba prebudiť, rozvinúť, vylepšiť a ak si to môžem dovoliť povedať, povýšiť na vyšší stupeň kultúry. Pokrok preto nebude nikdy zavŕšený.

Résumé

There are but few principles when speaking of philosophical thinking and metaphysics is not different. Such state of matters follows from the essence and the possibilities of this kind of thinking. Nonetheless, one of the few principles is that of the sufficient reason. While it appears in the works of Aristotle, Wolf, Kant or Schopenhauer, its most enduring definition comes from Leibniz. He even elevated it, along with the principle of negation, to the position of the basic principle of his metaphysics. The metaphysics itself is rooted in logic and the same is true about the principle of sufficient reason, which originates from the almost unknown principle in esse. It is subsequently developed in the notion of the logical subject and in the theory of judgment, so that it could be finally embedded in metaphysics. Three centuries later, the inconspicuousness and the accuracy of principle incites the interest of Martin Heidegger who dedicates a lecture *Die Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* to this principle during the summer semester of 1928 in Marburg. His final word on the topic appears in another lecture, entitled *Der Saz vom Grund*, which was held during the winter semester of 1955-1956 in Freiburg. Heidegger's destruction of the principle proceeds from the principium rationis sufficientis toward the concept of ground (Grund). By this he aims to reflect upon the question of Being without regard to metaphysics which, due to Grund, acquires grounding character. Nevertheless, the possibility of thinking Being without regard to metaphysics cannot be utterly dismissed and therefore the attempt to overcome metaphysics remains only an attempt.

Résumé

Les principes de la pensée philosophique ne sont certainement pas nombreux. Même la métaphysique n'en abonde pas. Un tel état peut être induit de la nature de ce genre de pensée ainsi que des possibilités que cette dernière offre. Un de ces principes peu nombreux c'est effectivement le principe de raison suffisante. Quoique ce soient déjà Aristote, Wolf, Kant, Schopenhauer, qui nous donnent leurs formulations de ce principe, la forme la plus signifiante lui a été imprimée par Leibniz. Leibniz l'a même promu, à côté du principe de contradiction, en principe suprême de sa métaphysique. Toutefois, les fondements de ce principe germent à l'intérieur de la logique. Il naît du principe *in esse,* quasiment inconnu, traverse ensuite la notion du sujet logique, la théorie du classement des propositions, pour enfin pouvoir trouver sa place définitive au niveau de la métaphysique.

Pratiquement trois siècles plus tard, c'est Martin Heidegger qui s'y intéresse. Le caractère furtif et une clarté presque inexplicable de ce principe l'enchantent à point qu'il lui consacre son cursus du semestre d'été des années 1928 – 1929 à Marbourg sous le nom de *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*. Mais Heidegger prend sa parole définitive face à ce principe notamment pendant le semestre d'hiver des années 1955 – 1956 à Fribourg sous le titre *Der Satz vom Grund*. La destruction heideggerienne du principe de raison conduit du principium rationis sufficientis à la notion de raison (Grund). Enfin, Heidegger s'en sert pour pouvoir penser la question de l'Être sans l'étant qui acquiert, par l'intermédiaire de la notion de raison (Grund), un caractère fondateur. Cependant, il apparaît que même cette occasion de décider au sujet de la pensée de l'Être sans l'étant ne donne pas un résultat définitif. La tentative de dépasser la métaphysique ne reste qu'une tentative.

Zoznam použitej literatúry

1. HEIDEGGER, M.: *Aristotelova Metafyzika IX, 1-3*. Prel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené 2000.
2. HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*. Prel. Ivan Chvatík, P. Kouba, Miroslav Petříček jr., Jiří Němec. Praha: Oikúmené 2008.
3. HEIDEGGER, M.: *O pravdě a Bytí*. Prel. J. Němec. Praha: Mladá fronta 1993.
4. HEIDEGGER, M.: *Fenomenologická interpretace Kantovy Kritiky čistého rozumu*. Prel. J. Kuneš. Praha: Oikúmené 2004.
5. HEIDEGGER, M.: *Kant a problém metafyziky*. Prel. J. Pechar et al. Praha: Filosofia 2004.
6. HEIDEGGER, M.: *Le principe de raison*. Prel. André Préau. Paris: Gallimard 2003.
7. HEIDEGGER, M.: *O humanismu*. Prel. P. Kurka. Praha: Ježek 2000.
8. HEIDEGGER, M.: *Rozvrh fenomenologické interpretace Aristotela*. Prel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené 2008.
9. HEIDEGGER, M.: *Věda, technika a zamyšlení*. Prel. J. Michálek, J. Kružíková, I. Chvatík. Praha: Oikúmené 2004.
10. HEIDEGGER, M.: *Konec filosofie a úkol myšlení*. Prel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené 1993.
11. HEIDEGGER, M.: *Co je metafyzika?* Prel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené 1993.
12. HEIDEGGER, M.: *Básnicky bydlí člověk*... Prel. I. Chvatík. Praha: Oikúmené 1993.
13. HEIDEGGER, M.: *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Assgang von Leibniz*. GA. Bd. 26. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1978.
14. HEIDEGGER, M.: *Der Satz vom Grund*. GA. Bd 10. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1997.

