

**UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE**

**FAKULTA HUMANITNÍCH STUDIÍ**

Pracoviště oboru Německá a francouzská filozofie

**Bc. Marcel Dubovec**

**Diferencia ontologickej diferencie v myslení  
Martina Heideggera**

*Diplomová práce*

Vedoucí práce: **doc. Mgr. Aleš Novák, Ph.D.**

Praha 2014

## **Prehlásenie**

Prehlasujem, že som prácu vypracoval samostatne. Všetky použité pramene a literatúra boli riadne citované. Práca nebola využitá k získaniu iného alebo toho istého titulu.

V Prahe dňa 27. júna 2014

Marcel Dubovec

## **Pod'akovanie**

Na tomto mieste by som rád poďakoval vedúcemu diplomovej práce doc. Mgr. Alešovi Novákovi za jeho odbornú pomoc, cenné rady a ústretovosť pri tvorbe diplomovej práce.

## Obsah

Abstrakt .....	5
Kľúčové slová .....	5
Abstract .....	6
Key words .....	6
Úvod .....	7
1. Kontext .....	9
1.1. Obrat v Heideggerovej filozofii.....	10
1.2. Ontologická diferencia .....	12
2. Onto-teologické ustanovenie metafyziky.....	16
2.1. Otázky rozličnosti.....	16
2.2. Krok späť .....	20
2.3. Diferencia .....	24
2.4. Austrag – Výnos .....	25
2.5. Ontoteologický kruh .....	27
2.6. Odpovede rozličnosti .....	28
3. Základné problémy fenomenológie.....	30
3.1. Ontologická diferencia v Základných problémoch fenomenológie.....	32
3.2. Vulgárne (bežné) pojatie času .....	34
3.3. Podrobnejšia analýza vulgárneho času .....	36
3.4. Ekstaticko-horizontálna časovosť.....	38
3.5. Pôvod bežného času z ekstaticko-horizontálnej časovosti.....	40
3.6. Temporalita a porozumenie bytiu.....	43
3.7. Prezencia- horizontálna schéma ekstázy sprítomňovania.....	51
3.8. Časovosť a negativita.....	54
3.9. Ontologická diferencia a časovosť.....	56
4. O bytnosti dôvodu .....	58
4.1. Ontologická diferencia v troch podobách .....	59
4.2. Transcendencia .....	60
4.3. Odôvodňovanie/zakladanie a časovosť .....	62
Záver .....	63
Zoznam použitej literatúry .....	64

## **Abstrakt**

DUBOVEC, M.: Diferencia ontologickej diferencie v myslení Martina Heideggera (Diplomová práca)

Univerzita Karlova v Praze, Fakulta humanitních studií, Pracoviště oboru Německá a francouzská filosofie

Vedúci práce: doc. Mgr. Aleš Novák, Ph.D.

Zámer práce spočíva v objasnení ontologickej diferencie v myslení Martina Heideggera. K tomuto zámeru je užitá dvojaká metóda interpretácie diferencie v ontologickej diferencii. Po prvé ide o zameranie sa na diferenciu samú, ktorú Heidegger myslí v neskoršom období svojho myslenia. K jej predstavení je užitý text *Onto-teologické ustanovenie metafyziky*. Po druhé sa jedná o explikáciu diferencie na základe rozličného chápania ontologickej diferencie. Odlišné chápanie ontologickej diferencie je demonštrované z textu *Základné problémy fenomenológie*, v ktorom sa ontologická diferencia rozumie z časovosti. Záverečná časť je venovaná textu *O bytnosti dôvodu*, ktorý je nazeraný ako prostredný medzi rozličným chápaním ontologickej diferencie. Jeho pojednaním sa otvára otázka transcencie ako toho, k čomu objasnenie ontologickej diferencie povedlo.

**Kľúčové slová:** ontologická diferencia, onto-teológia, ekstaticko-horizontálna časovosť, temporalita, transcencia, porozumenie bytiu

## **Abstract**

DUBOVEC, M.: Difference of ontological difference in thinking of Martin Heidegger  
(Master's thesis)

Charles University in Prague, Faculty of Humanities, Institute for philosophy and religious studies.

Supervisor: doc. Mgr. Aleš Novák, Ph.D.

The aim of master's thesis consists in explication of ontological difference in Martin Heidegger's thinking. For this purpose is used a dual method of interpretation of difference in the concept of ontological difference. First it is the issue of the difference as such. For the understanding of this idea it is analyzed the text *Onto-Theological Constitution of Metaphysics*. The second interpretation of difference concentrate on different understanding of ontological difference. The text *Basic Problems of Phenomenology* is presented as the opposite one, in which the ontological difference is connected with the temporality. The last part of master's thesis concerns the text *On the essence of ground*. With this the concept of transcendence is introduced as a subject in which the explication of ontological difference leads.

**Key words:** ontological difference, onto-theology, ecstatic-horizontal temporality, Temporality, transcendence, understanding of Being

## Úvod

Má sa za to, že každý skutočne veľký mysliteľ má práve jednu myšlienku. Jedná sa však o myšlienku, ktorá je hlboká a istým spôsobom nevyčerpatel'ná, z čoho pramení i jej originalita. Dalo by sa povedať, že Heideggerovým celožitovným údelom je bytie. Práve otázka po bytí (*Seinsfrage*) je to, čo jeho myslenie sprevádza po celú dobu. Otázka po bytí sa u Heideggera úzko viaže s ontologickou diferenciou.

Zbierky textov, ktoré Heidegger ešte za svojho života vydal, obsahujú vo svojích názvoch (napr. *Wegmarken*, *Holzwege*) konotácie cesty. Myslenie, a to Heideggerovo obzvlášť, má charakter cesty. To znamená, že i prístup k záležitosti myslenia (*Sache des Denkens*) je na ceste, prechádza a vyvíja sa. Záležitosť myslenia, t.j. u Heideggera bytie, je ponímaná rôznymi spôsobmi. Vzhľadom k charakteru myslenia ako cesty je potrebné upozorniť na to, že rôzne prístupy k záležitosti myslenia ešte neimplikujú vzájomnú rozporupnosť, či mylnosť. Jeden prechádza do druhého a práve vďaka jeho prekročeniu je ten druhý umožnený.

Cieľom tejto práce je ukázať diferenciu ontologickej diferencie. K otázke po bytí sa úzko viaže ontologická diferencia, to znamená, v predbežnej jednoduchosti povedané, to, že bytie nie je súcnom. Keďže však má Heideggerovo myslenie ako svoj neoddeliteľný charakter cestu, potom je zrejmé, že i tak dôležitá súčasť jeho myslenia, akou je ontologická diferencia, bude podliehať určitým premenám.

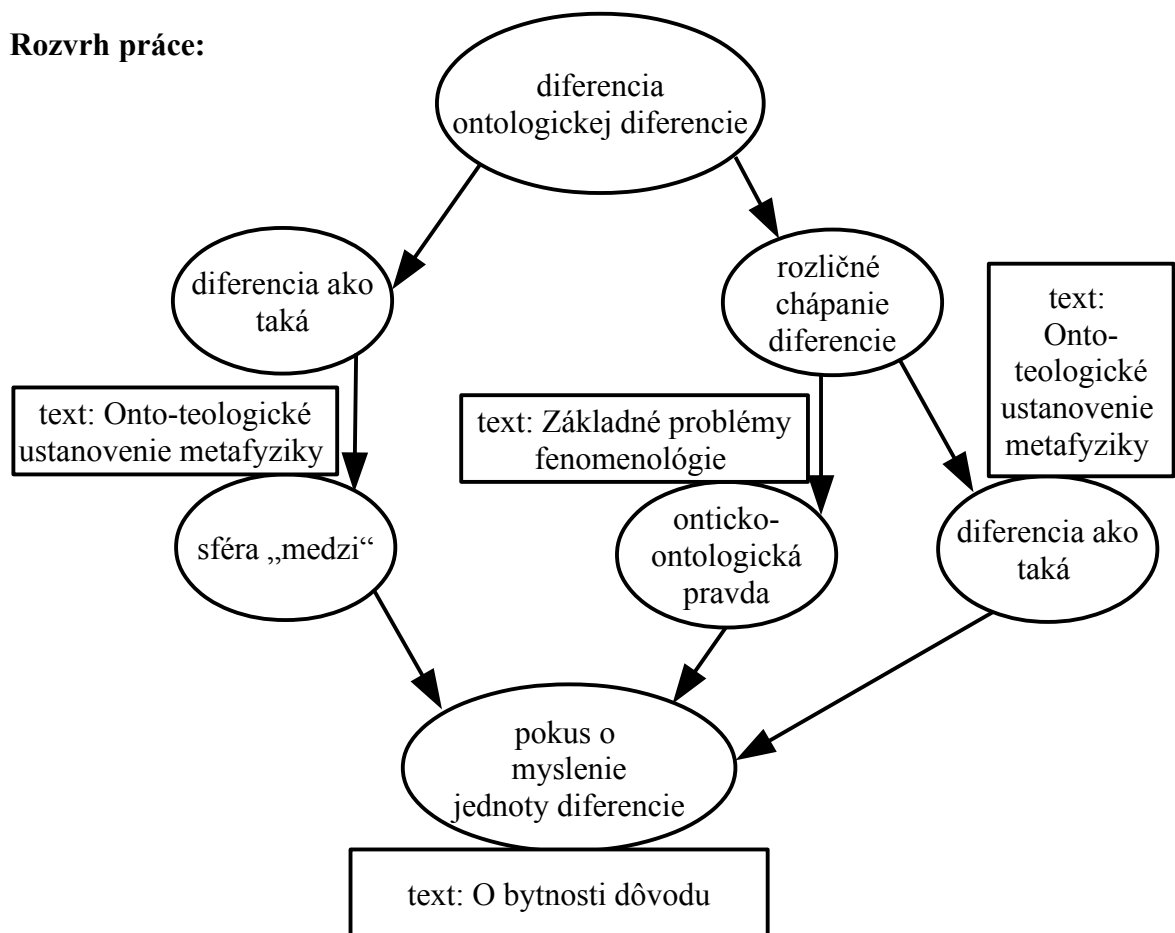
Už samotný názov tejto práce v sebe implicitne nesie dvojakú metódu, resp. spôsob, ako sa k bližšiemu mysleniu diferencie ontologickej diferencie dostať. Na jednej strane ide o to vystihnúť rozličné chápania ontologickej diferencie. K tomu poslúži rozbor dvoch Heideggerových textov: *Onto-teologické ustanovenie metafyziky* a *Základné problémy fenomenológie*. Prvý text pochádza z Heideggerovho myslenia po obrate (*Kehre*) a druhý pred ním. Ten pred obratom chápe v súlade s *Bytím a časom* ontologickú diferenciu ako ostrú rozličnosť medzi sférou ontickou a tou ontologickou. V rozoberanom texte pôjde o to ukázať ako sa ontologická diferencia zakladá v ekstaticko-horizontálnej časovosti, resp. v temporalite.

Druhý text pojednáva o onto-teologickom založení metafyziky a chápe ontologickú diferenciu už nie v rámci dvoch rozličných sfér, ale z diferencie samej, čím sa mysleniu otvára nová sféra „medzi“. Práve tento druhý text odkazuje k druhému spôsobu objasnenia diferencie ontologickej diferencie. V tomto prípade ide o to ukázať až kam Heideggera premýšľanie ontologickej diferencie zaviedlo, t.j. do diferencie ako takej.

Dvojaký spôsob nazerania názvu tejto práce bude viesť k zaoberaniu sa tretím Heideggerovým textom- *O bytnosti dôvodu*. Dôvodom jeho pojednania je pokus o myslenie diferencie v rámci samotného Heideggerovho myslenia ontologickej diferencie. Inak povedané, jedná sa o pokus myslieť diferenciu v dvoch spôsoboch (tzn. jednak ako diferenciu samú a jednak ako rozličné chápanie diferencie) jednotne. Tento pokus sa oprávni na základe toho, čo sa ukáže analýzou diferencie z textu *Onto-teologické ustanovenie metafyziky*, totiž toho, že ontologickú diferenciu je potrebné premýšľať z nej samej ako pôvodnej jednoty, zo sféry „medzi“.

V rámci takto rozvrhnutého zámeru práce je jej postup nasledovný: Ponajprv bude pojednané o širších súvislostiach ontologickej diferencie. Tie vedú k rozboru textu *Onto-teologické ustanovenie metafyziky* v druhej časti práce. Tretia časť ako druhý pól chápania ontologickej diferencie bude venovaná *Základným problémom fenomenológie*. Štvrtá záverečná časť pojedná o *O bytnosti o dôvode*, ako o texte, v ktorom pôjde o pokus myslenia jednoty diferencie tak v prvom ako i v druhom zmysle.

**Rozvrh práce:**





## 1. Kontext

V Heideggerovej filozofii hrá ontologická diferencia nesmierne veľký význam. Jedná sa však o pojem, ktorý nie je v žiadnom prípade samozrejme uchopiteľný a to v tom zmysle, že v rôznych úsekoch Heideggerovho myslenia má síce ontologická diferencia centrálnu úlohu, avšak vždy v inom rozhraní. Pre pochopenie toho, čo Heidegger myslí pod pojmom ontologickej diferencie a prečo má v jeho myslení túto nezastupiteľnú úlohu, je nutné najprv pojednať o tom, čo vypracovanie problematiky ontologickej diferencie predpokladá. Tento predpoklad dostatočného uchopenia ontologickej diferencie sa javí hlavne v kontexte rozličnosti Heideggerovho myslenia pred obratom (*Kehre*) a po ňom.

Bolo by zaiste pochabé tvrdiť, že Heideggerovu filozofiu možno primárne objasniť na základe diskontinuity jeho myslenia. Predpokladom možnosti diskontinuity je kontinuita, ktorá sa u Heideggera prejavuje centrálnym motívom sprevádzajúcim jeho dielo v tom najširšom horizonte. Týmto jednotiacim motívom kontinuity je „otázka po bytí“ (*Seinsfrage*). V akom zmysle je možno tejto otázke rozumieť? Na čo sa to vlastne táto „otázka po bytí“ pýta? Významný nemecký teológ Karl Rahner, ktorý bol svojho času žiakom Heideggera, v reči k 75. Heideggerovým narodeninám poznamenáva, že to, čo sa od svojho učiteľa naučil, bolo práve pýtanie sa, avšak toto nie v jednoduchom zmysle, kedy sa z otázky plynule prechádza na odpoveď, ale skôr v zmysle otázky po otázke, kedy sa myslenie snaží otázky držať, pretože i samotné pochopenie otázky nie je vôbec samozrejmom záležitosťou. Tento fenomén ukazuje na úzku spojitosť „otázky po bytí“ s „porozumením bytiu“ (*Seinsverständnis*).

Karl Jaspers, Heideggerov súčasník a v istú dobu i jeho veľmi blízky priateľ, si v *Notizen zu Martin Heidegger* súhlasne poznamenal tvrdenie Karla Löwitha: „vskutku nikdo nebude môcť tvrdiť, že vlastne pochopil tomu, čo to bytie, to tajomstvo, o ktorom Heidegger hovorí, je.“<sup>1</sup> V prednáškovom cykle z freiburgského obdobia (1928-1944) *Vom Wesen der menschlichen Freiheit* (SS 1930) sa Heidegger snaží zrozumiteľne vysvetliť, čo sa myslí oným „porozumením bytiu“. V prvom rade si Heidegger všíma dôležitého fenoménu, totiž toho, že každé pobývanie sa už v určitom zmysle pohybuje v „porozumení bytiu“<sup>2</sup>. Heidegger tvrdí, že všetko naše počínanie/vzťahovanie sa (*Verhalten*) voči súcnu, či už to súcnu vecnému, alebo tomu, ktorým my sami sme, či už to počínanie teoretické,

1 Jaspers, K.: *Notizen zu Martin Heidegger*, München: Piper, 1978, s. 189.

2 „Wir halten und bewegen uns ständig in solchem Verstehen dessen, was „sein“ heißt, und zwar nicht nur und nicht erst dann, wenn wir diese sprachlichen Ausdrücke für Sein und seine Abwandlungen in der ausdrücklichen Rede gesprochen haben.“ (GA 31, 41)

alebo praktické, všetko toto predpokladá „porozumenie bytiu“. Ku každému súcnu možno priradiť ono „je“ (resp. jeho časové varianty, ako „bolo“, či „bude“, ktoré takisto k „porozumeniu bytiu“ patria). „Porozumenie bytiu“ sa odohráva bezohľadu na to, či o tomto bytí človek výslovne pojednáva, alebo nie. V takomto zmysle je potom možné chápať ľudskú existenciu ako pobyt (*Dasein*), tzn. tak, že každé počínanie voči súcnu, bytie vo svete (*in-der-Welt-Sein*), predpokladá vzťah k bytiu, ktorý sa vyznačuje porozumením. Toto porozumenie, ktoré sa síce spočiatku a väčšinou (*zunächst und zumeist*) výslovne nepojednáva a predsa má podstatný charakter pre pobyt, Heidegger nazýva pred-pojmové, resp. pred-ontologické porozumenie bytiu (*vorbegriffliche Seinsverständnis*).

