

UNIVERZITA KONŠTANTÍNA FILOZOFA V NITRE
FILOZOFICKÁ FAKULTA
KATEDRA FILOZOFIE

PHILOSOPHICA 8

NITRA 2011

Editori: Mgr. Andrea Javorská, PhD.
Mgr. Richard Stáhel, PhD.

Recenzenti: Doc.PhDr. Vladimír Durčík, PhD.
Doc.PhDr. Dušan Špirko, PhD.

©Filozofická fakulta Univerzity Konštantína Filozofa v Nitre

ISBN 978-80-8094-855-9
EAN 9788080948559

OBSAH

Július Balko: <i>Filozofia živej prírody Zdeňka Kratochvíla</i>	<i>7</i>
Lenka Čupková: <i>Leibnizov princíp predikátu v subjekte</i>	<i>22</i>
Andrea Javorská: <i>Dejinnosť a dejiny v diele Martina Heideggera</i>	<i>30</i>
Henrieta Petrovičová: <i>Rozumenie a interpretácia ontologických štruktúr pobytu</i>	<i>44</i>
Richard Sťahel: <i>Kohákov pojem ekologickej krízy</i>	<i>51</i>
Martin Vašek: <i>Myslenie a viera podľa Tomáša Akvinského</i>	<i>58</i>

Vážené čitateľky, čitatelia,

Dostáva sa vám do rúk 8. číslo zborníka Katedry filozofie FF UKF v Nitre. Obsah zborníka Philosophica tvoria 4 príspevky pedagógov a 2 príspevky doktorandov katedry filozofie. Hoci predkladané vedecké štúdie neposkytujú celkovú orientáciu o vedeckej a pedagogickej činnosti katedry, predsa len zachytávajú niektoré prevládajúce tendencie myslenia a vedeckej práce pracovníkov katedry z oblasti dejinno-filozofickej problematiky, systematickej filozofie, ako aj reflexie niektorých základných filozofických problémov súčasnosti. Autori sa vo svojich štúdiách zamerali na skúmanie a analýzu fundamentálnych filozofických problémov významných osobností z dejín filozofie – T. Akvinského, G.W. Leibniza, M. Heideggera, českého filozofa Z. Kratochvíla, ako aj súčasných globálnych problémov ľudstva.

Vyjadrujeme presvedčenie, že jednotlivé štúdie sú obohacujúcim príspevkom k reflexii a vedeckému skúmaniu dejinno-filozofickej problematiky na Slovensku, a že poskytnú plodnú inšpiráciu a podnet k štúdiu a filozofickému mysleniu študentom a pedagógom FF UKF v Nitre.

Zostavovatelia

FILOZOFIA ŽIVEJ PŘÍRODY ZDEŇKA KRATOCHVÍLA

Július Balko

Article discusses about „Philosophy of living nature“ by the Czech philosopher Zdenek Kratochvil. Its starting point is the concept of "physis", which is understood by the Greek philosopher Heraclitus of Ephesus. It offers the concept of "nature", which becomes the criterion for assessing the activity of today's natural sciences, but also activities of Ecology. The aim of article is to show, when our activities related to nature, and when only to our ideas about it.

Keywords: natural world, nature, living nature, everyday life, phenomenology

V nasledujúcom texte sa pokúsime ukázať, ako môže „filozofia živej prírody“ prispieť k debate o súčasnej povahe prírodných vied. To znamená, poukázať na jej prínos spočívajúci v pojme „prírodnosť“. Tá sa stáva kritériom, pomocou ktorého je možné hodnotiť kedy a či súčasná moderná veda zasahuje do prírody spôsobom, ktorý je nenapraviteľný. Môže ale napomôcť aj pri rozhodovaní, či sú napríklad naše snahy o ochranu prírody v súlade s prírodou samotnou, alebo v súlade iba s našou predstavou o nej. Teda, či rozumieme napr. ekológii iba ako technológii, alebo ako rozumejúcejmu vzťahovaniu sa k prírode. Budeme sa snažiť ukázať, čo to znamená myslieť živú prírodu a aké dôsledky má na našu každodennosť.

Vstup na pôdu „Filozofie živej prírody“ Zdeňka Kratochvíla znamená okrem snahy porozumieť textu, aj úlohu položiť si otázku motivácie, ktorá autora viedla pri písaní. Bez objasnenia motivácie by sme sa v rozumení textu pohybovali iba v rámci našej otázky, alebo nášho spôsobu pýtania sa. To samo o sebe nie je zlé, ale môže to spôsobovať interpretačné ťažkosti, ktoré by mohli viesť k zakrytiu významu, pred ktorý nás chce text priviesť.

„Chceme filosoficky myslieť prírodu a přirozenost“. ([1], 9) Uvedená prvá veta „Filozofie živej přírody“ obsahuje pojmy, ktoré môžu motiváciu českého

filozofa Zdeňka Kratochvíla objasniť. Čo si máme predstaviť pod *prirodzenosťou, prírodou a filozofickým myslením*? Prvé dva pojmy označujú v každodennom porozumení azda niečo „pôvodné“ a „filozofické myslenie“ predstavuje spôsob myslenia, ktoré nám má „pôvodnosť“ ozrejmiť.

Ale príroda a prirodzenosť evokujú v každodennosti okrem „pôvodnosti“ zároveň potrebu návratu, pretože tu musí byť niečo, kvôli čomu o nej hovoríme. Myslenie o nej sa u Kratochvíla neobjavuje bezdôvodne. Túžba nájsť „pôvodnosť“ je vyprovokovaná stratou dôvery v aktivitu, ktorú človek vo svete vykonáva. Objavuje sa neistota, ktorá núti človeka zamyslieť sa nad prirodzenosťou (pôvodnosťou), aby sa jej náhodou nespreneveril. Neistota a súčasne volanie po prirodzenosti, poukazujú na to, že človek sa ocitol v situácii, kedy nevie jednoznačne povedať, či sú jeho aktivity vo svete správne. „S naším evropským lidstvom se cosi stalo. Mimo jiné také to, že jsme si zakryli přirozenost, svoji i ostatní.“ ([1], 18)

K tomu, aby sa prirodzenosť odkryla, má Kratochvílovi poslúžiť *filozofické myslenie*. To znamená, že sa bude pokúšať „mysleť kvôli moudrosti a ne pro dosažení nějaké vychytralosti.“ ([1], 9) K filozofickému mysleniu (k múdrosti múdrosti) ho má v skúmaní živej prírody priviesť český fenomenológ Jan Patočka a jeho pokus nájsť tzv. „prirodzený svet”.¹ Ten je pre Kratochvíla dôvodom, ktorý ho motivuje premýšľať živú prírodu. Kratochvílovo filozofické myslenie je teda motivované fenomenologickou² líniou, ktorá kriticky premýšľa novovekú modernú vedu.³ Táto kritika predstavuje v hľadaní živej prí-

¹ „Za přímého předchůdce našich zkoumání považujeme Patočkův pokus hledání „přirozeného světa“. ([1], 18)

² Fenomenologická metóda sa dá zhrnúť do jej maximy, ktorú sformuloval Edmund Husserl: K veciam samotným!. Martin Heidegger to neskôr preformuluje: „... to co se ukazuje, nechat vidět z něho samotného tak, jak se samo od sebe ukazuje.“ ([5], 52) Znamená to skúmať veci tak, aby sa ukázali vo svojej bytnosti, v tom, ako sú. Heideggerovsky povedané, aby ukázali svoje bytie. Teda, aby sa ukázali samé od seba. Nie tak, ako im rozumieme vo svojej každodennosti, alebo v výkladu toho ktorého zamerania. Či už vedného, alebo kultúrneho či spoločenského a pod. Hľadanie prirodzeného sveta vo fenomenológii v sebe obsahuje tento zámer. Prirodzený svet je preto svet ukazujúci sa vo svojej bytnosti. Bytnosť je prirodzenosťou.

³ K tejto línii patrí Patočkov predchodca Edmund Husserl, ktorý vo svojom diele „Križa európskych vied a transcendentálna fenomenológia“ hľadá „prirodzený svet“. Okrem Husserla berie Kratochvíl pri svojom skúmaní ohľad aj na štrukturalistickú kritiku vedy, s ktorou prišiel Thomas Kuhn a existenciálnu kritiku vedy Martina Heideggera.

rody základné východisko. Našou úlohou je ukázať, ako sa Zdeněk Kratochvíl dostáva cez *prírodzený svet* Jana Patočku k *živej prírode*.

Dostať sa k Patočkovmu prirodzenému svetu, nie je možné bez prvej historicko-kritickej analýzy novovekej vedy, ktorú uskutočnil zakladateľ fenomenológie Edmund Husserl. Táto kritika sleduje proces vzniku tzv. *matematickej prírodovedy* – racionálneho zmatematizovania prírody Galileom.

Galileiho vedecké myslenie o prírode, narábalo podľa Husserla so „samozrejmosťou“, ktorú vo svojej dobe nemohol reflektovať. Bol to samozrejmy postoj, berúci do úvahy diskrepanciu medzi skúsenosťou predvedeckou (každodennou) a vedeckou. Kým v predvedeckej skúsenosti sa nám veci ukazujú „subjektívne-relatívne“⁴, vedeckú skúsenosť vytvára práve možnosť intersubjektívnej zhody o pozorovanom súcne. Pritom v oboch skúsenostiach narábame s „jedným“ svetom. O „jednom“ svete hovoríme ako pri uvedomovaní si relatívnosti nášho každodenného pozorovania, tak aj pri vedeckom poznávaní. Napriek tomu, že sa zhodneme na fakte „jedného“ sveta, rozdielnosť pozorovania súcien v predvedeckom a vedeckom postoji vytvára svety dva.

Pôvod tohto rozdelenia pramení z metódy „zememeračstva“, predstavujúcej základ pre neskoršiu geometriu, ktorú mal už Galileo k dispozícii a s ktorou narábala pri poznávaní prírody. Metóda meračstva, ktorú Galileo nereflektovane prijal, ale nebola pôvodnou metódou zememeračstva, ale metódou, ktorá v sebe obsahovala matematiku. To malo v sebe ďalekosiahle dôsledky pôsobiace v modernej prírodnej vede dodnes.

Matematické meračstvo vychádza z reflektovania rozdielnosti relatívneho (pôvodného) a objektívneho (matematického) postihovania súcien vo svete. „Každý tvar (...), i když je dán v realitě názorně jako faktum, je přesto bez „objektivity“, a proto není pro nikoho, kdo jej současně právě fakticky nevidí, intersubjektívne určitelný a ve svých určeních sdělitelný. K tomu je tu zřejmě měřictví.“ ([2], 47) Matematické meračstvo zabezpečuje postihovanie tvarov súcien ako *miery*. Tvar jednotlivého súcna sa totiž v predvedeckom svete môže ukazovať ako vhodný iba pre konkrétne praktické použitie. Takáto praktickosť je závislá na konkrétnej situácii, čím sa znemožňuje objasňovanie objektívneho, konečného, zmyslu pozorovaného súcna. Pri určovaní vhodnosti pozorovaného súcna sa do popredia dostávajú subjektívne požiadavky, čím sa zmysel súcna môže vždy meniť. *Tvar* súcna je preto potrebné „uchopiť“ takým spôsobom, aby sa umožnil jeho jednoznačný výklad, čím sa za-

⁴ ([2], 43)

bezpečí jeho objektivita a tým pádom aj intersubjektivita. „Měřičství odkrývá prakticky možnost vybrat určité empirické základní tvary konkrétně stanovené podle fakticky obecně použitelných empirických pevných těles jako míry a pomocí vztahů, jež mezi nimi a jinými tvary těles existují (nebo budou odhaleny), určovat tyto druhé tvary intersubjektivně a prakticky jednoznačně (...)“ ([2], 48)

Meračstvo teda narábalo s „idealitami“ – s dokonalými, myšlienkovými tvarmi. To bolo umožnené spojením meračstva s matematikou, vďaka ktorej je možné tvary určiť v „absolutní identitě.“ ([2], 48) Vďaka matematike bolo možné jednoznačne určiť súcno. Takto nič nestálo v ceste vzniku tzv. „čistej geometrie“, ktorá narába s „čistými“ tvarmi. To, čo umožnilo geometriu, bola možnosť „konstruovat nejen další a další tvary, jež se dají jednoznačně intersubjektivně určit vypracovanou metodou, která je zplodila, nýbrž konečně se objevila možnost konstruktivně jednoznačně vytvářet apriorní všeobjímající systematickou metodou všechny vůbec myslitelné ideální tvary.“ ([2], 47) Nastal prechod myslenia od praktickej do teoretickej roviny, ktorú reprezentuje „čistě geometrický způsob myšlení“. ([2], 48) Galileiho myslenie, resp. metóda, rovnako, ako metóda modernej prírodnej vedy, preto nerozlišujú medzi tvarmi a priestorom, ktorý je tvorený geometriou a empirickou skutočnosťou. Preto Husserl hovorí o svete predvedeckom a vedeckom. Rozdiel medzi týmito dvoma svetmi je zakrývaný exaktnosťou modernej vedy a jej úspechmi, teda opodstatnením jej metódy.

Husserl koncipuje myšlienku „prirodzeného sveta“ ako sveta predvedeckého. Je to svet, ktorý umožnil prvú idealizáciu a následne prírodnú vedu. Táto bola uskutočnená na pôde „veškerého teoretického a praktického života – bezprostředně názorného světa (...)“ ([2], 70-71) Teda exaktné tvary, s ktorými narába vedecká metóda, umožňuje až táto geometrická idealizácia. Tá ale nepredstavuje „přirozený svět našeho života“ ([2], 73) Je to iba svet, ktorý bol vytvorený človekom.

Ak ale Zdeněk Kratochvíl považuje za priameho predchodcu svojich úvah prirodzený svet Jana Patočku, musíme objasniť, čo tento Patočkov svet znamená. Jan Patočka sa totiž riadi rovnakou motiváciou akú mal Edmund Husserl. Chcel uskutočniť úlohu filozofie, ktorou je „svět v celku“ ([3], 13) Rovnako vychádzal z reflexie problému rozdelenosti sveta na predvedecký (prirodzený) a vedecký svet.

Premýšľanie Jana Patočku dospelo po viacerých rokoch⁵ k prirodzenému svetu, ktorý je vyjadrený tromi pohybmi ľudského života. Heslovite môžeme povedať, že prvý pohyb⁶ ľudského života predstavuje osvojenie si sveta, do ktorého sme sa narodili ako do sveta vždy už vysvetľovaného človekom. Postupné porozumenie svetu, predstavuje zakorenenie, čo znamená, že sa v ňom vyznáme. Zakoreňovanie do sveta znamená, že preberáme zvyky, štýl života, poznatky, ktoré vo svete vládnu. Samozrejme aj poznatky vedecké aj vedeckú metódu.

Druhý pohyb⁷ predstavuje narábanie s týmito poznatkami, čím sa náš život ocitá v každodennosti. Môžeme si pomocou nich plniť svoje individuálne požiadavky, poznávať svet a objavovať nové horizonty vedy. Je umožnená spolupráca s druhými ľuďmi. Panuje presvedčenie, že žijeme v skutočnom svete, že jeho výklad sa vyčerpá a svet ako problém neexistuje.

Preto je dôležitý tretí pohyb⁸, prelamiujúci prvé dva. Je to tzv. „pohyb slobody“, ktorým preberáme vlastnú zodpovednosť za svoj život. Svet sa tu neobjavuje vo svojej každodennosti, ale taký, aký naozaj je. Nášmu bytiu vo svete⁹ sa ukazuje, že prelomenie prvých dvoch pohybov je možné, čím sa spochybňuje ich oprávnenosť na konečný výklad zmyslu, ktorý so sebou prinášajú. Doterajší každodenný život sa ukazuje iba ako jeden z možných spôsobov ako žiť. Teda svet, ktorý sme predtým brali samozrejme, sa ukazuje ako problematický.

Každý výklad sveta napríklad vo vedeckom, religióznom, kultúrnom, politickom zmysle si nemôže oprávňovať nárok nespochybniteľnosti. Prirodzený svet predstavuje pôdu, ktorá tieto výklady iba umožňuje. Jednotlivé výklady ale spôsobujú, že si tento prirodzený svet zakrývame ich uskutočňovaním, čo sa deje žitím nášho života *určitým* spôsobom. Teda v prvom, alebo v druhom pohybe ľudského života.¹⁰ „Prirodzený svet“ nám predstavuje zdroj, alebo

⁵ Bolo to po 33 rokoch od jeho prvej habilitačnej práce „Prirozený svět jako filosofický problém“, kde sa tejto téme venoval prvýkrát. Zámerne opomíname celú cestu Jana Patočku k prirodzenému svetu. Pre nás je dôležité ozrejmiť iba výsledok jeho premýšľania tohoto problému.

⁶ ([3], 232)

⁷ ([3], 239)

⁸ ([3], 239)

⁹ Pojem „bytie vo svete“ je Heideggerov pojem vyjadrujúci bytie človeka.

¹⁰ ([3], 167-251)

pôvod, hovoriaci o nemožnosti nadobudnutia absolútneho zmyslu a výkladu každodenného sveta. Ak budeme hovoriť o svete z každodennosti, vždy to bude výklad, ktorému rozumieme konkrétnym spôsobom, nebude to „prirodzený svet“. Ten preto predstavuje základ morálneho a filozofického postoja vôbec.

Za človeka, ktorý vydržal v takomto postoji a predstavuje vzor morálno-filozofického konania, považuje Jan Patočka filozofa Sokrata.¹¹ Jeho nezodpovedanie otázok, ktoré kladie v dialógoch je možné iba vďaka tomu, že je *volný* od „pásek prírody, tradície, cudích i vlastných schém, majetku fyzického i duchovného.“ ([4], 308) Žiť filozoficky a morálne potom znamená, že človek vydrží vzťah k „prirodzenému svetu“. Znamená to vydržanie vzťahu k tomu, ako svet „je“, tzn. k bytnosti. Ak sa totiž chceme vzťahovať k pôvodnosti súcna, alebo stavu, znamená to vzťahovanie sa k bytnosti daného súcna alebo stavu.

Základný prehľad východiska Kratochvílovo myslenia poukazuje na to, že jeho snaha hovoriť o prirodzenosti znamená odkryť pôvodnosť, ktorá mu ale v jeho prípade nesľubuje zodpovedanie otázky na „svet v celku“, ako to robia Husserl s Patočkom, ale skôr na *to*, k čomu sa každodenne vzťahujeme ako k živej prírode. Jeho motivácia je pritom rovnaká, ako v prípade Patočku, ktorý sa vychádzajúc z každodennej samozrejmosti pojmu *svet*, snaží tento pojem filozoficky objasniť. Kratochvílovo východisko spočívajúce v Patočkovom „prirodzenom svete“ ho bude viesť k podobnému zamysleniu. Preto, cieľom filozofie živej prírody je nájsť pôvodnosť prírody, jej bytnosť. To znamená, pýtať sa na *prirodzenosť*.

Kratochvíl sa pri otázke po prírode neobracia na prírodných vedcov. Filozof sa môže pokúsiť opýtať fyzika, čo vie o fyzis, astronóma, čo je to kozmos, chemika, čo je to látka, biológa, čo je to život, a zovšeobecniť tieto poznatky do jednotnej „filozofie prírody“. Ale podľa neho „pokusy podniknuté touto cestou považujeme za tak odstrašujúci, že by nebylo kolegiálny je citovať“. ([1], 11)

Otázka prirodzenosti predstavuje pre Kratochvíla hlavne najstaršiu filozofickú otázku, pričom v zlomkoch prvých mysliteľov nachádza dôkazy snahy o myslenie prírody. Bude teda vychádzať z predsokratikov. Už takéto obrátenie sa k predsokratikom znamená, že Kratochvíl reflektuje Husserlovo delenie sveta na prirodzený a vedecký. Predsokratiki nepredstavujú myslenie „moder-

¹¹ ([4], 308)

ných vedcov”, ale myslenie so vzťahom k predfilozofickej¹² „fyzis“. Následný etymologický výklad slova *príroda* ho privádza k pôvodnému koreňu slova *fyzis*. České slovo *príroda* znamená „co se přihodilo, přírůstek“ a pak i „co vzniká bez zásahu člověka“ “. ([1], 11) Predfilozofické slovo *fyzis* je „postverbale od slovesa „fyomai“, které v tomto mediálním tvaru znamená „rodím se“. „Fyzis“ je tedy „přirozenost“ “. ([1], 12)

Ukazuje sa, že mysliet prírodu neznamena mysliet niečo nehybné, čo možno jednoznačne definovať vďaka niektorej vedeckej metóde, ktorú používajú prírodné vedy. „Je to pokus o myšlení o vznikajícím a zanikajícím, o proměnlivém, které právě svou neustálou proměnou uskutečňuje svoji bytostnou povahu nebo o ni usiluje.“ ([1], 13) Je to myslenie, ktoré sa vymyká súčasnému spôsobu jednoznačného „definovania“ súcien vo vede, ktoré patria prírode.¹³ Dokonca myslenie neustálej zmeny je pre nás už tak náročné a nezmyselné, že musíme hovoriť o „zasutí smyslu pro fysis“. ([1], 20)

Veda nás svojou matematickou metódou, pomocou ktorej je schopná jednoznačne definovať prírodné súcno, vystavuje výkladu skutočnosti, ktorá nemá s prirodzenosťou nič spoločné. Ako príklad môže slúžiť to, že „ze zvířat a rostlin lze učinit součástky zemědělského výrobního cyklu, a to novým typem domestikace, totiž k obrazu toho člověka, který už domestikoval sám sebe; z ostatního světa lze udělat zásobárnu materiálů a energií a odpadliště.“ ([1], 20) A nie len to. Napríklad ďalší fenomenológ Martin Heidegger, pri opise fungovania vied hovorí o tom, ako stále viac zasahujú do fungovania moderného života. Vedecká metóda zasahuje a riadi odvetvia ako „průmysl, hospodářství, vyučování, politiku, vedení válek, publicistiku všeho druhu“. ([6], 37) Moderná veda dokáže pomocou svojej metódy poskytnúť efektívne riešenia problémov, ktoré sa vyskytujú v jednotlivých odvetviach. To má za následok žitie človeka vo vedeckom výklade sveta, pretože tento výklad mu poskytuje odpovede na jeho otázky. Následné stanovovanie úloh nemôže tento výklad prekročiť, pretože by sa nedali splniť. „Nesplnitelné“ úlohy sa predkladajú skôr ako „výzva“ pre vedcov, preto ich riešenie nepatrí do každodenného žitia človeka. Človek je vo svojom živote, typom úloh a ich riešením, pripútavaný ku každodennosti. Problémy každodennosti ho zamestnávajú natoľko, že svet nie je problémom. Je vysvetlený (vedou) a vie, ako sa

¹² „Fysis“ patří mezi stará slova řeckého jazyka, vyskytuje se už v Íliadě“. ([1], 12)

¹³ Tu sa znova ohlasuje Husserl a Patočka, ktorý si všímajú rozdiel medzi svetom predvedeckým (prirodzeným) a vedeckým.

v ňom má orientovať. Teda ak by sme sa mali vrátiť k Patočkovi, žije v druhom pohybe ľudského života.

Ale strata zmyslu pre fyzis nie je spôsobená výhradne vedou. Aj bez nej sa fyzis stráca. „Smysl pro fysis se nám jaksi zasouvá, když příliš dlouho neděláme nic jiného, než že sledujeme své všední starosti a obstarávání.“ ([1], 20) To znamená, keď dôverujeme výhradne každodennosti, ktorá pre náš život predstavuje bezpečie. Veda nemusí v zakrývaní zmyslu pre fyzis zohrávať úlohu ako jediná. Môže to byť aj iný výklad (napríklad tradície), ktorý nám poskytuje bezpečie. Ale to napriek bezpečnosti výkladu sveta neznamená, že fyzis sa nemôže prejaviť. Práve naopak. „Zasutá spontanieta se pak projeví nekontrolovaně a navzdory kalkulacím.“ ([1], 20) Tým sa ukazuje dôležitosť skúmania a premýšľania prirodzenosti v súčasnosti. Preto sa Kratochvíl pokúša upresniť význam slova fyzis a to pomocou predsokratika Herakleita z Efezu. Zároveň treba výrazne zdôrazniť skutočnosť, že predkladaná interpretácia, predstavuje iba jednu z možností, ako vysvetľovať Herakleitove zlomky, čo je to dané ich obsahovým významom.