15. HEIDEGGER, M.: *Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant*. GA Bd. 23. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 2000.
16. HEIDEGGER, M.: *Vorträge und Aufsätze*. GA. Bd. 7. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 2000.
17. HEIDEGGER, M.: *Identität und Differenz*. GA. Bd. 11. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 2006.
18. HEIDEGGER, M.: *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*. GA Bd. 63. Frankfurt am Main: Vittorio Klosterman 1988.
19. HEIDEGGER, M.: *Zur Sache des Denkens*. GA. Bd. 14. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 2007.
20. HEIDEGGER, M.: *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache*. GA. Bd 38. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1998.
21. HEIDEGGER, M.: *Wegmarken*. GA. Bd. 9. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1976.
22. HEIDEGGER, M.: *Einführung in die Metaphysik*. GA. Bd. 34. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1983.
23. HEIDEGGER, M.: *Beiträge zur Philosophie*. GA. Bd. 65. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1989.
24. HEIDEGGER, M.: *Nietzsche*. GA Bd. 62. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1997.
25. HEIDEGGER, M.: *Principe de raison*. Prel. A. Préau. Paris: Gallimard 2003.
26. HEIDEGGER, M.: *Traité des catégories et de la signification chez Duns Scot*. Prel. F. Gaboriau. Paris: Gallimard 1970.
27. HEIDEGGER, M.: *De l'essence de la vérité. Approche de l' „Allégorie de la caverne" et du Théétète de Platon*. Prel. A. Boutot. Paris: Gallimard 2001.
28. HEIDEGGER, M.: *Introduction à la métaphysique*. Prel. G. Kahn. Paris: Gallimard 1967.
29. LEIBNIZ, G. W.: *Monadologie a jiné práce*. Prel. J. Husák. Praha : Svoboda 1982.
30. LEIBNIZ, G. W: *Confessio philosophi. La profession de foi du philosophe*. Prel. Yvon Belaval. Paris: Vrin 2004.

31. LEIBNIZ, G. W: *De l´horizon de la doctriune humaine*. Paris: Vrin 2001.
32. LEIBNIZ, G. W: *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*:edícia Gerhardt. Bd. 1. Hildesheim-New York: Georg Olms Verlag 1978.
33. LEIBNIZ, G. W: *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*:edícia Gerhardt. Bd 2. Hildeshein-New York: Georg Olms Verlag 1978.
34. LEIBNIZ, G. W: *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*: edícia Gerhardt. Bd. 4. Hildeshein-New York: Georg Olms Verlag 1978.
35. LEIBNIZ, G. W: *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*:edícia Gerhardt. Bd. 5. Hildeshein-New York: Georg Olms Verlag 1978.
36. LEIBNIZ, G. W: *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*:edícia Gerhardt. Bd 6. Hildeshein-New York: Georg Olms Verlag 1978.
37. LEIBNIZ, G. W: *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*: ed. Gerhardt. Bd. 7. Hildeshein-New York: Georg Olms Verlag 1978.
38. LEIBNIZ, G. W: *Discours de métaphysique*. Paris: Agora 1993.
39. LEIBNIZ, G. W: *Nouveaux essais sur l´entendement humain*. Paris: GF – Flammarion 1990
40. LEIBNIZ, G. W: *O reforme vied*. Prel. J. Šebestík. Bratislava: Vydavateľstvo SAV 1956.
41. LEIBNIZ, G. W: *Principe de la nature et de la grâce, Monadologie et autres textes 1703-1716*. Paris: GF Flammarion 1996.
42. LEIBNIZ, G. W: *Recherches générales sur l´analyse des notions et des vérités. 24 thèses métaphysiques et autres textes logiques et métaphysiques*. Paris: PUF 1998.
43. LEIBNIZ, G. W: *Theodicea. Pojednání o dobrotě Boha a svobodě člověka a původu zla*. Prel. K. Šprunk. Praha: Oikúmené 2004.ARISTOTELES: *Druhé analytiky*. Prel. Antonín Kříž. Praha: Nakladatelství ČSAV 1962.