Heidegger určuje bytnosť pravdy ako neskrytosť (*aletheia - Unverborgenheit*), čo znamená, že vynáša na svetlo niečo, čo bolo doposiaľ skryté.<sup>3</sup> Okrem toho, že toto tvrdenie poukazuje na rozličnosť dynamického aspektu pravdy ako neskrytosti (*Ereignis*) od statického aspektu tradičného pojmu pravdy ako súhlasnosti, či zhody (*Veritas est adaequatio rei et intellectus*), naznačuje i spôsob myslenia, ktorý možno badať v Heideggerovej filozofii od jej počiatkových fáz až k tým záverečným. V kontextu pred-pojmového porozumenia bytiu to znamená, že i napriek tomu, či dokonca práve vďaka tomu, že „porozumenie bytiu“ je ľudskej existencii tak blízke, zostáva mu skryté. To najbližšie je to najskrytejšie, je tajomstvom (*Geheimnis*). Človek ako tu-bytie (*da-sein*) toto bytie zabúda. Už začiatok našej existencie sa ocitá v takomto zabudnutí „porozumenia bytiu“ a čím viac sa nám súcno otvára, tým viac sme hlbšie v tomto zabudnutí, totiž toho, že v každej otvorenosti (*Offenheit*) súcna rozumieme bytiu (GA 31, 42). Takéto zabudnutie bytia (*Seinsvergessenheit*), ktoré patrí k pojmu „porozumenia bytiu“ však nie je v žiadnom prípade akousi arbitrárnou záležitosťou, ale patrí k nemu „bytnosť“. Filozofii je potom možno rozumieť ako pokusu o prelomenie „zabudnutia bytia“ vo výslovnej „otázke po bytí“ a tak „precitnutí porozumenia bytiu“ (*Erwachen des Seinsverständnisses*).

## 1.1 Obrat v Heideggerovej filozofii

K porozumeniu ontologickej diferencie je najprv potrebné pochopiť obrat, ku ktorému v Heideggerovom myslení dochádza. Tento obrat je však možné pochopiť až na základe jednotiacého princípu, ktorý akýkoľvek obrat, či zmenu stanoviska umožňuje. Jednotiacím motívom je „otázka po bytí“, ktorá súvisí s „porozumením bytiu“, ktoré sa ale vyznačuje

---

<sup>3</sup> „Das Wesen der Wahrheit ist die Unverborgenheit. Sie bringt etwas, das bislang verborgen war, ans Licht.“ Denker, A.: *Unterwegs in Sein und Zeit*, Stuttgart: Klett-Cotta, 2011, s.165.

zabudnutím. Svoje slávne dielo *Bytie a čas* Heidegger označuje ako prvý pokus o „porozumenie bytiu“ v rámci otázky po ňom. K obratu v Heideggerovej filozofii dochádza vtedy, keď pokus fundamentálnej ontológie odhaľuje ako nedostatočné vypracovanie otázky po bytiu.<sup>4</sup>

V prvom rade je potrebné sa pozrieť na to, ako sa mení vzťah filozofie a vedy. V období „Bytia a času“ Heidegger rozlišuje medzi ontologickou a ontickou vedou. Ontická veda je veda o súcne. Ontologická veda je naproti tomu vedou o bytí, pričom filozofia je teoreticko-pojmová interpretácia bytia. Heidegger sa snažil o to, už spomínané predpojmové porozumenie bytiu zpredmetniť a vypracovať tak absolútnu vedu o bytí – fundamentálnu ontológiu.<sup>5</sup> K obratu tohto vzťahu dochádza vtedy, keď si Heidegger uvedomí, že spredmetnenie bytia je chybné.<sup>6</sup> Ontológia bytia teda môže byť pojmovo striktné vypracovaná a tým spôsobom vedecká, prestáva byť však filozofická. Čo však znamená povedať, že veda o bytí prestáva byť filozofická? V akom zmysle je možné rozumieť v tomto kontexte filozofickému mysleniu? Heidegger síce opúšťa pojem filozofie ako vedy, predsa však platí, že filozofia je pôvod (*Ursprung*) vedy. A práve preto, že veda má vo filozofii svoj pôvod, nemôže byť filozofia sama vedou, ale musí byť sebaurčením. „Filozofia je filozofovanie“ (GA 27, 10). Čo sa chce povedať touto zdanlivo nič nehovoriacou tautológiou? Filozofia nie je vedou o súcne, nie je už však ani vedou o bytí, ale je dianím (*Geschehnis*) bytia samého v pobyte. O obrate je možné hovoriť teda z toho dôvodu, že nie filozofia je vedou, hoci i absolútnou, avšak predsa spadajúcou pod kategóriu vedy, ale naopak veda má svoj základ (*Grund*) vo filozofii. Iba na základe odkrytosti (*Erschließung*) bytia cez filozofiu je veda možná.

Vzťah odlišnosti filozofie a vedy sa kryštalizuje i v metóde kladenia otázky. Tak ako už bolo spomenuté prostredníctvom odkazu Karla Rahnera, Heidegger kladie veľký dôraz na „otázku ako takú“. Vedecké kladenie otázky je fundamentálne odlišné od toho filozofického. Otázka vedy vedie k aktu spredmetnenia. Veda sa pýta na to špecifické, zvlášťne v rámci všeobecného, čím sa pohybuje v tej, či onej oblasti súcna. Veda s jej predmetom skúmania je podmienená tým, že jej predmety musia byť už prítomné na to,

---

4 V pochopení prečo je *Bytie a čas* nedostatočným vypracovaním otázky po bytí sa nechávam viesť knihou Po-shan Leung-a *Eigentlichkeit als Heideggers Wegmotiv*, konkrétne §4 Die unzureichende Ausarbeitung der Seinsfrage in Sein und Zeit und die Wende in Heideggers Philosophie, s. 69-85.

5 „In der Vergegenständlichung des Seins als solchen vollzieht sich der Grundakt, in dem sich die Ontologie als Wissenschaft konstituiert.“ (GA 24, 398)

6 „Ab 1928/29 hat Heidegger jedoch bemerkt, dass diese Einstellung der Philosophie, die sich als Wissenschaft auf eine Gewissheit der Gegenstandserfassung richtet, selbst wenn dieser Gegenstand nicht ontisch ist, im Grunde wissenschaftlich, aber nicht philosophisch ist.“ (Leung, Po-shan: *Eigentlichkeit als Heideggers Wegmotiv*, Waldkirch: Ed. Gorz, 2007, s. 70)

aby ich ako veda mohla skúmať. Filozofia sa naproti tomu nepýta na to, či ono súcno, ale na súcno „ako také“. V texte *Vom Wesen der menschlichen Freiheit* Heidegger poskytuje vysvetlenie tohto špecificky filozofického prídavku „ako také“ (*als solches*). Keď sa pýtame na ľubovoľne vybrané súcno, ako napr. stôl, prídavkom „ako také“ sa nepýtame s ohľadom na názor, hodnotu, či techniku, ale s ohľadom na to, čo tento stôl ako stôl „je“. Ak sa teda pýtame na stôl ako taký, pýtame sa na jeho bytie - „stolovistosť“ (*Tischsein*). Bytie stola podáva správu o tom, čo tento stôl je a v tomto zmysle hovorí o jeho „čo-bytí“ - bytnosti (*Was-sein – Wesen*). Filozofia sa nepýta na špecifické súcno, ale na „súcno ako také“ a z toho dôvodu je otázka filozofie otázkou po bytí súcna, tzn. pýta sa na to, čo robí súcno súcnom, tj. pýta sa na súcno vzhľadom k jeho bytnosti (*hinsichtlich seines Wesens*) (GA 31, 33). Z toho teda vyplýva, že bytie v zmysle „porozumenia bytiu“ nie je v žiadnom prípade nejakým určitým ontickým predmetom (tak, ako je tomu pri vede), nie je však ani ontologickým predmetom. Bytie ako také nemôže byť žiadnym predmetom: „*Eine Wissenschaft vom Seinden im Ganzen aber ist wesenhaft unmöglich.*“ (GA 27, 219). V neskoršom myslení Heidegger rozpoznal chybu metafyziky a zároveň i svojho prvotného myslenia v tom, že sa bytia snaží uchopiť ako predmetnosť – tj. súčasnosť.

Ako ďalšiu rozličnosť filozofie a vedy s ohľadom na kladenie otázky je možné uviesť filozofický dôraz na otázku samotnú. Zatiaľ, čo vo vede sa kladie otázka ako prostriedok k cieľu poznania, filozofia kladie otázku o mnoho väčšiu hodnotu. Filozofiu chápe Heidegger v tomto období opustenia projektu *Bytia a času* ako postoj, ktorý je v otázke a ktorý v nej pozostáva. V *Bytí a čase* je naproti tomu otázka po bytí ešte stále chápaná s ohľadom na svoj cieľ, totižto poukázanie na čas ako na horizont porozumenia bytiu.

## 1.2 Ontologická diferenciacia<sup>7</sup>

Bolo spomenuté, že významnú pozíciu ontologickej diferencie v rámci Heideggerovho myslenia je možné dôkladne pochopiť až na základe toho, v akom zmysle sa pohľad na ňu v priebehu jeho myslenia mení. V predchádzajúcom bol načrtnutý rozdiel, ktorý vidí Heidegger medzi filozofiou a vedou. Filozofia prestáva byť striktnou vedou v Husserlovom zmysle, resp. vedou absolútnou, ktorej pojmami možno badať v rámci celej tradície metafyziky od Aristotela až po Hegla. Práve v tomto prekonaní metafyziky

---

<sup>7</sup> V tejto časti sa nechávam viesť dvomi publikáciami: Peter Trawny, *Martin Heidegger* a Po-shan Leung *Eigentlichkeit ale Heideggers Wegmotiv*

Heideggerovým neskorým myslením má ontologická diferencia, resp. zmena jej chápania, hlavné miesto.

Peter Trawny sa snaží tento fakt objasniť na dvojznačnosti pojmu *Grundriss*<sup>8</sup>, ktorý Heidegger v texte *Onto-theologische Verfassung der Metaphysik* užíva k vystihnútiu bytnosti metafyziky: „*Die Differenz macht den Grundriß im Bau des Wesens der Metaphysik aus.*“ (GA 11, 77). Na jednej strane sa podľa Trawnynho drží Heidegger pri interpretácii ontologickej diferencii tradičného významu, totiž toho, že ontologická diferencia (u Heideggera ovplyvnená Kantom a Platónom) ako rozdielnosť bytia a súcna sprevádza dejiny metafyziky v celom jej priebehu. Jedná sa napr. o rozličnosť zmyslového a nadzmyslového sveta<sup>9</sup>. Do tejto rady zaraďuje Heidegger i fundamentálnu ontológiu *Bytia a času*, ktorá sa na diferenciu pozerá ako na dva rozdielne členy (*Differente*). Grundriss v tomto prvom význame znamená nárys, resp. obrys. Trawny však uvádza ešte i druhý význam, ktorý sa orientuje na slovo samotné: Grund-riss (základ, či dôvod – trhlina). Ontologická diferencia v tomto zmysle znamená to, že základ je trhlinou. Takéto chápanie pojmu Grundriss zobrazuje neskoršie Heideggerovo myslenie, ktoré sa sústreďuje na myslenie ontologickej diferencie ako diferencie (*Differenz als Differenz*). Heidegger kladie dôraz na „medzi“ (*Zwischen*), miesto skoršieho kladenia dôrazu na členy diferencie, totiž bytia (ontologická sféra) a súcna (ontická sféra), čím sa chce vyhnúť nebezpečeniu zpredmetnenia bytia.

Aby táto základná myšlienka rozdielnosti pohľadu na ontologickú diferenciu bola dôkladne nahliadnutá, bude potrebné jej kontext bližšie objasniť. Prvý krát sa pojem ontologickej diferencie vyskytuje v Heideggerových marburgských prednáškach *Die Grundprobleme der Phänomenologie* z roku 1927. I napriek tomu, že v hlavnom Heideggerovom diele z tohto obdobia *Sein und Zeit* samotný pojem nie je spomenutý, je možno ho pozorovať implicitne v rozličnosti ontologickej a ontickej pravdy, ktorá zakladá dve rozdielne oblasti. Už v tomto období Heidegger chápe ontologickú diferenciu ako centrálny problém, ktorý je priamo spätý s otázkou po bytí.<sup>10</sup>

Preto je namieste sa spýtať na otázku po chápaní centrálnosti ontologickej

---

8 Trawny, P.: *Martin Heidegger*, Frankfurt am Main: Campus-Verl., 2003, s. 86.

9 V rámci tohto rozhrania je potom Nietzsche chápaný Heideggerom ako završenie (Vollendung) metafyziky, nakoľko vyčerpá poslednú možnosť metafyziky v „obrátenej platonizme“ (*umgedrehten Platonismus*), kedy životu udeľuje najvyššiu hodnotu a posudzuje tak nadzmyslové skrz zmyslové. I napriek tejto kritike zostáva Nietzsche podľa Heideggera ešte stále v „zajatí“ metafyziky, nakoľko nie je jej prekonaním, ale jej poslednou možnosťou.

10 „*Und es wird klar, daß sich mit dem Problem der ontologischen Differenz das ursprüngliche Seinsproblem und das Zentrum der Seinsfrage aufdrängt.*“ (GA 26, 193)

diferencie v tomto prvom období. Tak Trawny ako i Leung hovoria o vplyve Kanta a Platóna na Heideggerovo myslenie. Kantov vplyv sa prejavuje v chápaní „transcendentálneho“. Podmienkou možnosti porozumenia bytiu je základ (*Grund*) ontologickej diferencie. Týmto základom je časovosť (*Zeitlichkeit*). Pravda bytia sa zobrazuje v *Bytí a čase* ako „čas“. Čas sa tu chápe ako horizont, z ktorého je možné „porozumenie bytiu“. Fundamentálna ontológia teda interpretuje bytie z hľadiska času. Práve v tomto sa ukazuje Kantov vplyv. Časovosť je podmienkou možnosti (*Bedingung der Möglichkeit*) porozumenia bytiu. Časovosť je základom ontologickej diferencie, pretože v nej dochádza k jednote ontologickej diferencie.<sup>11</sup>

V čom spočíva problém prvého načrtnutia ontologickej diferencie? Vo freiburgských prednáškach *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt, Endlichkeit, Einsamkeit* z rokov 1929-30 sa tento problém ukazuje v nasledovnom: Tým, že sa v ontologickej diferencii kladie dôraz na členy (*Differente*) tejto diferencie, totižto bytie ako oblasť ontologická a súcno ako ontická, stráca sa pohľad na diferenciu samotnú. Vypracovanie otázky po bytí v *Bytí a čase* je chybné práve z tohto dôvodu prehliadnutia základného diania bytia v pobyte (*Grundgeschehen des Seins im Dasein*). Rozdelenie na ontologickú a ontickú pravdu zodpovedá platonizmu, čo Heidegger sám rozpoznáva. V tomto koncepte sa prejavuje vplyv Platóna a to konkrétne v tom, že bytie bolo podľa Heideggera vzhľadom k ontologickej pravde v *Bytí a čase* pojednávané ako platónska idea, ktorá je posledným základom v rozdielnosti k ontickej pravde.<sup>12</sup>

Ďalším dôvodom opustenia projektu *Bytia a času* je nezrovnalosť vyskytujúca sa v samotnej metóde fenomenológie, ktorú fundamentálna ontológia užíva. Z *Bytia a času* sa definuje fenomén ako to, : „*was sich zunächst und zumeist gerade nicht zeigt, was gegenüber dem, was sich zunächst und zumeist zeigt, verborgen ist, aber zugleich etwas ist, was wesentlich zu dem, was sich zunächst und zumeist zeigt, gehört, so zwar, daß es seinem Sinn und Grund ausmacht.*“ (GA 02, 47) K bytiu bytostne patrí to, že sa nezjavuje, že „sa skrýva“ (*sich verdecken*) a že „sa zahaľuje“ (*sich verschleiern*). Fenomenológia má potom toto bytie tematizovať, avšak bytie nie je žiadnym predmetom ani fenoménom (*Nicht-Phänomen*)<sup>13</sup>. Bytie sa nejaví. Javí sa súcno.

V *Beiträge zur Philosophie* Heidegger tvrdí, že jeho prvý pokus/postup (*Ansatz*) vypracovania otázky po bytí, miesto pýtania sa na bytia samé, smeroval k otázke po súcno ako takom, totiž po súcnosti. Bytie nesmie byť pomýlené s niečim prítomným, nakoľko

11 „*Der Unterschied von Sein und Seindem ist in der Zeitigung der Zeitlichkeit gezeitigt.*“ (GA 24, 454)

12 Leung, Po-shan: *Eigentlichkeit als Heideggers Wegmotiv*, Waldkirch: Ed. Gorz, 2007, s. 80, n. 24.

13 Trawny, P.: *Martin Heidegger*, Frankfurt am Main: Campus-Verl., 2003, s. 82.

tým sa stráca jeho „životnosť – aktivita“ (*Lebendigkeit*). Základný rozdiel teda spočíva v tom, že v prvom chápaní (*Bytie a čas*) sa rozdiel bytia a súcna chápe v prí-tom-nosti (v zmysle *Vorhandene*), pričom sa zabúda na samotné „dianie bytia“ (*Geschehens des Seins*).