Herakleitov prvý zlomok B1 znie:

„Vůči řeči platné vždy nechápaví jsou lidé,
jak předtím, než ji slyšeli,
tak poté co uslyší prvně.
Ačkoliv se všechno děje podle této řeči,
podobají se nezkušeným,
když zakoušejí taková slova i díla,
jak je já vykládám,
když každé rozlišuji podle přirozenosti,
a ukazuji, jak to s nimi je.

Ostatním lidem však zůstává skryto, co činí, když bdí,
tak jako zapomínají, (co činí), když spí.“¹⁴

Zlomok hovorí o nás ľuďoch, ako „vždy“ nechápavých. Hlavne začiatok vety v sebe obsahuje nejasnosť ohľadne slova „vždy“. Nie je jasné, či patrí k *reči* alebo k *ľuďom*. Kratochvíl sa prikláňa k tvrdeniu, ktoré zo súčasných popredných autorít zaoberajúcich sa Herakleitom zastáva napr. Charles. H. Kahn, že „vždy“ patrí k obom. K *reči* aj k *nechápavým ľuďom*. „Vždy“ označuje to, „co je starší než my a trvalejší než my, co má nějakou stálost nad na-

¹⁴ ([7], 109)

šimi měřítky, takže nám poskytuje orientaci v proměnách okolí. Třeba hora, nebo řeka.“ ([7], 110) U Herakleita sa hovorí o platnej reči. Dokonca sa nemusí o nej ani hovoriť, že „je“ platná. Jej platnosť neustále pôsobí. A k tejto reči sme nechápaví. Čo to ale znamená? K tomu je možné sa odvolať na dva zlomky B 89 a B 114.

B 89:

„Probuzeným je svět jeden a společný,
avšak každý ze spících se obrací k vlastnímu.“¹⁵

B 114:

„Když mluvíme s rozumem,
je třeba posilovat se tím, co je společné všem,
tak jako obec zákonem, a ještě silněji.
Vždyť všechny lidské zákony jsou živeny jedním božským,
neboť vládne tak, jak chce,
a vystačí pro všechny a ještě vyniká.“¹⁶

„Nechápaví“ budú ľudia, ktorí sú „... mimo spoločné. Tím společným, *xy-non*, je ovšem právě řeč.“ ([7], 111) Ak si všimneme zlomok B 114 tak „nechápaví“ budú tí *bez rozumu*. Hovoriť s rozumom znamená „když konáme vědomě, když „uvažujeme“ (B 112), když nejsme jako ti, kdo „neumějí naslouchat ani mluvit“ (B 19), tedy když nasloucháme řeči (B 1, B 2, B 50), když jsme ve společném (B 113).“¹⁷ A zlomok B 89 hovorí: „Pouze *probuzeným je svět jedním*, tedy skutečně světem. Synonymem pro skutečnost světa je výraz *společný*.“¹⁸ Herakleitova reč¹⁹ preto „iniciuje k zápasu o vědomí, k zápasu o společné, k probuzení mysli, k aktualizaci lidství.“ ([1], 23)

Načúvať *reči*, rozumieť jej, spomína prvý zlomok B 1 kde sa v strednej časti hovorí „rozlišuji podle přirozenosti“. Takéto rozlišovanie je opakom vedeckého rozlišovania. Je to dané povahou *reči*, ktorá je spoločná, ktorá tvorí svet ako *jeden*. Naše chápanie je v načúvaní *reči* vystavené úlohe pochopiť

¹⁵ ([7], 200)

¹⁶ ([7], 136 - 137)

¹⁷ ([7], 137)

¹⁸ ([7], 201)

¹⁹ Herakleitova reč nie je „spoločná“ reč. „O té řeči, k jejímuž naslouchání nás Hérakleitos svým spisem vybízí, víme, že je odlišná od té jeho vlastní, napsané (B 50) – a tím spíš od řečí běžných lidí (B 108)“ ([7], 88) ([7], 111)

*nové*²⁰, čím sa musíme zbaviť predsudkov. Tie v našom rozumení tvoria jednotlivé výklady slúžiace ako záchytné body, pomocou ktorých sa vo svojom živote orientujeme v každodennosti, čím ju spoluvytvárame s ostatnými.²¹ Zachytiť *nové* je prejavom schopnosti zakúsiť „průběhovou svému vnímání.“ ([7], 201) Jednotlivost', akokoľvek vo svete vyloženú, nemožno považovať za definitívne pochopenú. „Každá časť je pomíjivá a jeden svet není pouze celkem těchto proměn a cyklů, nýbrž je především vždy-přítomným horizontem, před kterým lze pomíjivost spatřit. ([7], 201) Ak máme byť súčasťou „prebudných“, musíme naše rozumenie vystaviť „dianiu“ *reči*. Inak budeme v pokušení niečo fixovať, pevne uchopiť, „abychom to mohli pořádně zkoumat; nebo něco rozříznout, bychom viděli nitro a poznali strukturu.“ ([1], 25) Ako sme hovorili vyššie, takéto skúmanie vedie k vedeckému svetu, ktorý nie je prirodzený a vedie k tomu, že si zakrývame zmysel pre *fyzis*. „Užívání takovýchto pomůcek k poznání vede k pokušení, že povaha bytí (každá přirozenost) je taková, jako tyto naše akce, totiž na způsob něčeho mechanického, na způsob dělení a skládání.“ ([1], 25)

Mať vzťah k *fyzis* znamená načúvať *reči*, vďaka čomu je možné aj ukázať prirodzenosti. (Koniec strednej časti zlomku B 1: „... a ukazují jak to s nimi je“) Ale v zlomku B 123 hovorí Herakleitos:

„Přirozenost se ráda skrývá.“²²

To, že sa prirodzenosť rada skrýva, kladie zvláštnu požiadavku na toho, kto prirodzenosť ukazuje. Takýto človek musí byť „dobrým divákom“. A to je ten „který je jaksi aktivně nezúčastněný“ ([1], 26) Kratochvíl si pomáha príkladom starogréckej mytológie, kde boh Hermes dokáže vytrhnúť zo zeme liečivú rastlinu a ukázať jej *fyzis*.²³ Ukázať *fyzis* znamená pri vytrhávaní rastliny²⁴ urobiť tri veci: rozpoznať rastlinu na pozadí, ktoré predstavuje lúka, ze-

²⁰ „Tím úkolem není nic menšího než ochota k proměně všech dosavadních obsahů našeho vědomí a jejich obvyklých vzájemných vztahů tak, aby nová zkušenost mohla být zakoušena, vyložena i pochopena náležitě, totiž podle své „jednotlivé přirozenosti“ a ne podle našich předběžných předpokladů o ní.“ ([1], 24)

²¹ Patočkov 2. pohyb ľudského života.

²² ([7], 269)

²³ „Když domluvil, vytrhl (dosl.: vykořenil) ze země léčivou rostlinu a ukázal mi její *fysis*.“ ([1], 26)

²⁴ „Tím ji samozřejmě zabíjí, neboť tam, kde je spojení jednotlivosti a celku odhaleno a rozpojeno, už většinou skončil život. Tím je přirozenost uchopena jednoznačně a z ur-

leň, vytrhnúť rastlinu s celými koreňmi a nechať pôsobiť jej liečivú moc.²⁵ To je niečo iné, ako pri bežnom rozpoznávaní súcien vo svete. Rastlina nám bežne nie je zjavná vo svojej prirodzenosti, ale podľa toho, či zodpovedá našim každodenným požiadavkám.²⁶ Nie my načúvame *reči*, ale naším výkladom, rečou (každodennou, alebo vedeckou, niekedy náboženskou...) hľadáme *vec*, resp. vo vede *objekt* – niečo nemenné, a stále vo svojich vlastnostiach. Ak uchopujeme *vec*, tak uchopujeme jednotlivosť, ktorá je vytrhnutá, oddelená z „bezbřehých možností a neustálých proměn přirozenosti.“ ([1], 28) Ale medzi *vecou* a *objektom* existuje dôležitý rozdiel.

Vec síce predstavuje niečo stále a nemenné, ale je vo vzťahu k subjektu. Takýto vzťah je stále vzťahom k prirodzenosti aj keď sa zvecňujúceho uchopenia dopúšťame „z důvodů všedních a praktických.“ ([1], 30) Teda každodenných. Naše subjektívne vzťahovanie sa k jednotlivosti neznamená definovanie veci v zmysle, ako to robí prírodná veda. Vzťah k prirodzenosti ostáva, aj keď táto sa zvecnením jednotlivosti skryla. Pre lepšie vysvetlenie sa v tejto súvislosti ponúka fenomenologická analýza hry²⁷, ktorú urobil Eugen Fink pri interpretovaní Herakleitovho zlomku B 30:

„Svět, stejný pro všechny,
neutvořil žádný z bohů ani z lidí
– ale byl vždy a je a bude –
vždyživý oheň
vzněcující se s ohledem na ⟨svoje⟩ míry
a hasnoucí s ohledem na ⟨svoje⟩ míry.“²⁸

Eugen Fink pri interpretovaní hry vychádza z tvrdenia, že svet neutvoril nikto z bohov, ani z ľudí. „Proč však vůbec tento výrok uvádí bohy a lidi? Důležité není to, že jsou vyloučeni jako tvůrci krásného řádu světa, nýbrž že

čitého hlediska, v tomto případě je napřed ukázána lidskému zraku, a pak je z ní připraven lektvar. Ten nese skryté možnosti původní přirozenosti oné rostliny, proto její vytržení nepřišlo nazmar.“ ([7], 270)

²⁵ ([1], 26-27)

²⁶ „Náš všední život, a to včetně vědeckého poznání, je však založen na uchopování přirozenosti jakožto věci.“ ([1], 27)

²⁷ Příklad hry používá aj Zdeněk Kratochvíl, keď cituje verš o detskej hre od nemeckého básnika a spisovateľa Rainera Maria Rilkeho: „Věci mohou být čímkoli, ale musí se jim to říct.“ ([1], 28)

²⁸ ([7], 202)

je lze vůbec jmenovat v souvislosti se stvořením kosmu.“ ([8], 39) Ľudí aj bohov možno v súvislosti s tvorením kozmu spomenúť, pretože majú spoločné to, že dokážu tvoriť. Bohovia tvoria tým, že vládnu daniu v ríši Ľudí, Ľudia vytvárajú veci, ktoré bez nich v prírode nie sú. Preto „Bozi stejně jako lidé jsou schopni POIÉISIS.“ ([8], 40) Ľudia a bohovia sú zároveň chápaní ako jediní medzi súcniami vo svete, schopní tvorby (poiésis). Práve tým, že sú vôbec schopní tvorby, majú blízko k *ohňu*, teda k poiésis udržiavajúcej svet podľa miery. Ale znova je potrebné zvýrazniť rozdiel medzi tvorením, ktoré je v súlade s ohňom (svetovým), s jeho mierou, a tvorením, ktoré sa mierou neriadí.²⁹ Je to rozdiel, ktorý stojí za vytváraním *veci* (existujúca miera) alebo *objektu* (neexistujúca miera).

Fink pokračuje ďalej a všíma si, ako Herakleitos použije slovo αἰών (AIÓN), ktoré Fink v tomto zlomku chápe ako „životný beh človeka, čas jeho života a celý jeho obsah“.³⁰ Toto slovo je v zlomku B 30 použité spolu s výrazom „vždy“ a Kratochvíl ho preloží ako *vždyživý* (αἰεζῶον) *oheň*. Podobne ho preloží aj Fink.³¹ *Vždyživý* „neznamená statickou večnosť, nýbrž vždy probíhajúci proměnu, neustálou přítomnost proměny.“ ([7], 209) Ale výraz αἰών bez výrazu „vždy“ a bez vzťahovania sa k ohňu použije Herakleitos aj v zlomku B 52:

„Život je dítě, které si hraje, hraje s kostkami:
království náleží dítěti.“³²

V tomto zlomku prekladá Kratochvíl výraz αἰών ako „život“, ale Fink ho preloží ako „vek“ a do zátvorky dá „beh sveta“.³³ Fink to robí na základe toho, že podľa neho Herakleitos používa výraz αἰών v zlomku B 52 stále v zmysle ohňa, behu sveta. Ale Kratochvíl sa pri preklade výrazu αἰών riadi pochopením života, ktorý je „predstavovaný čímsi špatně uchopitelným, co může unikat, tryskat i ztrácat se; tekutost života, doprovázená rozkoší i bolestí ...“ ([7], 237) Ak sa budeme držať Kratochvílovej interpretácie výrazov *vždyživý oheň* a *život*, tak vidíme, že vyjadrujú neustálu zmenu. Podobne to ale

²⁹ Tvorenie, ktoré nepočuje vždy platnú reč, logos.

³⁰ ([8], 41)

³¹ „... stále živý oheň...“ ([8], 39)

³² ([7], 237)

³³ „Věk (běh světa) je hrající si děčko, posouvající kaménky ve hře, je to království dítěte.“ ([8], 41)

vyjadruje aj Fink: „... světový oheň, jenž rozohňuje chod všech jednotlivých věcí, pohání je, dává jim vzestupovat i klesat, vznikat i zanikat. Světový oheň je sám běh světa.“ ([8], 41) Ak má človek tvoriť podľa prirodzenosti, musí tvoriť pomocou načúvania *reči* (vždy živý oheň, život, beh sveta), ktorá predstavuje neustálu zmenu. Zmena sa navyše riadi mierou. Neustála zmena nepredstavuje chaos smerujúci k zániku, ale ani k prevládaniu niektorej jednotlivosti. Podľa zlomku B 52 je takáto tvorba, ktorá je v súlade so *životom*, hrou. Ak chce človek naozaj tvoriť, musí vedieť, že sa „iba“ hrá. Fink hovorí: „Nejpůvodnější vytváření má charakter hry.“ ([8], 42)

Ako sme hovorili pred chvíľou, *zvecňovanie* jednotlivostí vo svete je vo vzťahu k prirodzenosti. Je to iba preto, že naše subjektívne uchopenie *veci* nepredstavuje metodologické definovanie, ako to robí prírodná veda. Subjektívne uchopiť jednotlivosť znamená byť vystavený možnej zmene. Ak si je človek vedomý, že takto uchopuje jednotlivosť, uvedomuje si, že sa hrá. Takéto chápanie (reč načúvajúce) *zvecňovanie* jednotlivostí vo svete je skutočnou tvorbou (*poiésis*), ktoré nezasahuje do *poiésis* prirodzenosti, ohňa, reči, života. Je to tvorenie človekom, ktoré je v súlade s neustálou zmenou. Nevytvárame *objekt*, ktorého pravda je „oddeliteľná od pôvodných kontextů věci, proto je reprodukovatelná jak ve smyslu opakovatelnosti experimentu, tak ve smyslu přesného zachycení významu jednoznačnou výpovědí.“ ([1], 32)

Filozofia živej prírody Zdeňka Kratochvíla nás stavia pred úlohu myslieť prírodu inak. Vyzýva nás myslieť nie *objekty* prírody, ale prírodu samotnú, ktorá sa neustále utvára a zaniká podľa miery. Ktorá síce vyrastá zo skrytosti do javu, ale „přesto je spíše tím růstem, principem určitých jevů nebo vlastností“ ([1], 27). Naše rozumenie je jej *dianím* vystavené úlohe myslieť neustálu zmenu. Janovi Patočkovi ukázali úvahy o „prirodzenom svete“, že „v dějinách nejde o to, co lze možno vyvrátit nebo čím lze otrást, nýbrž o otevřenost pro to otřásající“ ([9], 54). Tak, ako jeho „prirodzený svet“ otriasa „istoty“ nášho každodenného života, Kratochvílova živá príroda, *fyzis*, otriasa naším porozumením prírode z každodennosti. Odkrývanie zmyslu pre *fyzis*, je preto odkrývaním jej bytnosti, ktorá sa nedá ako živá uchopiť jednoznačným výkladom.

Záverom môžeme poukázať na to, že ani prírodná veda samotná nie je uchránená pred pôsobením prirodzenosti. Dôsledky jej pôsobenia môžeme vidieť v tom, čo Thomas S. Kuhn vyjadril ako „anomália“. „Objevy začínají tak, že si vědci uvědomují anomálii, to jest poznají, že příroda nějak porušila

očekávané výsledky, jež plynou z paradigmatu, které v normální vědě vládne.“ ([10], 62-63) To neznamena, že by prírodná veda robila zle svoju prácu. Práve naopak, jej otvorenosť pre zmenu metodológie, ktorou sa riadi a ktorá tematizuje problémy ukazuje, že „veda“ sa prírodou a prirodzenosťou necháva viesť.

„Prirodzenosť“ je preto kritériom, ktoré nám ukazuje, že súčasné poznatky o prírode nás neoprávňujú k tvrdeniam konečného poznania prírody. Ukazuje sa, že takéto poznanie by dokonca znamenalo uchopenie prirodzenosti spôsobom, ktorým by sa nemohla prejaviť. Povaha prírodnej vedy spočívajúca v otvorenosti pre prirodzenosť nás ale oprávňuje k tvrdeniu, že prírodná veda narába iba z obmedzeným horizontom poznatkov, ktoré ju nielenže neodkrývajú nejakým zásadným spôsobom, ale naopak – pôsobením prirodzenosti – neustále vystavujú radikálnym zmenám paradigiem. Preto nepochopenie pôsobenia prirodzenosti vedie k chybným tvrdeniam o vede.³⁴

Neistota, ktorá sa nás neustále týka, preto zvädza k radikálnym interpretáciám vedeckej činnosti, ktorá zasahuje do prírody³⁵ – buď ako výsostne priaznivej, alebo jednoznačne nebezpečnej. Takéto hodnotiace súdy vychádzajú z pochopenia vedeckej činnosti, ktorej zámerom je buď pretvoriť prírodu pre potreby človeka a spoločnosti, alebo z pochopenia, že prírodná veda by do prírody vôbec zasahovať nemala. Samotná činnosť prírodnej vedy a jej výsledky nevychádzajú ani z jedného zámeru. Tými sú iba „...touha po vedení a hľadání pravdy...“ ([11], 302-303). Cieľom preto nie je úplne zakázať, alebo neobmedzene povoliť niektoré výskumy v prírodnej vede. Cieľom je porozumieť výsledkom, ktoré dosahuje, aby sme s nimi vedeli narábať správne.

Znamená to zabrániť tomu, aby sa z prírodnej vedy stala technológia, ako už spomenutá ekológia, ktorá niekedy zdôvodňuje ochranu prírody odvolávaním sa na „legislatívu“. „Správne“ narábanie s poznatkami prírodnej vedy znamená, že rozumenie prírode sa neriadi iba stavom poznatkov, ktoré o nej

³⁴ „Chybné pojetí vědy se prozrazuje touhou mít pravdu; neboť to není *vlastnictví* vedení, nevyvratitelné pravdy, co činí vědce vědcem, nýbrž jeho trvalé a na důsledky nehlédící kritické *hledání* pravdy.“ ([11], 305-306)

³⁵ Máme na mysli hlavne genetické manipulácie a klonovanie.

³⁶ Jedným z mnohých prípadov chápania ochrany prírody ako „dodržovania zákonov“ (ekológia ako technológia) je etický kódex člena Slovenskej lesníckej komory. Internet: http://slsk02.webzdarma.cz/index_soubory/Page809.htm

máme³⁷, ale prírodou samotnou. V opačnom prípade vedie činnosť vedy aj ekológie k morálnym škodám (k zastavenému poznávaniu, alebo k domnievaniu sa, že chránime prírodu), ktorých pôvod môžeme hľadať v podľahnutí každodennosti.

Literatúra:

- [1] KRATOCHVÍL, Z.: *Filosofie živé přírody*. Praha: Hermann a synové, 1994.
- [2] HUSSERL, E.: *Krize evropských věd a transcendentální fenomenologie*. Praha: Academia, 1996.
- [3] PATOČKA, J.: *Přirozený svět jako filosofický problém*. Praha: Orientace, 1992.
- [4] PATOČKA, J.: *Péče o duši I*. Praha: Oikoymenh, 1996.
- [5] HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*. Praha: Oikoymenh, 2002.
- [6] HEIDEGGER, M.: *Věda, technika a zamyšlení*. Praha: Oikoymenh, 2004.
- [7] KRATOCHVÍL, Z.: *Délský potápěč k Hérakleitově řeči*. Praha: Herrmann & synové, 2006.
- [8] FINK, E.: *Hra jako symbol světa*. Praha: Orientace, 1993.
- [9] PATOČKA, J.: *Péče o duši III*. Praha: Oikoymenh, 2002.
- [10] KUHN, T.: *Struktura vědeckých revolucí*. Praha: Oikoymenh, 1997.
- [11] POPPER, K.: *Logika vědeckého zkoumání*. Praha: Oikoymenh, 1997.

Mgr. Július Balko
Katedra filozofie FF UKF
Hodžova 1
949 74 Nitra
jbalko@ukf.sk

³⁷ „Stav poznatkov“, o ktorý sa môžeme oprieť pri tvorbe legislatívnych nariadení určujúcich činnosť vo vedeckom výskume, ale aj ochrane prírody. Obom činnostiam sa takýmto pôsobením každodennosti zakrýva zmysel pre fyzis. Ich činnosť je preto každodennosťou určovaná.

LEIBNIZOV PRINCÍP PREDIKÁTU V SUBJEKTE

Lenka Čupková

The Aim of this paper is to discuss Leibniz's most popular principle, which defines the true propositions, the Predicate in Subject Principle. This principle is closely related to various other doctrines in his thinking, however conjunction, disjunction and conditionals re excluded prima facie. Other types of propositions are possible to interpret with respect to this thesis.

Key words: the predicate-in-subject Principle, the completeness of individual concepts, singular propositions, truth value

Keď na konci 19. st. Frege a Peano upreli pozornosť na Leibnizove logické práce, začali tým diskusiu o jednom zaujímavom probléme nielen v dejinách filozofie, ale aj vo filozofii logiky, probléme, ktorý Russell neskôr (v roku 1900) sformuloval v často citovanej téze, podľa ktorej Leibnizova filozofia bola skoro úplne odvodená z jeho logiky.³⁸

Russell sa snažil dokázať, že Leibnizova filozofia je postavená na piatich premisách, z ktorých tri sú logické. Leibniz presadzoval názor, podľa ktorého každý výrok nášho jazyka musí odvodzovať svoj význam z „atomárnych“ jednotiek významu, v ktorých môže byť analyzovaný, čo je Russellovej filozofii atomizmu veľmi blízke. K inšpirácii Leibnizom sa ale začiatkom 20.st. priznávali mnohí filozofi (napr. i Husserl vo svojich *Logische Untersuchungen* z roku 1900), a tak sa vzťahu medzi Leibnizovou logikou a jeho metafyzikou začala venovať väčšia pozornosť.

S rozvojom modálnych a intenzionálnych logík sa intenzionalita u Leibniza a jeho chápanie možných svetov opäť dostali do centra záujmu

³⁸ Russell. B. (1937), prvé vydanie bolo v roku 1900.

a s Leibnizovým menom sa stretávame v prácach skoro všetkých významných logikov tých čias. Napr. C.I. Lewis vo svojich *Survey of Symbolic Logic*³⁹ uvádza, že Leibniz mu umožnil vidieť dôležité dištinkcie v intenzionálnych konceptoch, ktoré boli zabudnuté. Leibniza však spomínajú aj napr. Carnap, Kripke, D. Lewis⁴⁰, pretože jeho chápanie možných svetov a nevyhnutnosti, definovanej ako pravdy vo všetkých možných svetoch, poskytlo daným autorom rámec, v ktorom sa ich sémantiky dali dobre artikulovať. Leibnizov možný svet je spätý s jeho ponímaním Boha. To, čo dnes nazývame logickým priestorom, súbor všetkých možných svetov, nazýval Leibniz mysl'ou Boha. V mysli Boha sú všetky možné svety a Boh sa rozhodol jeden z nich zaktualizovať, to je práve ten aktuálny svet, tento svet. Boh urobil práve tento svet skutočným, pretože ani on nemôže porušovať logické zákony, čo sa týka logiky nemá na výber a keďže on sám je dokonalý, ako taký vybral najlepší z možných svetov. „Z nejvyšší dokonalosti boží plyne, že při vytvoření vesmíru zvolil ten nejlepší možný plán, podle něhož je největší rozmanitost spojena s největším řádem.“ ([7], 150) Podľa Leibniza by totiž Boh ako dokonalá bytosť nemohol vybrať iný ako najlepší svet, lebo by to bolo v protiklade k jeho dokonalosti. Leibniz hovorí, že keď sa Boh rozhodol svet stvoriť nemal na výber, musel stvoriť najlepší z možných, ale predsa to bol len slobodný čin, lebo nemusel stvoriť vôbec žiadny svet, čím sa snaží zachrániť slobodu Boha, aj keď aj ten sa musí podriaďovať zákonom logiky. Možno trochu prekvapujúco sa na Leibniza odvoláva aj N. Chomsky. Leibniz zastával názor, že pojmy, ktoré vytvárame, a to týkajúce sa nielen matematiky a logiky, ale aj empirických faktov, závisia rovnako na povahe a dispozíciách našej mysle, ako na údajoch, ktoré poskytujú zmysly. Chomsky odkazuje na Leibniza ako na kritiku empiricistickej teórie jazyka reprezentovanej Lockom, aj keď Leibnizov argument je založený skôr na myšlienke odmietnutia možnosti oddeliť otázku schopnosti myslieť od otázky štruktúry myslenia, než na myšlienke vrodenej jazyka ako ju prezentoval Chomsky.