44. ARISTOTELES: *Kategórie*. Prel. A. Kříž. Praha: Nakladatelství ČSAV 1958.
45. ARISTOTELES: *První analytiky*. Prel. A. Kříž. Praha: Nakladatelství ČSAV 1961.
46. ARISTOTELES: *Metafyzika*. Prel. A. Kříž. Praha: Rezek 2003.
47. ARISTOTELES: Fyzika. Prel. A. Kříž. Praha: Rezek 1996.
48. ARISTOTELES: Metafyzika. Prel. J. Špaňár. In: Antológia z diel filozofov. *Od Aristotela po Plotina*. Zost. J. Martinka. Bratislava: Iris 2006.
49. ARISTOTELES: Fyzika. Prel. J. Špaňár. In: Antológia z diel filozofov. *Od Aristotela po Plotina*. Zost. J. Martinka. Bratislava: Iris 2006.
50. BARAN, B.: *Heidegger i powszechna demobilizacja*. Kraków: Inter esse 2004.
51. BELAVAL, Y.: *Leibniz. Initiation à sa philosophie*. Paris : Vrin 2005.
52. BENYOVSZKY, L. : *Náhlost. Myšlení bytí z času*. Praha : Oikúmené 2005.
53. BENYOVSZKY, L., NOVOTNÝ, J., PĚTOVÁ, M.: *Časovost a smrtelnost III*. Praha: Scholia 2010.
54. BIEMEL, W.: *Martin Heidegger*. Prel. J. Loužil. Praha: Mladá fronta 1995.
55. BOROWSKA, E.: *Problem metafizyki*. Warszawa: Scholar 2008.
56. BRUNNER, F: *Études sur la signification historique de la philosphie de Leibniz*. Paris: Vrin 1950.
57. BOSÁKOVÁ, K.: Gadamer, počiatok filozofie a Parmenides. In: Leško, V.–Tholt, P. (eds.): *Dejiny filozofie ako filozofický problém*. AFPhUŠ Košice: Vydavteľstvo UPJŠ 2010, s. 207 a n.
58. COURTINE, J.- F.: *Heidegger et la phénoménologie*. Paris: Vrin 1990.
59. COUTURAT, L: *La logique de Leibniz*. Hildesheim: Olms 1969.

60. DASTUR, F.: *Heidegger et la question du temps*. Paris: PUF 1990.
61. DELEUZE, G.: *Le Pli. Leibniz e tle baroque*. Paris: Les Éditions de minuit 1988.
62. DUCHESNEAU, F.: *La dynamique de Leibniz*. Paris: Vrin 1994.
63. DVORSKÝ, P.: *Základy logiky v temporalitě lidské existence*. Praha: O.P.S. 2008.
64. FIGAL, G.: *Úvod do Heideggera*. Prel. V. Zátka. Praha: Academia 2007.
65. FIGAL, G.: Odznenie metafyziky. Heidegger a metafyzické myslenie. Prel. M. Matiaška. In: *Cestami Heideggerovho myslenia*. Ed. Jana Tomašovičová et al. Pusté Úľany: Schola philosophica 2011, s. 25–40.
66. FILKORN, V.: *Predhegelovská logika*. Bratislava: Vydavateľstvo SAV 1953.
67. FINK, E.: *Bytí, pravda, svět*. Prel. J. Čapek. Praha: Oikúmené 1996.
68. GADAMER, H.-G.: *Heideggerův „teologický spis" z mládí*. In: Filosofický časopis, r. 44, 1996, č. 1.
69. GADAMER, H.-G.: *Les chemins de Heidegger*. Prel. Jean Grondin. Paris: Vrin 2002.
70. GADAMER, H.-G.: *Pravda a metoda I*. Prel. D. Mik. Praha: Triada 2010.
71. GADAMER, H-G.: *Člověk a řeč*. Prel. J. Čapek. Praha: Oikúmené 1999.
72. GOTTFRIED, M.: *Leibniz: logic and metaphysics*. Prel. K.J. Northcott a P. G. Lucas. Manchester: Manchester University Press 1964.
73. GRONDIN, J.: *Úvod do hermeneutiky*. Prel. B. Horyna – P. Kouba. Praha: Oikúmené 1997.
74. GUEROULT, M.: *Leibniz. Dynamique et Métaphysique*. Paris: Aubier 1967.
75. HUSSERL, E.: *Husserliana Dokumente. Edmund Husserl Briefwechsel. Bd. III*. Dordrecht: Kluwer 1994.
76. JANICAUD, D.–MATTÉI, J.-F.: *La métaphysique à la limite*. Paris: PUF 1983.