Z toho dôvodu je nutné potom i opustiť význačné postavenie času ako jednoty ontologickej diferencie. Časovosť v horizonte porozumenia bytiu totižto nie je bezprostredným faktom (*Faktum*). Čas nie je v dianí bytia, nedostačuje mu, pretože je vždy „odrazom“ (*Widerschein*) rozdielnosti bytia a súcna. Časovosť prestáva byť tematizovaná ako transcendentálna štruktúra pobytu. Prekonanie metafyziky a teda i prvého pokusu/postupu rozpracovania otázky po bytí na miesto onticko-ontologickej diferencie, ktorá má svoj základ v spredmetňovaní, stavia „žijúce-dianie diferencie samej“. Už len tým, že sa diferenciacia nebude chápať predmetne, sa otvára priestor pre myslenie pohybujúce sa v dianí diferencie. Do popredia vstupuje tretia úplne nová oblasť, totižto oblasť „medzi“ bytím a súcnom. I človek stráca svoje popredné miesto a to v tom zmysle, že nie my uskutočňujeme toto „medzi“, ako napr. tým, že by bolo len akýmsi naším prídavkom (*Zutat*), ale ono sa deje s nami ako „základné dianie pobytu“ (*Grundgeschehen des Daseins*).

Chybu, ktorú Heidegger odhaľuje v rámci svojho prvého pokusu/postupu vypracovania otázky po bytí však v žiadnom prípade nezavrhuje. Je to podľa neho nevyhnutná stopa, ktorá ho viedla k rozpoznaní bytnosti západnej metafyziky a tak i k možnosti jej prekonania. Myslenie, ktoré sa pohybuje „mezi“, nemyslí bytie v tradičnom zmysle identity, či jednoty (totality), ale ako dynamické dianie diferencie.<sup>14</sup>

---

14 „...Heideggers Sein, gedacht als Zwischen – durchaus keine metaphysische Einheitsinstanz ist, sondern ein dynamisches Beziehungsgeschehen, das die Vielfalt der Phänomene erbringt.“ (Schlegel, F.: *Phänomenologie des Zwischen*, Frankfurt am Main: Lang, 2011, s 27.)

## 2. Onto-teologické ustanovenie Metafyziky

Dôležitosť ontologickej diferencie sa ukazuje na základe rozličnosti prístupu k nej. Na jednej strane sa vyskytuje Heideggerovo myslenie ontologickej diferencie v období *Bytia a času*, ktoré sa vyznačuje dôrazom na členy (*Differente*) diferencie, t.j. na bytie a čas, za účelom zpredmetnenia / ztematizovania bytia k vypracovaniu absolútnej vedy o bytí. V tomto prístupe k ontologickej diferencie sa striktne delí oblasť ontologická (bytie) od oblasti ontickej (súcno), s tým, že tá ontologická zakladá tú ontickú. O problémoch, ktoré z tejto koncepcie vyplývajú bolo pojednané v predchádzajúcom. Naproti tomu sa Heidegger v neskoršom období svojho myslenia (*die Kehre* – 30.roky) snaží prekonať tento tradične metafyzický koncept (zakladajúci sa v platonizme) a myslieť ontologickú diferenciu nie z hľadiska členov, ale „diferencie ako diferencie“. Heideggerovi sa tak otvára nová možnosť myslenia tohto „medzi“, ktoré je síce v tradičnej metafyzike vždy prítomné, avšak nikdy nemyslené (*Ungedachte*). Bytie je myslené ako dianie. To ako sa takéto myslenie bytia „deje“ v kontraste s tradičnou metafyzikou je možné vidieť na texte *Onto-teologické ustanovenie metafyziky* (1957/1958).

### 2.1 Otázky rozličnosti

*(AD 1. Gespräch mit Hegel, die Sache des Denkens, das Selbe ist nicht das Gleiche*

*AD 2. die Geschichte des Denkens, das Gedachte/das Ungedachte*

*AD 3. die Aufhebung, der Schritt zurück)*

V prvom rade je nutné podotknúť, že tento text je uvedený ako „rozhovor“ (*Gespräch*) s Heglom a preto je nutné túto limitu mať v určitom zmysle vždy v povedomí. Ako najjednoduchší prvotný prístup k textu je možné považovať oboznámenie sa s rozličnosťami Heglovej pozície voči tej Heideggerovej, ktoré sa v texte uvádzajú v položení troch otázok:

1. *Welches ist dort und hier die Sache des Denkens?*
2. *Welches ist dort und hier die Maßgabe für das Gespräch mit der Geschichte des Denkens?*
3. *Welches ist dort und hier der Charakter dieses Gespräches?* (GA 11, 56)

**Ad 1.** Hneď v prvých vetách textu Heidegger upozorňuje na to, že rozhovor s mysliteľom môže byť vedený len o „záležitosti myslenia“ (*die Sache des Denkens*). Ak sa



ale má jednať o mysliaci rozhovor musí táto „záležitosť myslenia“ byť jednaká. Pričom Heidegger kladie dôraz na to, že jednaké (*das Selbe*), nie je rovnaké (*das Gleiche*).<sup>15</sup> V jednakom na rozdiel od rovnakého nemiznú rozličnosti. Rozhovor, ktorý pojednáva o jednakej a nie o rovnakej záležitosti zanecháva rozličnosti, ktoré sa ukazujú o to naliehavejšie, o čo rozhodnejšie sa myslenie do myslenia jednakej záležitosti púšťa.<sup>16</sup> Mysliaci rozhovor (*das denkende Gespräch*) teda na jednej strane myslí jednako (spôsob–dejinné myslenie) o jednakej záležitosti, na strane druhej zachováva rozličnosti, ba vyzdvihuje ich. Práve z tohto dôvodu môže Heidegger svoj rozhovor s Heglovým myslením započatť s uvedením rozličností.

Čo je teda záležitosťou myslenia pre Hegla a čo pre Heideggera? Ako už bolo uvedené Heideggerovým celoživotným údelom myslenia je „otázka po bytí“. V rámci tohto rozvrhu potom musí Heidegger ukázať v akom zmysle je i pre Hegla „bytie“ to, o čom jeho myslenie myslí. To sa snaží ukázať v nasledujúcej konexii: V Heglovej filozofii je záležitosťou myslenia „myslenie ako také“. Týmto zameraním sa myslenia na myslenie samo sa však nemyslí, ako dôrazne upozorňuje Heidegger, že by sa myslenie skúmalo v zmysle „teórie poznania“, či ako predmet psychológie. Myslenie ako také v zmysle záležitosti Heglovho myslenia je rozvinutá plnosť „mysliteľnosti mysleného“ (*die Gedachtheit des Gedachten*). Čo sa ale myslí týmto pojmom „mysliteľnosti mysleného“? Myslenie myslenia ako takého je špekulatívne, je „čisté v elementoch tohto myslenia“. V tomto zmysle je záležitosťou Heglovho myslenia „myšlienka“ (*der Gedanke*). Myšlienka rozvinutá k svojej úplnej bytostnej slobode je potom „absolútnou ideou“. Pri tomto pojme Heidegger spája pojem absolútnej idey s pojmom bytia, tak ako sa vyskytuje v Heglovej *Wissenschaft der Logik*: „*die absolute Idee allein ist Sein, unvergängliches Leben, sich wissende Wahrheit, und ist alle Wahrheit.*“ Z tohto potom Heidegger usudzuje, že Hegel sám výslovne určuje záležitosť svojho myslenia ako bytie (GA 11, 53).

Keď je už teda vysvetlené, v akom zmysle sa v otázke záležitosti myslenia Heideggerovho i Heglovho jedná o jednakú záležitosť, totižto o bytie, je potrebné uviesť rozličnosť, ktorá k mysliacimi rozhovoru o jednakej záležitosti naliehajúco (*bedrängende*) náleží. Hegel myslí bytie vzhľadom k mysliteľnosti súcna v absolútnom myslení.

---

15 Preklad „das Selbe“ ako jednaké volím z toho dôvodu, že toto slovo zahŕňa v sebe i spôsob, čo Heidegger na jednakej záležitosti vyzdvihuje, totiž že sa musí jednať o typ rozhovoru, v ktorom nejde len o „tú istú“ záležitosť, ale i spôsob, v ktorom sa o nej hovorí. Rovnaké - „das Gleiche“ sa naproti tomu pohybuje na tej istej rovine.

16 „*Allein das Selbe ist nicht das Gleiche. Im Gleichen verschwindet die Verschiedenheit. Im Selben erscheint die Verschiedenheit. Sie erscheint um so bedrängender, je entschiedener ein Denken von derselben Sache auf dieselbe Weise angegangen wird.*“ (GA 11, 55)

Heidegger naproti tomu síce jednako myslí bytie, avšak vzhľadom k jeho diferencii so súcnom. Naliehajúca rozličnosť sa ukazuje hlavne v tom, že u Hegla sa ako záležitosť myslenia myslí myšlienka ako absolútny pojem, zatiaľ čo Heidegger myslí záležitosť myslenia v zmysle diferencie ako (*als*) diferencie (GA 11, 56). Peter Trawny ukazuje práve na túto novosť Heideggerovho pojmu diferencie voči filozofickej tradícii. Tá síce pokladá diferenciu za dôležitú súčasť myslenia, je to ale identita ( $A=A$  – napr. Fichte, absolútne Ja), či totalita, to, čo je kladené ako posledný, či prvý, základ, resp. cieľ myslenia.<sup>17</sup>

**Ad 2.** Druhá otázka sa pýta po merítku, s akým by mal byť vedený rozhovor s dejinami myslenia. V prvom rade je potrebné objasniť, prečo sa vôbec myslenie, ktorého záležitosťou je bytie, malo tiež zaoberať dejinami. Heidegger sa však pri otázke po dôvode<sup>18</sup> spojenia záležitosti myslenia s dejinami spokojuje s holým tvrdením, že Hegel je prvý, ktorý takto môže a musí myslieť a miesto skúmania dôvodu sa sústreďuje na vzťah samotný.<sup>19</sup>

Aký je teda vzťah Heglovho myslenia k dejinám? Ak by sa mal tento vzťah negatívne vymedziť, potom sa v žiadnom prípade nejedná o vzťah zjednotenia dvoch prístupov k filozofii, totiž toho systematického a toho historického. Heglova špekulatívna filozofia i tento vzťah poníma ako špekulatívny. To však neznamená nič iné ako to, že tento vzťah musí byť čistý v elementoch myslenia, čím sa myslí, že filozofia, ktorá myslí dejinne je oslobodená od „povrchností, banalit, zovňajšku“ (*die Äußerlichkeit*). Na tomto mieste si Heidegger všima problému. Ten spočíva v tom, že vlastný vzťah filozofie a jej dejín je určený na základe banalit, povrchností a ľahostajností. To, či tento problém vidí i Hegel je otázne, pretože ako sa z v texte citovaného zdá, jedná sa o samozrejmu záležitosť.<sup>20</sup> Takýto pohľad, ktorý Heideggerov problém nevidí, by v konečnom dôsledku došiel k už odmietnutému stanovisku Heglovej filozofie spojenia systematického a historického

---

17 „In der europäischen Philosophietradition ist zwar Differenz als ein ernstzunehmendes Phänomen beachtet, zumeist aber die Herstellung von Identität ( $A=A$ ) als letztes Ziel des Denkens behauptet worden.“ (Trawny, P.: *Martin Heidegger*, s. 77)

18 Ako dôvod tohto spojenie možno uviesť to, čo z textu v konečnom dôsledku vyplýva, totiž, že bytie nie je ničím statickým a teda záležitosť myslenia sa bytostne deje, diferenciaciou ako výnos (*Austrag*) je uskutočnením „odkrývajúceho prechodu“ a „skrývajúceho príchodu“. Bytie sa dáva (*es gibt*) v tej, či onej forme (*Prägung*). Týmto spôsobom je celá záležitosť myslenia naviazaná na dejinnosť.

19 „Hegel denkt jedoch die Sache seines Denkens sachgemäß zugleich in einem Gespräch mit der vorausgegangenen Geschichte des Denkens. Hegel ist der erste, der so denken kann und muß.“ (GA 11, 54) – Toto tvrdenie zostáva v texte nevysvetlené, miesto objasnenia dôvodu spojenia, sa totiž Heidegger zameriava na vzťah samotný. Tohto nedostatku si sám Heidegger všima, keď v poznámke k tomuto tvrdeniu kladie otázku: Weshalb? Welches Bedürfnis?

20 „Dieselbe Entwicklung des Denkens, welche in der Geschichte der Philosophie dargestellt wird, wird in der Philosophie selbst dargestellt, aber befreit von jener geschichtlichen Äußerlichkeit, rein im Elemente des Denkens.“ Hegel Enc. Par. 14. (GA 11, 54)

prístupu k filozofii. Z tohto dôvodu (ak sa teda prijme súhlasne s textom, že Hegel nespája systematické a historické) je potrebné sa pozrieť na Heideggerovo špecifické riešenie problému, ktoré spočíva v zameraní sa na význam pojmu „Äußerlichkeit“.

Ten je možné interpretovať dvojakým spôsobom. Na jednej strane môže „Äußerlichkeit“ znamenať povrchnosť, banalitu a teda v tomto prípade vzniká onen zvláštny vzťah medzi filozofiou a jej dejinami, v ktorom Heidegger vidí problém. Na strane druhej „Äußerlichkeit“ môže znamenať zovňajšok, čo už v sebe neobsahuje oné negatívne konotácie. Vzťah dejín a absolútnej ideji sa odohráva potom v zmysle „mimo“ (Außerhalb). Toto „mimo“ znamená, že celé dejiny, resp. skutočný priebeh sa zdržuje v oblasti „mimo“ pohybu absolútnej ideji. Heidegger však hneď dodáva, že takto pojatý zovňajšok dejín je sám súčasťou absolútnej ideji a to v zmysle „Selbstentäußerung“ ideji.

S týmto termínom prichádza ďalší problém významu. V Heglovej terminológii môže mať tento pojem rôzne významy.<sup>21</sup> V rámci Heideggerovho výkladu sa zdá správnym, prikloniť sa k významu seba-zhmotnenia sa z vnútorného do vonkajšieho. V takomto zmysle je potom i „zovňajšok“ dejín filozofie súčasťou pohybu absolútnej ideji: „*Die Äußerlichkeit ist selbst eine dialektische Bestimmung.*“ (GA 11, 55).

Po tom, čo už je objasnený typ vzťahu dejín a záležitosti myslenia, tj. bytia, je možné podať vysvetlenie ako to súvisí s otázkou po merítku tohto vzťahu. Bytie Hegel myslí dejinne (*geschichtlich*). To však znamená, že sa jedná o diane (*das Geschehen*) a to v tom zmysle, že celý proces je určený dialektikou bytia. Bytie ako mysliace myslenie prichádza cez špekulatívny vývoj k sebe samému, čo v konečnom dôsledku znamená, že v tomto dejinnom procese je nutné rozlíšiť stupne rozvinutia bytia, tj. seba samo mysliaceho myslenia. Z toho potom vyplýva, že je potrebné pripustiť i nerozvinuté formy myslenia – bytia v dejinnom procese (GA 11, 55). Táto poznámka je zdá sa pre Heideggera určujúca, nakoľko mu dovoľuje rozlíšiť medzi „tým mysleným“ (*das Gedachte*) a „tým nemysleným“ (*das Ungedachte*), čo je ostatne i jadrom rozličnosti Heideggerovej i Heglovej pozície k dejinám filozofie.

Merítkom pre Heglov rozhovor s dejinami filozofie je vstúpenie do okruhu a spôsobu mysliteľom „mysleného“. Čo to konkrétne znamená, je možné vidieť v rozsiahlych Heglových Dejinách filozofie. Heidegger si vyberá dva konkrétne príklady: Spinozu a Kanta. U Spinozu je pre Hegla stupňom dialekticko-špekulatívneho procesu

<sup>21</sup> *Entäußerung* – sa dá užívať synonymne s „zpredmetnením“ (*Vergegenständlichung*). U tohto pojmu možno rozlišovať tri rôzne aspekty v rámci Heglovej filozofie. Jednak sa môže jednať o vytvorenie niečoho nového (*Schöpfung von etwas Neuem*), ďalej o odloženie niečo vlastného (*Weggeben, Ablegen von etwas Eigenem*) a nakoniec o Seba-zhmotnenie z vnútorného do vonkajšieho (*Selbststoffnung von Innen nach Außen*).

práve jeho substancia (chýba jej absolútna subjektivita). U Kanta sa jedná o jeho pojem transcendentálnej apercepcie (*Ich denke*). Opačne tomuto Heglovmu rozhovoru, ktorý sa zameriava na „to myslené“ je Heideggerov rozhovor s dejinami filozofie zameraný na „to nemyslené“. Zatiaľ čo Heglov prístup smeruje k vždy dokonalejšiemu, rozvinutejšiemu, až k absolútnemu v procese dialektiky, Heideggerov zámer k nemyslenému neobsahuje tento systematický kontext a zameriava sa skôr na to, čo je v dejinách vždy vynechané, či preskočené, čím sa myslí v tomto texte diferenciacia ako diferenciacia, rozličnosť bytia a súcna s dôrazom na túto rozličnosť.