³⁹ Lewis, C.I. (1968): *Survey of Symbolic logic*. Dover, New York. Pôvodne Berkeley 1918.

⁴⁰ Carnap, R.(2005): *Význam a nevyhnutnosť*. Kaligram, Bratislava. Pôvodne Chicago 1947., Kripke, S. (1963): *Semantic analysis of modal logic*. In: *Zeitschrift für mathematische Logik und Grundlagen der Mathematik* 9., Lewis, D. (1968): *Counterpart theory and quantified modal logic*. In: *Journal of Philosophy* 65.

Dôvodom, pre ktorý sa dostali Leibnizove logické názory do centra pozornosti až skoro po tristo rokoch od jeho smrti, mohlo byť aj to, že Leibniz kritizoval snahy publikovať príliš veľa a mnohé zo svojich textov nazýval iba myslením na papieri, resp. myšlienky vyjadroval v korešpondencii, diskutujúc s jeho súčasníkmi a tak za svoj život publikoval len zo pár článkov a len jednu filozofickú knihu, *Theodiceu*, ktorá nerieši logické otázky, ale pôvod zla.

Keď Russell hovoril o Leibnizovej logike, nemal na mysli štúdium štruktúry platných argumentov. Problematika vzájomných vzťahov medzi filozofiou a logikou je u Leibniza založená na takom chápaní termínu „logika“, ktorý zahŕňa logickú sémantiku, najmä povahu výrokov, a teóriu pravdy. Zo spomínaných Leibnizových logických postulátov je často diskutovaný jeho názor, že všetky výroky majú subjekt-predikátovú formu. Na tejto premise je následne založená aj teória pravdy, pričom vzhľadom na logickú analýzu výrokov, ktorú priniesla logika 20. st. sa zdá byť problematický práve kľúčový princíp, *praedicatum in est subjecto*. Niektorí komentátori uvádzajú pochybnosti, či Leibniz tento princíp vôbec v neskorších prácach (napr. v *Monadologii*) zastával. Ak aj však nebudeme súhlasiť s Russellom, že celá Leibnizova filozofia je odvodená z jeho logiky, nepochybne sú Leibnizove logické postuláty dôležitou súčasťou jeho filozofie. Tento príspevok sa sústreďuje na skoršie Leibnizove práce a pokúsi sa v intenciách jeho filozofie načrtnúť možné chápanie pravdivosti tých výrokov, ktoré sa zdajú byť problematické práve kvôli Leibnizom presadzovanej téze obsiahnutosti predikátu v subjekte.

Princíp obsiahnutosti predikátu v subjekte je formulovaný viacerými spôsobmi (napr. v Leibniz ([7], 61)), či kratšie a explicitne aj v liste Arnauldovi: „V každom pravdivom výroku, nevyhnutnom, či náhodnom, všeobecnom, či jednotlivom, pojem predikátu, je v istom zmysle zahrnutý v tom subjektovom, *praedicatum in est subjecto*, inak neviem, čo pravda je.“ ([6], 377)⁴¹ Tento princíp spôsobuje problémy pri analýze negatívnych výrokoch napr.: „Žiadny dobrý človek nie je nešťastný“, výrokoch s dvojargumentovými predikátmi ako: „Titus je väčší ako Caius“, alebo existen-

⁴¹ „In every true proposition, necessary or contingent, universal or particular, the concept of the predicate is in a sense included in that of the subject, *praedicatum in est subjecto*, or I know not what truth is.“

čných výrokov: „Pegas neexistuje“, pretože nie je jasné v akom zmysle by sa tu o obsahnutí predikátu v subjekte dalo hovoriť.

Dôležitú úlohu v Leibnizovej teórii pravdivosti zohráva tzv. úplný pojem, čo je pojem, ktorý zodpovedá individuovej substancii. Individuovú substanciu približuje Leibniz nasledovne: „Je ovšem pravda, že přiřazujeli se více predikátů stejnému subjektu, zatímco tento subjekt nemůže být přiřazen žádnému jinému subjektu jako predikát, nazývá se individuální substancí; přece však tato definice nestačí a takové vysvětlení je pouze nominální.“ ([7], 61) Pojem individuálnej substancie v sebe obsahuje všetko, čo sa kedy s individuovou substanciou stane, teda každej takejto substancii zodpovedá úplný pojem daný kompletným zoznamom jeho predikátov, komplexnosť je daná konjunkciou predikátov. Tento úplný pojem identifikuje substanciu ako indivídium, ktorým je a jednotlivé indivíduá sa dajú rozlíšiť na základe ich predikátov.

Na tomto podklade nie je pre Leibniza problém vysvetliť pravdivosť výrokov so subjekt-predikátovou štruktúrou. Povedať pravdivý výrok o indivíduu, znamená priradiť subjektu predikát, ktorý je súčasťou jeho úplného pojmu. Predikácia je u Leibniza pravdivá ak má „pôvod v prirodzenosti vecí“ ([7], 61). Jedinečné výroky sú pravdivé v prípade, ak je predikát obsahnutý v subjekte a vlastnosť, ktorú signifikuje, je zahrnutá v úplnom pojme substancie, ktorú signifikuje subjekt. Napríklad výrok: „Alexander Veľký bol kráľ“ je pravdivý, lebo pojem kráľa je zahrnutý v subjekte Alexandra Veľkého.

Podobne pristupuje aj ku kvantifikovaným výrokom, a to jednak so všeobecným a aj s existenčným kvantifikátorom. Leibnizovi sa, ako hovorí, zdalo paradoxné tvrdiť, že by nevyhnutné pravdy mohli závisieť na nami vytvorených definíciách. Všeobecné výroky chápe ako výroky, kde sa stretávajú dva predikáty a takýto výrok je pravdivý, ak jeden predikát implikuje druhý. Uvádza príklad: „zlato je kov“ a konštatuje, že pojem kovu je jeden z pojmov, ktoré konštituujú, pojem zlata. Pojmy u Leibniza nezávisia na existencii indivíduí, ak by zlato bolo čisto mýtickým kovom, stále by bolo pravdivé tvrdiť, že „zlato je kov“. Leibniz definuje pravdivosť na jednej strane pomocou pojmov obsahnutia a zahŕňania, ale samotná prítomnosť predikátu v subjekte na pravdivosť ešte nestačí. Hovorí, že pravdivý výrok je taký, ktorý je buď identický alebo sa dá na taký zredukovať. Je evidentné, že Leibniz tu pracuje i iným chápaním identity, než je jeho slávna identita nerozlíšiteľnosti. Za identické totiž nepovažuje iba výroky

typu „A je A“, ale aj výroky formy „AB je A“. Teda nielen napr. „muž je muž“, ale aj napr. „biely muž je biely“. Obsiahnutosť pojmu predikátu v pojme subjektu nie je totiž vždy zrejmá, často sa musí objavovať. V prípade výrokov formy „A je A“ je obsiahnutosť zrejmá, evidentná avšak sú aj prípady keď je len implicitná, skrytá. Napríklad pojem zvieratá je implicitne obsiahnutý v pojme človeka, pretože žiadna jednotlivina nemôže byť človekom bez toho, aby bola zvieratom. Ako príklad môže slúžiť výrok: „Každý človek je rozumný“, kde pojem rozumnosti je implicitne obsiahnutý v pojme človeka, avšak môže sa stať explicitným ak nahradíme „človek“ jeho definíciou „rozumné zviera“ a dostaneme identický výrok „každé rozumné zviera je rozumné“. To je spôsob ako môže byť pravdivý výrok redukovaný na identický výrok v Leibnizovom zmysle.

Leibniz vzťah obsiahnutosti medzi pojmami vidí dvoma spôsobmi. Buď je pojem A obsiahnutý v pojme B, pričom B zahŕňa A v prípade ak je nemožné, aby niečo spadalo do rozsahu pojmu B a nie do rozsahu A, alebo, druhý spôsob, pojem A je obsiahnutý v B, ak jednotlivé časti A sú časťami B, pričom tieto dve charakteristiky Leibniz zrejme videl ako ekvivalentné. Bensom Mates v Mates 1986 tvrdí, že „neexistuje žiadny dôkaz, že Leibniz niekedy jasne zvažil rozdielnosť individuových a všeobecných pojmov.“ ([9], 87)⁴², a to je zrejme aj dôvod prečo pod subjekt-predikátové výroky zahŕňa výroky, kde sa individuu prisudzuje nejaká vlastnosť aj kvantifikované výroky. Každopádne však z Leibnizovej korešpondencie s Arnauldом vieme, že niektoré dištinkcie medzi individuovými pojmami a všeobecnými definoval prinajmenšom v súvislosti s rozlišovaním nevyhnutne a náhodne pravdivých výrokov.

Pred tým ako sa dostanú na rad výroky, dnes analyzované pomocou existenčného kvantifikátora, treba sa zastaviť pri Leibnizovom rozlišovaní náhodne a nevyhnutne pravdivých výrokov. Leibniz hovorí: „Řekli jsme, že pojem individuální substance zahrnuje jednou provždy vše, co se jí kdy může přihodit, a že lze z úvahy o tomto pojmu seznat ve stejném smyslu vše, co o něm může být pravdivě vypovídáno, jako můžeme v přirozenosti kruhu zároveň spatřit všechny vlastnosti, jež se z ní dají dedukovat. Zdá se však, že tím se odstraňuje rozdíl mezi nahodilými a nutnými pravdami, že lidská svoboda je zrušena a nad všemi našimi činy stejně jako nad vše-

⁴² „There is no evidence that Leibniz ever explicitly considered this asymmetry between individual and general concepts.“

mi ostatnými událostmi ve svete vládne absoluní fatum.“ ([7], 65) Z predchádzajúcej definície sa totiž zdá, že všetky pravdivé výroky sú pravdivé nevyhnutne, ako by pojem predikátu, ktorý je obsiahnutý v pojme subjektu mohol bez kontradikcie nebyť obsiahnutý v pojme subjektu v danom čase? Leibniz však dištinkciu medzi náhodnými a nevyhnutnými pravdami predsa len formuloval. V prípade nevyhnutne pravdivých výrokov je v ľudských silách, že konečným počtom krokov, dokáže obsiahnutosť pojmu predikátu v pojme subjektu. V prípade náhodne pravdivých výrokov nie, lebo je to iba Boh, kto dokáže vidieť obsiahnutosť predikátu v subjekte. Nikdy nebudeme schopný dokázať náhodné pravdy, pretože ich pravdivosť závisí na vôli, buď Boha, alebo jeho stvorenia a je to slobodná vôľa, ktorá spôsobuje, že niektoré výroky nie sú logicky nevyhnutné.

Leibniz existenciu všeobecnín nepripúšťal, sú to abstrakta, sú súčasťou roviny javov a nemajú právo na samostatnú existenciu. Existencia jednotlivín aktuálneho sveta je len náhodná. Nie všetky možnosti sú vzájomne zlučiteľné, možný svet je tvorený tými zlučiteľnými možnosťami. Niektoré individuové substancie sú lepšie než iné, tie Boh zaktualizoval a sú súčasťou reálneho sveta. „Boh je jediné bytie, ktorého existencia nie je náhodná. Dôvod, prečo niektorá jednotlivá náhodná vec x existuje, a iná náhodná vec nie, by nemal byť hľadaný iba v definícii x . Ak definícia x vysvetlila jeho existenciu, jeho neexistencia by viedla ku kontradikcii a iné veci by neboli možné v rozpore s našou hypotézou. Pri hľadaní dôvodu, prečo x existuje a iné nie, sa musíme pozrieť na x v porovnaní s inými, dôvod je, že x je lepšie než iné.“ ([5])⁴³ Leibniz hovorí o nároku na existenciu, existencia je *essentiae exigentia*. Pri snahe analyzovať výroky s existenčným kvantifikátorom musíme vziať do úvahy možný svet. Leibniz hovorí, že nemyslíme na jedno a to isté individuum ako na inventár viacerých možných svetov. Individuum zodpovedá úplný pojem, úplný pojem hocikákeho individua je viazaný na jediný možný svet, na ten, ktorého je pojem súčasťou. Pokiaľ máme výrok: „niektorý z apoštolov bol zrad-

⁴³ „God is the only being whose existence is not contingent. The reason why some particular contingent thing x exists, and other possible things don't, shouldn't be sought in x 's definition alone. If x 's definition did explain its existence, its nonexistence would imply a contradiction; and those other things wouldn't be possible, contrary to our hypothesis. For the reason why x exists and those others don't, we must look to how x compares with the others; the reason is that x is more perfect than the others.“

ca“, teda tvaru $\exists x(S(x) \supset P(x))$ zdá sa, že ho môžeme v intenciách Leibnizovho chápania pravdivosti považovať za pravdivý v prípade, že v aktuálnom svete, je v úplnom pojme aspoň jedného apoštola obsiahnutý pojem zradu.

Leibniz sám ponúka spôsob ako analyzovať negatívne výroky tak, aby sa na ne jeho teória pravdivosti dala aplikovať. Výrok: „Žiadny darebák nie je šťastný“ je podľa neho ekvivalentný výroku: „Nešťastie je v darebákovi“, resp. „každý darebák je nešťastný“, pričom tu sa už dá postupovať analogicky k asertorickým výrokom, uvedeným vyššie.

Posledným typom výrokov, ktorý sa často spomína ako problematický vzhľadom na Leibnizov postulát je typ s dvojargumentovým či viacargumentovým predikátom napr. „x je väčšie ako y“, „x je medzi y a z“. Russell tvrdí, že takéto výroky nemôžeme redukovať na subjekt-predikátovú formu a teda pravdivostná podmienka obsiahnutosti pojmu predikátu v pojme subjektu sa nedá u nich aplikovať. Leibniz pripúšťal, že výroky prirodzeného jazyka môžu mať viacero správnych logických analýz. Najjednoduchšia námietka, ktorú by sme z Leibnizovej pozície mohli Russellovi adresovať tak znie, že ak pripustíme s Leibnizom, že napr. výrok „David je otcom Solomona“ môžeme interpretovať buď ako vzťah medzi dvoma indivíduami, alebo ako vlastnosť vyjadrenú výrazom „byť otcom Solomona“ pripísanú Davidovi, tak aj výroky typu: „x je väčšie ako y“ môžeme analyzovať ako subjekt-predikátové výroky so subjektom x. Zložitejšou formou námietky by bolo Leibnizove rozlišovanie viacerých typov predikátov. Každopádne sa u Leibniza stretávame so snahou prepísať výroky vyjadrujúce vzťahy medzi dvoma a viacerými subjektami tak, aby boli jednoznačne výrokmi subjekt-predikátovej štruktúry. Dá sa súhlasiť s Ishigurom, že Leibniz „chcel vytvoriť jazyk, ktorého syntax by reflektovala pravdivostné funkcie a iné logické vzťahy, všetkých výrokov v nej vyjadrených.“ ([1], 122)⁴⁴ Teda ani existencia tohoto typu výrokov by pre Leibniza nebola dôvodom upustenia od zastávania postulátu obsiahnutosti predikátu v subjekte.

⁴⁴ „He wanted to construct a language whose syntax would reflect the truth-functional and other logical relations expressed in it.“

Literatúra

- [1] ISHIGURO, H.: Leibniz 's Philosophy of Logic and Language. Cambridge University Press, Cambridge 1990.
- [2] JOLLEY, N. (ed.): The Cambridge Companion to Leibniz. Cambridge University Press, Cambridge 1995.
- [3] LEIBNIZ, G. W.: Contingency. In:
<http://earlymoderntexts.com/pdf/leibcon.pdf>
- [4] LEIBNIZ, G. W.: First Thrusts. In:
<http://earlymoderntexts.com/pdf/leibfth.pdf>
- [5] LEIBNIZ, G. W.: Freedom and Possibility.
In:<http://earlymoderntexts.com/pdf/leibfre.pdf>
- [6] LEIBNIZ, G. W.: Letter to Arnauld. In: Loemker, L. E. (ed.): Leibniz: Philosophical Papers and Letters. Dordrecht 1969.
- [7] LEIBNIZ, G. W.: Monadologie a jiné práce. Svoboda, Praha 1982.
- [8] LEIBNIZ, G. W.: Theodicea. Oikoymenh, Praha 2004.
- [9] MATES, B.: The Philosophy of Leibniz. Metaphysics and language. Oxford University Press, Oxford 1986.
- [10] RUSSELL, B.: A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz. HarperCollins Publishers Ltd., London 1937.

Mgr. Lenka Čupková, PhD.
Katedra filozofie
Filozofická fakulta UKF Nitra
Hodžova 1
949 74 Nitra
lcupkova@ukf.sk

DEJINNOSŤ A DEJINY V DIELE MARTINA HEIDEGGERA

Andrea Javorská

The aim of this paper is to clarify Heidegger's question of historicity of Dasein which in his conception resulted into the a problem of conception of Being from authentically understood time. Heidegger shows that the matter of history belongs among the most fundamental questions of human existence and this problem thinks on the background of revealing dynamic structure of historicity and temporality of Dasein.

Key words: historicity, temporality, understanding, Dasein, history, Being, time

Martin Heidegger vo svojom diele *Bytie a čas* poukázal na to, že otázka dejín patrí medzi najzákladnejšie otázky existencie človeka a podstatným spôsobom súvisí s otázkou vzťahu bytia a času. Tento problém premýšľa na pozadí odhalenia dynamickej štruktúry dejinnosti a časovosti Da-sein. Bytie súcna, ktoré Heidegger označil terminologicky ako Da-sein, pobyt, je označením spôsobu bytia ľudskej bytosti. Existencia má podľa Heideggera otvorený charakter, na základe ktorého je vždy súčasťou sveta, t.j. je vo svete. Takáto otvorenosť je ontologickým významom „tu“ Da-sein, a na jej základe môže zaujímať k svetu odstup, môže prichádzať k sebe a slobodne uskutočňovať svoje možnosti. Da-sein ako otvorená existencia má rozumejúci vzťah k svetu a k pôvodnej otvorenosti bytia vôbec, ktorú Heidegger vo svojej neskoršej tvorbe, po tzv. obrate bude označovať ako nezakrytosť bytia.

Heidegger formuloval svoj prístup k porozumeniu bytia vôbec v diele *Bytie a čas* z pozície rozlíšenia autentického a neautentického porozumenia bytia Da-sein. Dôležitou sa mu ukázala pôvodná štruktúra časovosti, ako pôvodná podmienka možnosti starosti a otázka „súvislosti“ Da-sein ako „ontologického problému jeho diania.“ ([3], 408) Odkryť štruktúru diania a existenciálnečasovej podmienky jej možnosti preto znamenalo „získať ontologické poro-

zumenie dejinnosti.“ ([3], 408) V tomto kontexte išlo o to vypracovať bytie dejinného, dejinnosť ako ontologickú štruktúru, nie *niečo* dejinné, nie súcno. Heidegger sa usiloval tematizovať pôvodný čas ako zmysel bytia a aj neskôr zdôrazňoval, že štruktúry rozumenia, ktoré analyzoval v *Bytí a čase*, sú štruktúrami rozumenia „bytia vôbec“. Vďaka tomu, že prakticky zaobchádzame so súcnom ponechávame súcno v situácii otvorenosti, ktorou sa odlišuje od fixovaných daností. A práve vďaka predbežnému praktickému bytiu-vo-svete je aj druhotne možná dimenzia predmetného poznania.

Predmetné poznanie je podľa neho záležitosťou jednotlivých špeciálnych vied, ktoré si podľa rôznych kritérií rozdelili jednotlivé konkrétne súcna. Ich úlohou je spoznávať tieto súcna, kategorizovať ich, klasifikovať. Už Aristoteles umožnil a podnietil rozčlenenie celého poznania do jednotlivých vedných odborov, ale zároveň poukázal, že otázka čo je súcno ako také, otázka bytia, nie je záležitosťou skúmania špeciálnej pozitívnej vedy. Heidegger, ktorý sa často vracia k Aristotelovi, vo svojej fundamentálnej ontológii kladie otázku zmyslu bytia, bytia súcna, ako aj otázku dejín a dejinnosti samej nie v zmysle nejakého systému, vedeckého, predmetného, ontického skúmania, ale v zmysle mysliteľskej úlohy ako možnosti položiť primeranú otázku ontologického predpokladu vedy. Tento predpoklad sa pokúsi vyčítať zo štruktúry bytia pobytu „je potrebné pýtať sa na ontologickú možnosť pôvodu vied zo základnej štruktúry bytia pobytu“ ([3], 425). Najviac sa zameria na odkrytie predpokladu histórie ako vedy, ktorá predpokladá dejinnosť pobytu a jej zakorenenie v časovosti, „história však predpokladá dejinnosť pobytu ešte úplne špecifickým a význačným spôsobom“ ([3], 425). Preto ďalej hovorí, že „v rámci nášho skúmania nám postačí analyzovať existenciálny pôvod histórie ... aby tým ešte zreteľnejšie vyšla najavo dejinnosť pobytu a jej zakorenenie v časovosti“ ([3], 425). Akým spôsobom takto história predpokladá dejinnosť pobytu? Ako spolu súvisí Heideggerom tematizované rozlíšenie medzi históriou, dejinami, dejinnosťou? V čom vlastne spočíva základná štruktúra dejín?

Heidegger v *Bytí a čase* chápe človeka ako dejinný pobyt, ktorý je súcnom existujúcim ako bytie-vo-svete. Bytím vo svete myslí istú významovú štruktúru, ktorou sa ontologicky vyznačuje existencia človeka. Existencia človeka, ako bytie vrhnuté do sveta a bytie k smrti je zásadne konečná a aj to, čo Heidegger nazval ek-statickou časovosťou, je časovosťou konečnou. Práve táto konečná časovosť konštituuje pôvodný čas a je základom toho, čo Heidegger nazval dejinnosťou pobytu „t.j. nie faktu, že môže byť predmetom historickej vedy, ale faktu, že existuje v podstate dejinne ako predávajúci samému mož-

nosti“ ([2], 29). V období písania *Bytia a času* mu išlo o existenciálnu analýzu dejinnosti: „Naším najbližším cieľom je nájsť východisko pre pôvodnú otázku po bytnosti dejín, to znamená pre existenciálnu konštrukciu dejinnosti. Týmto východiskom je to, čo je dejinné pôvodným spôsobom.“ ([3], 411) Historické poznanie je preto podľa Heideggera možné len na základe dejinnosti pobytu.

Na to, aby mohol objasniť, že dejiny nie je možné opísať ako nejakú vec, predmet stojaci pred nami, hovorí o viacerých významoch chápania tzv. vulgárneho pojmu dejiny. Svoj výklad Heidegger orientuje na všeobecné rozlíšenie *niečoho* dejinného ako minulého súcna, v zmysle už sa nevyskytujúceho, ako aj toho, ktoré sa ešte vyskytuje ale už nepôsobí na prítomnosť. Ďalej dejiny sú podľa neho bežne chápané buď ako nejaký pôvod z minulého v súvislosti s kategóriou vývoja, alebo tiež ako celok súcna, ktorý sa mení v čase. V tejto súvislosti Heidegger poukazuje na zmenu a osudy ľudí, ľudských spoločností a ich kultúry, ako aj na tradíciu, ktorá sa buď historicky poznáva, alebo je niektorými spoločnosťami prijímaná ako niečo samozrejmé a jej pôvod zostáva skrytý. Dejiny sa chápu ako história, ktorá je vedou o minulosti, alebo vedou o dejinách ([3], 409-413), a má za úlohu „odomykať“ minulosť. Ako vidíme v takto načrtnutých významoch vulgárneho chápania pojmu dejín je evidentná spojitosť s časovou charakteristikou a skoro jednoznačná prednosť tematizácie minulosti. Akú tematizáciu minulosti má Heidegger na mysli? Ako sa dejiny vôbec môžu stať možným predmetom histórie?