77. JANSSEN, P.: Poznámky k Heideggerovej spletitej ceste. Prel. P. Elexová. In: *Cestami Heideggerovho myslenia*. Ed. Jana Tomašovičová et al. Pusté Úľany: Schola philosophica 2011, s. 64–91.
78. JEŠIČ, M.: Heidegger, Descartes a metafyzika subjektivity. In: *Filozofia*, roč. 65, 2010, č. 2, s. 136– 137.
79. JEŠIČ, M.: *Metamorfózy Descarta vo filozofickej recepcii Hegela, Husserla a Heideggera*. Prešov: Rokus 2006, s. 124 a n.
80. KIESEL, Th. – SHEEHAN, Th. (eds.): *Becoming Heidegger*. Evantson, Illinois: Northwestern University Press 2007.
81. KRUŽILOVÁ, J.: *Heideggerovo pojětí vědy*. Praha: Scholia 2010.
82. KUNEŠ, J.: Heidegger a dvojí pojem metafyziky. In: Šimova, M., Sousedík, P., Nitsche, M. et al.: *Návrat metafyziky*. Praha: Filosofia 2010, s. 121–195.
83. KUNEŠ, J.: 1928. Heidegger a Kant. In: *Kant redivivus. Prierezy dielom filozofa*. Brno: Masarykova univerzita 2004.
84. KUNEŠ, J: - VRABEC, M. et al.: *Člověk a jeho svět*. Praha: Filosofia 2008.
85. KUNEŠ, J.: *Kant a otázka subjektu*. Praha: Karolinum 2008.
86. LEŠKO, V.: *Filozofia dejín filozofie*. Prešov: v.n. 2004.
87. LEŠKO, V.: Heidegger a Fenomenológia ducha. In: *Hegelova Fenomenológia ducha a súčasnosť*. (eds.) Leško, V.– Plašienková, Z. AFPhUŠ Košice: Vydavateľstvo UPJŠ 2008.
88. LEŠKO, V.: Heidegger, Kant a metafyzika. In: *Kant v kontextoch Husserlovej a Heideggerovej filozofie*. (eds.) Leško, V.–Plašienková, Z. AFPhUŠ Košice: Vydavateľstvo UPJŠ 2009.
89. LEŠKO, V.: Heidegger, Hegel a myslenie bytia. In: *Hegel v kontextoch Heideggerovej a Patočkovej filozofie*. (eds.) Leško, V.–Tholt, P. AFPhUŠ Košice: Vydavateľstvo UPJŠ 2010.
90. LEŠKO, V.: Heidegger a dejiny filozoie. In: *Filozofia*, roč. 65, 2010, č. 2, s. 110-119.

91. LOTZ, J. B.: *Martin Heidegger a Tomáš Akvinský*. Prel. K. Floss. Praha: Oikúmené 1998.
92. ŁUKASIEWICZ, J.: *Sylogistyka Arystotelesa z punktu widzenia współczesnej logiki formalnej*. Warszawa: Państwove Wydawnictwo Naukowe 1988.
93. MICHÁLEK, J.: Pobyt po obratu. In: *Cestami Heideggerovho myslenia*. Ed. Jana Tomašovičová et al. Pusté Úľany: Schola philosophica 2011, s. 254–265.
94. MIZERA, J.: *W strone filozofii nemetafyzicznej. Martina Heideggera droga do innego myślenia*. Krakov: Wydawnictvo Uniwesytetu Jagielońskiego 2006.
95. NITSCHE, M.: Příspěvky k filosofii a hledání místa pro znovupoložení počáteční otázky. In: *Cestami Heideggerovho myslenia*. Ed. Jana Tomašovičová et al. Pusté Úľany: Schola philosophica 2011, s. 266–288.
96. NOVÁK, A.: Ztráta odstupu: ztráta předmětu. Analýza brémske přednášky Ge-Stell Martina Heideggera. In: *Cestami Heideggerovho myslenia*. Ed. Jana Tomašovičová et al. Pusté Úľany: Schola philosophica 2011, s. 289–318.
97. NOVOSÁD, F.: *Pozvanie k Heideggerovi*. Bratislava: Archa 1995.
98. NOVOSÁD, F.: Heideggerov projekt existenciálnej analýzy a jeho kontexty. In: *Cestami Heideggerovho myslenia*. Ed. Jana Tomašovičová et al. Pusté Úľany: Schola philosophica 2011, s. 12–24.
99. PALKOSKA, J.: Divisibility and Substantial Unity in Leibniz. In: *Einheit in der Vielheit: VIII. Internationaler Leibniz-Kongress*. Eds. Breger, H., Herbst, S. Hannover: Hartmann 2006, s. 764-768.
100. PALKOSKA, J.: Corpus non est Substantia sed modus tantum Entis: Leibniz o fenomenalitě látkového světa. In: *Studia neoaristotelica*, roč. 2, 2005, č. 1. s. 39-66.
101. PALKOSKA, J.: *Substance and intelligibility: Leibniz's Concept of Substance and Its Place in His Metaphysical Project*. Praha: UK Praha 2009.
102. PALKOSKA, J.: Leibniz on Abstracts. In: *Acta Comeniana*, roč. 19, 2005, č. 43, s. 117-139.