**AD 3.** Tretia otázka sa pýta na charakter rozhovoru, čím sa myslí to, že sa pýta na spôsob, či formu v akej je tento rozhovor vedený. Pre Hegla je tento charakter určený pojmom „*Aufhebung*“. Tento pojem má trojaký význam: anulácia, uchovanie a zavŕšenie.<sup>22</sup> *Aufhebung* ako zavŕšenie vedie k absolutne kladenej pravde v zmysle úplne rozvinutej istoty vedúceho vedenia (GA 11, 58). Pre Heideggera je charakter rozhovoru „krokom späť“ (*Schritt zurück*). „Krok späť“ sa nepohybuje k absolútnemu, ale k tomu, čo bolo preskočené. „Krok späť“ vedie k bytnosti pravdy (*das Wesen der Wahrheit*). To, ako sa tento „krok späť“ myslí, je potrebné ešte len ukázať na „odvážení sa“ k nemu.

To, prečo bolo potrebné týmto rozličnostiam venovať taký veľký priestor, bude ukázané na konci rozboru tohto Heideggerovho textu.

## **2.2 Krok späť** (*die Verhüllung der Differenz, das Wesen der Metaphysik, Onto-theo-logik*)

Ako je u Heideggera zvykom, pri uvedení svojho pojmu upozorňuje najprv na nezrovnalosť, resp. nesprávne pochopenie, s ktorým sa užitie tohto pojmu môže spájať. V negatívnom určení „krok späť“ neznamená ani tak osamotený krok myslenia, ktorý by mal byť len nejakou výnimkou, nejakým krátkodobým obhliadnutím sa, jedná sa skôr o celkový pohyb a dlhú cestu, a takisto tento „krok späť“ neznamená, že by sa ním myslenie snažilo navrátiť k skorším podobám západnej filozofie (ako napr. predplatónska fil.).

Čo teda tento „krok späť“ znamená? V odvážení sa k pokusu vykonania „kroku späť“ sa ukazujú prvočne dva aspekty, ktoré medzi sebou navzájom súvisia. „Krok späť“ sprvu znamená ustúpenie (*zurücktreten*) od záležitosti myslenia – bytia, od „toho mysleného“ (*das Gedachte*) s účelom postavenia ho „proti“ (*Gegenüber*), ktoré sa

---

<sup>22</sup> Umlauf, V.: *Metafyzika a Ontoteologie*, in: Šimsa, M., Sousedik P., Nitsche M.: *Návrat Metafyziky? Diskuse o metafyzice ve filosofii 20. a 21. století*, Praha: Filosofie, 2009, s. 213.

odohráva v rozhraní „medzi“ celkom dejín a ich prameňom (*Quelle*). Prvý aspektom „kroku späť“ je rozostavenie toho, čo je myslené, celku dejín, „proti“ tomu, čo je jeho prameňom. Prameňom však nie je niečo, ako je tomu u Hegla, čo prichádza, čo už je predom stanovené, ale je to to, na čo sa vôbec ani len nepýta (*das Ungefragte*). Týmto však nie je nič iné ako diferencia. Druhý aspekt „kroku späť“ sa ukazuje v tom, že prostredníctvom „kroku späť“ sa vychádza z tohto „nemysleného“ k tomu, čo má byť myslené (*das zu-Denkende*): „*Der Schritt zurück geht vom Ungedachten, von der Differenz als solcher, in das zu-Denkende.*“ (GA 11, 59) To, čo má byť myslené je práve „zabudnutosť“ (*Vergessenheit*) tejto diferencie. Diferencia je v zahalení (*die Verhüllung*). To, čo pre tento koncept zabudnutosti, či zahalenosti diferencie je dôležité spočíva v tom, že by bolo nesprávne sa domnievať, že by táto zahalenosť diferencie bolo dôsledkom zabudlivosti ľudského myslenia. Zabudnutosť diferencie nie je niečím dodatočným, ale zahalenosť diferencie je niečím počiatočným (*anfänglich*).

Ako bolo spomenuté, „krok späť“ vedie k diferencii. Tá podľa Heideggera určuje vo svojej zahalenosti celé dejiny západného myslenia – metafyziky. Heidegger rozlišuje medzi metafyzikou a bytnosťou metafyziky. „Krok späť“ potom znamená krokom z metafyziky do jej bytnosti.<sup>23</sup> Ukáže sa, že touto bytnosťou je onto-teo-lógia (*Onto-theo-logik*) a to v zahalenej diferencii medzi bytím a súcnom, resp. v jednote súcna ako takého vo všeobecnosti a súcna ako takého v tom najvyššom.<sup>24</sup>

Aby sa toto mohlo ukázať je nutné niekde začať. Keďže celý text pracuje v rámci rozhrania rozhovoru s Heglom ako mysliteľom o záležitosti myslenia, zameriava sa Heidegger na Heglovu filozofiu o bytí. Hegel skúma záležitosť myslenia vo svojej „vede o logike“ (*Wissenschaft der Logik*). Metafyzika je u Hegla veda o logike a preto je potrebné preskúmať oba tieto pojmy a pokúsiť sa ich v rámci rovzruhu bytnosti metafyziky interpretovať. Najprv Heidegger pomocou analýzy Heglovho pojmu „vedy“ vyvodzuje onto-teo-logické ustanovenie metafyziky. Na prvom mieste skúma vzťah vedy a teológie, potom sa zameriava na to, prečo je veda tiež ontológiou a nakoniec mu ide o to, vyjasniť správny pojem „logu“ v týchto „vedách“.

V popisovaní vzťahu teológie a metafyziky ako vedy v Heglovom ponímaní si kladie Heidegger zásadnú otázku: „Ako prichádza Boh do filozofie?“ (GA 11, 64). Keď sa na filozofiu pozrieme z čisto historického hľadiska je vidno, že v nej vždy už Boh

---

23 „*Der Schritt zurück bewegt sich daher aus der Metaphysik in das Wesen der Metaphysik.*“ (GA 11, 60)

24 „*In der Einheit des Seinden als solchen im Allgemeinen und im Höchstem beruht die Wesenverfassung der Metaphysik.*“ (GA 11, 68)

prítomný je. To neznamená nič iné než to, že táto „prítomnosť“ Boha vo filozofii určitým spôsobom odkazuje na bytnosť metafyziky. V Heglovom ponímaní je metafyzika vedou. Kde má však veda svoj počiatok (*Anfang*)? Heidegger si pri odpovedaní tejto otázky pomáha s Heglovým špekulatívnym tvrdením: „*Der Anfang ist das Resultat.*“ Z hľadiska Heglovho dialektického pohybu je výsledkom, či dokončením tohto pohybu „absolútna idea“, rozvinutý celok, plnosť bytia. Odraz/obrat (*Rückprall*) tejto plnosti (*Fülle*) je potom bytie v jeho prázdnote (*Leere*). S touto prázdnotou ako počiatkom by mala však veda začať. Ako je toto možné? Bytie je počiatkom i výsledkom v krúžiacom pohybe. Záležitosť myslenia je preto pre Hegla mysliace myslenie ako v sebe sa krúžiace bytie (GA 11, 62). Z tohto sa potom nutne odvodzuje „zvrátenie/obrátene“ (*Umkehrung*) onej špekulatívnej vety o počiatku, totižto tak, že: „*Das Resultat ist der Anfang*“. V tomto zmysle sa v rámci dialektiky pohybu bytia musí vo vede začať s výsledkom a teda s plným bytím, absolútnou idea, čím nie je myslené nič iné než Boh.

Keď sa hovorí o vzťahu vedy a teológie, je potrebné brať do úvahy dva základné zretele. V prvom ohľade Heidegger rozlišuje dvojaký pojme teológie, skorší a neskorší. Ten prvý sa týka „mýtcko-básnickej reči“ o božskom. Tento nemožno spájať s druhým pojmom, ktorý je naviazaný na samotnú doktrínu cirkvi a o ktorý sa v tomto prípade onto-teologického ustanovenia metafyziky i jedná (GA 11, 62). Druhý ohľad sa týka toho, že keď sa hovorí o spojitosti vedy ako metafyziky v zmysle jej ustanovenia, nejde tu v žiadnom prípade o typickú záležitosť dôkazov Boha, resp. otázku ateizmu, ale o to, v akom zmysle je možné myslieť jednotu tohto onto-teologického ustanovenia, ktorá sa nakoniec ukáže ako problematika „toho nemysleného“, zahalenej diferencie.<sup>25</sup>

V predchádzajúcom bol podaný čiastočný výklad súvislosti vedy a teológie. Ďalšou úlohou je uviesť spojitosť vedy s ontológiou. Veda je systematické rozvinutie vedenia, v ktorom sa bytie súcna samo „vie“ (*weiß*) a tak je pravdivé (*wahrhaft*). Veda o bytí, resp. o súcne ako takom vo všeobecnom sa nazýva ontológia. Čo sa týka ontologického ustanovenia metafyziky, tak to spočíva v pýtaní sa na súcno ako také v jeho celku, v myslení súcna ako takého v jeho všeobecnosti.

Podstatným článkom tak ontológie ako i teológie v rámci onto-teologického ustanovenia metafyziky je otázka „logu“. K nej Heidegger pristupuje cez vysvetlenie názvu Heglovej metafyziky, tj. veda o logike. Heidegger sa pýta, prečo Hegel dáva svojmu mysleniu o bytí takýto názov. Pripúšťa, že možným vysvetlením je to, že logika skúma

---

25 „*Wer die Theologie, sowohl diejenige des christlichen Glaubens als auch diejenige der Philosophie, aus gewachsener Herkunft erfahren hat, zieht es heute vor, von Gott im Bereich des Denkens zu schweigen.*“ (GA 11, 63)

„myšlienku“ ako Heglovu záležitosť myslenia. V tomto bode však pre Heideggera prichádza dôležitý zlom, pýta sa: „Wie kann jedoch „das Sein“ überhaupt darauf verfallen, sich als „der Gedanke“ darzustellen?“ Heidegger sa domnieva, že je to možné jedine tak, že bytie je utvorené/zformované (prägen) ako *Grund*. Vysvetľuje to tým, že to, že bytie sa manifestuje ako myšlienka znamená, že bytie súcna sa odкрýva ako sám seba zakladajúci (*ergründende*) a zdôvodňujúci (*begründende*) *Grund* (GA 11, 65). Čo sa týka pojmu *Grund*, ten v nemčine obsahuje nasledujúce nuancie (toto delenie uvádza Tengelyi): *Grund* ako Fundament - Ev αρχη ην ο Λογος , príčina (*causa prima*), ratio ako toto zdôvodňovanie (tj. udat' dôvod určitého tvrdenia, či počínania) a nakoniec ratio v zmysle rozumenia (*verstand* a *vernunft*). Veda o logike podľa Heideggera tak potom neznamené to, že by mala za svoj predmet myslenie, ale to, že je ním bytie, avšak v jeho odkrytí (*Entbergung*) rázu/charakteru (*Gepräge*) λόγος.

Vďaka tomuto trojakému rozboru môže Heidegger vysloviť povahu/bytnosť metafyziky. Metafyzika myslí bytie súcna v celku („Čo je metafyzika“ 1929). Toto v celku znamená, že ho myslí tak, ako zdôvodňujúcu jednotu vo všeobecnosti, tzn. všade platiacu rovnako, tak i ako zakladajúcu (*ergründende*) jednotu celku (*Allheit*), tzn. toho najvyššieho nad všetkým (GA 11, 66). To prvé odkazuje na ontologický charakter, to druhé na teologický. Podstatným pojmom však zostáva, že záležitosťou myslenia je bytie v jeho odkrytí ako *Grund*. Z tohto je už potom zrejmé, že bytie súcna sa podstatne ukazuje jednak ako *causa prima*, prvotná príčina (*Ur-sache*) a jednak ako *causa sui*, príčina seba sama. Týmto spôsobom potom prichádza Boh do metafyziky.

Toto vysvetlenie metafyziky sa však Heideggerovi zdá nedostačujúce, nakoľko kladie dôraz na teologiku, pričom určitým spôsobom obchádza ontologiku. Heideggerovi nejde o to, ukázať, že metafyzika je raz teológiou (*ancilla theologiae*) a raz ontológiou. Heidegger sa snaží myslieť bytnosť metafyziky v jej onto-teo-logickej jednote, čím sa chce dopracovať k ešte nemyslenej diferencii, ktorá sa v tejto onto-teo-logickej jednote zakladania skrýva. V metafyzike je bytie myslené ako *Grund* a to v podstatnom zmysle zakladania, či zdôvodňovania. Metafyzika si kladie otázky typu „Prečo?“, pýta sa na dôvod. Ultimátnou otázkou metafyziky je: „*Warum ist das Seiende vielmehr als das Nichts?*“<sup>26</sup>Jednota onto-teo-logiky spočíva v zakladaní, resp. zdôvodňovaní. To sa dá pochopiť nasledovne: Jednota metafyziky v ontologike a teologike spočíva v tom, čo obe

---

26 Človek je *homo metaphysicus*, čo znamená, že sa pýta na otázku „Prečo?“. Heidegger tak v kontraste k M. Schelerovi, ktorý určuje človeka ako *Neinsagenkönnner*; človeka charakterizuje v zmysle *Warumfragenkönnner*: (Dalo by sa povedať, že filozofické myslenie začína vtedy keď túto otázku reflektuje zdvojením, totiž keď sa pýta „Prečo prečo?“)

spoločne myslia „to myslené“. Ontologika myslí súcno ako také vo všeobecnom a prvom, v jednom s teologikou, ktorá myslí súcno ako také v najvyššom a poslednom. „*Die Einheit dieses Einen ist von solcher Art, daß das Letzte auf seine Weise das Erste begründet und das Erste auf seine Weise das Letzte.*“ (GA 11, 68). Toto tvrdenie sa zdá kľúčovým. V rozdielnosti týchto dvoch spôsobov zakladania (prvé posledné a posledné prvé) Heidegger vidí „krokom späť“ hľadajú, doposiaľ nemyslenú diferenciu.

### 2.3 Diferencia

Predtým, než je možné sa dôkladne pozrieť na to, ako sa táto zahalená diferenciu v onto-teologickom ustanovení metafyziky dá myslieť, je potrebné pre Heideggera ešte pojednať o diferencii ako takej a to v kontexte „vecnejšieho“ (*sachlicher*) myslenia „záležitosti myslenia“, tj. bytia. Ide o to odhaliť diferenciu v samotnej „záležitosti myslenia“. Pri dôkladnejšom nazretí pojmu bytia sa v ňom ukazuje niečo sporné (*das Strittege*). Bytie znamená „bytie súcna“. Toto spojenie bytia a súcna, ktoré sa vždy a všade (*stest und überall*) myslí spolu, v sebe skrýva určitú nezrovnalosť, ktorá sa ukazuje pri rozlíšení medzi subjektívnym a objektívnym genitívom.<sup>27</sup> Keď sa užije objektívny genitív kladie sa dôraz na „bytie súcna“, teda na to, že súcno „je“ (*Sein des Seienden*). Keď sa užije genitív subjektívny, dôraz je kladený na „súcnosť bytia“, tj. do akej miery sa hovorí o bytí, že je súcnom, že je „existujúcim“ (*Seiendes des Seins*) (GA 11, 68).

Heideggerov koncept ontologickej diferencie sa zdá byť problematikou práve tejto rozličnosti medzi „bytím súcna“ a „súcnosťou bytia“. Je treba si však uvedomiť, že uvedená diferenciu medzi bytím a súcnom nie je všeobecne prijímaná. Jej neakceptovateľnosť možno vysvetliť minimálne z dvoch dôvodov. Prvým môže byť jej neuchopenie, resp. neschopnosť pochopenia toho, o čo vlastne v tejto záležitosti myslenia, tj. rozličnosti bytia a súcna ide. Tento dôvod neprijatia diferencie Heidegger odkazuje k jej zabudnutiu, ktoré je dôsledkom jej zahaľovania sa. Sme tak zvyknutí na to, o čo v tejto diferencii ide, že vlastne prestávame chápať, resp. poznávať to, o čo v nej ide.<sup>28</sup> Túto Heideggerovu dialektickú argumentáciu možno prirovnať k tomu, čo hovorí Augustín o

---

27 Je možné, že rozličnosť medzi použitím objektívneho a subjektívneho genitívu v slovnom spojení „bytie súcna“ nie je úplne zrejmé. Z tohto dôvodu sa zdá vhodným uviesť jasnejší príklad, ako napr. slovné spojenie *amor Dei*. Ak sa užije objektívny genitív, znamená *amor Dei* „láska k Bohu“. Ak sa užije subjektívny genitív, znamená *amor Dei* „Božia láska“.