Heidegger vo svojej interpretácii bude poukazovať na spôsob bytia toho, čo je samo dejinné, z dejinnosti a jej zakorenenia v časovosti. Ktoré súcno je dejinné? Je to len pobyt, alebo sú to aj tzv. nepobytové súcna? Musí sa súcno najprv vyskytovať, aby sa potom niekedy dostalo do dejín? Podľa Heideggera pobyt sa dejinným nestáva až zapájaním a vstupovaním do rôznych okolností a dejov. Práve naopak, samotným dianím je konštituované bytie pobytu, a tak len preto, „že pobyt je vo svojom bytí dejinný, je ontologicky možné niečo také ako okolnosti, deje a osudy“ ([3], 413). Dejinnosť je štruktúra, ktorá nie je pobytom disponibilná, nemôžeme sa pre ňu rozhodnúť, ani si ju nezasluhujeme za dobré konanie. Bytostná štruktúra je však v Heideggerovom myslení rozvrhnutá vždy v intenciách vzťahu bytia a času. Preto dejinnosť a jej existenciálna analýza má časový zmysel.

Okrem toho, že pobyt je dejinný, aj vnútrosvetské súcna sú dejinné, ale sekundárne. To neznamená, že by mali byť dejinné až na základe historickej objektivizácie, ale len preto, že veci *sú* dejinné, môžu sa stať predmetom his-

torického skúmania. Bežné veci, napríklad náradie, či príručné prostriedky a dokonca ani starožitnosti nepatria nejakej minulej dobe len preto, že sa už nepoužívajú. Vyskytujú sa predsa ešte v súčasnosti. Ak by sme však pripustili jednostranné chápanie dejín ako niečoho minulého, potom sa Heidegger pýta „v akom zmysle sú tieto príručné prostriedky dejinné, keď ešte nie sú minulé?“ ([3], 413) Či už príručné prostriedky používame alebo nie, zrejme už *nie* sú tým, čím *boli*. V akej súvislosti potom hovoríme o minulom, o tom čo už *nie je*?

V Heideggerovej existenciálnej analytike vnútrosvetské súcna významovo patria do celku prostriedkov, do sveta, v ktorom ich pobyt obstaráva a používa v nejakej rozumejúcej súvislosti. Avšak tento svet významových súvislostí, v ktorom sme v minulosti obstarávali alebo používali nejaký prostriedok, už nie je. Napriek tomu sa vnútrosvetské súcno ešte môže vyskytovať. Znamená to potom, že vtedy – v minulosti – bol nejaký svet, ktorý už nie je, a teraz je vnútrosvetské súcno vo svete, ktorý je? Svet podľa Heideggera nie je súhrnom jednotlivých vecí niekde v priestore, nie je sumou známych predmetov. Svet patrí k spôsobu ako pobyt je, je základným porozumením, základným určením pobytu, je určitým spôsobom otvorenosti. Preto svet je len „v spôsobe existujúceho pobytu, ktorý ako „bytie-vo-svete“ fakticky je“ ([3], 414). V týchto súvislostiach ľudia rôznych období žijú a určujú ich prístup k tomu, čo je, ako aj ich rozumenie sebe. Dejinnosť vnútrosvetského súcna, ktoré sa ešte vyskytuje, ale významovo patrí minulosti, preto podľa Heideggera nespočíva až v historickej objektivizácii, ale v pred-tematickom vzťahu pobytu k vnútrosvetskému súcnu, ktoré patrilo k svetu „bývalého“ pobytu. Toto bude Heidegger premýšľať aj v diele *Pôvod umeleckého diela* tak, že zvláštnostiam nejakej epochy nerozumieme vymenovávaním vtedy známych predmetov. Naše porozumenie svetu je určované ujasnením, odkrytím prístupnosti súcien pobytu. ([4], 77)

V tomto kontexte Heidegger hovorí o sfére otvorenosti. Podľa toho v akom spôsobe otvorenosti sa nachádzame, podľa toho sa môžeme stretávať a rozumiť súcnu. Podľa toho ktorého spôsobu otvorenosti sa podľa Heideggera líšia aj dejinné svety. Otvorenosť však nie je predmetná, hmatateľná, nemôže byť témou žiadnej pozitívnej vedy. Otvorenosť sa netýka len nášho vzťahu k ne-ľudskému súcnu, ale aj porozumeniu sebe, ostatným blížnym ako aj božskému. Keďže celé úsilie Heideggerovej existenciálnej analytiky smeruje k nájdeniu možnosti zodpovedať otázku zmyslu bytia vôbec, analýza si najprv vyžaduje vymedzenie fenoménu porozumenia bytiu, v ktorom je prístup-

né samotné bytie. Porozumenie bytiu patrí k bytostnej štruktúre pobytu, pre ktorý je toto porozumenie úlohou jeho myslenia, ktoré bytie myslí. Porozumenie bytiu sa odohráva v horizonte času. Heidegger hovorí o porozumení bytia z časovosti, z pôvodného času. „...čas je pôvodne tým, prostredníctvom čoho rozumieme bytiu. Pôvodnosť času ako základného ontologického interpretans je preukázateľná až z tzv. odkrytia fenoménu pôvodného času“ ([8], 26). Časovosť (Zeitlichkeit) sa v pláne analytiky pobytu rozvinula do základnej dimenzie ľudského bytia, ako pôvodná podmienka možnosti starosti. Bola explikovaná vzhľadom k autentickému „môcť-byť-celý“ pobytu. Keďže „časovosť umožňuje jednotu existencie, fakticity a upadania, a pôvodne tak konštituuje celosť štruktúry starosti“ ([3], 360), celosť pobytu je určovaná tzv. ekstático-horizontálnou štruktúrou časovosti. Špecifická konštelácia súvislosti významov – bolo, je, bude – tvorí podľa Heideggera špecifickú negatívnu spätosť prístupnosti bytia a času. Ak je táto prístupnosť správne myslená musí byť niečo také ako otvorená dimenzia, otvorená oblasť, z ktorej môže byť bytie vôbec otvorené, prístupné a prítomné tak, že je mu možné porozumieť. Porozumenie tejto špecifickej vzájomnej spätosti založenej na neskrytosti bytia a času a sebazakrytia jednoty bolo, je, bude, predpokladá skúmanie vnútornej štruktúry týchto časových extáz, t.j. ek-statickú temporalitu. Napríklad o minulosti Heidegger hovorí len v súvislosti s ne-pobytovým súcnom, ktoré sa vyskytuje a odohráva sa „v čase“. Pobyt však ako existencia nemôže byť podľa Heideggera minulý (die Vergangenheit), pretože sa bytostne nemôže nikdy vyskytovať. „Pobyt zjavne nemôže byť nikdy minulý, nie preto, že by bol nezanikajúci, ale preto, že sa bytostne vôbec nikdy nemôže vyskytovať, lebo, pokiaľ je, *existuje*. A pobyt, ktorý už neexistuje, nie je v ontologicky prísnom zmysle minulý, ale *byvší-tu*.“ ([3], 414) Preto používa pojem bývalosti (die Gewesen) ako významového označenia pre jeden časový konštituent, ktorý nikdy nemôže byť izolovane alebo striedavo oproti ostatným dvom konštituentom úplnej štruktúry starosti. Bývalosť, prítomnosť ale aj budúcnosť sú vždy v jednotnej súvislosti, ktorá vytvára jednotný a vlastný fenomén zmyslu pobytu.

S týmto súvisí aj Heideggerovo rozlíšenie dvoch základných spôsobov ako zaobchádzaniu s vecami, súvislostiam vo svete, a tým bytiu a času rozumieť: neautentický, ktorého vzorom je predmetnosť, výskyt v prítomnosti a autentický, pre ktorý každá prítomnosť je prístupná z budúcnosti, lebo každé rozumenie je vykročené za jednoduchú danosť, každé rozumenie je rozvrh, ale vrhnutý rozvrh, lebo každá prítomnosť je tiež zároveň podmienená minu-

losťou. Rozumejúce „vykročenie“, ktoré umožňuje byť prítomný v konkrétnej situácii, vždy vykračuje odniekiaľ, z nejakej určenosti, závislosti na tom, čo bolo. Aj v autenticite aj v neautenticite sa prejavuje vzťahovanie sa k sebe samému. V jednom prípade dospievame k sebe, v druhom nie. V oboch prípadoch však musí byť nejaká štruktúra, ktorá by umožňovala, aby sa jednak veci nám a jednak my sami sebe stali jasnými, prístupnými. Čo znamená stretnúť sa so sebou samým? Prejdime si krátko štruktúrne momenty pobytu.

Spôsob, ako sa pobyt (Da-sein) k sebe vzťahuje nie je nejaké sebaopozorovanie, vyžadujúce si teoretický odstup, pôvodným spôsobom seba porozumenia sme. Modus neautenticity je modus zakrytosti, nestretnutia sa so sebou samým. V tomto kontexte pobyt ako bytie vo svete, v ktorom obstaráva svoje záležitosti, a je určený tým ako sa o veciach hovorí, rozumie pôvodne sám sebe z verejného „ono sa“. Bežne a väčšinou si ako všetci ostatní rozumieme z toho čo sa hovorí, čo sa robí, čo sa číta, atď. Rozumieť si inak, t.j. vo svojej individualite, ktorá je rovnako pôvodným údelom našej existencie ako „byť ako všetci ostatní“, znamená, resp. vyžaduje byť inak, totiž sám sebou. Táto možnosť spočíva v tom, čo Heidegger označuje *Eigentlichkeit des Daseins*, čo prekladáme možno nevhodne eticky vyznievajúcim termínom – autenticita pobytu. Aj keď tento spôsob bytia pobyt bežne a väčšinou práve neaktualizuje, myslíme si, že táto modalita je rozhodujúcou pre pochopenie toho, čo bytie pobytu je.

Akým spôsobom spomínané porozumenie dosahujeme? Ak nemá byť autenticita len ďalšou teoretickou konštrukciou „pravého bytia“, ktorá je zvonku vnucovaná skutočnosti ľudského života, musí byť podľa Heideggera vo svojej význačnosti fenomenálne vykázaná. V autenticite dochádza k porozumeniu konečnosti bytia pobytu, ktoré je tiež pôvodné, aj keď nie bežné, väčšinou len potenciálne, zahalené porozumenie bytiu. Je zároveň modom bytia pobytu, lebo porozumenie ako také nie je pôvodne subjekt-objektovou reláciou predstavovania, porozumením pobyt je. Akým spôsobom, a prečo sa toto porozumenie bytia aktualizuje, uskutočňuje? Heidegger pre svoje vyjadrenie nachádza fenomén bytia k smrti, v ktorom dochádza konfrontáciou s konečnosťou k autentickému porozumeniu ľudského bytia.

Cesta, ktorú Heidegger volí, vedie – v tradícii fenomenológie – cez problém spôsobu prístupu, uchopenia veci, v tomto prípade ide teda o sebauchopenie pobytu. Ako má byť toto súcno (pobyt) poznané vo svojom bytí skôr, než dôjde ku svojmu koncu? „So svojim pobytom som predsa ešte stále na ceste. A na konci, keď k nemu dôjde, už práve pobyt nie je. Pred ním vlastne (*eigen-*

tlich), nikdy nie je tým, čím byť môže, a ak je tým, t.j. na konci: tým čím mohol byť, čím sa stal, potom už tým nie je, t.j. nie je už tým, čím byť môže, teda otvorenou možnosťou, všetky možnosti uzatvorila možnosť najkrajnejšia.“ ([5], 15) Pobyť je možnosťou, ktorá môže kedykoľvek, neodvolateľne a definitívne prestať byť.

Pohyb v kolobehu každodennosti charakterizuje Heidegger ako upadanie do neautenticity, ktorá spočíva len v reakcii na to, čo „sa“ od nás chce, nezahalený, nezakrytý vzťah k vlastnému koncu naopak ako predstih, otvorenie sa voči budúcemu, nie danému, voči možnému, ešte neurčitému. Predstih k smrti, bytie k smrti, je preto porozumením tomu, akým spôsobom pobyť väčšinou je, a že by mohol byť aj inak. Tým, že sa pobyť vytrháva do prichádzania-k-sebe, a tak je otvorený pre možné sprítomňovanie svojho najvlastnejšieho faktického môcť-byť, do ktorého sa rozvrhuje, vidí, že je sám zo seba vždy už spätne odkázaný na svoju vrhnutosť, na to, ako to vždy už bolo. A to tak, že – tým, ako sa vytrháva do svojho už, do svojej bývalosti, a tak je otvorený pre možné sprítomňovanie tejto svojej vrhnutosti – sa k nej môže vracieť a výslovne ju preberať. Ide o porozumenie možnosti, dynamickej povahy bytia pobytu.

Časovanie času charakteristické pre autentickú existenciu je podľa Heideggera v mode dejinnosti. Heidegger pri analýze časového charakteru dejinného súcna vôbec, taktiež upozorňuje na to, že nie je možné vychádzať z „bytia v čase“ na spôsob výskytového súcna. Súcno preda nie je „dejinnéšie tým, že ustupuje do stále vzdialenejšej minulosti, takže najstaršie by bolo dejinné v najvlastnejšom zmysle.“ ([3], 415) Pobyť nie je podľa Heideggera dejinný preto, že tu nie je, ale len v čase svojej časovosti, ktorá má ekstaticko-horizontovú štruktúru, môžeme hovoriť o dejinnosti ako bytostnej štruktúre pobytu.

O dejinnosti Heidegger hovorí ako o ontologickom probléme, ktorý analyzuje prostredníctvom existenciálnej analytiky bytia pobytu. Poukazuje na významovú štruktúru časenia časovosti, ktorou je dejinnosť pobytu. Keďže Heideggerovi išlo o existenciálnu konštrukciu dejinnosti, dejinnosť v tejto analytike „nie je len jednoduchým ontickým konštatovaním faktu, že pobyť vystupuje vo „svetových dejinách“. Dejinnosť pobytu je základom možného historického rozumenia, ktoré so sebou prináša možnosť výslovného pestovania dejepisu ako vedy.“ ([3], 364) Dejinnosť sa Heidegger pokúsil objasniť z časovosti a pôvodne z autentickej časovosti. Jeho hermeneutický výklad vychádza najprv z vulgárneho chápania dejín a dejinnosti pobytu.

Pôvodnú otázku dejín Heidegger odkryl v existenciálnej konštrukcii dejinnosti toho, čo je dejinné pôvodným spôsobom. Interpretácia dejinnosti pobytu sa ukázala ako konkrétne rozpracovanie časovosti. Myslieť však bytie človeka ako časovosť, znamená tiež chápať bytie človeka ako bytie k smrti. Je zrejmé, že u Heideggera nejde len o negatívne chápanú konečnosť pobytu, ktorú bežne vykladáme ako „koniec“ života, toho, že raz zomrieme. My, konečne existujeme, a celková štruktúra bytia pobytu má charakter bytia-vo-svete ako otvoreného samému sebe, druhým a svetu do tej miery, do akej mu neustále hrozí možnosť uzatvorenia sa všetkému, čo je. Françoise Dasturová interpretuje túto možnosť, ako nutnosť „myslieť existovanie na základe smrteľnosti a otvorenosť Dasein na základe pôvodnejšej uzavretosti, ktorá je jeho zdrojom, a ktorej pánom sa Dasein nemôže nikdy stať.“ ([2], 28)

Smrteľný pobyt ako bytie vrhnuté do sveta, nie je počiatkom seba samého, svojej vlastnej existencie vo svete, ani nie je počiatkom druhého a sveta, pretože to všetko existovalo už pred ním. Dasein ako vrhnuté súcno nesituovalo samého seba do svojho tu. Pobyt nikdy nemôže preniknúť za svoju vrhnutosť, a ani vrhnutosť nie je vsunutá za pobyt ako nejaká udalosť, ktorá sa pobytu prihodila, ale hneď sa aj stala minulosťou, tzn. oddelila sa od pobytu. „Pretože pobyt je neustále – pokiaľ je – ako starosť svojim „že“. ([3], 314) Takto sa všetko to, čo pobyt nachádza pred sebou interpretuje z horizontu rozumenia si z možností, ktoré sú stále pred pobytom. V *Bytí a čase* existenciálne založenie bytostnej štruktúry rozvrhovania je určené negativitou samotného rozvrhu, pretože pobyt si na základe slobodnej voľby vždy volí jednu možnosť a ďalších sa vzdáva. Tento spôsob voľby možností, pre Heideggera znamená „niesť to, že sme nezvolili a nemohli zároveň zvoliť druhú možnosť“ ([3], 315). Keďže negativita nie je prídavkom existencie, nie je nedostatkovou ontickou vlastnosťou pobytu s prihliadnutím na nejaký ideál, ktorý existencia nedosiahla, bude sa týkať možnosti pobytu byť svojim vlastným vrhnutým základom, t.j. tým čo Heidegger označuje ako „môcť byť“, o ktoré ide starosti.

Pobyt sa však nemôže úplne zmocniť svojho bytia, vyčerpávajúco ho vmestiť do nejakého výkladového rámca, ovládnuť ho, byť jeho „pánom“. Voľbou len niektorých možností sa vždy stará len o určitú oblasť otvorenosti, prístupnú jeho rozumeniu. Existenciálnosť zápornosti poukazuje na to, že pobyt sa „nezakladá sám, ale je zo základu prepustený a ponechaný sebe samému, aby týmto základom bol. Pobyt nie je sám základom svojho bytia v tom zmysle, že by tento základ pochádzal z jeho vlastného rozvrhu, o nič menej ako 'bytie sebou' je *bytím* tohto základu. Takýto základ je vždy len základom

súcna, ktorého bytie nemôže inak len toto 'bytie základom' prevziať.“ ([3], 315) Toto miesto Heideggerových úvah jasne ukazuje, že existencia nie je tvorcom svojho bytia, ani sveta, do ktorého je vrhnutá, a ani nie je uzatvorená vo svojej individualite sama do seba. Sloboda vzťahujúca sa na možnosť voľby možnosti a umožňujúca porozumenie vlastnej konečnosti a zodpovednosti za to, že sme nezvolili, a zároveň nemohli zvoliť inú možnosť, vychádza z ontologického výkladu základu slobody, u Heideggera vrhnutej slobody.

Vlastný spôsob bytia pobytu, je preto založený na voľbe, na rozhodnutí, a v ňom obsiahnutej rozhodnosti, ktorá oslobodzuje od prepadnutia nevlastnému a neosobnému „sa“ a oslobodzuje pre najvlastnejšie „môcť byť“ pobytu. Heideggerova terminológia, ktorá označuje a vyjasňuje vlastný spôsob bytia pobytu je v tomto kontexte nasledovná: wählen, wollen, sich entschliessen, Entschlossenheit. Myslíme si, že dosah Heideggerovho výkladu tu spočíva v tom, že autentická sloboda sa netýka jednoduchej voľby tej či onej možnosti, ale slobody celkovosti voľby, v zmysle konečnej voľby ako takej. Dostávame sa tak opäť k dvom možnostiam rozumenia konečnosti, časovosti a dejinnosti – autentického, vlastného rozumenia, vychádzajúceho z rozvrhu svojho bytia a neautentického, nevlastného rozumenia, pohlteneho každodennosťou, vychádzajúceho z verejnosti, z iných rozvrhov unikajúc tak od samého seba. Spôsob, ako sa pobyt k sebe vzťahuje nie je nejakým sebaopozorovaním vyžadujúcim si teoretický odstup, ale pôvodným spôsobom seba porozumenia sme. A práve preto môže Heidegger hovoriť, že porozumenie nie je pôvodne subjekt-objektovou reláciou predstavovania. Podľa Heideggera každá teória má takýto pôvod, aj keď bežne a väčšinou tak, ako všetci ostatní si rozumieme z toho, čo sa hovorí, robí, ako sa koná atď. Sloboda je v tomto výklade neoddeliteľná od autenticity. Preto o slobode, ktorá u Heideggera nie je autonómnym aktom rozumu a nie je ani absolútna, je možné hovoriť len z pozície autentického porozumenia, pretože neautenticnosť si nevolíme, ale ňou sme od narodenia až do smrti. Ako súvisí každodennosť a autenticita s problematikou dejín?

V predstihu ku koncu, a tak otvorený vlastnému spôsobu bytia – „predstih“, „rozvrh“ sú výrazy pre pôvodné rozumenie – môže mať pobyt prístup k dejinám, rozumieť im. Bytie k smrti, predstih, rozvrh, a tiež aj prekonanie upadnutia, prekonanie každodennosti sú budúcnostným rozmerom časovosti ako základu historického času. Budúcnosť, v tomto kontexte, má akoby oveľa väčšiu váhu pre dejiny ako minulosť. Pripomeňme si, že predstihové seba-rozvrhovanie do najvlastnejšej možnosti existencie, ktorou je smrť, ukazuje

na celosťnosť a autentickú odhodlanosť. V odhodlanosti sa pobyť prinavracia k faktickému „tu“, ktorého odomykané možnosti existencie sa nedajú čerpať zo smrti. „Predstihová odhodlanosť“ nepredstavuje teoretickú špekuláciu o budúcnosti, ale byť v predstihu k možnosti znamená vracat' sa k faktickému „tu“. Tento návrat k vrhnutosti obsahuje „sebapodávanie tradovaných možností, aj keď nie nutne ako tradovaných.“ ([3], 417)

Autentická odhodlanosť pobytu ako porozumenie si zo svojej najvlastnejšej možnosti v predstihu k smrti, vedie k nájdeniu si jednoznačnejšej a menej náhodnej možnosti jeho existencie. To, čo privádza existenciu do jej konečnosti je sloboda k smrti a autentické uchopenie konečnosti existencie privádza pobyť do jednoduchosti toho, čo Heidegger označuje ako osud. Keďže uchopená konečnosť vytrháva (otriasa) pobyť z „nekonečnej rozmanitosti ponúkajúcich sa najbližších možností pohodlnosti, ľahkovážnosti, prehnanej skromnosti“ ([3], 417), osud nemôžeme v tomto kontexte vykladať ako pasívne prijímané dedičstvo nejakých vlastností, ľudského charakteru alebo okolností, ktoré sa človeku prihodí. „Osudom označujeme pôvodné dianie pobytu, spočívajúce v autentickej odhodlanosti, dianie, v ktorom sa pobyť, slobodný k smrti, podáva v zdedenej, o nič menej zvolenej možnosti sám sebe.“ ([3], 417) Tak, ako pobyť ako bytie-vo-svete je spolubytím, nie v zmysle spoločného výskytu viacerých subjektov, tak aj jeho dianie je spoludianím, ktoré sa podľa Heideggera určuje ako údel (Geschick), ktorý sa však neskladá z jednotlivých osudov subjektov. „Údelom označujeme dianie spoločenstva, národa.“ ([3], 418) Heidegger chápe osud ako konštituenta pôvodnej dejinnosti pobytu, ktorej analýza ukázala, že pobyť existuje dejinne preto, že „je v základe svojho bytia časový“ ([3], 410).

Časová štruktúra ako ek-statická jednota bývalosti, prítomnosti a budúcnosti ozrejmuje možnosť autentickej dejinnosti. „Len súcno, ktoré je vo svojom bytí bytostne budúcnosťné, takže ako slobodné pre svoju smrť a na nej troskotajúc sa môže nechať vrhnúť späť do svojho faktického 'tu', to znamená len súcno, ktoré ako budúcnosťné je rovnako pôvodne bývalé, môže – sebe samému tradujúc zdedenú možnosť – prevziať svoju vlastnú vrhnutosť, a byť v okamžiku pre „svoj čas“. Len autentická časovosť, ktorá je zároveň konečná, umožňuje niečo také ako osud, to znamená autentickú dejinnosť.“ ([3], 418) Základom dejinnosti pobytu je konečnosť časovosti ako autentické bytie k smrti.

Pri analýze týchto Heideggerových úvah sa nám ukazuje, že to, čo Heidegger myslí ako dejiny je spôsobom bytia pobytu, ktorý nie je pôvodne za-

korenený v minulom, ani v prítomnosti ako súvislosti dneška s tým, čo bežne označujeme minulým, ale je autentickým daniím existencie, ktorá vychádza z budúcnosti. Autentická budúcnosť, predstih ku koncu a otvorenosť vlastnému spôsobu bytia sú podmienkou možnosti nášho prístupu k dejinám, a možnosti porozumieť im. Budúcnostný rozmer časovosti je základom historického času, a preto k tomu aby pobyt mohol byť dejinný a ako hovorí Heidegger „aby mohol sám seba v dejinách obnovovaním prevziať“ ([3], 419), nepotrebujeme históriu. Nechce tým však povedať, že ju nepotrebujeme vôbec.