103. PATOČKA, J.: *Péče o duši III. Sebrané spisy. Sv. 3*. Praha: Oikúmené 2002.
104. PAUZA, M. (ed.): *Martin Heidegger a problém myšlení*. Praha: Filosofia 1996.
105. PERRIN, Ch.: *Heidegger et Leibniz: De la simplicité d urien. In: Klesis Revue philosophique: Mélanges phénoménologiques* / Avril 2008, č. 7. http://philosophie-en-ligne.fr/klesis/Christophe-Perrin-Klesis.pdf
106. RUSSELL, B.: *A critical exposition of the philosophy of Leibniz*. Cambridge: Cambridge University Press 1900.
107. RUSSELL, B.: *La philosophie de Leibniz*. Prel. J. et R. Ray. Paris: EAC 2009.
108. SCOTUS, J. D.: *O poznateľnosti Boha*. Prel. M. Chabada. Bratislava: Serafín 2006.
109. SCOTUS, J. D.: *Teológia ako praktická veda*. Prel. Michal Chabada. Bratislava: Serafín 2005.
110. SERRES, M.: *Le système de Leibniz et ses modèles mathématiques*. Paris: PUF 2007.
111. STOJKA, R.: Patočka – fenomén, dejiny a dejiny filozofie. In: *Dejiny filozofie ako filozofický problém*. (eds.) Leško, V.–Tholt, P. AFPhUŠ Košice: Vydavateľstvo UPJŠ 2010, s. 369–384.
112. STRAWSON, F. P.: *Indivíduá. Esej o deskriptívnej metafyzike*. Bratislava: IRIS 1997.
113. THOMÄ, D.: *Spätný pohľad na Bytie a čas. Heideggerova sebakritika*. Prel. H. Marcinková. In: Cestami Heideggerovho myslenia. Ed. Jana Tomašovičová et al. Pusté Úľany: Schola philosophica 2011, s. 236–251.
114. TONNER, Ph.: *Haecceitas and the Question of Being: Heidegger and Duns Scotus*. ISSN 1908-7330, http://www.kritike.org/journal/issue4/tonner_dcember2008.pdf
115. WAHL, J.: *Introduction à la pensée de Heidegger*. Paris: Librairie Générale Française 1998.
116. ZIGO, M.: *Pohľady do novovekej filozofie*. Bratislava: Nakladateľstvo Pravda 1987.

Vecný index

Abgrund 14, 105, 116

absolútno 131

absurdum (logické, morálne) 88, 130

αἴτιον (αἰτία) 60, 73, 113

ἀλήθεια 52, 54, 75

ἀρχή 7, 59, 61, 73, 94, 112

boh 11, 16, 33, 37, 38, 39, 53, 58, 67, 71, 90, 95, 103, 120, 122, 124, 130, 131, 132, 147

bytie 13, 14, 15, 16, 38, 62, 70, 74, 85, 92, 93, 94, 101, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 116, 129

bytnosť 16, 17, 36, 49, 50, 51, 63, 69, 70, 71, 72, 73, 82, 83, 84, 91, 92, 93, 95, 104, 105, 106, 127, 128, 130, 131, 132