28 „*Überall und jederzeit finden wir das, was Differenz genannt wird, in der Sache des Denkens, im Seienden als solchem vor, so zwielfelsfrei, daß wir diesen Befund gar nichts erst als solchen zur Kenntnis nehmen.*“ (GA 11, 70)



čase: Každý vie, čo je čas, to ale iba pokiaľ sa ho na to niekto nespýta. Každý vie, o čo v diferencii ide, pokiaľ však diferenciacia nie je tematizovaná. Druhým dôvodom neakceptovateľnosti diferencie je jej „údajná“ náležitosť k ľudskému rozumeniu. Tým sa nemyslí nič iné než to, že diferenciacia je chápaná ako „prídavok“ (*Zutat*) k našemu rozumeniu, resp. predstavovaniu. Heidegger sa snaží i tento dôvod myslieť do dôsledkov. Ak sa jedná o prídavok, je oprávnené sa spýtať „K čomu?“. Zvyčajnou odpoveďou je „k súcnu“, totiž v zmysle bytia ako chiméry, prázdneho pojmu. Heidegger sa ale pýta ďalej: Čo iné znamená súcno ako to, že „je“? A teda v tomto zmysle je onen „prídavok“ podriadený bytiu. Zároveň však bytie hovorí samo v sebe: „bytie, ktoré je súcnom“ (GA 11, 69). Na základe tohto dôkladného myslenia bytia a súcna, prichádza Heidegger k názoru, že či sa bude myslenie zameriavať na súcno, alebo na bytie, vždy už je v ňom prítomná diferenciacia a preto oným „nemysleným“ nie je ani tak bytie, či súcno, ale skôr ono „medzi“ (*Zwischen*), ktoré sa v nich medzi nimi skrýva.

## 2.4 Austrag – Výnos

Čo teda znamená „krokom späť“ priblížiť diferenciaciu k mysleniu? Ako zazrieť diferenciaciu? Bytie súcna znamená bytie, ktoré je súcnom.<sup>29</sup> V tejto základnej vete je nutné správne pochopiť ono „je“. Toto „je“ v nej hovorí tranzitívne, tzn. prechádzajúce (*übergehend*, prechodník?). „*Sein west hier in der Weise eines Überganges zum Seienden.*“ (GA 11, 71) Bytie bytuje v spôsobe prechodu. Bytie nie je nejaká statická entita, ktorá by stála niekde nehybne v transcenciacii akejkoľvek mnohosti súcna. Bytie je dynamické. Bytie nie je ničota súcna, naopak bytie je to, čo prechádza v súcno. Ako sa tento zvláštny (zahaľujúci) dynamizmus medzi bytím a súcnom deje? Bytie prechádza v súcno, (*Überkommnis*) odhaľujúce sa tak (*entbergend*) v neskrytosti (*Unverborgenheit*). Zároveň však tento prechod znamená príchod (*Ankunft*) v súcno, avšak skrývajúce sa v neskrytosti.<sup>30</sup> Bytie sa ukazuje ako „odkrývajúci prechod“. Súcno ako také sa javí ako v neskrytosti „skrývajúci sa príchod“.<sup>31</sup> Túto záležitosť je potrebné ešte bližšie objasniť. Bytie „je“ súcnom, ale v inom zmysle ako „je“ súcno. Bytie prechádza v súcno, odkrývajúce sa tak, pričom takýto prechod

29 „*Sein des Seienden heißt: Sein, welches das Seiende ist.*“ (GA 11, 70)

30 Preloženie *Überkommnis* a *Ankunft* je čiastočne problematickým, pretože oboje, ako sa mi zdá, majú význam príchodu. Pre *Überkommnis* volím „prechod“, nakoľko sa viaže k prechádzaniu, tj. dynamickému aspektu bytia a zároveň *Ankunft* má bližšie k významu „príchod“, nakoľko v sebe konotuje kresťanský význam *der Ankunft Jesu Christi*.

31 „*Sein zeigt sich als die entbergende Überkommnis. Seiendes als solches erscheint in der Weise der in die Unverborgenheit sich bergende Ankunft.*“ (GA 11, 71)

v súcno, je príchodom súcna ako neskrytosti, ktorá v sebe skrýva ono prechádzajúce bytie. Bytie tak bytuje v zmysle odkrývajúceho (v súcno) prechodu (*die entbergende Überkommnis*), súcno zas v zmysle skrývajúceho (bytie) príchodu (*der bergende Ankunft*). V tomto rozhraní „odkrývajúceho prechodu“ a „skrývajúceho príchodu“ chápe Heidegger ono „medzi“ (*das Zwischen*) v ontologickej diferencii.

Pre celý koncept tejto diferencie, tj. „odkrývajúceho prechodu“ a „skrývajúceho príchodu“ sa zdajú byť dôležité dve určité hladiská. V prvom rade nie je diferenciaciou akousi mŕtvou, abstraktnou ideou prebývajúcou „mimo“. Ontologická diferenciacia nie je „hotová“, ako je napr. číslo už vždy hotové. S číslom sa nikdy nič podstatného nedeje. Číslo je abstraktná entita mimo priestor a čas. Ontologická diferenciacia nie je ako číslo<sup>32</sup>, z toho dôvodu Heidegger hovorí o tom, že ontologická diferenciacia sa uskutočňuje, je výnosom (*Austrag*).<sup>33</sup>Uskutočnenie ontologickej diferencie je výnosom „odkrývajúceho prechodu“ a „skrývajúceho príchodu“. Ontologická diferenciacia sa deje, je dynamická, má charakter pohybu. Pri aplikovaní výnosu „odkrývajúceho prechodu“ a „skrývajúceho príchodu“ na bytnosť metafyziky v jej ontoteologickom ustanovení, hovorí Heidegger o ontoteologickom kruhu (*der ontotheologische Zirkel*), v ktorom sa metafyzika pohybuje, bez toho, že by si diferencie, ktorá sa v pohybe tohto kruhu skrýva, bola vedomá. Heideggerov dôraz na dynamický aspekt (výnos, či uskutočnenie, *Austrag*) záležitosti myslenia, tj. bytia ako diferencie, svedčí o prekonaní metafyziky. Prekonanie (prekročenie) metafyziky sa deje v odhodlaní sa ku „kroku späť“, čo samo už konotuje, že je to prekonanie v zmysle pohybu. Heideggerov obrat (*Kehre*) je „krokom späť“ zo „za“ (*meta, trans*) ku „medzi“ (*zwischen*). K tomuto tvrdeniu prisvedča i Heideggerovo odmietnutie chápania bytia ako toho všeobecného. Bytie nie „je“ tak, ako „je“ súcno, ale bytie sa, správnejšie povedané, „dáva“ (*Es gibt Sein*).<sup>34</sup>V tomto „*es gibt*“ znie dynamický a pre Heideggera i dejinný aspekt.<sup>35</sup>

Druhý zreteľ, ktorý je potrebný zohľadniť pre správne uchopenie záležitosti myslenia v zmysle výnosu „odkrývajúceho prechodu“ a „skrývajúceho príchodu“, je to, že

32 Ak sa i totiž v dejinách západného myslenia bytie javí ako „jedno“, tak potom toto „bytie ako jedno“ (napr. v stredovekých transcendentáliách) je vždy už zahaleným výnosom „odkrývajúceho prechodu“ a „skrývajúceho príchodu“, ktorý sa odhaľuje až v odhodlaní sa ku „kroku späť“.

33 Preloženie pojmu *Austrag* nie je jednoduchou záležitosťou. Slovo *austragen* je možné preložiť ako „vynášanie“, „donášanie“, „roznášanie“ (*die Post austragen*). Má však i iný význam a to ako uskutočnenie, konanie (napr. súťaž, či zápasu).

34 K nespôsobilosti vyjadrenia bytia ako „toho všeobecného“ uvádza Heidegger Heglovu analógiu s druhmi ovocia. Niektorí si chce v obchode kúpiť ovocie, požaduje teda ovocie. Predavač mu preto postupne ponúka rôzne druhy ovocia (jablko, hrušku, čerešne), tie však zakaždým kupec odmieta, s tým, že on chce silou-mocou ovocie. Ovocie ako také sa však kúpiť nedá. (GA 11, 72)

35 Bytie sa dáva v jeho dejinných formách ako napr. fýsis, logos, jedno, idea, energiea, substancialita, objektivita, subjektivita, vôľa, vôľa k moci, vôľa k vôli. (GA 11, 73)

sa táto diferenciacia neuskutočňuje len v povahe „jeden od druhého“ (*auseinander*), ale ono „medzi“ diferencie sa deje zároveň i v charaktere „jeden k druhému“ (*zueinander*). To, prečo je pre Heideggera táto charakterová čiara diferencie ako *Austrag* dôležitá, sa ukáže v jej užití na ontoteologickú bytnosť metafyziky.

## 2.5 Ontoteologický kruh

Záležitosť myslenia je odhalená v diferencii ako výnosu „odkrývajúceho prechodu“ a „skrývajúceho príchodu“. Keďže Heidegger pokladá diferenciu za *Grundriss* (v zmysle pôdorysu) metafyziky, musí ukázať v akom zmysle je *Austrag* jej bytostným určením, ktoré je doposiaľ nemyslené, resp. s ktorým dejiny metafyziky začínajú a celú jej epochu sprevádza, predsa však je ako výnos skrytý a zostáva tak zabudnutý v sebe samej sa oddiaľujúcej zabudnutosti.<sup>36</sup>Túto zabudnutosť výnosu Heidegger charakterizuje i ako zabudnutie bytia (*Seinsvergessenheit*) (GA 11,74).

V metafyzike bytuje bytie ako *Grund* (*logos*). Bytie sa ukazuje v „odkrývajúcom prechode“ ako umožnenie vydanosti, resp. predloženosti (*Vorliegenlassen*) toho, čo prichádza, tzn. súcna. Bytie sa odhaľuje teda ako zakladanie (*das Gründen*). Súcno ako také je potom v „skrývajúcom príchode“ to založené (*das Gegründete*), ktoré však svojím spôsobom tiež zakladá. Tomu je tak preto, lebo výnos zakladajúceho (*das Gegründende*) a zakladaného (*das Gegründete*) drží tieto oba členy spolu nie len v charaktere „jeden od druhého“, ale i „jeden k druhému“. To neznamená nič iné než to, že nie len bytie zakladá súcno, ale i súcno zakladá bytie.

Ako je možné, že súcno zakladá bytie? Ten, kto nazrie dejiny metafyziky, si musí všimnúť, že predstava toho, že by súcno zakladalo bytie vôbec nie je výnimočnou, či dokonca zahalenou (skrytou a zabudnutou), ba naopak je tou najbežnejšou myšlienkou metafyziky, ktorá má ontoteologický charakter. Súcno, ktoré zakladá bytie je však súcno, ktoré je súcnom v najvyššom možno spôsobe, je to najsúcnejšie, to, čo existuje najviac, teda Boh ako prvá príčina.<sup>37</sup>

V metafyzike, v ktorej bytie bytuje spôsobom základu, vzniká ontoteologický kruh (*ontotheologische Zirkel*). Pochopenie, v čom spočíva tento kruh, je možné nájsť v prezretí

---

36 Tento charakter zabudnutosti, ktorý je vlastný diferencii ako *austrag*, znamená, že nejde len o jednoduché zabudnutie, ale o zložité, ktoré sa vyznačuje tým, že sa zabúda i na samotné zabudnutie. V tomto zmysle potom možno chápať Trawnyho názor o diferencii ako základnej trhline v dejinách metafyziky.

37 „*Zu diesem Gott kann der Mensch weder beten, noch kann er ihm opfern. Vor der Causa sui kann der Mensch weder aus Scheu ins Knie fallen, noch kann er vor diesem Gott musizieren und tanzen.*“ (GA 11, 77)

súvislostí toho, o čo v záležitosti myslenia vlastne ide. Po prvé, v záležitosti myslenia ide o bytie. To sa v metafyzike dáva vo forme (*Prägung*) logu. Logos je v zmysle jedného (Hen). Jedno sa podáva dvojako. Buď ako jedno jednotiace v zmysle všade prvého a všeobecného (ontologika), alebo ako jedno jednotiace v zmysle najvyššieho (teologika). Po druhé, bytie ako záležitosť myslenia je odhalená diferenciacia v zmysle výnosu „odkrývajúceho prechodu“ a „skrývajúceho príchodu“, pričom sa dbá toho, že zakladanie sa deje nie len jeden od druhého, ale i jeden k druhému. To teda znamená, že bytie zakladá súcno, súcno zas bytie. Jedno prechádza do druhého, jedno prichádza v druhom.<sup>38</sup> Príchod a prechod sa tak ukazujú jeden v druhom ako odrazy. Takto zdajúci sa *Austrag* je kruhom bytia a súcna.

Jednoduchšie povedané ontoteologický kruh znamená, že metafyzika sa pohybuje v kruhu bytia a súcna bez toho, že by si to uvedomovala. Bytie zakladá súcno v tom zmysle, že mu jeho bytie udeľuje. V tomto prípade sa jedná o ontologiku. Súcno ako najvyššie súcno je však v metafyzike chápané ako to, čo udeľuje bytie ostatným súcnam (a zároveň sebe, tzn. *prima causa* je *causa sui*), teda ako prvotná príčina (Boh), čím sa ukazuje, že nie len bytie zakladá súcno (ontologika), ale i súcno zakladá bytie (teologika). Takto sa myslenie metafyziky ocitá v ontoteologickom kruhu zakladania medzi bytím a súcnom, čím sa podstatne určuje i jej bytnosť v onto-teo-logike.

## 2.6 Odpovede rozličnosti

Na začiatku v uvedení k textu bolo dôkladne pojednané o otázkach rozličnosti, ktorými sa Heidegger voči Heglovi vymedzuje<sup>39</sup>. K týmto otázkam boli poskytnuté i náležité odpovede, avšak zdá sa, že úplné pochopenie rozličností, ktoré Heidegger uvádza nie len voči Heglovi, ale i celej tradícii západnej metafyziky, je možné až na základe v predchádzajúcom pokuse podrobnejšieho rozobratia textu Onto-teologické ustanovenie metafyziky. Preto sa i problematika rozličností môže plne ukázať až na tomto mieste. Je vhodné teda tak, ako i v úvode, tak, i v závere, venovať priestor spomenutým otázkam rozličností.

Prvá otázka sa venuje „záležitosti myslenia“. Tou je bytie. Bytie pre Hegla znamená totalitu, absolútnu ideu, identitu, či už to v plnosti, alebo prázdnote. Bytie pre Heideggera v žiadnom prípade nie je touto totalitou, je naopak diferenciou. Diferencia je *Grundriss* (v

---

38 „Eines überkommt das Andere, eines kommt in Andere an.“ (GA 11, 75)

39 1. Welches ist dort und hier die Sache des Denkens? 2. Welches ist dort und hier die Maßgabe für das Gespräch mit der Geschichte des Denkens? 3. Welches ist dort und hier der Charakter dieses Gespräches? (GA 11, 75)

druhom význame, tj. ako základná trhlina). V tejto otázke sa Heidegger znateľne rozchádza z tradíciou metafyziky, ktorú v texte zastupuje Heglova filozofia. Druhá otázka sa týka vzťahu medzi dejinami a záležitosťou myslenia. I v tejto otázke možno vidieť rozličnosť omnoho zreteľnejšie, ako tomu bolo možné na začiatku rozoberania textu. V Heglovom prípade majú dejiny zmysel, ktorý sa odhaľuje v dialektickom pohybe k čoraz vyššej dokonalosti, resp. rozvíjajúcej sa absolútnej idey. Pre Heideggera dejiny pozostávajú v dávaní sa bytia v rôznych jeho formách (*Prägungen*). Heideggerova pozícia sa od tej Heglovej rozlišuje hlavne tým, že ju sebe podriaďuje a tým spôsobom i prekonáva. Heglove dejiny bytia, sú tiež len jeden zo spôsobov ako sa ontologická diferencia, resp. bytie vynáša (uskutočňuje, *austragen*). Tretia otázka sa zameriava na charakter, v ktorom sa rozhovor dejín so záležitosťou myslenia deje. Do kontrastu tu prichádza Heglovo *Aufhebung* a Heideggerov *Schritt zurück*. Heglovo *Aufhebung* je dialektický pohyb, ktorý smeruje „za“, je úplne v celku meta-fyziky. Heglova záležitosť myslenia myslí dejiny v smerovaní „za“ (meta) absolútnou ideou. V rámci Heideggerovho slovníku by sa dalo povedať, že Hegel vykonáva „krok vpred“. Naproti tomu Heideggerov „krok späť“ nemá absolútnu ideu, za ktorou by kráčaľ, resp. ktorej by sa chcel priblížiť v behu dejín. To, kam „krok späť“ smeruje je odhalenie toho, čo v dejínach bolo nemyslené, toho, čo sa v jeho odvážení ukazuje práve ako uskutočnený výnos „odkrývajúceho prechodu“ a „skrývajúceho príchodu“.