Analýza problematiky prístupu k dejinám vychádza z Heideggerovho rozlišovania histórie, historickosti, dejín, dejinnosti, pričom historickosť znamená to, čo uplyva, čo je singulárne. Zavedenie tejto „dimenzie“ jedinečnosti, kontingencie do filozofie je podľa Heideggera Diltheyovou zásluhou. Diltheyovým úsilím nebolo rozloženie dejinnej skutočnosti do singulárnych, do seba uzatvorených jednotiek významu, ale pokúsil sa uchopiť ich základnú jednotu, súvislosť, bez ktorej by nebolo možné porozumenie minulému. Aj Heideggerovi išlo o uchopenie toho, čo tvorí jednotu, celosť ľudského bytia v jeho fakticite. Išlo mu o odhalenie jednoty tohto pôvodného a porozumenie jeho historicky dejinnému charakteru. Dilthey však, na rozdiel od Heideggera, ešte nekladie otázku po dejinnosti samej, otázku po zmysle bytia, po bytí súcna. Položenie tejto otázky metodologicky umožňuje fenomenologický, resp. hermeneuticko-fenomenologický prístup k uchopeniu sebazakrývania bytia a jeho zmyslu.

Heideggerova hermeneutika fakticity hľadá východisko nezaťažené tradičnými schématicizmami, ktoré rozkladajú a skladajú skutočnosť na subjektívnu-objektívnu, empirické-apriórne, reálne-ideálne roviny, bez toho aby boli schopné tematizovať pôdu, z ktorej sú tieto určenia získané, odvodené. Tiež kritizuje úsilie niektorých filozofických prístupov premieňať časové dianie, základný charakter skutočnosti, v ktorom žijeme, na niečo nečasové či nadčasové, nevykladať život z neho samého, ako to chcel Dilthey, ale z niečoho, čo síce k životu patrí, ale vymedzuje sa práve len protikladom k nemu. Kritizuje prístup k dejinným faktom ako k hotovým, statickým jednotkám, ktoré sa objektívne triedia, vysvetľujú z ideálnych typov, tvarov alebo účelov. Napríklad aj minulé kultúry, ktoré boli pôvodne dynamické celky, sa stávajú statickým materiálom objektívneho poznania, premieňajú sa na nečasové alebo nadčasové, na niečo voči daniu vonkajšie. Fakticita sa podľa Heideggera týka konkrétnej ľudskej existencie a nie abstraktného subjektívneho prístupu

k historickým fenoménom. Na tejto pôde hermeneutiky fakticity Heidegger kritizuje svojich učiteľov a ich filozofickú pozíciu – H. Rickerta a E. Husserla.

História je veda, vedecká disciplína, špecifická teória o minulom, o tom, čo sa stalo. Problém dejín ale Heidegger nehľadá v histórii ako vede o dejinách, v ktorej dejiny vystupujú ako objekt vedy – tak ako je to u Simmela alebo Rickerta. „To ako sa dejiny môžu stať možným predmetom histórie, to je možné vyčítať, len zo spôsobu bytia toho, čo je dejinné, z dejinnosti a jej zakorenenia v časovosti.“ ([3], 409) História podľa Heideggera predpokladá autentickú dejinnosť pobytu, pretože „nielenže dejiny musia *byť*, aby história vôbec mohla mať prístup k predmetu, a nielenže historické poznanie ako dejúce sa počínanie pobytu je dejinné, ale *historické odomykanie dejín samé o sebe*, či už fakticky uskutočňované alebo nie, *je svojou ontologickou štruktúrou zakotvené v dejinnosti pobytu*.“ ([3], 425) A keďže pobyt, ako dejinný a časový, sa časí v ek-staticky-horizontálnej jednote svojich extáz, a rozumie si z budúcnosti, tak aj historické odomykanie sa časí z budúcnosti. „Výber“ toho, čo má byť možným predmetom histórie, je už urobený vo faktickej, existencielnej voľbe dejinnosti pobytu, z ktorého história koniec koncov pramení, a v ktorom jedine je.“ ([3], 428)

„Objektivitu“ histórie zaručuje len historické „odomykanie minulosti“, v tzv. osudovom „obnovovaní“ bývalého. Obnovovanie nie je úplným návratom minulého, pripútavaním „prítomnosti“ k niečomu, čo je prekonané, nie je návratom k „minulému“ prehovorením minulého. Heideggerovi ide o postihnutie obnovovania možnosti, najvlastnejších možností jeho existencie, do ktorých sa predstihová odhodlanosť ako fenomén autentickej celosti pobytu rozvrhuje, a ktoré preberá. Prevzatie vrhnutosti znamená „*byť*“ pobytom autenticky v tom, *ako už vždy bol*.“ ([3], 357) Predbeh k najvlastnejšej možnosti je rozumejúcim prichádzaním pobytu späť k tomu, ako už vždy najvlastnejšie bol. Pobyt preto môže *byť* autenticky bývalý, len pokiaľ *je* autenticky budúci.

Z Heideggerových analýz časovosti, ktorá sa ukázala ako zmysel autentickej starosti, a ktorej štruktúra časenia sa odhalila ako dejinnosť pobytu, vyplýva ontologický predpoklad ontického výkladu pobytu, ku ktorému patrí aj teoretické skúmanie pozitívnych vied. Úlohou sa ďalej ukazuje otázka ontologickej možnosti pôvodu vied zo štruktúry bytia pobytu. Aj história ako „veda o dejinách pobytu“ ([3], 425) predpokladá pôvodne dejinné súcno ako svoj možný predmet. No na to, aby mohla mať história prístup k predmetu, musia dejiny byť. Dejinnosť pobytu je tak bytostnou štruktúrou diania pobytu, „diania, ktoré niečo také ako „svetové dejiny“ umožňuje a necháva nás dejinne

k nim patriť.“ ([3], 36) To, čo označuje Heideger dejinami je svetovo-dejinné dianie. Keďže pobyt existuje ako bytie-vo-svete, tak aj dianie dejín je dianím bytia-vo-svete. Svetovo-dejinné dianie sa na jednej strane týka diania sveta v jeho bytostnej jednote s pobytom, a na strane druhej vnútrosvetského súcna. Len pre tento svetovo-dejinný charakter spôsobu bytia vnútrosvetského súcna (nepobytového súcna) sa môže niečo stať historickým materiálom. A ešte presnejšie, materiálom sa môže niečo stať „len tým, že mu rozumieme v jeho vnútrosvetskosti.“ ([3], 427) Historický výskum minulosti nie je pôvodne určený zháňaním, triedením materiálu, ale „predpokladá *dejinné bytie* k bývalému pobytu, to znamená, že predpokladá dejinnosť existencie historika.“ [3], 427) História ako veda je potom existenciálne fundovaná touto dejinnosťou.

Heideggerov hermeneutický výklad existenciálneho pôvodu histórie z dejinnosti pobytu vychádza z ekstaticko-horizontálnej časovosti pobytu. V Heideggerovom výklade ide o predteoretické porozumenie dejinnosti a najmä o výklad ontologického problému dejín ako existenciálneho problému. Heideggera tak zaujíma to, čo je filozoficky primárne. Nie je tým ani teória tvorby pojmov v histórii, ani teória historického poznania, ani teória dejín ako objektu histórie, ale je ňou „interpretácia dejinného súcna vo vlastnom zmysle, čo do jeho dejinnosti“ ([3], 26). Dejiny nie sú uchopiteľné nezainteresovanou teóriou, bez otázky záujmu o dejiny by nebolo možné dejinám rozumieť, zaoberať sa nimi, písať dejepis. Prichádzame k predbežnému záveru, že viac než o teóriu sa podľa Heideggera skutočná historiografia opiera o pôvodnejší, bezprostredný a zároveň plnší vzťah k svetu, o inter-esse, svetský záujem o vlastné bytie, ktorý je základom (dejinného) porozumenia (dejinnej) skutočnosti.

Literatúra

- [1] BIEMEL, W.: *Martin Heidegger*. Mladá fronta, Praha 1995.
- [2] DASTUROVÁ, F.: *Čas a druhý u Husserla a Heideggera*. Filosofický ústav ČSAV, Praha 1996.
- [3] HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*. Oikoymenh, Praha 1996.
- [4] HEIDEGGER, M.: *Zrození uměleckého díla*. In: *Orientace* 1968, č. 6. s. 53-94.
- [5] HEIDEGGER, M.: *Der Begriff der Zeit*. Tübingen 1989.
- [6] HEIDEGGER, M.: *Was heißt Denken?* In: *Vorträge und Aufsätze*. Teil II. Tübingen 1954. s. 3-18.
- [7] HEIDEGGER, M.: *Aristotelova metafyzika IX*, 1-3. Oikoymenh, Praha 2001.
- [8] MITTERPACH, K.: *Bytie, čas, priestor v myslení Martina Heideggera*. Iris, Bratislava 2007.

Mgr. Andrea Javorská, PhD.
Katedra filozofie FF UKF v Nitre
Hodžova 1
949 74 Nitra
ajavorska@ukf.sk

ROZUMENIE A INTERPRETÁCIA ONTOLOGICKÝCH ŠTRUKTÚR POBYTU

Henrieta Petrovičová

In the contribution the author is dealing with Heidegger's attitude to the problem of understanding, which is built up as an ontological problem. She focuses on the question of understanding in connection with the interpretation of ontological structures of being here. She tries to seize and present the immanently associated and reasoned structure of concepts, which uncover the manner of existence in being here derived from the facticity of existence, of being thrown into the world as the award of all people, of tuned self-discovery, of state of mind and the genuinely unlocked state of the world.

Key words: being here, being – in the world, understanding, facticity, extroverty, to be tuned, genuine unlocked state, possibility, freedom, schedule /scheduled character/, authenticity.

Heideggerova analýza ľudského pobývania vo svete (analytika štruktúr bytia pobytu) predstavuje jednotlivé postupné kroky k jeho hlavnému cieľu, ktorým je odhalenie zmyslu bytia vôbec. Preto aj výklad štruktúr rozumenia v jeho diele *Bytie a čas*, je výkladom štruktúr rozumenia bytiu vôbec. Pre objasnenie Heideggerovho prístupu k problému rozumenia je dôležité poukázať na to, že sa snaží rozumenie postaviť predovšetkým ako ontologický problém. Rozumenie nie je pôvodne „poznáním“ či rozumením v zmysle schopnosti „vyznať sa v niečom“, alebo „vedieť o niečom“. Primárne je rozumenie *spôsob bytia pobytu*.

Heidegger vyčleňuje pobyt ako súcno, ktoré sa vzťahuje k svojmu bytiu tak, že mu v jeho bytí ide vždy o toto bytie samo. Základným ontologickým rysom pobytu je určenie „vždy moje“, ktoré je podmienkou možnosti vlastného a nevlastného modu bytia. Pobyt si vo svojom bytí už vždy nejakým spôsobom rozumie a sám seba vykladá. Ontologická interpretácia súcna,

ktorým je pobyt, nevychádza z ideálnej konštrukcie pobytu, ale z faktického pobytu. Tento kruhový proces analýzy netvorí logickú chybu, ale nevyhnutný postup seba-výkladu pobytu, ktorý sa má ukázať tak, ako pôvodne je, autentickým pobytom. Heidegger toto bytie, t.j. fakticitu existencie, formálne charakterizuje ako "bytie vo svete". Týmto určením – "bytie vo svete" – vytýčil Heidegger pôdorys základnej štruktúry pobytu, ktorá je svojou povahou „kruhová“. Rozumieť niečomu v nej už vždy znamená rozumieť sebe a naopak. Aby si mohol pobyt vo svojom bytí rozumieť a sám seba vykladať, musí byť sám sebe nejakým spôsobom prístupný, musí už vždy nejakým spôsobom vedieť, ako na tom so sebou vo svojom bytí je. Prvá a ničím nesprostredkovaná bezprostredná skúsenosť pobytu, ktorú so sebou samým má, je tá, "že je", a že je už vždy "tu" vo svete. Pobyt ako "tu – bytie" sa už vždy v tomto "tu" svojho vlastného bytia nachádza, a to tak, že sa do tohto "tu" vždy už otvoril pre prítomnosť svojho vlastného bytia. "Tu-bytie" „... jmenuje jistý způsob bytí, a to bytí takového jsoucna, které je otevřeno pro otevřenost bytí, v níž stojí, tím, že ji vystává.“ ([3], 21) Pobyt je otvorený pre otvorenosť bytia, do ktorej je už vždy postavený, a tým, že v nej vytrvalo stojí ("vy-stáva", t.j. vydrží, zotrva postavený do tejto otvorenosti), udržuje túto oblasť otvorenú. Pobyt je vždy týmto "tu", je otvorenosťou pre svoje vlastné bytie. Toto vlastné bytie nikdy nie je subjektom bez sveta. Pobyt nie je do seba uzatvorený subjekt, ktorý si najprv uvedomuje seba a až potom sa pred ním dodatočne vynára nejaký svet. Pobyt je "tu-bytie", pričom slovo "tu" poukazuje na niečo ako je otvorený priestor možnej krajiny, v ktorej sa pobyt vyzná (je tu „doma“), teda na otvorenú oblasť možného, rozmanitým spôsobom členitého sveta. Pobyt je so svetom dôverne oboznámený, svet predstavuje horizont, v ktorom pobyt rozumie seba samému a ostatným súcnam. Ako "tu-bytie" je pobyt už vždy otvorený do otvorenej oblasti sveta, a takto sa jej otvárajúc, vždy už prevzal jej bytie. Svet patrí k ontologickej štruktúre pobytu, takže pobyt je už vždy ako "bytie vo svete". To, "že je" a že je už vždy ako "bytie vo svete" prevzal pobyt v mode fakticity. „Fakticitu není faktičnost jako faktum brutum výskytového jsoucna, nýbrž do existence pojatý, i když zprvu potlačovaný, bytostný charakter pobytu.“ ([2], 162) Svoje bytie si pobyt nedal sám, vždy už ono "tu" svojho vlastného bytia prevzal, to znamená, že otvárajúc sa do tohto "tu", vždy ním už "je". Pred každou možnou otázkou po svojom "prečo", je jeho vlastné bytie pre neho prostým "pretože", ktoré ako odpoveď už samo predchádza všetky možné otázky "prečo". Fakticitu považuje Heidegger za primárne bytostné určenie

pobytu. Primárnosť fakticity znamená, že každé určovanie sa vzhľadom na "tu a teraz" predchádza všetky ostatné určenia, že všetky ostatné určenia pobytu sú možné až na jeho pozadí.

Nikdy sa nemôžeme odpútať od svojho "tu a teraz", nikdy nemôžeme od neho odhliadnuť, odmyslieť si ho. Heidegger poukazuje na to, že ľudská existencia je vždy, pred akýmkoľvek možným porozumením, pred každou možnou reflexiou, začlenená do celku bytia, je do celku bytia "vrhnutá" a táto *vrhnutosť* zakladá jej fakticitu. „Tento bytostný charakter pobytu, jehož odkud a kam je zastřeno, ale který je sám o sobě o to nezastřeněji odemčen, toto „že jest“ nazýváme vržeností tohoto jsoucná do jeho 'tu', že totiž jakožto 'bytí ve světě' je tímto 'tu'. Výraz vrženost má naznačovat fakticitu oné vydanosti.“ ([2], 162)

Faktická skúsenosť seba samého a sveta nie je primárne sprostredkovaná poznáním. Pobyt ako "bytie vo svete" nikdy nie je sám sebe prístupný iba „objektívne“ ako „predmet“ poznávania. Byť "tu" neznamena primárne byť predmetom nazerania a názorového určenia, neznamená to iba byť braný na vedomie. Heidegger hovorí, že racionálne poznanie toho, k čomu smeruje naša skúsenosť seba samého a sveta, sa nemôže vyrovnáť tomu, že *naladenosť* stavia pobyt pred jeho *situovanosť* v "tu". Pobyt ako fakticita je prístupný sám sebe primárne v naladenosti, chápe sám seba vždy v určitom *rozpoložení*. Rozpoloženie je spôsob, ako sa pobyt už vždy otvoril do "tu" svojho vrhnutého "bytia vo svete". To platí rovnako pre všetky druhy rozpoloženia, pre všetky nálady, nielen pre stiesňujúce, ale aj pre povznášajúce. Tým, že povznesené nálady odľahčujú pobyt od bremena jeho "tu", odomykajú mu zároveň jeho charakter tiaže. Naladenosť je takto vyložená ako pôvodné bytostné určenie pobytu.

Heidegger svojim výkladom *nalady*, akoby prevracal tradičné poradie dôležitosti „psychických“ fenoménov. Nálady – pokiaľ išlo o určovanie základných štruktúr vzťahu človeka k svetu – sa doposiaľ pri filozofickom ponímaní človeka považovali za sekundárny fenomén a nevenovala sa im príliš veľká pozornosť. Nálady bežne poznáme ako subjektívne stavy, ako akési „podfarbenie“ našich vlastných skúsenosti so „svetom“, ako dojmy a pocity. Heidegger sa pokúša toto bežné chápanie nálad nahradiť prehĺbeným výkladom toho, ako v týchto stavoch pôvodne sme a k čomu sa pôvodne vzťahujeme.

Naladenosť nie je primárne iba akési „vnútorné“ prežívanie niečoho, čo sa týka iba nás samých, čo sa s nami odohráva, a potom to konštatujeme. Neustále sme určitým spôsobom naladení, nachádzame sa v určitom rozpoložení,

ale táto naladenosť nie je len odkrytím „vnútra“, je štruktúrnym určením “bytia vo svete“ a rozprestiera sa po všetkých jeho dimenziách. Naladenosť sa týka *všetkého*, s čím sa stretávame. Veci vo svete, svet sám, iní ľudia, toto všetko je nám sprístupnené vždy cez naladenosť. „Nálada vždy již odemkla ‘bytí ve světe’ jako celek a činí jakékoliv zaměřování se na ... teprve možným. Naladěnost se nevztahuje primárně na duševno, není jeho vnitřním stavem, který se potom záhadným způsobem dostává ven a zabarvuje věci a osoby. V tom se ukazuje druhý bytostný charakter rozpoležení. Rozpoležení je jeden ze základních existenciálních druhů stejně původní odemčenosti světa, spolupobytu a existence, poněvadž odemčenost je bytostně ‘bytí ve světe’.“ ([2], 164)

Heidegger sa snaží poukázat na to, že najobsažnejším určením naladenosti je jej otváracia funkcia. „Naladeností rozpoležení je existenciálně konstituovaná otevřenost pobytu vůči světu.“ ([2], 164) Naladenosť je akási nedištancovaná jasnosť, a pretože sme to vždy my sami, kto sme naladení, je to vždy jasnosť o celku a jasnosť o nás samých v celku. Naladenosť nás vždy určitým spôsobom stavia do celku, ale tento celok odomknutý náladou nie je nikdy objektivizovaný, vždy už o ňom vieme, ale netematicky. Heideggerova analýza rozpoleženia poukazuje na to, že predmetný vzťah alebo spredmetňovanie, nie je jediný spôsob, ako máme o sebe a o veciach jasno. Vždy sa už nachádzame nevýslovným spôsobom uprostred súcna v celku tak, ako nám ho zjavujú nálady. Tento spôsob jasnosti bez spredmetňovania, toto nachádzanie sa uprostred súcna v celku, je bytostným určením pobytu. Rozpoleženie charakterizuje pôvodnú “odomknutosť” pobytu, ktorý takto odhaľuje seba vo svojej vrhnutosti a odkázanosti na svet, ktorý je s bytím pobytu už vždy pôvodne “odomknutý”. Svet „oslovuje“ pobyt možnosťami, ktoré môže, ale nemusí prijať. Otvorenosť pobytu konštituovaná vždy určitým rozpoležením, uvoľňuje pobyt k jeho vlastným možnostiam bytia, ktorým v každej konkrétnej situácii, takto pôvodne “odomknutý“ pobyt, už určitým spôsobom porozumel.

Rozumenie je rovnako pôvodný existenciál pobytu ako rozpoleženie. Rozpoleženie a rozumenie spolu charakterizujú pôvodnú “odomknutosť” pobytu. Už sme naznačili, že rozumenie nie je pôvodne „poznáním“ či „vedením“. Nie je poňaté ani ako protiklad k vysvetľovaniu. Heideggerov špecifický výklad rozumenia ako základného modu pobytu, poukazuje na jeho rozvrhový charakter.

Heidegger hovorí, že to, „čeho jsme mocni v rozumění jako existenciálu, není žádné 'něco', nýbrž bytí jako existování. Způsob bytí pobytu ve smyslu moci být spočívá existenciálně v rozumění.“ ([2], 171) Primárne je rozumenie bytostným určením pobytu, je vlastným výkonom pobytu ako „bytia vo svete“, ktoré je vždy „bytím v možnostiach“. Rozumenie je rozumením možnosťami, ktoré pobyt zo sveta akoby oslovujú. Pobyt im musí už vopred určitým spôsobom rozumieť, musia byť už vždy odhalené, aby mohol tieto možnosti svojho bytia voliť, alebo aby sa im mohol – v prípade neautentickej existencie – vyhnúť. Aj neautentický pobyt je bytostne určený rozumením, lebo aj neautentický spôsob bytia je bytím v možnostiach, ktorým sa môže vyhýbať iba vtedy, ak im určitým spôsobom rozumie.

Pobyt je takým spôsobom, že pôvodne rozumie svojmu „môcť byť“. Ono „môcť byť“, pre ktoré sa pobyt už vždy rozhodol, je jeho vlastná možnosť bytia. Pobyt sám je neustále sa realizujúcim bytím svojej možnosti. „Možnosť ako existenciál je ... nejpůvodnější a poslední pozitivní ontologické určené pobytu...“ ([2], 171) V rozumení si pobyt ujasňuje, ako na tom so sebou samým, a to vždy znamená s možnosťami svojho bytia, je. Pobyt uskutočňuje možnosti svojho bytia, nie je však autonómnou sebatvorbou. Realizácia niektorých možností – uskutočnená vrhnutosť, vždy v každej situácii nutne volebná voľba jednej možnosti – je mu vždy odoprená.

Možnosť byť slobodný pre svoje najvlastnejšie „môcť byť“, neznamená pre pobyt možnosť nenúteného výberu alternatív. Ťažisko tejto slobody ako možnosti, nespočíva v otázke voľby, táto sloboda nie je primárne slobodou vôle, prejavujúcou sa v konaní. „Slobodu v *Bytí a čase* Heidegger myslí ako uchopujúcu možnosť ako možnosť, s čím sú spojené fenomény rozhodnutosti a odhodlanosti ako autentického bytia sebou.“ ([7], 51) Možnosť slobody znamená *uvolnenosť* pobytu k jeho bytostne vlastnému „môcť byť“. Pobyt je touto uvoľnenosťou k možnosti byť, tzn., že pobyt vždy už rozumie, že môže byť. Táto uvoľnenosť však nie je pre pobyt možnosťou, ktorou by mohol nebyť. Pobyt je už vždy vopred uvoľnený k svojmu najvlastnejšiemu „môcť byť“. Pobyt je „bytie pred sebou“, bytie „v predstihu“, je už vopred v možnostiach svojho bytia.

Tento spôsob bytia umožňuje pobytu existovať v čase. „Pred-štruktúra“ pobytu totiž nie je primárne predbežným rozumením, v zmysle nejakých „predsudkov“ o „veci“, ale je to bytostne možnosťná štruktúra, v ktorej rozumenie niečomu je možnosťou časového *seba*porozumenia a naopak. V rámci tejto štruktúry má súcno pre pobyt zmysel, tzn., je zrozumiteľné, pretože mu

vždy už – vopred – rozumie ako svojej možnosti. Heidegger túto súvislosť rozumenia a možnosti vyjadruje nasledovne: „Rozumění jako odemykání týká se vždy celé základní struktury ‘bytí ve světě’. Jakožto ‘moci být’ je ‘bytí ve světě’ vždy určitým ‘moci být ve světě’. Ten je odemčen nejen jako svět, tedy jako možná významnost, nýbrž také tak, že uvolňování nitrosvětského jsoucna samého uvolňuje toto jsoucno k jeho možnostem. Příruční jsoucno je tak odkryto ve své služebnosti, použitelnosti, škodlivosti. Celkovost odemčenosti se odhaluje jako kategoriální celek možné souvislosti příručního jsoucna. Ale i „jednota“ rozmanitého jsoucna výskytového, příroda, stává se odkrytelnou jen na základě toho, že je odemčena její možnost.“ ([2], 172)

Heidegger tu poukazuje na to, že rozumenie sa vždy pohybuje v dimenzii možnosti, je projektovaním sa na možnosti. Tu sa ozrejmuje rozvrhový charakter pobytu, ktorý konštituuje „bytie vo svete“. *Rozvrhovanie* je spôsob, ako je pobyt svojou možnosťou, to znamená, že sa vo svojom rozumení už vždy *rozvrhol* do určitej možnosti svojho „bytia vo svete“. Takto má aj rozumenie svoju bytostnú štruktúru, ktorú Heidegger nazýva *rozvrh*. „Rozvrhový charakter pobytu je u Heideggera v istom napätí medzi slobodným rozvrhovaním svojich možností a už uskutočnenou vrhnutosťou. Pobyt sa rozvrhuje do možností, do ktorých už je vrhnutý.“ ([7], 43) Možnosti, v ktorých pobyt existuje, nie sú izolované možnosti či nejakým spôsobom fixované skutočnosti. Pobyt existuje vždy v konkrétnej situácii, vždy je vrhnutý do určitých, práve jemu fakticky otvorených možností. Tieto možnosti si pobyt ako rozumejúci rozvrhuje, a takto je už vždy uskutočnením svojho „môcť byť“.