definícia 23, 24, 31, 32, 51, 100

duch 25, 121, 124, 133, 135

dôvod (dostatočný) 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 26, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 43, 44, 49, 53, 58, 59, 60, 61, 62, 65, 74, 78, 79, 81, 82, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 93, 94, 95, 97, 99, 115, 116, 118, 119, 121, 122, 123, 126, 127, 128, 129, 131, 132, 134

dôvod – základ (Grund) 8, 12, 13, 14, 41, 43, 53, 57, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 74, 77, 78, 86, 92, 95, 99, 100, 101, 103, 104, 105 106, 107, 108, 109, 110, 111, 113, 114, 116, 117, 137, 138

dynamika 18, 56, 57, 93

εἱμαρμένη 27

ἐπιστήμη 51, 73, 80

φύσις 93, 107, 108, 111, 112

ὑποκείμενον 22, 31, 32

indivíduum 10, 30, 35, 53

kategória, kategoriálny 50, 71, 93

κατηγορούμενον 22

logika 12, 20, 49, 50, 51, 54, 55, 56, 61, 89, 90, 92

λόγος 11, 51, 52, 61, 67, 68, 72, 74, 75, 100, 111, 112

monáda 21, 27, 28, 33, 45, 46, 54, 55, 56, 57, 59, 84, 92, 93, 121

monadológia 10, 56, 57, 59, 93

Occamova britva 7, 8, 16

οὐσία 30, 31, 32, 36, 54, 70, 71, 72, 73

podstata 25, 30, 31, 34, 36, 71, 72, 73

princíp 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 25, 26, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 39, 43, 44, 45, 49, 53, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 74, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 97, 99, 102, 105, 109, 113, 115, 116, 118, 128, 129, 130, 131, 132

principium contradictionis 9, 17, 21, 25, 36, 55, 57, 58, 89, 90

principium rationis sufficientis 8, 11, 16, 17, 55, 56, 57, 61, 63, 64, 65, 99, 137

Sein 101, 104, 106, 107, 111

Seinsfrage 9, 13, 48, 68, 77, 101, 102, 104, 106, 110, 112, 113, 115

Seyn 14, 86

Substancia 32, 34, 55, 121, 122, 124

veta (o dôvode) 11, 12, 43, 63, 79, 82, 84, 85, 86, 87, 91, 92, 94, 98, 100, 101, 102, 104, 105, 106

Menný index

Anaximandros 107, 109

Andornikos 81

Aristoteles 10, 16, 17, 20, 21, 22, 30, 31, 42, 44, 47, 50, 51, 52, 58, 60, 61, 65, 67, 70, 71, 72, 73, 80, 81, 88, 107, 108

Belaval, Y. 27

Bosáková, K. 105

Courtine, J.–F. 48, 50

Coutourat, L . 20, 129

Deleuze, G. 20

Gadamer, H.–G. 67, 105

Eugen Savojský 93

Hegel, G. W. F. 42, 47, 58, 66, 69, 98, 105

Herakleitos 111

Husserl, E. 11, 41, 45, 46, 47, 49, 50, 74

Janicaud, D. 82

Ješič, M. 47

Kant, I. 9, 42, 45, 75, 76, 86, 109, 110, 137

Kiesel, Th. 41

Leško, V. 42, 49, 55, 105, 113, 116

Łukasiewicz, J. 17

Nitsche, M. 67, 84

Parmenides 105, 107

Patočka, J. 116

Platon 54, 73, 75, 86, 87, 107

Russell, B. 20, 33

Scotus, J. D. 34

Schopenhauer, A. 37, 62

Serres, M. 26, 28

Stojka, R. 116

Wittgenstein, L. 105

ACTA FACULTATIS PHILOSOPHICAE UNIVERSITATIS ŠAFARIKIANAE 23
Monografia 2012

LEIBNIZ A HEIDEGGER – VETA O (DOSTATOČNOM) DÔVODE

Martin Škára

Katedra filozofie a dejín filozofie FF UPJŠ v Košiciach

Vydavateľ: Univerzita Pavla Jozefa Šafárika v Košiciach
Odborné poradenstvo: Univerzitná knižnica UPJŠ v Košiciach
http://www.upjs.sk/pracoviska/univerzitna-kniznica
Jazykový redaktor: Mgr. Ivana Vaľková
Rok vydania: 2012
Náklad: 200 ks
Rozsah strán: 152
Vydanie: prvé
Tlač: EQUILIBRIA, s. r. o.

ISBN 978-80-7097-962-4 (tlačená verzia publikácie)
EAN 9788070979624
ISBN 978-80-8152-125-6 (e-publikácia)