Zámerom opätovného pojednania o týchto otázkach rozličnosti bolo ukázať, ako je možné chápať Heideggerovo prekonanie metafyziky. Vo všetkých trochu prípadoch sa ukazuje „tým podstatným“ práve myslenie ontologickej diferencie.<sup>40</sup>Zostáva ešte spomenúť, v akom zmysle sa i v tomto texte vyskytuje obrat (*Kehre*) Heideggerovho myslenia. V predchádzajúcom výklade (časť o Obrate v Heideggerovej filozofii) bol obrat spojený s premenou chápania ontologickej diferencie. Pred obratom sa v ontologickej diferencii kladie dôraz na členy diferencie (*Differente*), po obrate naopak na diferenciu ako takú, na „medzi“. V tomto texte sa členy diferencie ukazujú ako bytie súcna vo všeobecnosti a bytie súcna v tom najvyššom. Myslenie diferencie naopak znamená odhalenie jednoty výnosu „odkrývajúceho prechodu“ a „skrývajúceho príchodu“. (GA 11, 76)

---

40 „Eine Überwindung der Metaphysik wäre, anders gesagt, erst dadurch möglich, dass das Denken die ontologische Differenz begreift.“ Tengelyi, L.: Metaphysik als Problem (Vorlesungsscript 1)

### 3. Základné problémy fenomenológie

Prednášky *Základné problémy fenomenológie* sú považované za akési pokračovanie, resp. dopracovanie projektu *Bytia a času*. Heidegger už zo začiatku v úvodných paragrafoch poukazuje na túto súvislosť. Táto kontinuita sa vyjavuje v tom, na čo sa filozofia ako taká vôbec zameriava. Zdá sa byť samozrejmosťou, že vlastným predmetom filozofie je bytie. Heidegger však zdôrazňuje, že bytie je „pravou“ a „jedinou“ (výlučnou) témou filozofie.<sup>41</sup> Práve takýmto akcentom na výlučnú spojitosť bytia s filozofiou sa má jednak ukázať rozličnosť filozofie voči ostatným vedám, resp. voči svetonázoru (*Weltanschauung*) a jednak má poslúžiť ako východisko k tomu, ako sa dopracovať k zmyslu bytia.

Filozofia je vedou, avšak vedou o bytí, t.j. ontológiou. Filozofia je teoreticko-pojmovou interpretáciou bytia, jeho štruktúr a možností (GA 24, 15). Tvrdiť toto zároveň znamená poukazovať na to, že filozofia nie je vedou o súcne. Veda, ktorej predmetom je súcno, má tento svoj predmet vždy už dopredu daný (*vorgeben*). Súcno je tak vede dané v zmysle *positum*. Z toho sa teda i odvodzuje to, že nefilozofická veda je vedou pozitívnu. Každá pozitívna veda má svoju oblasť súcna, ktorú skúma. Tak možno rozlíšiť medzi oblasťou živého, ktorému sa venuje napr. biológia, oblasťou dejín, či oblasťou geometrie. U všetkých pozitívnych vedách je tomu tak, že súcno, ktoré je ich predmetom a ktoré tak zapadá do tej, či onej oblasti, je predom dané, resp. predstavené (*vor-stellen*).

Heidegger sa v náväznosti na toto potom pýta, ako je tomu s predmetom filozofie. Bolo povedané, že filozofia má za svoj predmet bytie. Z porovnania s pozitívnymi vedami však vzniká otázka o tom, ako si je možné bytie predstaviť. Bytia nie je takým jednoduchým prítomným súcnom ako stôl, či okno. Naznačená nejasnosť v otázke po bytí má slúžiť práve ako počiatočná, cieľová a základná otázka filozofie.<sup>42</sup>

Fundamentálnou otázkou vedy o bytí je teda otázka po zmysle bytia vôbec. Heidegger sa však pýta na to, ako sa vôbec k niečomu takému ako zmyslu bytia dostať. Kde pri pýtaní sa na otázku po zmysle bytia začať? Ako tak prelomiť dogmatický názor o bytí ako o tom najvšeobecnejšom a najjednoduchšom, ktorý onú otázku po bytí uzatvára?

Na tomto mieste dochádza k spomínanej spojitosti s *Bytím a časom*. V úvodnej časti tejto práce už bolo spomenuté, že porozumenie bytiu predchádza, resp. je

---

41 „Das Sein ist das echte und einzige Thema der Philosophie.“ (GA 24, 15)

42 „Wenn Philosophie die Wissenschaft vom Sein ist, dann ergibt sich als Anfangs-, End- und Grundfrage der Philosophie: Was bedeutet Sein? Von wo aus ist dergleichen wie Sein überhaupt zu verstehen? Wie ist Seinsverständnis überhaupt möglich?“ (GA 24, 19)

umožňujúcim predpokladom akéhokoľvek počínania k súcnu (*Verhalten zu Seiendem*). Toto vzťahovanie sa k súcnu je vlastné práve jednému určitému súcnu, ktorým je ľudský pobyt. Pobyt je však súcno, ku ktorého existencii patrí porozumenie bytiu (*Seinsverständnis*). Existenciálnou analýzou pobytu vychádzajúcou z každodenného vzťahovania sa pobytu k súcnu sa má dôjsť k základnému ustanoveniu ľudského pobytu a tým i k bližšiemu charakterizovaniu bytia pobytu.

Vzťah pobytu k súcnu je umožnený základnou väzbou vlastného bytia pobytu k svetu, ktorú Heidegger označuje ako „bytie vo svete“ (*In-der-Welt-sein*). Štruktúra bytia vo svete sa v *Bytí a čase* odhaľuje v štyroch vrstvách: naladenie, rozumenie, výklad a reč. Jednota a celistvosť tejto štruktúry existencie je potom ukázaná vo fenoméne úzkosti, vzťahu bytia k smrti (*Sein zum Tode*) a v autentickom spôsobe existovania. V autenticite je pobyt stavaný pred vlastnú možnosť nebytia, resp. pred svoju konečnosť. Tým sa Heidegger dostáva k časovosti ako k tomu, čo konštituuje zmysel bytia ľudského pobytu.<sup>43</sup>Existencia pobytu sa deje v časovosti, ktorá je Heideggerom chápaná ako ekstaticko-horizontálna jednota. Odhalenie ekstaticko-horizontálnej časovosti, ako toho, v čom sa ustanovuje existencia pobytu, má viesť v projekte *Bytia a času* k určeniu času ako horizontu zmyslu bytia vôbec.<sup>44</sup>Súvislosť, na základe ktorej Heidegger takto usudzuje, je nasledovná: Ak časovosť konštituuje zmysel bytia ľudského pobytu a k ustanoveniu bytia pobytu patrí porozumenie bytiu, potom sa musí toto porozumenie bytiu diať tiež na základe časovosti. To znamená, že horizont, z ktorého je niečo také ako bytie vôbec možné chápať, je čas. Bytie sa teda interpretuje z času. (GA 24, 22).

V rámci súvislosti textov *Bytia a času* a *Základných problémov fenomenológie* je na mieste uviesť, že zatiaľ, čo v *Bytí a čas* Heidegger postupuje v smere analýzy každodenného pobytu pozvoľným odkrývaním umožňujúcich predpokladov k poslednému horizontu, ktorým je ekstaticko-horizontálna časovosť, v *Základných problémoch fenomenológie* je postup odlišný. Analýzy uskutočnené v *Bytí a čase* sa už predpokladajú a prednášky sa skôr zameriavajú na deštrukciu dejín ontológie – jej pojmov, ktorá je kladená za cieľ už v úvodných paragrafoch *Bytia a času*. V tomto zmysle teda možno hovoriť o *Základných problémoch fenomenológie* ako o pokračovaní projektu *Bytia a času*. Túto deštrukciu ontológie možno badať v prednáškach v Heideggerovom vyrovnávaní sa s Kantovým chápaním bytia (s Kantovou tézou: Bytie nie je reálnym predikátom), alebo s

---

43 „Als ursprüngliche Verfassung des Seins des Daseins enthüllt sich der ontologischen Analytik des Daseins die Zeitlichkeit.“ (GA 24, 22)

44 Novotný, J.: *Časovost a smrtelnost III. Studie k časové konstituci lidské existence – cesty Heideggerova myšlení*, Praha: Togga, 2010, s. 18-19.

Aristotelovým chápaním času (čas ako následnosť teraz).

### 3.1 Ontologická diferencia v Základných problémoch fenomenológie

Heidegger sa prostredníctvom vymedzenia filozofie ako ontológie v rozličnosti voči pozitívnym vedám a „populárnemu“ svetonázoru, dostáva k problematike ontologickej diferencie. Ak je totiž filozofia ontológia, tzn. veda o bytí, je zároveň vedou, ktorá v sebe zahŕňa diferenciu. Bytie je totiž v tomto období Heideggerovho myslenia vždy bytím súcna. Keďže však bytie nie je súcnom, ale zároveň je bytie vždy bytím súcna, musí byť diferencia, ktorá sa tu ukazuje, podstatnou, resp. bytostnou súčasťou vedy o bytí, tj. ontológie. Z toho dôvodu Heidegger diferenciu nachádzajúcu sa v základoch „vedy o bytí“ nazýva ontologickou diferenciou.

Rozličnosť medzi bytím a súcnom je vlastnou témou ontológie a v tomto zmysle je i istým spôsobom jej ustanovením. Z ontologickej diferencie tak podľa Heideggera vychádzajú dva podstatné charakterystiky ontológie ako takej. Rozličnosť je v gréckom preklade κρίναι, z čoho Heidegger odvodzuje „horizontálnu“ črtu. Ontológia je vedou kritickou, nakoľko na rozdiel od pozitívnych vied, nerozlišuje medzi jedným súcnom a druhým súcnom, ale medzi súcnom a bytím. Ak však veda o bytí nerozlišuje len v rámci súcna, znamená to, že určitým spôsobom z oblasti súcna vychádza (*herausgehen*). Heidegger takéto vychádzanie z oblasti súcna nazýva transcendovaním, tj. prekračovaním. Pri tomto pojme však upozorňuje na prípadnú nezrovnalosť, ktorá by mohla vzniknúť v rámci rozvrhu chápanie „vulgárnej“ metafyziky. Ak sa v ontológii prekračuje súcno, nejedná sa o transcedenciu k akémusi inému, poprípade „vyššiemu“ transcendentnému súcnu. V Heideggerovom chápaní ontológie sa teda bytie nesmie zamieňať s platónskym „druhým“ svetom (resp. s „zásvetím“ - *Hinterwelt*). Ontológia ako veda o bytí, ktorej podstatnou súčasťou je ontologická diferencia je tak transcendentálne-kritickou vedou (GA 24, 23).

Uchopiť ontologickú diferenciu je možné podľa Heideggera len za predpokladu vynesenia zmyslu bytia na svetlo (*ans Licht bringen*). Zmysel bytia sa odкрýva na horizonte časovosti a v tom zmysle má i ontologická diferencia svoj umožňujúci predpoklad v časovosti. Bytie a teda i bytie súcna, tzn. zároveň ontologická diferencia sa chápe v čase.<sup>45</sup> Heidegger zdôrazňuje dôležitosť ontologickej diferencie, keď tvrdí, že s

<sup>45</sup> Prednášky *Základné problémy fenomenológie* sú rozdelené na dve časti. V prvej časti sa Heidegger venuje vybraným problémom, ktoré sú predpokladom k problému ontologickej diferencie, ktorá sa rozoberá v druhej časti. Tá pozostáva hlavne z analýzy časovosti, nakoľko práve časovosť je určená ako horizont



prevedením rozličnosti bytia a súcna, s možnosťou prekročenia z ontickej sféry do tej ontologickej, stojí a padá i možnosť ontológie, teda vedy o bytí vôbec.<sup>46</sup>

Keďže sa v *Bytí a čase* vďaka existenciálnej analýze ukázalo, že základné ustanovenie ľudského pobytu spočíva v časovosti a k pobytu zároveň patrí porozumenie bytiu, vďaka ktorému možno vôbec hovoriť o ontologickej diferencii, je súvislosť medzi časovosťou a ontologickou diferenciou nevyhnutná. Z toho dôvodu je podľa Heideggera potrebná k pojednaniu o ontologickej diferencii ponajprv pojednať o časovosti. Štruktúru, ktorá Heideggerovi umožňuje chápať ontologickú diferenciu z časovosti je možné načrtnúť nasledovne v troch rovinách:

1. rovina: zrejmosť súcna
2. rovina: porozumenie bytiu
3. rovina: časovosť (ekstaticko-horizontálna jednota).

Zrejmosť súcna, t.j. jeho vyjavenie je možné len na základe toho, že pobyť má už vždy porozumenie bytiu. Porozumenia bytiu sa však ukázalo vďaka existenciálnej analýze ako to, čo sa vždy deje len v rámci horizontu časovosti. Ontologická diferencia v zmysle rozličnosti bytia a súcna sa tak nachádza v priestore medzi prvou a druhou rovinou. Z toho je samozrejmé, že i ona musí mať svoju podmienku v časovosti.

Predtým, než sa pristúpi k analýze časovosti, je potrebné pripomenúť, že Heidegger rozlišuje tri rôzne druhy času, resp. časovosti. Prvým je vulgárne pojmávanie času (*das vulgäre Zeitverständnis*)<sup>47</sup>. Čas v tomto zmysle je chápaný ako následnosť teraz (*die Jetztfolge*). Druhým chápaním času je časovosť ako ekstaticko-horizontálna jednota (*die ekstatisch-horizontale Zeitlichkeit*). Táto časovosť stojí v základe pobytu a jej chápanie bolo získané už v *Bytí a čase* prostredníctvom existenciálnej analýzy pobytu. Tretím chápaním času je temporalita (*die Temporalität*). Temporalita sa odlišuje od časovosti v takom zmysle, že je to časovosť, ktorá je chápaná ako podmienka možnosti porozumenia bytiu a zároveň ontológie vôbec. Je otázne, či táto Heideggerova rozličnosť medzi ekstaticko-horizontálnou

---

porozumenia bytiu a teda i jasnejšieho uchopenia ontologickej diferencie. Prvá časť sa venuje 4 vybraným problémom: 1. Bytie nie je žiadnym reálnym predikátom, 2. Problém základnej artikulácie bytie, existencia a esencia (v zmysle antického a stredovekého myslenia), 3. Problém možných modifikácií bytia a jednoty jeho mnohosti, 4. Problém charakteru pravdy bytia. (GA 24, 23-25)

46 „Mit der Möglichkeit eines hinreichend klaren Vollzuges dieser Unterscheidung von Sein und Seiendem und demnach mit der Möglichkeit des Vollzuges des Überschritts von der ontischen Betrachtung des Seienden zur ontologischen Thematisierung des Seins steht und fällt die Möglichkeit der Ontologie, d.h. der Philosophie als Wissenschaft.“ (GA 24, 322)

47 Pri pojme „vulgárny“ je vhodné dodať, že sa nejedná o pejoratívne pomenovanie, ale skôr o to, ako sa čas chápe najčastejšie, tzn. v každodennosti a bežnosti.

časovosťou a temporalitou je v rámci širších súvislostí uhájiteľná. Jej zmysel, či prípadná nezmyslenosť sa každopádne môže vyjaviť až na patričnom mieste postupu prednášok.

### 3.2 Vulgárne (bežné) pojmá času

V rámci projektu deštrukcie dejín ontológie sa Heidegger ponajprv zaoberá Aristotelovým pojmám času, aby tak z jeho analýzy mohol nakoniec vyvodit', že Aristotelovo teoretické chápanie času je odvodené z toho vulgárneho, resp. bežného. Aristoteles chápe čas vo *Fyzike* ( v 4. knihe, kapitoly 10-14) ako počítateľný pohyb<sup>48</sup>. Heidegger interpretuje Aristotelov čas nasledovne: Na to, aby mohol byť pohyb počítateľný, je nutné rozlišovať medzi *skôr* a *neskôr*. Zároveň však k tomuto rozlišovaniu je potrebné i zopnutie. Rozlišovanie a zopnutie *skôr* a *neskôr* sa uskutočňuje na podklade prítomného teraz. V tomto zmysle sa potom v *teraz* v Aristotelovom význame ukazuje určitá dvojznačnosť. Na jednej strane je *teraz* stále iným teraz avšak zároveň na strane druhej stále toho istého teraz. „Čas se tak dáva jako jednoznačně směřující a nezvratitelný sled přítomných nyní, který se rozlišuje ohledně minulého (již ne nyní) a budoucího (ještě ne nyní) vzhledem k setrvalé přítomnosti nyní.“<sup>49</sup> Podľa Heideggera sa tak dvojznačnosť Aristotelovho pojatia ukazuje na základe problému teraz a to v otázke po jeho súcnosti a ne-súcnosti. V tomto teoretickom chápaní času je teda jednak vždy prítomné teraz a jednak „už nie teraz“ a „ešte nie teraz“.

Rozobratím Aristotelovho chápania času Heidegger smeruje k jeho súvislosti s každodenným chápaním času. Analýzou vulgárneho pojatia času sa chce dostať k jej založeniu v časovosti. Od každodenného času sa má prísť k času v zmysle časovosti, ktorý až akékoľvek chápanie každodenného času umožňuje. Bolo povedané, že Aristotelovo pojmá času je počítateľný pohyb. Súvislosť s každodenným časom sa ukazuje napr. práve v tejto počítateľnosti. I v každodennosti sa určitým spôsobom počíta s časom. Nejedná sa však o počítanie v zmysle matematickom (*zählen*) ale v zmysle mať čas (*rechnen*). Nemecké *rechnen* totiž odkazuje k *richten*, teda k smerovaniu. Človek už vždy počíta s časom, cieľi naň, obracia sa k nemu (*Sichrichten nach ihr*).