Rozumenie ako „môcť byť“ má samo svoje možnosti, to znamená, že pobyt si môže rozumieť vychádzajúc zo svojho najvlastnejšieho „môcť byť“, zo svojich vlastných možností, alebo si môže rozumieť vychádzajúc zo sveta, v ktorom sa už vždy akoby stratil. Rozumenie tak môže byť buď *vlastné, autentické*, alebo je *nevlastné, neautentické*. Nevlastné rozumenie neznamená, že sa pobyt úplne odpúta od seba samého a rozumie iba svetu. Pobyt je vždy „bytie vo svete“, takže svet rovnako pôvodne patrí ku jeho „môcť byť“. Najprv a väčšinou však pobyt obracia svoje rozumenie práve k svetu, takže rozumie svojmu „môcť byť“ neautenticky. Pobyt vo svojej každodennosti si rozumie najprv a väčšinou zo sveta, z toho, čo vo svete obstaráva. Toto rozumenie má charakter akéhosi „praktického“ rozumenia, ktoré zostáva takmer vždy netematické. Veciam a udalostiam, ku ktorým sa pobyt každodenne

v obstarávaní vzťahuje, rozumie vždy *pred*-výslovným tematizovaním, *ako* veciam k tomu či inému použitiu. Toto hermeneutické *ako* má pre rozumenie pobytu v obstarávanom svete konštitutívny význam. Pobyt rozumie veciam vo svete, dáva im zmysel a význam.

Heideggerov prístup k problému rozumenia nám otvára cestu k porozumeniu samých seba, poukazuje na potrebu istého ontologického zakotvenia, bez ktorého sa nám ťažko rozumie. Ukázal nám, že človek nemá svoje „miesto“ vo svete, ale že sa v ňom neustále umiestňuje. Máme možnosti ako byť, to znamená, že môžeme vždy byť aj inak. To *ako?*, je stále otvorenou možnosťou.

Literatúra

- [1] HEIDEGGER, M.: *Básnický bydlí člověk*. Praha: Oikoymenh, 1993.
- [2] HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*. Praha: Oikoymenh, 1996.
- [3] HEIDEGGER, M.: *Co je metafyzika?* Praha: Oikoymenh, 1993.
- [4] HEIDEGGER, M.: Fenomenologické interpretace k Aristotelovi. In: *Filosofický časopis*, Roč. XLIV, č. 1, 1996, s. 9-43.
- [5] HEIDEGGER, M.: *O humanismu*. Praha: Ježek, 2000.
- [6] HEIDEGGER, M.: *O pravdě a bytí*. Praha: Mladá fronta, 1993.
- [7] JAVORSKÁ, A.: *Ontologický základ slobody*. In: *Philosophica* 5. Nitra: FF UKF v Nitre, 2003, s. 38-52.

Mgr. Henrieta Petrovičová
Katedra filozofie FF UKF v Nitre
Hodžova 1
949 74 Nitra
hpetrovicova@post.sk

KOHÁKOV POJEM EKOLOGICKEJ KRÍZY

Richard Štáhel

The paper describes an analysis of the term ecological crisis from the mind of Erazim Kohák. His philosophy is based on the Husserl's understanding of the fenomenology in the Crisis of european sciences and the transcendence philosophy. E. Kohák can distinguish between three kinds of meaning of the term ecological crisis resulting not only into a need but also to a specific form of ecological ethic. Kohák can see a joint connectivity of the ecological possibilities and live conditions of a man as well as the society and their political consequences.

Key words: crisis, ecological crisis, phenomenology, growth, ethics

Pojem ekologickej krízy vznikol v druhej polovici 20. storočia a do súčasnosti sa stal všeobecne akceptovaným (Pozri [12]). Už nie je len súčasťou odborného diskurzu, ale prenikol aj do politického, právneho či dokonca publicistického a žurnalistického diskurzu. Masívne rozšírenie jeho používania, i jeho alternatívne používanie s pojmom environmentálnej krízy, však prispelo k jeho znejasneniu a do určitej miery možno konštatovať, že aj devalvácii.

Filozofickej reflexii fenoménu ekologickej krízy⁴⁵ sa dlhodobo venuje aj profesor Erazim Kohák. Na rozdiel od mnohých iných „užívateľov“ pojmu ekologickej krízy, ktorí ho neraz používajú bez špecifikovania jeho významu, však Kohák dbá aj na terminologickú presnosť a preto tento pojem nielen používa, ale aj analyzuje jeho význam, resp. viaceré významové roviny. To umožňuje nie len jasnejší pohľad na Kohákovú myšlienku, jeho východiská

⁴⁵ Kohákov filozofický postoj je do značnej miery založený na Husserlovom ponímaní fenomenológie v jeho poslednom diele Kríza európskych vied a transcendentálna filozofia (pozri [4], 367). V pozadí Kohákovho myslenia tak vidieť Husserlovo tematizovanie krízy vedy i krízy európskeho ľudstva ([4]), Kohák však reflektuje ich nové, aktuálnejšie podoby.

i záverov, ale otvára to aj nové možnosti v reflexii mnohovrstvového fenoménu, ktorý sa pojmom ekologickej krízy označuje.

Pojem ekologickej krízy

E. Kohák vo svojich textoch používa takmer výhradne pojem ekologickej krízy. Uvedomuje si však jeho viacvýznamovosť a z toho vyplývajúcu nejednoznačnosť. „Pojem ekologickej krízy sa mi zdá trochu zavádzajúci. Zdá sa mi, že sa pod ním skrývajú tri prepojené, avšak veľmi odlišné skutočnosti. Jednou je úplne bezprostredná kríza v ochrane prírodného sveta, v ktorom žijeme: havarijné poškodenie životného prostredia v tom najhmatateľnejšom zmysle.“ ([7], 159) Táto rovina je podľa Koháka najznámejšia a najviditeľnejšia a preto má najrozšírenejšie formy riešenia – od aktivít mimovládnych ochranárskych organizácií až po ministerstvá životného prostredia, ktoré vznikli v uplynulých dvoch až troch desaťročiach takmer vo všetkých krajinách sveta.

V druhej rovine, ktorú Kohák označuje ako systémovú krízu, podľa neho „ide o rozpor medzi sústavou prírodných dejov a závislou sústavou ľudského konania“ ([7], 160). Ide tu konflikt medzi prírodou a ľudskou kultúrou, resp. civilizáciou v súčasnej podobe, ktorý popisuje napr. Albert Gore ([1]) alebo Jozef Šmajš ([13]). Tento aspekt ekologickej krízy je podľa Koháka riešiteľný iba na globálnej úrovni, napríklad v podobe medzinárodných dohôd obmedzujúcich produkciu skleníkových plynov, obchodovania s ohrozenými druhmi rastlín a zvierat či lovu veľrýb. Hlavnými aktérmi sú tu podľa Koháka vlády, ktoré tieto medzinárodné dohody uzatvárajú a v rámci svojich štátov ich aj presadzujú. Kohák však v tejto súvislosti upozorňuje na to, že „vládne riešenia môžu byť účinné len vtedy, ak majú aktívnu podporu značnej časti obyvateľstva a pasívny súhlas jasnej väčšiny“ ([7], 160). Zdôrazňuje tak, že „systémové riešenia totiž môžu byť účinné len vtedy, keď majú podporu jedincov – a to je zas o ekologickom aktivizme a o tom, aby ho vlády nesabotovali, ale podporovali“ ([7], 160). Možno konštatovať, že sa tu prelínajú dva aspekty – morálne a právne. Aby takéto typy riešení mohli byť úspešné, musia mať nie len oporu v práve, či už medzinárodnom alebo vnútroštátnom, ale musia byť, resp. sa musia stať aj súčasťou hodnotového systému spoločnosti. Potreba súladu morálky a práva sa v súvislosti s ekologickou krízou ukazuje ako fundamentálna, a to až do takej miery, že nie je možné jednoznačne rozhodnúť, ktorý z týchto aspektov by mal byť považovaný za primárny a ktorý za odvodený.

Tretiu rovina ekologickej krízy možno podľa Koháka označiť ako ľudskú alebo filozofickú. ([7], 160) „Pri koreni problému – či už v životnom prostredí či v systéme ľudského bytia, je predstava, že stále stupňovanie spotrebnej úrovne je zmyslom života i účelom spoločnosti, ktorý prekoná všetky osobné i spoločenské problémy. Pokiaľ ľudia žijú v zajatí tohto ponímania – a pokiaľ ich nezodpovední demagógovia presviedčajú, že môžu dravo hromadiť a prenechať následky neviditeľnej ruke – je ochránárske úsilie márne a systémové riešenie nemožné. To je predstava o zmysle života, ktorá vznikla v Európe po tridsaťročnej vojne, zakorenila sa v 19. storočí a ktorou sa súdobá euroamerická spoločnosť dostala úplne do vleku nadnárodných priemyslových a obchodných spoločností. Prežitie ľudstva závisí na jeho schopnosti vymaniť sa z konzumnej závislosti, hlboko zakorenenej a podporovanej dealermi konzumnej drogy.“ ([7], 160–161) Ide teda o prekonania plytkého konzumerizmu, a to nielen ako osobného presvedčenia či spôsobu života jednotlivcov, ale aj ako určujúceho spoločensko-ekonomického princípu. Spoločnosť, ktorej stabilita je založená na neustálom raste výroby a spotreby, a tým aj raste exploatacie obnoviteľných aj neobnoviteľných surovinových zdrojov na jednej strane a raste znečistenia životného prostredia na strane druhej, jednoducho nie je v uzavretom a konečnom ekosystéme planéty udržateľná ([11], 297). Inak povedané, ekologická kríza „vzniká z toho, že ľudstvo sa stalo početné, náročné a mocné – teda schopné zničiť Zem – avšak neprevzalo zodpovednosť za následky svojho konania. Ekologická kríza ... je ... neriešiteľná, pokiaľ sa ľudstvo vedome nezhodí úlohy hľadať trvalo udržateľné spôsoby života na Zemi.“ ([7], 162). Tu treba zdôrazniť trvalú udržateľnosť života, nie trvalú udržateľnosť predovšetkým ekonomického rastu, na ktorú pojem trvalej udržateľnosti degeneroval v ekonomickom a politickom diskurze⁴⁶.

Ekologická kríza

Kohák hovorí o troch explóziách, ktoré možno považovať za takpovediac materiálny základ ekologickej krízy. Prvou je jadrová explózia nad Hirošimou ([6], 376), ktorú Kohák používa ako metaforu označujúcu v podstate neobmedzené možnosti ľudstva produkovať a predovšetkým používať energiu. Druhou populačná explózia, teda exponenciálny rast počtu ľudí žijúcich na Zemi,

⁴⁶ Praktické splnutie politického a ekonomického diskurzu i úzke prepojenie politických a ekonomických elít a ich záujmov by bolo asi vhodnejšie označovať pojmom ekonomicko-politický diskurz, alebo starším pojmom politická ekonómia.

ktorý sám osebe znamená ohrozenie všetkého mimo ľudského života na planéte ([6], 377). Treťou je „konzumná explózia“ ([6], 377), teda nárast spotrebiteľských nárokov. Ten dáva Kohák do súvislosti s nerovnomerným prístupom obyvateľstva k zdrojom (potravín, energií, vzdelania, zdravotnej a sociálnej starostlivosti). „Vo svete do oči bijúcich nerovností sme dokázali ako tak udržať sociálny zmier iba príslubom, že *bude lepšie*.“ ([6], 377) E. Kohák tento príslub lepšieho materiálneho zabezpečenia v budúcnosti, pre ktorý treba obetovať prítomnosť, alebo módnou frárou „utiahnuť opasky“, označuje ako „stratégiu odkladanej nádeje“ ([6], 377). Ide v podstate o ideu pokroku v novej podobe známej ako neobmedzený alebo aspoň udržateľný rast⁴⁷. Kohák však upozorňuje, že tento prístup síce umožňoval v druhej polovici 20. storočia udržiavať v rozvinutých krajinách relatívny súhlas väčšiny obyvateľstva s existujúcim sociálno-politickým systémom a jeho nespravodlivosťami v distribúcii verejných statkov, zároveň však konštatuje, že je to stratégia odsúdená na neúspech: „neobmedzený rast na obmedzenej Zemi nutne vedie ku katastrofe“ ([6], 377). Na inom mieste o tomto probléme Kohák píše, že: „Zhruba počas štyroch storočí sme verili, že expanzia vyrieši všetky problémy. Niekedy sme to chápali ako koloniálnu expanziu do najvzdialenejších kútov sveta, inokedy ako technologický rozvoj a vždy ako stupňovanie hmotnej spotreby pre privilegovanú časť ľudstva. Táto stratégia naráža na konečnosť Zeme. Dnes expanzia už nie je riešením, ale sama problémom.“ ([8], 190) Kohák teda poukazuje na to, že tradičný model spoločnosti, ktorej stabilita je založená na extenzívnom rozvoji je nielenže neudržateľný, ale z dlhodobého hľadiska kontraproduktívny, ohrozujúci samotné predpoklady ďalšej existencie ľudskej spoločnosti. „To, čomu hovoríme „pokrok“, dnes znamená dlhodobú degradáciu predpokladov ľudského života v mene krátkodobého zis-

⁴⁷ Napr. F. A. Hayek tvrdí, že rast bohatstva má tendenciu zvyšovať príjmy a tým aj životnú úroveň spoločenských skupín s najnižším príjmom viac než sa zvyšujú príjmy v spoločnosti vyššie postavených ([3], 250). Rast bohatstva však znamená aj rast spotreby a teda aj záťaž životného prostredia. Možno teda tvrdiť, že tento prístup odďaľuje sociálnu a politickú krízu, vyvoláva však krízu ekologickú, alebo surovinovú. Idea rastu – výroby a spotreby – ako predpokladu rastu bohatstva a životnej úrovne a tým aj stability socio-politického systému, však politicko-ekonomickému mysleniu i praxi stále dominuje, aj keď ako tvrdí H. Jonas „riešením bude musieť byť omnoho pravdepodobnejšie skôr obmedzovanie než rast“ ([5], 236). Keď kvôli ničomu inému, tak kvôli „limitom rastu“, ktorými sú minimálne konečné surovinové zdroje ([10]). Z konečných zdrojov nie je možný nekonečný rast.

ku.“ ([8], 185) Podľa Koháka „k tomuto vývoju prispelo masívne zlyhanie našej sociálnej etiky“ ([8], 185). To je dôsledkom presadenia individualizmu vo filozofickom, ale aj právnom, politickom a ekonomickom diskurze na jednej strane, a prehĺbením sociálnej diferenciacie, teda rozovretím príjmových nožníc, na strane druhej. Kohák hovorí o dramatickej polarizácii medzi nezmyselným bohatstvom a beznádejnou biedou. „Oboje sú ekologicky zhubné. ... Keď pripočítame vojny, ktoré vznikajú zo zúfalstva a nadbytku, ukáže sa jasne, že sociálna nespravodlivosť je významnou príčinou ekologického ničenia.“ ([8], 185). Kohák tak stabilitu sociálno-politického systému dáva do súvislosti so stavom životného prostredia, podobne ako A. Gore ([1], 54–74). Poukazuje tak na to, že ekologická kríza môže naozaj vyvolať krízu ekonomickú, sociálnu i politickú, čo sa v tradičnom sociálnom, politickom i ekonomickom myslení zväčša prehliada alebo marginalizuje.

Na inom mieste Kohák píše, že príčinou ekologickej krízy sú zásadné zmeny, ktorými ľudstvo prešlo. „Po celé tisícročia sme boli nepočtení, skromní a bezmocní. V posledných troch storočiach sme sa však stali nečakane mocní, neuveriteľne nároční a nepredstaviteľne početní.“ ([7], 18) Inými slovami ekologická kríza je jedným z dôsledkov zmien v ľudskom systéme hodnôt a možností, a to predovšetkým v oblasti rastu ľudských potrieb, rastu populácie a rastu technickej a technologickej moci ľudstva, teda schopnosti meniť a ovplyvňovať životné prostredie naozaj na planetárnej úrovni. Paradoxne je tak kríza dôsledkom úspechu človeka ako živočíšneho druhu, jeho schopnosti vyrovnáť sa s prostredím, ktoré ho obklopuje, s problémami, ktorým vo svojich dejinách čelí. Možno tvrdiť, že za týmto úspechom je stratégia rastu, po väčšinu ľudských dejín extenzívneho. Rast populácie, spotreby a technických možností bol však omnoho rýchlejší, než rast ľudských schopností – etických, právnych či politických – zvládať úplne nové situácie a predovšetkým úplne nové hrozby, ktoré stratégia rastu priniesla. Slovom E. Koháka: „Predstavy a návyky našich predkov neposkytujú ani etické zásady, ani organizačné nástroje, ktoré by zaistili ekologicky pozitívne využitie našej nesmiernej moci.“ ([7], 22–23)

Kohák preto môže konštatovať, že „koreňom ekologickej krízy je ľudská nezodpovednosť“ ([6], 367) v zmysle ľahkovážneho či neuváženeho disponovania technologickou, organizačnou i kvantitatívnou mocou, ktorú ľudstvo nadobudlo. Odpoveďou na ňu preto musí byť nový typ, resp. úroveň či podoba zodpovednosti. Keďže príčinou globálnej ekologickej krízy je zmena v hodnotovom systéme a konaní, ale aj technických možnostiach ľudstva,

môže byť jej riešením zase len zmena v hodnotovom systéme a konaní ľudstva⁴⁸. A skúmanie toho čo je skutočnou hodnotou a aké konanie je skutočne správne, je tradičnou doménou etiky. Ekologická etika je tak podľa Koháka „odpoveď na ohrozenie a ničenie života a Zeme“ ([7], 153). Z reflexie ekologickej krízy tak Kohák odvodzuje potrebu novej, ekologickej etiky.

Záver

Z ponímania príčin ekologickej krízy a rozlišovania troch významových rovín významu pojmu ekologickej krízy v myslení E. Koháka vyplýva nielen potreba, ale aj konkrétna podoba ekologickej etiky, ktorú Kohák chápe aj ako novú sociálnu etiku. Kohák, podobne ako H. Jonas ([5]), ktorého označuje za hlavného inšpirátora svojho „ponímania ekológie ako zodpovednosti za svet života“ ([6], 367) z ekologického myslenia, resp. kritickej reflexie fenoménu ekologickej krízy, odvodzuje nielen potrebu novej morálnej filozofie, ale aj nevyhnutnosť novej politickej filozofie. Výnimočnosť Kohákovej reflexie fenoménu ekologickej krízy spočíva v tom, že si uvedomuje súvislosť ekologických a ekonomických aspektov udržateľnosti sociálno-politického systému priemyselnej civilizácie. Vidí vzájomnú prepojenosť ekologických možností a podmienok života jednotlivca i spoločnosti a ich politických následkov. Môžeme teda hovoriť aj o tematizovaní problému ekologickej determinovanosti spoločenského a politického života.

Príspevok vznikol v rámci grantového projektu č. 2/0177/09.

Literatúra

- [1] GORE, A.: *Země na misce vah. Ekologie a lidský duch*. Praha: ARGO, 2000.
- [2] HANUŠIN, J. a kol.: *Výkladový slovník termínov z trvalej udržateľnosti*. Bratislava: Spoločnosť pre trvalo udržateľný život v SR, 2000.
- [3] HAYEK, F. A.: *Právo, zákonodárství a svoboda. Nový výklad liberálních principů spravodlivosti a politické ekonomie*. Praha: Academia, 1998.
- [4] HUSSERL, E.: *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie*. Praha: Academia, 1996.

⁴⁸ Pre stručný prehľad reflektovanie tejto problematiky v slovenskom filozofickom myslení pozri ([9]).

- [5] JONAS, H.: *Princip zodpovednosti. Pokus o etiku pro technologickou civilizaci*. Praha: OIKOYMENH, 1997.
- [6] KOHÁK, E.: *Fenomenologie a ekologie – opora a spoluzávislost*. In: *Filosofický časopis* roč. 45, 1997, č. 3 s. 363–379.
- [7] KOHÁK, E.: *Zelená svatozář. Kapitoly z ekologické etiky*. Praha: SLON, 1998.
- [8] KOHÁK, E.: *Příroda, „pokrok“ a protiklad: Přelet nad environmentální etikou*. In: *Kopí Dona Quijota. Vybrané přednášky, studie a publicistické články*. Rychnov nad Knežnou : Ježek, 2010, s. 180–192.
- [9] LALÍKOVÁ, E.: *Ludstvo na rúzcestí? Niekoľko úvah na podklade tvorby slovenských filozofov*. In: *Ekologizácia a humanizácia alebo o predpokladoch a cestách nášho (pre)žitia (?)* Zvolen: Katedra spoloč. vied Fakulty ekológie a environmentalistiky TU vo Zvolene; Banskobystrický samosprávny kraj a Krajská knižnica Ľ. Štúra vo Zvolene, 2008, s. 142–147.
- [10] MEADOWS, D. H.; MEADOWS, D. L.; RANDERS, J.: *Beyond The Limits. Global Collapse or a Sustainable future*. London: Earthscan Publications Limited, 1993
- [11] ŠTÁHEL, R.: *Esej o nevyhnutnosti krízy priemyselnej civilizácie*. In: *Pohľady do slovenskej filozofie 20. storočia*. Zborník z konferencie s medzinárodnou účasťou konanej dňa 2. 2. 2005. – Bratislava: ALL ACTA s.r.o., 2005, s. 293–301.
- [12] ŠTÁHEL, R.: *K vymedzeniu pojmu krízy životného prostredia*. In: *Aktuálne otázky spoločenských a humanitných vied '09 : zborník príspevkov z interdisciplinárneho vedeckého kolokvia*, Bratislava, 15.októbra 2009. Bratislava : STU, 2010, s. 67–75.
- [13] ŠMAJS, J.: *Ohrožená kultura : Od evoluční ontologie k ekologické politice*. 2. roz. vyd. Praha: Hynek, 1997.

Mgr. Richard Šťahel, PhD.
Katedra filozofie FF UKF v Nitre
Hodžova 1
949 74 Nitra
rstahel@ukf.sk

MYSLENIE A VIERA PODĽA TOMÁŠA AKVINSKÉHO

Martin Vašek

Patristic and scholastic authors defend the primacy of faith and religion against the contrary attitude. They offer us proofs on behalf of faith and consider its inner unity. Is it possible to philosophically reason a decision for faith and religion, even particular religion? Are religious truths accessible to reason? Where is the boundary of reason, what competence does it possess? In this article, I am focused on the problem of reason and faith as it is understood by Thomas Aquinas. In the first part, I concentrate on the question of the possibility of understanding God with reason and I mention two types of theology. In the second part I am considered in detail with the faith, its inevitable place in life, society and process of acquiring knowledge. St. Thomas rationally reasons for the inevitability of faith, its relevance as well as he confirms the reasonability of the attitude by which we accept that, which is supra rationem.

Keywords: faith, reason, thinking, theology, metaphysics, the proof of God

Lebo veda najbožskejšia je aj najcennejšia; a takouto je v dvojacom zmysle: božská je totiž tá veda, ktorú má predovšetkým boh, a potom tá, ktorá je vedou o božských veciach.

Aristoteles, Metafyzika

Veriť je úkon rozumu (actus intellectus), ktorý prisviedča božskej pravde z nariadenia vôle, ktorá je pohnutá Bohom, prostredníctvom milosti.