Aby sa spojitosť, o ktorej sa tu hovorí a ktorá je pre založenie bežného času v časovosti nevyhnutná, ukázala čo najjasnejšie, užíva Heidegger príkladu s hodinkami. Pri používaní hodínok sa síce človek pozerá na hodinky avšak predmetom jeho zaujmu nie sú

48 „(...) neboť to právě je čas, počet pohybu vzhledem k dříve a později. (Fyzika IV. 11, 219b.2)

49 Novotný, J.: *Časovost a smrtelnost III. Studie k časové konstituci lidské existence – cesty Heideggerova myšlení*, Praha: Togga, 2010, s.23.

oni sami. Hodinky ukazujú na niečo, čo oni sami nie sú. Hodinky odkazujú na čas. Heidegger však upozorňuje, že ani čas sám pri používaní hodínok nie je tým, čo je predmetom prezerania (*Betrachtung*). Čo je potom teda to, k čomu sa videnie hodínok obracia, na čo smeruje? Pri pozretí sa na hodinky, človek vyslovuje ono „je čas k tomu a tomu“. Pre používaní hodínok sa tak čas nestáva predmetom akéhosi teoretického zvažovania, ale v zmysle počítania s časom v tom, či onom zariadení sa. Čas má charakter „k tomu aby“ (*um zu*), čím sa ukazuje jeho spojitosť s charakterom vhodnosti (*Zuhandenheit*), resp. významovosti (*Bedeutsamkeit*). V tomto zmysle je čas braný ako to, čo už vždy človek nejakým spôsobom má, resp. je mu vždy už odhalený. Ako vlastne Heidegger z takto pojatého odkazu smerom z každodenného chápania času k hlbšej artikulácii porozumenia času, t.j. z bežného času k časovosti, prichádza, to sa ukazuje v dôkladnejšej analýze fenoménu použitia hodínok.

Keď sa človek pozrie na hodinky, hovorí vždy „teraz“, pričom je irelevantné, či sa jedná o artikuláciu explicitnú, alebo implicitnú. Pri tomto hovorení „teraz“ však človek nie je zameraný na teraz ako na nejaký predmet, ale na súvislosť, ku ktorej sa toto teraz viaže. To znamená, že človek hovorí vždy „teraz je čas na to, či ono“. Artikuláciou „teraz“ sa človek vzťahuje k určitému zariadeniu sa, čo znamená, že „teraz“ je vždy spojené, resp. vždy odkazuje na to „k čomu“, resp. „na čo“ je teraz čas (*wofür; wozu*). Porozumenie „teraz je čas k ...“ nestojí osamotene, ale odkazuje takisto na to „potom bude čas k ...“ a „predtým bol čas k ...“. Tým sa chce povedať, že pri artikulácii „teraz“ (*jetzt*), ktorá je vždy viazaná „k čomu“ sa súbežne hovorí i „predtým“ (*damals*) a „potom“ (*dann*).

Heidegger tvrdí, že takéto každodenne zariadenujúce sa porozumenie odkazuje k pôvodnejšiemu času, ktorý odhaľuje na bližšom skúmaní „teraz“, „predtým“ a „potom“. Keď človek povie „potom“, už vždy sa pohybuje v porozumení toho, čo má prísť, tzn. je v určitom „predbiehajúcom strehu“ (*Gewärtigen*<sup>50</sup>). Jedná sa teda o určitú ostražitosť voči tomu budúcemu. V *Bytí a čase* sa „predbiehajúci streh“ označuje ako časová ekstáza budúcnosti. To isté platí o „vtedy“. Artikulácia „vtedy“ odkazuje na udržiavania toho, čo už bolo v určitom ohľade (*Behalten*). Takisto pri vyslovení „teraz“ sa rozumenie pohybuje v pôvodnejšom „sprítomňovaní“ (*Gegenwärtigen*). Všetky tri časové artikulácie, t.j. „teraz“, „vtedy“ a „potom“ odkazujú teda k pôvodnejšiemu rozumeniu v „sprítomňovaní“, „podržovaní“ a „predbiehajúcom strehu“. Pôvodnejšie rozumenie času v týchto troch modoch navzájom vnútorne súvisí. Túto vnútornú jednotu analyzovanú z artikulovaných „teraz“, „vtedy“ a „potom“ a ustanovenú zo súvislosti „sprítomňovania“, „podržovania“ a

---

50 J. Novotný nemecký pojem *Gewärtigen* prekladá ako „předjímací střeh“.

„predbiehajúceho strehu“ Heidegger nazýva časovosť (*Zeitlichkeit*)<sup>51</sup>. K tomu, ako sa táto jednota manifestuje, je možné uviesť jednoduchý príklad: Mám sucho v ústach, som momentálne (teraz) smädný. Vidím pred sebou pohár s vodou. Súčno tohto typu je mi zrejmé, odkryté vo vhodnosti (*Zuhandenheit*). Je teda čas k tomu, aby som sa napil. Avšak takéto sprítomnenie sa deje za súčasnosti predbiehajúceho strehu a udržovania. Udržovať v zreteli to, čo už bolo, tzn. v tomto prípade to, že voda uhasuje smäd sa zároveň konštituuje v predbiehajúcom strehu toho, že pohár s vodou moje ústa skutočne i ovlaží a tak dotvára sprítomňovanie, ktoré sa v neskorších Heideggerových analýzach ekstaticko-horizontálnej časovosti ukáže ako vlastný modus zjavnosti súcna v zmysle vhodnosti (*Zuhandenheit*).

### 3.3 Podrobnejšia analýza vulgárneho času

Naznačenú súvislosť medzi bežným, vysloveným (*ausgesprochenen*) časom a pôvodnejšou časovosťou sa snaží Heidegger bližšie špecifikovať. Aby mu to však bolo umožnené, tzn. aby z vysloveného „teraz“, „vtedy“ a „potom“ mohol v analýze prejsť k podstatnejšiemu „sprítomňovaniu“, „podržovaniu“ a „predbiehávajúcemu strehu“, musí ponajprv skúmanie bežného času prehĺbiť. To robí na základe určenia 4 štruktúrnych momentoch vysloveného času: významovosti (*Bedeutsamkeit*), datovateľnosti (*Datierbarkeit*), napnutia (*Gespanntheit*) a verejnosti (*Öffentlichkeit*).

Prvým charakterom, ktorý Heidegger na čase bližšie určuje je významovosť. Čas bol už pri vyslovenom teraz vždy spojený s určitým „teraz je čas k“. Tento charakter, ktorý sa popisuje štruktúrou „k – aby“ (*um-zu*) a ktorý tak týmto spôsobom získava svoju „vhodnosť“, resp. nevhodnosť (*geeignete bzw. ungeeignete Zeit*) úzko súvisí s pojmom sveta (*Welt*). V *Bytí a čase* charakterizuje Heidegger svet inak, ako je tomu zvykom napr. v pozitívnych vedách. Svet je celok súvislostí, v rámci ktorých pobyt s „vhodným“ súcnom zachádza (*umgehen*). Súvislosti (*Bezügen*) v zmysle „k tomu aby“, „kvôli tomu“ ... (*um-zu, Umwillen, dazu ...*) Heidegger označuje ako významovosť. Svet ako svet je tak potom charakterizovaný práve touto významovosťou. Svet nie je ničím prítomným (*etwas Vorhandenes*) ako je tomu u vnútrosvetského súcna. Svet tak nesmie byť zamieňaný s prírodou (*Natur*), ktorú odhalenosť svet v zmysle celku súvislostí významovosti až podmieňuje. Ak však i k času patrí tento charakter významovosti, potom je možné hovoriť o určitej svetovom čase (*Weltzeit*). Tento svetový čas nie je prírodným časom, ale časom,

---

51 „Jede dieser Zeitbestimmungen, Jetzt, Dann, Damals, ist aus der Einheit eines Gegenwärtigen – Gewärtigen – Behaltens bzw. Vergessens gesprochen.“ (GA 24, 368-369)

ktorý odkazuje na charakter významovosti sveta ako takého.<sup>52</sup>

Druhý charakter času, ktorý Heidegger vyzdvihuje v rámci analýzy štruktúry každodenného času je datovateľnosť. V prvom rade je potrebné mať na pamäti už odhalenú pôvodnejšiu štruktúru, ktorá spočíva v tom, že pri každom vyslovenom teraz sa v niečom sprítomnenom v jednote zároveň podržuje a predbehujúco postrehuje. Významovosť sa vo vyslovenom teraz odhalovala v charaktere: „teraz je čas k“. Keď sa však vysloví teraz, vysloví sa s ním zároveň „teraz, keď to a to“ (*jetzt, da das und das*). To znamená, že k vyslovenému teraz patrí i určitá datovateľnosť, t.j. „teraz, keď sa toto deje, resp. toto trvá“. Ak však ku vyslovenému teraz patrí pôvodnejšia jednota časovosti (*Gegenwärtigen, Gewärtigen, Behalten*), potom vo vyslovenom teraz sa zároveň odhaľuje „vtedy, keď“ (*damals, als*) a „potom, keď“ (*dann, wann*). Datovateľnosť ako druhý charakter bežného času sa ukazuje v štruktúre „teraz-keď“, „vtedy-keď“ a „potom-keď“ (*Jetzt-da, Damals-als* a *Dann-wann*).

S datovateľnosťou, ktorá patrí k teraz, potom a vtedy, súvisí i dátum. Podľa Heideggera je potrebné rozlišovať medzi kaledárnym dátumom a dátumom v zmysle každodenného času. K dátumu patrí určitá „neurčitost“ (*Unbestimmtheit des Datums*). Heidegger uvádza príklad s „dobou Francúzov“ (*Franzosenzeit*), ktorá bola „vtedy, keď“ Francúzi obsadili Nemecko. Jedná sa o neurčitý dátum i napriek tomu, že bol spôsobený istými „určitými“ udalosťami. Heidegger ho nazýva predkalendárnou datovateľnosťou (*vorkalendarischen Datierbarkeit*). Tento charakter, tak ako i charakter významovosti, je vulgárnemu pojatiu času, ktorý sa chápe ako následnosť teraz (*Jetztfolge*) skrytý. Dôvod, prečo tomu tak je, resp. prečo tomu tak musí byť, totiž že tieto jednoduché štruktúrne momenty zostávajú vulgárnemu času skryté, sa podľa Heideggera môže ukázať až na základe analýzy časovosti.<sup>53</sup>

Tretím charakterom je napnutie času. K jej určení sa Heidegger dostáva opätovným analyzovaním vyslovených „teraz“, „vtedy“ a „potom“. Keď sa vysloví „potom“, implicitne sa v ňom zároveň rozumie „teraz, až do“ (*Jetzt-bis-dahin*). To znamená, že v tomto potom sa ukazuje rozpätosť (*Erstreckung*) medzi potom a teraz, ktorá je vlastná bežnému času. S týmto charakterom času, ktorý zvyrazňuje to, že čas má rozsah a nemôže byť chápaný punktuálne súvisia i ďalšie špecifiká: „Tomuto rysu „nyní až do“ (*Jetzt-bis-*

---

52 „Wir nennen die Zeit deshalb Weltzeit, weil sie den Charakter der Bedeutsamkeit hat, der in der Aristotelischen Zeitdefinition und überhaupt in der traditionellen Zeitbestimmung übersehen ist.“ (GA 24, 370)

53 „Warum dem traditionellen Zeitbegriff so elementare Zeitstrukturen, wie die der Bedeutsamkeit und der Datierbarkeit, verborgen bleiben konnten – warum er sie übersieht und übersehen muß, werden wir aus der Struktur der Zeitlichkeit selbst verstehen lernen.“ (GA 24, 372)

dahin) souběžně rozumíme ve významu „meztím, co nyní je vhodný čas k...“ (Inzwischen) a chápeme jím rozsah či dĺžku času (Erstreckung), resp. dobu (Dauer), ktoré vyslovujeme např. výrazem „zatím co“ (Während), a rozumíme jím trvání času (das Während der Zeit).<sup>54</sup> Heidegger chce týmto charakter poukázat na to, že čas má rozpätie (Spanne), určité „zatial“ čo“. Čas trvá a napína sa. S tým súvisí i to, že čas nemožno prvoplánovo bodovo zachytiť, ale je mu potrebné priznať charakter prechodnosti, pohybu, čo, ako zdôrazňuje Heidegger, je myslené už u Aristotela.<sup>55</sup>

Ku štruktúre času v zmysle „teraz“, „vtedy“ a „potom“ náleží okrem významovosti, datovateľnosť a napnutia ešte jeden moment, ktorým je verejnosť (Öffentlichkeit)<sup>56</sup>. Tento charakter určitým spôsobom súvisí s dvomi predošlými. Vo vyslovenom teraz, ku ktorému sa viaže datovateľnosť, t.j. to, že „teraz, keď sa to a to deje“ a zároveň určité rozpätie, tzn. „teraz zatiaľ“, čo“, sa vždy rozumie zároveň i spoločné (miteinander) teraz. Spoločný charakter času ukazujúci sa vo vyslovenom teraz znamená, že teraz, ktoré sa vyslovuje, je zrozumiteľné i tomu druhému. Týmto spôsobom je „teraz“ verejné, je prístupné každému a zároveň nikomu nepatrí. Charakterom verejnosti sa „teraz“ zaručuje určitá objektivnosť.

### 3.4 Ekstaticko-horizontálna časovosť

Po tom, čo Heidegger bližšie preskúmal charakter bežného času, môže sa spýtať na jeho založenie v pôvodnejšej časovosti. Najprv však, aby si otázku založenia bežného času v časovosti mohol výslovne položiť, potrebuje si pojem časovosti sprístupniť. To robí na základe existenciálneho zmyslu časovosti.

Bolo určené, že vyslovené „teraz“, „vtedy“ a „potom“ pochádzajú zo „sprítomňovania“, „podržovania“ a „predbiehajúceho strehu“. Keď je teda pobyt v „predbiehajúcom strehu“ k nejakej udalosti, resp. diani, nejedná sa o akési čisté zameranie, ale naopak v tomto „predbiehajúcom strehu“ sa pobyt vždy zároveň vzťahuje i k svojmu najvladnejšiemu „môcť byť“ (Seinkönnen). Tým chce Heidegger vystihnúť existenciálny charakter časovosti, tzn. že v každom predbiehajúcom strehu je pobyt sám „zároveň predbehaným“ (mitgewärtigt). Pobyt sa sám predbehuje a týmto spôsobom si je „v čele“ (vorweg). Čo to však znamená, že pobyt si je v čele? Z existenciálnej analýzy pobytu v *Bytí a čase* je známe, že pobyt si rozumie zo svojho najvladnejšieho „môcť

54 Novotný, J.: *Časovosť a smrteľnosť III. Studie k časové konstituci ľudskej existencie – cesty Heideggerova myslenia*, Praha: Togga, 2010, str. 39

55 „Jedes Zeitmoment ist in sich gespannt, wobei die Spannweite variabel ist.“ (GA 24, 373)

56 J. Novotný termín *Öffentlichkeit* prekladá i ako prístupnosť, resp. otvorenosť.

byt<sup>66</sup>. Keďže sa však k tomuto „môcť byť“ podstatne viaže „predbehovanie sa“ pobytu, ono stánie si „v čele“, označuje tento časový charakter Heidegger ako „prichádzanie k sebe“ (*Auf-sich-zukommen*). Existencia pobytu má možnosť „prichádzať k sebe“ a preto je podstatným spôsobom budúca (*zukünftig*). Pojem budúcnosti v zmysle „ešte nie teraz“ (*Noch-nicht-jetzt*) vychádza z primárnej budúcnosti, v ktorej je existenciálne obsiahnutý pobyt v jeho najvladnejšej „môcť byť“.

Podobná súvislosť sa nachádza i v druhom charaktere časovosti, ktorým je podržovanie. Tento charakter podržovania Heidegger nazýva i zabúdaním (*Vergessen*). To znamená, že pobyt, keď v rámci akejkoľvek udalosti, podržuje, resp. zabúda, vždy sa už určitým spôsobom vzťahuje k tomu, čo bol. V podržovaní je i pobyt zároveň podržovaný (*mitbehalten*).<sup>57</sup>To, čo už pobyt bol, označuje Heidegger ako „bývalosť“ (*Gewesenheit*). Pri tomto existenciálnom pojme sa snaží Heidegger ukázať na rozličnosť s pojmom „minulosti“ (*Vergangenheit*). To, čo pobyt bol, nie je v žiadnom prípade minulé v zmysle minulosti, ako toho, čo už nie. Bývalosť pobytu znamená, že to, čo pobyt bol, je bytostným (*wesentlich*) určením existencie pobytu. To znamená, že bývalosť, tak ako je tomu u budúcnosti, patrí k existencii pobytu. Jej forma prichádzania sa však odlišuje od „prichádzania k sebe“ (*Auf-sich-zukommen*). Keďže sa v bývalosti existencia pobytu vždy vzťahuje k tomu, čo pobyt bol, jedná sa o existenciálne „spätné prichádzanie“ (*zurück-zukommen*).

Posledným modom, ktorý zostáva Heideggerovi v rámci existenciálnej analýzy pobytu v rozvrhu časovosti vystihnúť je „sprítomňovanie“. Tu opäť Heidegger zdôrazňuje rozličnosť s tradičným pojmom prítomnosti (*Anwesenheit, Vorhandenheit*). Sprítomňovanie patrí k pobytu, ktorý sa tak obracia, vzťahuje k prítomnému (*Vorhandene*) a tak ho udržuje na blízku (*Anwesende*).<sup>58</sup>V sprítomňovaní sa pobyt „zdržiava u“ prítomného (*Sichaufhalten-bei*).