Tomáš Akvinský, Suma teologická

Ľudské myslenie má schopnosť zdôvodniť vieru i nevieru. Patrystickí a scholastickí autori obhajujú prednosť viery a náboženstva pred postojom opačným. No nielen to, kresťanstvo radikálne odlišujú od iných náboženstiev. Intelektuálne zdatná forma viery (Augustín, Akvinský, C.S. Lewis) – ako píše známy Oxfordský teológ A. McGrath – sa nad vierou zamýšľa, podáva dôkazy v jej prospech, uvažuje o jej vnútornej neprotirečivosti.

Môže byť samozrejme položená otázka o zmysle a hlavnom zámere takéhoto prístupu. Iste sa dajú uviesť dôvody pre jeho neopodstatnenosť. Obhajuje kresťanský intelektuál vieru sám pred sebou, alebo pred iným? Z akých dôvodov v prvom i druhom prípade? Ukazuje sa s veľkou pravdepodobnosťou ako nemožné, obhájiť vieru a podať dôvody v jej prospech niekomu, kto vyvíja práve opačnú iniciatívu.

Otvára sa viac otázok. Dá sa filozoficky odôvodniť rozhodnutie pre vieru a náboženstvo, ba dokonca pre konkrétne náboženstvo? Sú náboženské pravdy prístupné rozumu? Je možné v myslení zosúladiť a súčasne „podržať“ protikladné postoje: ak rozum prichádza k záveru A a viera k non-A? Aké sú kompetencie, hranice rozumu samotného?

V článku sa zameriam na problematiku rozumu a viery u Tomáša Akvinského. V prvej časti na možnosť poznania Boha rozumom a následne na dva druhy teológie. Druhá časť sa konkrétnejšie zaoberá vierou – jej nevyhnutnosťou v živote spoločnosti a v procese ľudského poznania. Tomáš racionálne zdôvodňuje nevyhnutnosť viery, jej opodstatnenosť a rozumnosť postoja, ktorý vierou prijíma to, čo je *supra rationem*.

Vychádzam predovšetkým z jeho *Komentára k Boethiovmu spisu De trinitate* (no dopĺňam ho sčasti aj analýzou ďalších spisov). Komentár k *De trinitate* bol napísaný medzi rokmi 1255-1259. Dôvodom napísania je s najväčšou pravdepodobnosťou nesúhlas s Boethiovým zámerom uvedeným v Prológu. Posledný Riman a prvý scholastik sa chce pri riešení tejto zvlášť obtiažnej teologickej témy odvolávať iba na rozumové dôvody. Domnieval sa, že je možné pojednávať o trojjedinosti Boha bez viazanosti na Zjavenie; z tohto dôvodu jeho spis neobsahuje ani jeden citát z Biblie. ([13], 109) Tomáš však skôr predkladá svoje vlastné postoje, než by vo vlastnom zmysle komentoval text.

Chce precízne odlíšiť oblasť prirodzenej schopnosti rozumového poznania a zjavenej pravdy. Nechce akceptovať jednostranné či vyhrotené postoje. Je dôležité na jednej strane odlíšiť obe oblasti – prirodzené i nadprirodzené

pravdy – na strane druhej poukázať i na ich spoločnú hranicu, miesto možného stretnutia.

V spise *De mente* napríklad kladie otázku, či je existencia Boha sama sebou známa (*per se notum*) pre myseľ človeka. Odmieta Maimonidov názor, podľa ktorého existencia Boha je prístupná iba pre vieru. Túto pozíciu vyvracajú dôkazy predložené filozofmi, i keď v istých prípadoch sú nedostatočné (je možné hovoriť o pseudodôkazoch). Tomáš precizuje i postoje Avicenu, podľa ktorého existencia Boha nie je sama sebou známa, no dá sa dokázať. Kriticky sa stavia i voči názorom biskupa z Canterbury. Podľa Anzelma je existencia Boha osebe natoľko známa, že nikto nemôže o ňom pochybovať a myslieť jeho neexistenciu. Akvinského postoj k tejto otázke je jednoznačný: existencia Boha nie je pre nás *per se notum* a preto musí byť dokázaná z účinkov. Veta „Boh je“ nemá taký istý stupeň evidencie ako veta „Každý celok je väčší ako jeho časť“, pretože nám nie je známa bytnosť Boha. Výhrady smerujú k apriórnemu poznaniu prvej príčiny – z pojmu najvyššieho súcna nevyplýva jeho reálna existencia. ([4], q.10, a.12, resp.)

I.

Možnosť poznania Boha rozumovou cestou. Metafyzika a posvätná náuka.

Základnou otázkou je, či rozum môže prísť k poznaniu prvej príčiny. Zdá sa to nemožné z viacerých dôvodov. To, čo nám zostáva neznáme, nie je žiadnym spôsobom poznateľné. Silným argumentom proti možnosti ľudskej mysle dospieť k poznaniu Boha je samotná skutočnosť, že aj v prípade najdokonalejšieho stupňa poznania s ním nie je človek „spojený“ (*coniungo*) – zostáva pre nás neznámy. Taktiež musí byť medzi poznávajúcim a poznávaným vzťah adekvácie. V tomto prípade je to vylúčené, lebo ide o prípad úplnej neadekvácie, o reláciu medzi nekonečným a konečným.⁴⁹ ([5], q.1, a.2, arg.3)

Na druhej strane by bolo možné uviesť názory, podľa ktorých je Boh to prvé, čo ľudský duch poznáva. Podľa niektorých teológov, ako tvrdí Akvinský, je Boh prvá Pravda a prostredníctvom neho sa poznáva všetko ostatné. Voči tomu oponuje: to čo je ako prvé v poznaní intelektu, musí byť to najistejšie; preto si je intelekt istý, že to nahliada. V prípade Boha je to vylúčené. Táto pozícia podľa neho protirečí i slovám knihy *Exodus*: „A ešte mu povedal:

⁴⁹ *Sed inter intellectum nostrum et Deum nulla potest esse proportio, sicut nec inter finitum et infinitum. Ergo intellectus nullo modo potest Deum cognoscere.*

Mňa nemôžeš vidieť, lebo mňa nikto nemôže vidieť a zostať pritom nažive.“ (Exodus 33,20)⁵⁰ ([5], q.1, a.3, resp.)

Podľa ďalších autorov božskú bytnosť v pozemskom živote nepoznáваме ako prvú, no vnímame pôsobenie jej svetla a v tomto zmysle je Boh to prvé, čo poznávame. Ani táto pozícia nie je udržateľná, pretože prvé svetlo, ktoré je ľudskému duchu vliate, je prirodzené svetlo rozumu (*lux naturalis*), prostredníctvom ktorého je konštituovaná rozumová sila (schopnosť – *vis intellectiva*). Tomáš nadväzuje na Aristotelovu *Etiku Nikomachovu*: primárnym je nahliadanie niečoho, až následne si uvedomujeme samotné nahliadanie. „A preto duša dochádza k tomu, že aktuálne vníma bytie seba skrze to, čo nahliada, či zmyslovo vníma.“ ([4],q.10, a.8, resp.) Ak nie je prvotne poznané pôsobenie prirodzeného inteligibilného svetla, o to menej sme schopní spoznať pôsobenie iného (božského) svetla.⁵¹ ([5], q.1, a.3, resp.).

V nadväznosti na Aristotela je rozvinutá vlastná teória poznania, podľa ktorej Boh a separované substancie nie sú nahliadané ako prvé – skôr sa nahliadajú prostredníctvom iného (*sed intelliguntur ex aliis*), čo potvrdzuje List Rimanon: „Lebo jeho neviditeľnú skutočnosť, jeho večnú moc a božstvo možno od stvorenia sveta poznávať uvažovaním zo stvorených vecí.“ (Rim. 1,20)

Tomáš rozvíja známu úvahu o poznaní Boha z účinkov (*effectus*), ktoré delí na dva druhy. Prvým sú tie, ktoré sa silou rovnajú príčine. Prostredníctvom nich sa úplne spoznáva sila príčiny a zároveň jej bytnosť. Druhým typom sú účinky, ktoré nevykazujú takúto rovnosť, sú deficientné; dôsledkom toho je nemožnosť určenia sily pôsobiaceho faktora a následne jeho podstaty. V tomto prípade sa o príčine iba spoznáva, že je.⁵²

⁵⁰ *Et iterum ea, quae sunt primo in cognitione intellectus, oportet esse certissima, unde intellectus certus est se ea intelligere, quod patet in propositio non esse. Repugnat etiam haec positio auctoritati Scripturae quae dicit Exodi 33: Non videbit me homo et vivet.* Božskú formu, ktorou je jeho božstvo, môžeme intelektom poznať, no nie jeho esenciu. Tomáš uvádza poznámku Gregora Veľkého k biblickej vete „Videl som Boha z tváre do tváre a zostal som nažive“ (Gn 32, 31): „Keby na ňu (t.j. božskú pravdu) človek nemohol hľadieť, necítil by sa neschopný hľadieť na ňu.“ Nakoľko sa cítime neschopný dokonalého nahliadania na božskú esenciu, potvrdzujeme tým, že ju istým spôsobom poznávame.

⁵¹ *...et sic influentia lucis intelligibilis naturalis non potest esse primum cognitum a nobis, et multo minus quaelibet alia influentia lucis.*

⁵² V článku sa nezaobieram špeciálne problematikou dôkazov. V dostatočnej miere bola ukázaná dobová podmienenosť Tomášovho myslenia i v tejto oblasti. Napr. podľa M.

Podobne prichádza ľudský duch (*mens humana*) k poznaniu Boha – i keď nedosahuje k poznaniu toho čo je (*quid est*), poznáva či je (*an est*). Najvyššia príčina zostáva nad všetko povznesená a neuchopiteľná. „Pohľad“ mysle kvôli jej nesmiernosti spôsobuje nemožnosť pohľadu, nevyhnutnosť „vrátenia sa“ späť. Môžeme povedať, že na konci ľudského poznania je poznanie Boha ako neznámeho (*ignotus*). (Nie v zmysle agnosticizmu, nemožnosti rozhodnúť túto otázku, ale v zmysle neuchopenia a nenahliadania jeho podstaty.) Nakoľko absentuje poznanie bytnosti Boha, na jeho miesto nastupuje poznanie toho, čím nie je. I tento poznávací postup však dovoľuje odlišiť ho od iných súcien, tak ako je to i v prípade, keď je poznanie bytnosti veci známe. Človek sa približuje k poznaniu toho, čím Boh je v stave putovania (*in statu viae*) iba natoľko, nakoľko poznáva čím nie je. „Kto totiž vie o veci to, ako sa odlišuje od všetkých ostatných, približuje sa k poznaniu, čo vec je.“ ([4], q.12, ad 7) V myslení Tomáša Akvinského je v značnej miere prítomná negatívna teológia, čo dosvedčujú i jeho časté citáty Dionysia Areopagitu.

Podľa Akvinského rozum sa preto nemá zrieknuť traktovať problematiku Boha. Týmto nadväzuje na Aristotelove výpovede z *Etiky Nikomachovej*. ([1], X, c.7, 1177;) V závere etického diela Aristoteles vyzýva nenasledovať tých, ktorí radia zaoberať sa iba ľudským, smrteľným, konečným. Dôležité je usilovať o nesmrteľnosť a skúmanie božského. Tomáš zároveň varuje pred tromi nebezpečenstvami. 1. Skúmanie počiatku (prvej príčiny) nemôže byť spojené s nárokom na jeho dokonalé poznanie, z dôvodu jeho nepochopiteľnosti. 2. Ďalším omylom je klásť vo veciach viery na prvé miesto rozum. Viera sa nezakladá na prijatí právd objavených rozumom. 3. Chybou je nerešpektovať

Lobkowicz si Tomáš „neuvědomoval možnost, že by důkazy Boží existence, přísně vzato neteologické, mohly být tím, co nachází věřící člověk, když hledá předteologické názory předpokládané jeho vírou, které však neznějí nevěřícím skutečně přesvědčivě.“ Akvinský písal svoje dôkazy v dobe, v ktorej zrejme iba málokto pochybovali o existencii Boha. (Porov. ([11], 161) Tento spôsob uvažovania sa mi však zdá problematický a nie celkom jasný. Myslím si, že Tomáš dostatočne poukazuje na filozofické argumenty podané v prospech existencie Boha a sám v nadväznosti na ne a na ich základe buduje svoje *quinque viae*. Viackrát demonštruje, že prirodzený rozum môže prísť k poznaniu prvej príčiny bez viazanosti na vieru. Vplyv a duch doby je v tomto smere irelevantný – čo potvrdzuje poznanie prvej príčiny v predkresťanskej dobe. Argumenty v prospech existencie Boha nemôžu zniet neveriacim nepresvedčivo, pretože sú práve nimi vytvorené – a Tomáš v nich pokračuje. Pokiaľ ich neakceptuje laik, je už iná otázka. I na to by však mal Akvinský odpoveď. Nie som si však istý, či som správne pochopil zmysel Lobkowiczových slov.

kapacitu vlastného chápania; vyžaduje sa zmyšľať triezvo, „každý podľa stupňa viery, aký mu udelil Boh“ (Rim. 12,3) – cituje Tomáš Pavlovu vetu.

Veda o Bohu je teda nielen možná, ale i nevyhnutná. Akvinský rozlišuje dvojakú vedu o božskom. Prvú filozofiu, ktorou človek zo svojho stanoviska, na základe skúmania, prichádza k poznaniu prvej príčiny. Druhá veda je vedou samotného Boha – božské sa chápe (uchopuje) podľa seba samého (sebou samým) (*ipsa divina secundum se ipsa capiantur*). ([5], q.2, a.2, resp.) Na tomto poznaní Boha človek participuje vierou. Zjavená teológia (posvätná náuka, *sacra doctrina*) založená na viere, je iným druhom teológie a je dôstojnejšia ako ostatné vedy, pretože vychádza z vyšších princípov. Články viery sú jej princípy, ktoré sa ďalej nedokazujú, podobne ako je to v metafyzike a iných vedách. Rozlišujeme teda vedu Boha (jeho poznanie samého seba) a ľudské poznanie Boha. Toto sa delí na metafyziku (filozofickú teológiu) a posvätnú náuku (vedu viery, *scientia fidei*).⁵³ Teológia zo zjavenia nielen pojednáva o najvyšších princípoch a príčinách, ale z nich aj pochádza (*non solum de altissimis, sed ex altissimis est*).⁵⁴ ([5], q.2, a.2, ad. 1)

Akvinský uznáva, že postup matematiky je istejší ako postup božskej vedy, pretože prvá filozofia sa zaoberá otázkami, ktoré sú vzdialenejšie zmyslovým veciam, pri ktorých začína naše poznanie. Matematické súcna si dokážeme predstaviť, poznávame ich ľahšie a istejšie než inteligencie (anjelov) alebo bytnosť substancie (či ostatné metafyzické problémy). V tomto bode súhlasí s Ptolemaiom a cituje jeho spis *Syntaxis Mathematica*: „Ostatné dva rody teoretickej vedy sa majú nazývať skôr mienkou než vedeckým chápaním: teológia kvôli svojej nejasnosti a nepreniknuteľnosti, fyzika kvôli nestálosti a nezreteľnosti matérie. Jediné matematické skúmanie dá pevné a stále poznanie dosiahnuté nespochybniteľnými metódami.“ ([6], 105)

Veda viery môže využiť filozofické argumenty. Okrem iných autorov sa Tomáš odvoláva aj na Augustína: „Pokiaľ ide o tých, čo sa nazývajú filozofmi

⁵³ Podľa výkladu J. Piepera, Tomáš by platónsky výklad mýtov (ktoré sú podľa dialógu *Filébos* zvestou zoslanou z božského prameňa), označil za teológiu v prísnom zmysle slova. Tak ako ďalší teológovia zastával názor, že „Zjevení, pravé slovo Boží pronášené k lidem, existuje i mimo Písmo svaté. ...i mnohým pohanům se dostalo Zjevení, říká vícekrát Tomáš.“ ([13], 131)

⁵⁴ *Est enim sapientia, ut dicit Philosophus in VI Ethicorum, caput omnium scientiarum, regulans omnes alias in quantum de altissimis principiis est; propter quod etiam dea scientiarum dicitur in principio Metaphysicae et multo magis haec quae non solum de altissimis, sed ex altissimis est.*

– zvlášť o platonikov – nech by povedali čokoľvek pravdivé a zhodné s našou vierou, nielenže by sme na to nemali pohliadať so strachom, ale práve naopak, mali by sme to od nich skôr požadovať pre svoj vlastný úžitok, keďže oni vlastnia tieto veci ako nezákonný majetok.“ ([18], 91) Tomáš pri vlastnom zdôvodnení vychádza zo známej zásady: milosť sa pripája k prirodzenosti tak, že ju neruší, ale skôr viac zdokonaľuje. Svetlo viery vliate prostredníctvom milosti neruší svetlo prirodzeného rozumu, dané človeku Bohom. Zjavené pravdy preto nie sú v rozpore s prirodzeným poznaním. Filozofické pravdy vykazujú skôr podobnosť s tým, čo patrí k viere, podobne ako nedokonalé istým spôsobom simuluje dokonalé. Zároveň niektoré z nich predchádzajú pravdy viery, podobne ako prirodzenosť predchádza milosť (*sicut natura praeambula est ad gratiam*). V prípade rozporu (protikladu) filozofických výpovedí a právd viery, nejde podľa Akvinského o filozofiu samotnú, ale o zneužitie filozofie chybou rozumu. Preto je možné tento omyl následne filozoficky napraviť.⁵⁵

Filozofiu je možné využiť v posvätej náuke trojakým spôsobom. 1. Dá sa dokázať to, čo predchádza viere a čo je zároveň jej súčasťou. Isté pravdy sú rozumom dokázateľné (existencia Boha, jeho jedinečnosť) a vieru predchádzajú. 2. Podobenstvami prevzatými z filozofie sa dá objasniť to, čo patrí k viere. 3. Argumentačne je nutné zaujať stanovisko voči odporcom viery. Filozofické myslenie sa tu ukazuje ako nepostrádateľné.

Teológ sa ale pri využití filozofie môže dopustiť i chýb v niekoľkých prípadoch. Prebratím nesprávnych argumentov nezlučiteľných s vierou, podobne ako to podľa Akvinského urobil napr. Origenes. Taktiež ak záležitosti viery úplne „uzatvorí“ v hraniciach filozofie – t.j. verí sa iba tomu, čo je možné filozoficky zdôvodniť. Skôr filozofiu je nutné priviesť k hraniciam viery (držať v jej medziach). Tomáš pripája Pavlovi vetu: „Nimi rúcame ľudské výmysly

⁵⁵ Nie je tiež možné rozumom zastávať istý názor a súčasne veriť v jeho opak – išlo by o logický spor. Správne myslenie sa nemôže dostať do tejto situácie – „podržať“ si dva protikladné postoje. Stáť akoby uprostred, na pomedzí rozumu a viery, súčasne akceptovať oboje, no v podstate ani jedno. Nešlo by ani o správne usudzovanie, ani o prijatie článkov viery. Takýto kompromis Tomáš odmieta. Ako uvádza A. De Libera „Averroista zapomína (nebo predstírá, že zapomnel) na základní principy aristotelské logiky – bivalenci a spor. ...Averroista chce svého protivníka spoutat falešným kompromisem: žádá, abychom mu dovolili myslet si, že A, a věřit, že non-A. V základě averroismu spočívá *logický paradox* nebo spíš pouhopouhá *fallatio*, která by neměla nikoho oklamat.“ ([10], 408)

a každú povýšenosť, čo sa dvíha proti poznávaniu Boha, a nimi viažeme každú myšlienku na poslušnosť Kristovi.“ (2 Kor. 10,5)⁵⁶

II.

Nutnosť viery v živote spoločnosti a v procese poznania.

V prvom článku tretej otázky *Komentára k Boethiovmu spisu De trinitate* Tomáš kladie otázku: je viera pre ľudský rod nevyhnutná? V jednom z argumentov popierajúcich nevyhnutnosť viery, Tomáš spája biblický a aristotelovský spôsob uvažovania. Podľa starozákonnej knihy *Deuteronomium* sú všetky diela Boha dokonalé. Ak je človek tvorom Boha a je dokonalý, nechýba mu nič, čo musí mať. Jeho prirodzenosť však nedosahuje k poznaniu právd viery; nie sú nám prirodzene dostupné. Inak by bolo možné vytvoriť o danom predmete vedu. Tomáš zostáva v tradičnom aristotelovskom chápaní vedy, ktorá vychádza z princípov známych osebe, resp. z princípov z nich odvodených. Články viery sem nie je možné zaradiť. Nakoľko človek ako dokonalý tvor zo svojej vlastnej podstaty nedosahuje k poznaniu článkov (obsahov, tajomstiev) viery, zdá sa, že viera nie je pre neho nevyhnutná. Tomáš chce demonštrovať spôsob myslenia, ktorý poukazuje na konštituovanie ľudskej prirodzenosti a jej hranice. Ak nie je v našej moci – napriek dokonalosti prirodzenosti – spoznať pravdy týkajúce sa viery, môže vzniknúť dojem jej nepotrebnosti.⁵⁷

Ďalší z rady týchto argumentov sa týka omylov a nedocenenia rozumu vo viere. V prípade akceptácie poznania bez usudzovania, sa otvára cesta omylom. Keďže nie je možné prirodzenými schopnosťami posudzovať pravdy viery, človek je ľahšie vystavený omylu. Z tohto dôvodu sa zdá byť viera skôr škodlivá, než nevyhnutná. Okrem toho úloha rozumu môže byť vo viere zanedbávaná, problematická či spochybňovaná.

Podľa Akvinského má viera niečo spoločné s mienkou (*opinio*) a niečo s vedou (*scientia*). Uvádza stanovisko popredného stredovekého teológa Hu-

⁵⁶ V *Sume teologickej* Tomáš konštatuje, že posvätná náuka využíva rozum nie na dokázanie viery, pretože takto by sa zničila jej zásluha, ale k objasneniu konkrétnych problémov. Prirodzený rozum v tomto zmysle viere slúži. Dôkazy filozofických autorít sú ale považované za „vonkajšie a pravdepodobné“. ([16], q.1, a.8, ad.2)

⁵⁷ V *Sume teologickej* je opätovne uvedený argument o poznaní, ktoré má zostať v hraniciach prirodzeného. Filozofické náuky dostatočne traktujú všetko, čo je podriadené rozumu. Okrem toho filozofické disciplíny pojednávajú o všetkých oblastiach súcna vrátane Boha, ktorý je predmetom metafyziky. Z týchto dvoch dôvodov sa zdá, že nie je nutná žiadna ďalšia veda ([16], q.1, a.1, arg.1, arg.2).

ga zo sv. Viktora, ktorý vieru kladie do stredu medzi vedu a mienku. S vedou má spoločný istý a pevný súhlas (*certum et fixum assensum*).⁵⁸ ([5], q.3, a.1, resp.) S mienkou má spoločné to, že pojednáva o veciach, ktoré nie sú úplne prístupné (otvorené, schodné) rozumu. V mienke sa človek pridŕža jednej strany (pozície), no s obavou pred druhou. Okrem toho sa ešte rozlišuje pochybnosť (*dubitatio*) a tušenie (*suspicio*). Pochybujúci sa neprikláňa na žiadnu stranu, tušiaci sa k jednej zo strán prikláňa viac. Viera je teda aktom, ktorý má pevný príklon (lipnutie) k jednej časti, v čom sa veriaci zhoduje so znalcom a chápacím (*cum sciente et intelligente*); predsa jeho poznanie nie je dokonalé a završené v zjavnom videní, v čom sa zhoduje s pochybujúcim, tušiacim a domnievajúcim sa. ([16], q.2, a.1, co.)

Neprístupnosť istých skutočností pre ľudské poznanie má dve príčiny: neprístupnosť samotnej veci, alebo nedostatočnosť nášho rozumu. V prvom prípade by bolo možné uviesť napr. skutky, výpovede, alebo myšlienky ľudí, ktoré nie sú všetkým známe. Tomáš chce ukázať, že v spoločnom živote ľudí je nutné vierou akceptovať niektoré výpovede iných, pretože inak by spolužitie nebolo možné. Pokiaľ je človek *animal politicum* (*zoon politikon*) je nevyhnutný i fundament pre ľudskú societu. Bez viery ľudské spoločenstvo nemôže byť zachované (*sine fide humana societas non potest conservari*). Viera je prítomná v sľuboch, svedectvách a pod..⁵⁹ ([5], q.3, a.1, resp.) Akvinský v tomto prípade hovorí o viere vo všeobecnosti, o viere ako nevyhnutnej podmienke spoločného života; nemá na mysli náboženský rozmer. Z tohto dôvodu sa odsudzuje klamstvo, ktoré narúša poriadok, spravodlivosť a nevyhnutnosť viery.

V druhom prípade Tomáš pojednáva o nedostatočnosti nášho intelektu. Božské a nevyhnutné nie je pre nás zrejmé, zjavné, i keď na základe vlastnej prirodzenosti je známe v najvyššej miere. Preto pri poznávaní postupujeme od vecí menej známych a neskorších podľa prirodzenosti; viac známe a prvotné zostáva pre nás spočiatku neprístupné. Akvinský sa často odvoláva na Aristotelove vety z *Fyziky* a *Metafyziky*. Náš rozum sa správa k tomu, čo je svojou prirodzenosťou najzrejmejšie podobne, ako netopier reaguje na denné svetlo.

⁵⁸ Aj Augustín chápal vieru ako súhlasné myslenie. Známe sú jeho vety: nie totiž každý kto myslí, verí; pretože mnohí myslia iba preto, aby nemuseli veriť. No myslí každý kto verí a veriac myslí a mysliac verí (tým že myslí verí...) (De praedestinatione sanctorum II,5).

⁵⁹ *Et exinde est quod in conversatione hominum est fides necessaria, qua unus homo dictis alterius credat, et hoc est iustitiae fundamentum, ut Tullius dicit in libro De officiis.*

V prvej knihe Fyziky zasa Aristoteles píše: „Preto musíme postupovať od vecí svojou prirodzenosťou síce menej jasných, ale nám jasných, k veciam, ktoré sú svojou prirodzenosťou jasné a ľahko poznateľné.“ ([2], I,1; 184 A)

Predsa však o tom čo je najviac známe, môžeme mať isté poznanie. Ide o poznanie spojené s vierou. Túto skutočnosť je možné ozrejmiť vo vedách. Metafyzika ako veda o najvyšších príčinách je posledná v poriadku vied. Vo vedách jej predchádzajúcich je nutné predpokladať isté skutočnosti, ktoré sa v metafyzike stávajú známe plším spôsobom. Metafyzika sa učí až po prírodných vedách (ako tvrdil Avicenna) a tiež po matematike. Podobne aj ostatné vedy môžu byť pre ňu prospešné, no metafyzika im dáva princípy. „Keď metafyzika predpokladá to, čo dokazujú iné vedy a pritom sama dokazuje princípy týchto vied, nejedná sa nutne o logický kruh.“ ([6], 49) Metafyzik môže využívať nižšie vedy, no neberie z nich svoje princípy. „A tak i prírodná veda dáva niečo božskej vede, a predsa táto vysvetľuje princípy prírodnej vedy. A práve z toho dôvodu, že z nášho hľadiska je božská veda posledná, ju Boethius stavia na posledné miesto.“ ([6], 49) Tomáš sa opäť odvoláva na Aristotela a na základe vzťahu vied, ich podriadenosti a učenia sa vyvodzuje záver: každá veda má podklady, ktorým učitelia sa musí veriť.⁶⁰ Cituje Aristotelovu vetu zo spisu *O sofistických dôkazoch*: „...pretože ten, kto sa učí, musí byť predbežne o niečom presvedčený.“ ([3], c.2, 165 b)

Najvyšším poznaním človeka je úplné poznanie Boha – v tom spočíva blaženosť, ktorá je cieľom ľudského života. Preto je podľa Akvinského nevyhnutné, aby v smerovaní k blaženosti bola od začiatku prítomná viera v božské; jeho plné poznanie bude dosiahnuté pri poslednom zdokonalení človeka. Viera stojí na počiatku, dokonalé poznanie na konci ľudskej cesty. Vierou sa prijímajú pravdy, ktoré budú úplne nahliadané, („videné“) v budúcom živote.

Vieru môžeme chápať ako predbežnú podobu ľudského vzťahu k božskej pravde. ([17], 48) V Tomášovej koncepcii je nevyhnutnou súčasťou ľudského poznania. Vidno to zreteľne – ako bolo uvedené – v jeho subalternačnej teórii vedy. *Scientia*, ktorá nad všetky vyniká, je veda Boha a blažených – *scientia Dei et beatorum*. Nižšie vedy prijímajú predpoklady (princípy), ktoré sa

⁶⁰ „Tomáš zastáva subalternačnú teóriu vied, tzn., že veda nižší si bere z vedy vyšší princípy, ktoré sama nedokazuje. Bere je jako pravdivé bez možnosti je dokázať (to necháva na oné vied vyšší). Lze to přirovnat k dnešní fyzice, která si bere matematický aparát z matematiky, ale sama fyzika se přitom nezabývá důkazem matematických vět, které používá.“ ([6], 47)

plňším spôsobom ozrejmujú vo vyššej vede. Platí to i pre zjavenú teológiu – posvätnú náuku, ktorá prijíma svoje zásady od Boha. To čo je v poznaní, ktoré má Boh o sebe samom známe *per se*, sa v teológii predpokladá. Články viery sú princípmi teológie; vo vede Boha sú tieto známe *per se*, v teológii sa vierou prijímajú.⁶¹ Človek verí tomu, ktorý zjavuje tieto pravdy prostredníctvom svojich vyslancov (*per suos nuntios*), tak ako lekár verí fyzikovi, že sú štyri elementy. Akvinský pripomína výrok proroka Jeremiáša: pokiaľ neuveríte, nepochopíte.⁶²

Viera je nevyhnutná i napriek poznaniu Boha racionálnou cestou (*per viam rationis*). V komentári k Boethiovmu spisu Tomáš uvádza päť dôvodov, ktoré predložil Maimonides.

Prvý dôvod je hĺbka a jemnosť objektu (matérie), kvôli ktorej je božské skryté pred ľudským intelektom; tým sa otvára cesta poznania prostredníctvom viery.

⁶¹ M.-D. Chenu k tejto problematike uvádza: „Jestliže lpíme na této Boží pravdě, když se snažíme ji v teologii chápat, pak nejenom proto, že ji Bůh řekl, ale protože ji ví. A nejen protože ji ví, nýbrž že toto vědění je poznání, které má sám o sobě a na němž mi dává účast. Tak přijímá víra – a od víry teologie – podobu osobního angažování se od ducha k duchu. Souhlas je ve mně milostí probouzen touhou po spáse.“ ([9], 25) Pre Akvinského je teológia múdrosťou – zaoberá sa poznaním najvyššej príčiny (vplyv Aristotela), no spôsobom prekračujúcim prirodzené poznanie (metafyziku). Treba pripomenúť, že Akvinský rozlišuje viac typov múdrosti; iným typom je múdrosť v duši obnovenej milosťou. „Tomáš teda skutočne poukazuje na to, že dar múdrosti otvára úplne nový horizont v poznávaní Boha i v ľudskom chápaní božského, a to horizont osobného vzťahu s Bohom, horizont preniknutia a impregnovania sa božským a horizont vnímania i cítenia vecí v úplne novom svetle.“ ([7], 215)

⁶² Tomášovu pozíciu kritizuje Duns Scotus, ako uvádza M. Chabada: „Scotus tvrdí, že Tomáš Akvinský si protirečí, pretože na jednej strane hovorí, že viera a vedenie sa vylučujú, na druhej strane však hovorí, že naša teológia ako podriadená nadobúda evidenciu na základe vyššej vedy. Aj keby bola naša teológia podriadená, predsa z nej nemožno odstrániť úkon viery. Viera a veda nemôžu byť súčasne v jednote.“ ([8], 83) V tejto súvislosti by bolo možné spomenúť problém vedeckosti zjavenej teológie. Je teológia vôbec vedou, či je vedou „zvláštneho“ druhu? Ak by bola vedou, musela by vychádzať zo zásad, ktoré sú jasné, evidentné. Články viery ale mnohí nepripúšťajú. Na tento závažný argument odpovedá Tomáš poukazom na dva druhy vied. Vo vyšších vedách sú zásady poznané prirodzeným svetlom rozumu, nižšie vedy vychádzajú zo zásad vied vyšších. Zjavená teológia tiež vychádza z princípov vyššej vedy – vedy Boha a blažených. Podobne ako hudba verí zásadám, ktoré prevzala z aritmetiky, posvätná náuka verí zásadám zjaveným od Boha – píše Tomáš.

Druhý dôvod je počiatočná slabosť nášho intelektu, pretože v stave dokonalosti bude až na konci – pri úplnom poznaní Boha. Kvôli tomu, aby človeku nechýbalo poznanie božských vecí, potrebuje vieru, vďaka ktorej ich už od začiatku prijíma. Počas pobytu vo svete nejestvuje teda čas, v ktorom by musel byť bez tohto poznania.

Ďalší argument sa týka množstva predchádzajúcich (prípravných) znalostí, ktoré sú nevyhnutné k dosiahnutiu poznania Boha racionálnou cestou. Vyžaduje sa poznanie takmer všetkých vied, pretože ich cieľom je poznanie božského. Odhalenie prvej príčiny by bolo z tohto dôvodu dostupné či vyhradené iba pre úzku skupinu vzdelancov. Tomáš preto konštatuje: aby množstvo ľudí nezostalo bez božského poznania, je pre nich Bohom pripravená cesta viery.

Štvrtý dôvod hovorí o indispozíciách mnohých ľudí, neschopných dosiahnuť dokonalé poznanie. I v tomto prípade božská prozreteľnosť ukazuje cestu.

Piatym dôvodom nutnosti viery je množstvo povinností (zamestnaní), ktorým sa ľudia musia venovať. Tomáš neprehliada každodennosť a starosti znemožňujúce racionálne skúmanie božských vecí. ([5], q.3, a.1, resp.)

Jednoznačne sa teda obhajuje nutnosť viery a vyvracia sa jej škodlivosť, neistota, a podcenenie rozumovej zložky v nej. Ako bolo uvedené na začiatku, Tomáš uvádza mienku, podľa ktorej božské pravdy nie je možné prirodzeným spôsobom judikovať a tým sa človek vystavuje možným omylom. Voči tomu sa snaží ukázať, za akých podmienok (v akých prípadoch) nastáva prijatie istých princípov, právd a pod.. Jestvuje niečo, čo spôsobuje *inklináciu k súhlasu*. Napríklad pomocou prirodzeného svetla rozumu prijímame prvé, osebe známe princípy a pravda týchto princípov spôsobuje súhlas s ich konklúziami. Aj v prípade viery nie je iba akceptácia toho, s čím súhlasíme, ale tiež to, čo spôsobuje inklináciu k súhlasu. V prípade viery je to svetlo – *habitus fidei* – dané Bohom ľudskému duchu (*lumen... divinitus menti humanae infusum*).⁶³ ([5], q.3, a.1, ad 4.) Má prednosť pred silou dôkazu, aj pred prirodzeným svetlom rozumu (napr. v prípade nemocných). *Lumen fidei* sa nemôže myliť,

⁶³ Tomáš rozoznáva i *habitus naturalis*, ktorý sa vzťahuje na prvé princípy. Podľa výkladu J.B. Lotza, nakoľko na prvých princípoch všetko závisí, musia byť dobre zaistené a vysvitať stále či habituálne. Zaisťuje to „intellectus principiorum“, rozumom napĺňaným prostredníctvom prirodzeného habitu. Ide o trvalú výbavu rozumu, o taký habitus, ktorý nie je získavaný postupne, ale je od počiatku rozumu vrodenný. Vďaka nemu je rozum uspôsobený zachytávať prvé princípy jednoduchým a absolútnym pohľadom. ([12], 136-137)

tak ako Boh sa nemôže mylíť a klamať; preto je dostatočné k posudzovaniu (*hoc lumen sufficit ad iudicandum*). Postoj viery je primárne záležitosťou vôle, nie intelektu. Nespôsobuje videnie toho, čomu sa verí, ani nutnosť súhlasu.⁶⁴ ([5], q.3, a.1, ad 4.) Z tohto dôvodu sa môžu vo viere objaviť i pochybnosti; zároveň vstupuje do oblasti viery aj prvok zásluhy.

V spise *De veritate* Tomáš píše: „...veci patriace viere sú poznávané najistejšie, nakoľko istota dáva pevnosť súhlasu.“ ([4], q.10, a.12, ad 6) Predsa však nejde o dokonalý stupeň istoty, pretože *istota dáva upokojenie intelektu v poznávanej veci*. Veci viery nie sú prijímané z dôvodu sily princípov, ktoré intelekt nahliada a z ktorých vyvodzuje závery. Primárnu úlohu tu zohráva vôľa, ktorá nakláňa intelekt k prijatiu obsahov viery. Preto je možné, že sa vo viere vyskytujú pochybnosti.

Viera z dôvodu väzby na slobodnú vôľu sa môže stať záslužnou. Podľa úvah v *Teologickej sume* môže byť záslužný každý skutok podliehajúci slobodnej vôli, ak sa vzťahuje na Boha. Človek rozhoduje o tom, či bude uvažovať o božských pravdách, alebo sa ich vzdá. Pokiaľ by príčinou súhlasu boli dôkazy, súhlas by nebol dobrovoľný, ale nutný. Akvinský tiež konštatuje, že vzdelanci majú väčšiu zásluhu viery, z dôvodu neprijatia argumentov filozofov a heretikov, namierených proti viere.

Podľa Tomáša nejde o nesprávny postoj, ak sa prijíma to, čo je *supra rationem*. Nie je to úplné zrieknutie sa rozumu, pretože viera má prirodzený rozumový základ (dôvod): má sa súhlasiť s tým, čo hovorí Boh. Práve neprijatie slova a svedectva, by bolo nesprávnym krokom. Veriaci má dostatočné dôvody k viere – autoritu božskej doktríny, potvrdenú zázrakmi. Hlavným dôvodom je vnútorný popud, podnet pozývajúceho a vyzývajúceho Boha. Poznanie vo viere je prijímaním počutého; dominuje počúvanie pred videním. Veriaci sa pre prijatie rozhoduje na základe uváženia, z dôvodu nedostatočnosti vlastného poznania („nevidenia“) a dokonalejšieho poznania hlásateľa pravdy. I v tomto prípade sa aplikuje princíp vylúčenia postupu do nekoneč-

⁶⁴ M. Štepinová v štúdií *Pojetí pravdy u Tomáše Akvinského* vysvetľuje istotu súhlasu vo viere: „Soud víry dává souhlas k jedné z kontrárních možností proto, že vůle je disponována vidět z perspektivy přislíbeného věčného života tuto možnost jako dobrou a vhodnou (stejně jako když se zdá být vhodné a užitečné věřit jisté osobě). Není zde tedy souhlas na základě důkazu, ale je tu akt souhlasu, který vychází ze speciálního světla nazývaného Tomášem *habitus fidei*. Není zde pouze souhlas s věřenými věcmi – světlo naklání i k samotnému souhlasení (podobně jako ve světle přirozeného rozumu jsou akceptovány první principy.) ([19], 72)

na: vzťah predkladateľa právd a prijímajúceho nie je možný bez niečoho prvého istého osebe, čo poskytuje istotu veriacim.

Okrem toho dokonalosť nižších prirodzeností sa dosahuje nielen ich vlastným pohybom, ale podieľa sa na nej aj pohyb vyšších prirodzeností. Ide o jednu zo zásad prirodzeného poriadku univerza. Napr. voda sa vlastným pohybom dostáva do stredu, pohybom mesiaca sa hýbe okolo stredu podľa prílivu a odlivu; obežnice vlastným pohybom smerujú zo západu na východ, vplyvom prvého neba zasa opačne. Argument sa týka rôznych rovín a druhov pohybu – teda aj intelektu a vôle. Človek dosahuje svoj cieľ nielen svojim vlastným pohybom, ale i pohybom prirodzeností od neho vyšších. Podľa tejto zásady je poznanie bez nadprirodzeného vplyvu a momentu neúplné (nezavŕšené), nakoľko ľudská bytosť smeruje k nadprirodzenému videniu Boha.

Každé pohybované je pod vplyvom pôsobiaceho, je ním „podrobované“. Tomáš často využíva analógiu dreva a ohňa; drevo zvonku prijíma pôsobenie ohňa a na konci sa samo stáva ohnivé, žiarivé a teplé. Žiara a teplo sa stali jeho prirodzenosťou, sú mu vlastné. Podobne aj intelekt človeka skôr ako prichádza k cieľu, je podrobený Bohu vierou, ktorej zavŕšením je nazeranie na prvú Pravdu v nej samej. Počiatočné prijatie „cudzích“ právd a obsahov sa zmení na dokonalý spôsob poznania – nahliadania.

Preto je podľa Akvinského oprávnené a rozumné prijať pravdy prekračujúce limity nášho poznania. Intelektom môže niekto chápať veci prenikavejšie a hlbšie ako iný; nevzdelanec nechápe filozofické úvahy. Podobne je ľudský intelekt menej dokonalý ako rozum anjela. Bolo by hlúpe, ak by nevzdelaný neakceptoval závery filozofov a podozrieval ich z klamstva, z dôvodu neschopnosti ich pochopenia. Viac nerozumné by však bolo podozrievať z klamstva to, čo je Bohom zjavené prostredníctvom anjelov iba preto, že to nie je možné preskúmať ľudským rozumom. ([15], I, c.3)

Záver.

Podľa Jozefa Piepera je pozoruhodné, s akou otvorenosťou teológ ako Tomáš, opísal prvok neistoty v akte viery. Preložiť výraz *cum assentione cogitare* formuláciou „myslieť so súhlasom“ by bolo nielenže vágne a „bezfarebné“, ale nepochopili by sme tým zmysel tejto formulácie. Podľa jeho interpretácie *cogitatio* (ktoré prekladá ako Denk-Unruhe – nepokoj myslenia), znamená bádateľské skúmanie, hľadajúce úvahy a rozpaky, byť „na stope“. Ide o mysliače úsilie po niečom ešte stále nenájdenom. V *Sume teologickej* sa

tento výraz chápe ako rozvažovací pohyb duše, nie dokonalý, ktorý už nahliada pravdu. *Cogitatio* spočíva v hľadaní, skúmaní pravdy (*inquisitio*), nejedná sa o dokonalú istotu videnia. Pieper tým poukazuje na pokoj a nepokoj vo viere, na spätosť istoty a *cogitatio* – neotrasiteľného súhlasu a neuspokojeného pohybu ducha. Iba v prípade bezprostredného náhľadu je možné vylúčiť neistotu a nepokoj. ([14], 61-66)

Vo viere, ako píše Tomáš, sú súhlas a *cogitatio* akoby vyrovnané (*ex aequo*). ([4], q.14, a.1) Intelkt je „zajatcom“, je v moci iných – nie svojich právd, nachádza sa na inom „území“. Zároveň však svetlom viery je možné vidieť vierou prijímané.

Akvinský pri racionálnom zdôvodňovaní opodstatnenosti prijatia právd viery stále zostáva na pôde viery; rozum je „spútaný“ vierou, nie je to „čistý“ rozum. Môže rozum nezakotvený vo viere ukázať nutnosť, vhodnosť a dôležitosť prijatia nadprirodzených právd? Je táto otázka legitímna? Existuje v tomto prípade jednoznačná odpoveď?

Literatúra

- [1] ARISTOTELES: *Etika Nikomachova*. Bratislava: Pravda, 1979.
- [2] ARISTOTELES: *Fyzika*. In: *Od Aristotela po Plotina. Antológia z diel filozofov*. Bratislava: IRIS, 2006, s. 71 – 242.
- [3] ARISTOTELES: *O sofistických dôkazoch*. Praha: Academia, 1978.
- [4] AKVINSKÝ, T.: *O pravde. O myšli*. Praha: Krystal OP, 2003.
- [5] AQUIN, von T.: *Kommentar zum Trinitätstraktat des Boethius I*. Freiburg im Breisgau: Herder, 2006.
- [6] AKVINSKÝ, T.: *Rozdělení a metody vědy*. Praha: Krystal OP, 2005.
- [7] BLAŠČÍKOVÁ, A. – Kondrla, P.: *Tomistický charakter múdrosti vo Fides et ratio*. In: *Sapienciálny charakter antropológie Jána Pavla II. a európska integrácia*. Prešov : Prešovská univerzita, 2007.
- [8] CHABADA, M.: *Filozofické aspekty teológie Jána Dunsca Scota*. Bratislava: Univerzita Komenského, 2008.
- [9] CHENU, M.-D.: *Tomáš Akvinský*. Praha: Volvox Globator, 2000.
- [10] LIBERA De, A.: *Středověká filosofie*. Praha: OIKOYMENH, 2001.
- [11] LOBKOVICZ, M.: *Co se stalo s tomizmem?* In: *Teologické texty*. 5/1995, s. 161- 163.
- [12] LOTZ, J. B.: *Martin Heidegger a Tomáš Akvinský*. Praha: OIKOYMENH, 1998.

- [13] PIEPER, J.: *Tomáš Akvinský*. Praha: Vyšehrad, 1997.
- [14] PIEPER, J.: *Über den Glauben. Ein philosophischer Traktat*. München: Kösel-Verlag, 1962.
- [15] S. THOMAE DE AQUINO: *Summa contra Gentiles*. In: *S. THOMAE DE AQUINO OPERA OMNIA*. [online]. [cit. 12.1.2011]. Dostupné na www.corpusthomicum.org/iopera.html
- [16] S. THOMAE DE AQUINO: *Summa Theologiae*. In: *S. THOMAE DE AQUINO OPERA OMNIA*. [online]. [cit. 12.1.2011]. Dostupné na www.corpusthomicum.org/iopera.html
- [17] SCHAEFFLER, R.: *Filosofie náboženství*. Praha: Academia, 2003.
- [18] SV. AUGUSTÍN: *O kresťanskej náuke. O milosti a slobodnej vôli*. Prešov: Vydavateľstvo Petra, 2004.
- [19] ŠTEPINOVÁ, M.: *Pojetí pravdy u Tomáše Akvinského*. In: *O pravdě. O mysli*. Praha: Krystal, 2003.

Mgr. Martin Vašek, PhD.
Katedra filozofie FF UKF
Hodžova 1
949 74 Nitra
mvasek@ukf.sk

ÚDAJE O AUTOROCH

Július Balko, Mgr.,

doktorand, pracuje na dizertačnej práci *Filozofia a vývoj modernej vedy v 20. storočí. Pokus o riešenie vzťahu medzi etikou a prírodnou vedou*.
Orientuje sa na fenomenológiu českého jazykového prostredia.

Lenka Čupková, Mgr., PhD.,

prednáša a vedie semináre z Logiky, Filozofie logiky, Úvodu do neklasic-
kých logík a Filozofie jazyka.
Vedeckú prácu orientuje na vybrané problémy analytickej filozofie.

Andrea Javorská, Mgr., PhD.,

prednáša Fenomenológiu, Dejiny filozofie 19. storočia, Filozofickú antro-
pológiu a Filozofiu človeka.
Vo svojej vedeckej práci sa orientuje na fenomenológiu E. Husserla, M.
Heideggera, J. Patočku, existenciálnu filozofiu a filozofiu F. Nietzscheho.

Henrieta Petrovičová, Mgr.,

doktorandka, pracuje na dizertačnej práci *Bytie vo svete a ekologická kríza*.
Orientuje sa na fenomenológiu E. Husserla, M. Heideggera a ekofilozofiu.

Richard Stáhel, Mgr., PhD.,

prednáša Filozofiu 20. storočia, Filozofiu práva, Teóriu štátu a práva a Zá-
klady politológie.
Dlhodobo sa venuje politickej filozofii, filozofii práva a filozofii štátu
a skúmaniu reflexie fenoménu krízy v politickom, právnom, environmen-
tálnom a ekonomickom diskurze.

Martin Vašek, Mgr., PhD.,

prednáša Stredovekú filozofiu, Filozofiu náboženstva a Kresťanskú filozo-
fiu 20. storočia.
V poslednej dobe sa jeho výskumná a publikačná aktivita zameriava na
aktuálne otázky filozofie náboženstva a vybrané problémy stredovekého
myslenia.

PHILOSOPHICA 8

kolektív autorov

- Vydavateľ:** Filozofická fakulta
Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre
- Autori:** Július Balko, Lenka Čupková, Andrea Javorská,
Henrieta Petrovičová, Richard Sťahel, Martin Vašek
- Redakčná rada:** Doc. PhDr. Milan Štefanko, CSc.
Doc. PhDr. Dušan Špirko, PhD.
Doc. PhDr. Vladimír Manda, CSc.
- Editor:** Mgr. Andrea Javorská, PhD.
Mgr. Richard Sťahel, PhD.
- Zodpovedný redaktor:**
Mgr. Andrea Javorská, PhD.
- Vydanie:** prvé
- Rok vydania:** 2011
- Náklad:** 120 ks
- Rozsah:** 76 strán
- Tlač:** PhDr. Milan Štefanko – IRIS, Bratislava
- ISBN** 978-80-8094-855-9
EAN 9788080948559