Existenciálnou analýzou časovosti pobytu sa Heideggerovi ukázali tri mody, ktoré mu poskytnú sprístupnenie pojmu časovosti v ekstaticko-horizontálnej jednote. To podstatné na budúcnosti sa ukázalo ako „prichádzanie k sebe“ (*Auf-sich-zukommen*), to podstatné na bývalosti ako „späť k“ (*Zurück-zu*) a na prítomnosti ako „zdržiavanie sa u“ (*Sichaufhalten bei*) (GA 24, 377). Vo všetkých týchto troch modoch sa ukazuje, že časovosť je istým spôsobom „mimo seba“ (*außer sich*). Heidegger nazýva toto mimo seba

---

57 „Im Behalten und Vergessen ist das Dasein selbst mitbehalten. Es behält sich selbst mit in dem, was es schon gewesen ist.“ (GA 24, 375)

58 „Das Dasein ist, gewärtigend eine Möglichkeit, immer so, daß es gegenwärtigend sich zu einem Vorhandenen verhält und dieses als Anwesendes in seiner Gegenwart hält.“ (GA 24, 376)

ako „unášanie“ (*entrückung*). Čas je sám v sebe ako budúcnosť, bývalosť a prítomnosť unášaný. Toto unášanie sa deje, ako je možné vidieť z predchádzajúcej analýzy, v budúcnosti „k“ svojmu „môcť byť“, v bývalosti „k“ tomu čo bol/o a v sprítomňovaní k inému prítomnému. Toto všetko sa deje na základe jednoty charakteru „mimo seba“. Heidegger označuje tento charakter unášania ako „ekstázu“.<sup>59</sup> Čas v pôvodnom zmysle, totiž časovosť, má potom tri ekstázy: prítomnosť, budúcnosť a bývalosť. Pojem ekstázy v zmysle vystupovania zo samého seba (*Aus-sich-heraus-treten*) kladie Heidegger do súvislosti s pojmom existencie<sup>60</sup>. Existencia, ktorou je pobyt, sa tak prostredníctvom ekstatického charakteru dá ontologicky vyložiť ako pôvodná jednota k sebe prichádzajúca, k sebe spätne prichádzajúca a sprítomňujúca u iného bytia.<sup>61</sup>

Zároveň sa s charakterom časovosti ako ekstázy, tzn. ako „mimo seba“ odкрýva i jej druhý podstatný charakter. Unášanie, ktoré sa deje v ekstatickej časovosti, je vždy unášaním na niečo (*auf etwas*), čím sa implikuje, že sa jedná o otvorenosť. Ku každej ekstáze patrí otvorenosť, ktorá sa dáva spoločne s oným „mimo seba“. Túto otvorenosť, ktorá bytostne patrí k ekstáze, Heidegger nazýva horizontom. Horizont je otvorená šírka (*offene Weite*), na ktorej sa deje ekstáza. V prvom rade je však potrebné upozorniť na to, že se nejedná o akýsi kauzálny vzťah. Časovosť v zmysle ekstaticko-horizontálnej jednoty znamená, že tak horizonty, ako i ekstázy sú si vzájomné. Dalo by sa povedať, že sa jedná o vzájomné podmienenie. Horizont podmieňuje to, aby ekstáza mohla vyjsť zo seba (jej „unášanie k“), zároveň však ekstáza vôbec otvára horizont ako taký. Z tohto dôvodu má podstatná časovosť vždy „ekstaticko-horizontálny“ charakter. To, ako sa táto vzájomnosť v konkrétnosti odohráva, ukáže Heidegger pri analýze temporality. Zatiaľ mu stačí poukázať na to, že ekstaticko-horizontálna časovosť umožňuje niečo také ako „časovanie času“ (*Zeitigung der Zeit*), ktoré zakladá vulgárne pojatia času ako „následnosti teraz“. (GA 24, 378)

### 3.5 Pôvod bežného času z ekstaticko-horizontálnej časovosti

Podrobnejšou analýzou bežného času a zároveň priblížením pôvodnej časovosti ako ekstaticko-horizontálnej jednoty, si Heidegger pripravil miesto k tomu aby 19. paragraf

---

59 Z gréckeho ἔκστασις, čo znamená „stáť mimo seba“.

60 Táto takto explicitne vyslovená súvislosť medzi ekstázou a existenciou v *Bytí a čase* ešte nie je prítomná, ale až v texte *Základné problémy fenomenológie*.

61 „Mit dem ekstatischen Charakter interpretieren wir die Existenz, die ontologisch gesehen die ursprüngliche Einheit des auf-sich-zukommenden, auf-sich-zurückkommenden, gegenwärtigendened Außer-sich-seins ist.“ (GA 24, 378).



doviedol k resultátu, ktorému, ako vyplýva z predošlých analýz, predchádza dvojaké pýtanie se:

1. Ak sa čas v zmysle následnosti teraz časuje z pôvodnejšej časovosti, potom je namieste otázka o tom, ako sa štruktúry tohto času, ktoré boli získané z bližšej analýzy bežného času (t.j. významovosť, datovateľnosť, napnutie a verejnosť) ontologicky dajú vysvetliť na základe ekstaticko-horizontálnej časovosti.
2. Ekstaticko-horizontálna časovosť je konštitutívna pre ustanovenie bytia pobytu. Je jeho umožňujúcim predpokladom. Faktický pobyt však ponajprv poznáva čas len ako „následnosť teraz“. Z toho vzniká otázka o tom, prečo je ponajprv pobytu pôvodnejší čas neodkrytý, resp. prečo bližšie štruktúry bežného času (významovosť, datovateľnosť, napnutie a verejnosť) pobyt prehliada.

#### **Ad 1.**

**Datovateľnosť:** Ako bolo už pri analýze datovateľnosti povedané, každé teraz, je vždy „teraz, keď“. Datovateľnosť je potom datovanie tohto vysloveného „teraz, keď“ do určitého, resp. neurčitého „teraz, keď to a to“ (*Jetzt-da-das-und-das*). Tento ohľad „teraz“ je možný len na základe toho, že teraz v zmysle časového určenia je ekstaticky otvorené. (GA 24, 380). Vyslovené teraz v charaktere datovateľnosti odpovedá ekstáze sprítomňovania niečoho, sprítomňovania súcna. To znamená, že vyslovené teraz, ktoré je charakterizované ako „teraz, keď to a to“ je možné len na základe ekstaticko-horizontálnej časovosti, ktorá až otvára to, že „teraz“ sa môže vôbec na niečo vzťahovať (*ekstatische Jetzt bezogen auf*). Sprítomňovanie súcna zakladá bežnú datovateľnosť „teraz, keď to a to“. To isté potom platí i pre „vtedy, keď“ a „potom, keď“ s im odpovedajúcim ekstázam podržovania a predbiehajúceho strehu. Čas v zmysle časovosti v ekstázach sprítomňovania, podržovania a predbiehajúceho strehu necháva súcno vyvstať ako odkryté a v tom zmysle i možné datovania. Týmto spôsobom je datovateľnosť založená v ekstaticko-horizontálnej časovosti.<sup>62</sup>

**Napnutie:** Každé teraz, ktoré sa chápe v bežnom čase, má takisto určenie napnutia, resp.

---

<sup>62</sup> „Daß das Jetzt je ein „jetzt, da das und das“, jedes Damals ein „damals, als“ und jedes Dann ein „dann, wann“ ist, verrät nur, daß die Zeit als Zeitlichkeit, als Gegenwärtigen, Behalten und Gewärtigen, Seiendes als entdecktes schon begegnet läßt.“ (GA 24, 381)

rozpínovasti. Tento charakter sa snažil Heidegger vysvetliť na tom základe, že „teraz“ nemožno chápať punktuálne, ale tak, ako tomu už rozumel Aristoteles, v zmysle „prechodu“. Heidegger upozorňuje na to, že ak táto rozpínavosť náleží ku každému „teraz“ bezohľadne, to znamená, že ak patrí k jeho bytnosti, potom vôbec nezáleží na tom, na akú malú sekundu sa „teraz“ zmenší, vždy k nemu charakter rozpínavosti bude prislúchať. I tento charakter sa snaží vyvodit' Heidegger z ekstaticko-horizontálne ponímanej časovosti. Robí to na základe toho, že i časovosti určuje náležitosť rozprostrenosti (*Erstrecktheit*). Tá sa ukazuje v primárnom „mimo seba“. Rozprostrenosť ekstaticko-horizontálnej časovosti je určená z pojmov získaných z existenciálnej analýzy a to „k sebe“, „spätné k“ (*Auf-sich zu, zurück-zu*). (GA 24, 382)

**Verejnosť:** Verejnosť „teraz“ bola charakterizovaná v tom zmysle, že vyslovené teraz je prístupné a zároveň zrozumiteľné každému a spoločne. Ako je i tento charakter vulgárneho času možné založiť v ekstaticko-horizontálnej časovosti? Podstatná črta časovosti je to, že je sama v sebe „mimo seba“ (*in sich selbst das Außer-sich*), preto je i ako taká už sama v sebe odkrytá a pre seba otvorená.<sup>63</sup>To znamená, že časovosť umožňuje to, aby vyslovené teraz, nebolo vlastníctvom toho, či onoho pobytu, aby ho nebolo možné len tak nájsť v zmysle veci, ale aby bolo spoločné pobytu ako takému.

**Významovosť:** Posledným charakterom bežného času, ktorý zostáva Heideggerovi založiť v ekstaticko-horizontálnej časovosti je významovosť. Čas, ktorý bol z tohto ohľadu analyzovaný, bol Heideggerom nazvaný ako „svetový čas“ (*Weltzeit*). I s týmto charakterom nachádza Heidegger súvislosť v existenciálnej analýze časovosti, z ktorej sa vyvodzuje ekstaticko-horizontálna časovosť. Pobyt je určený ako „bytie vo svete“ (*In-der-Welt-sein*). V tomto jeho základnom ustanovení mu ide o to, aby bol a to, aby bol vo svete (*In-der-Welt-seinkönnen*). Pobytu ide o jeho najvlastnejšie „môcť byť“. „Svetový čas“, tzn. čas v charaktere významovosti, bol určený pomocou štruktúru „k – aby“ (*um-zu*). Pobytu však ide o jeho samého (*umwillen selbst*) a teda vyslovený čas, v zmysle významovosti, v ktorom pobytu ide o jeho samého, môže byť správnym časom, resp. „nečasom“. Vo vyslovenom „teraz“, „potom“ a „vtedy“ ide pobytu vždy zároveň nie len o svet (významový celok) ale i o seba.

---

63 „Weil diese [die Zeitlichkeit] in sich selbst das Außer-sich ist, ist sie als solche in sich selbst schon erschlossen und für sich selbst nach der Richtungen ihrer drei Ekstasen offen.“ (GA 24, 382)

Z predložených analýz Heidegger uzatvára doloženie prechodu, resp. založenia bežného času v jeho štruktúrach z ekstático-horizontálnej časovosti. Okrem toho ešte i vyvodzuje časové špecifikum pobytu. Nakoľko časovosť je základným ustanovením bytia pobytu, súcna, ktoré sa časuje (*zeitigt*), potom musí byť toto súcno podstatne odlišné od iného vnútročasového súcna (napr. kameň). Pobyt je súcnom, ktoré je časové úplne (*das zeitliche Seiende schlechthin*).

## **Ad 2.**

Druhú otázku týkajúcu sa prehliadnutia štruktúry bežného času a tak zdania sa času len ako holej, nekonečnej „následnosti teraz“, Heidegger vysvetľuje pomocou existenciálneho spôsobu bytia pobytu, ktorý nazýva „upadanie“ (*Verfallen*). Pobyt sa ponajprv (*zunächst*) vzťahuje k súcnu ako k tomu, čo je prítomné (*Vorhandene*). Dokonca i sebe samému rozumie primárne v tomto zmysle, tzn. že i seba vníma ako „toto prítomné“. Na túto skutočnosť Heidegger odkazuje novoveký pojem Ja, Subjektu ako „*res cogitans*“. Ak pobyt rozumie v upadlej forme skutočnosti ako tomu prítomnému, potom i čas bude vnímať ako niečo prítomné a „následnosť teraz“ sa mu bude zdať ako „prítomná následnosť“ (*vorhandene Folge*). V tomto zmysle je „teraz“ vždy len teraz ako nekonečné prítomné a teda i akákoľvek hlbšia štruktúra čo i len bežného času musí byť pobytu v upadlom spôsobe bytia skrytá (GA 24, 385-386).

## **3.6 Temporalita a porozumenie bytiu**

Heideggerova téza o tom, že časovosť je podmienka možnosti porozumenia bytia vôbec, tzn. že bytie je pochopené a uchopené z času, je základom toho, čomu Heidegger hovorí temporalita. Tak, ako tomu bolo v analýze zakladania bežného času z ekstático-horizontálnej časovosti, tak i v tomto prípade je nutné bližšie preskúmanie. Preto sa Heidegger v 20. paragrafe *Základných problémov fenomenológie* pýta na to, čo vlastne porozumenie bytiu znamená.

Heidegger začína skúmanie porozumenia bytiu (*Seinsverständnis*) s ohraničením samotného pojmu rozumenia (*Verstehen*). Ako tomu je už v Heideggerovom myslení zvykom, pri rozoberaní nejakého pojmu sa snaží vymedziť voči tradičnému, resp. bežnému chápaniu súvislostí s tým ktorým pojmom. Tomu je tak i v otázke porozumenia, resp. rozumenia. Heidegger poukazuje na to, že sa porozumenie (*Verständnis*) zvykne chápať

ako určitý druh, spôsob poznania (*Art von Erkenntnis*). Takisto je tomu podobne so samotným rozumením (*Verstehen*), ktorý je jedným zo spôsobov počínania (*Verhalten*). Poznanie je potom určitým teoretickým počínaním voči súcnu. Okrem takéhoto počínania voči súcnu je možné hovoriť i o prakticko-technickom zachádzaní so súcnom. Avšak, a to je v tomto období Heideggerova hlavná téza (ontologická diferenciacia), každému počínaniu voči súcnu (tzn. tak teoretickému ako i technicko-praktickému) prináleží už určité porozumenie bytiu. Toto prináležanie je v zmysle zakladania, to znamená, že porozumenie bytiu predchádza, resp. je umožňujúcim predpokladom zrejmosti súcna.<sup>64</sup> Ak je tomu teda tak, že rozumenie stojí v základoch akéhokoľvek počínania, nemôže byť v žiadnom prípade vysvetlené z neho samého, tzn. ako určitý jeho druh, tak ako to chápe bežné myslenie, ale vyžaduje si dostatočne pôvodné vyjasnenie svojho pojmu.

Ak je teda v pojme „porozumenia bytiu“ zahrnutý pojem rozumenia a zároveň porozumenie bytiu je konštitutívne pre pobyt, potom i rozumenie úzku súvisí s existenciou pobytu.<sup>65</sup> K existencii určitým spôsobom náleží rozumenie (je jedným z existenciálov). Z toho dôvodu sa pri vyjasnení pojmu rozumenia musí začať od existencie pobytu. Existencia pobytu sa vyznačuje tým, že je „bytím vo svete“ (*In-der-Welt-sein*). V „bytí vo svete“ ide pobytu o bytie samé, resp. o jeho vlastné bytie. To, že pobytu ide o jeho vlastné bytie znamená, že mu ide o to, aby bolo, resp. presnejšie povedané o vlastné „môcť byť“ (*Seinkönnen*). Termínom „môcť byť“ sa Heidegger snaží objasniť na pobyte jeho slobodu pre „možnosti samého seba“. Najvlastnejším „môcť byť“ je pobyt slobodný pre možnosť seba samého, resp. je pobyt touto možnosťou samou.<sup>66</sup> A práve z tejto možnosti seba samého si pobyt i pôvodne rozumie. Rozumenie v existenciálnom zmysle potom znamená, že pobyt si v najvlastnejšom „môcť byť“, vo faktickej slobode seba samého, kde mu ide o jeho bytie, rozumie. (GA 24, 391)

Z existencie pobytu Heidegger prešiel ku konceptu „bytia vo svete“. Z tohto k pojmu „môcť byť“, ktorý odkazuje k „možnostiam“ ako „byť vo svete“. Najvlastnejšou možnosťou je možnosť bytia seba samého. Z tejto možnosti si potom i pobyt rozumie. Pojem rozumenia sa teda vzťahuje k možnostiam. Pobyt sa však vzťahuje k možnostiam tým spôsobom, že sa k nim rozvrhuje (*sich entwerfen auf eine Möglichkeit*). Rovzrh (*Entwurf*) je to, čo umožňuje bytie možnosti ako možnosti, resp. „môcť byť“. Samotný fenomén rozvrhu pozostáva z dvojakého charakteru. Prvou črtou rozvrhu je to „na čo“

---

64 „Denn nur im Lichte des Seinsverständnisses kann uns Seiendes als Seiendes begegnen.“ (GA 24, 390)

65 „Verstehen ist eine ursprüngliche Bestimmtheit der Existenz des Daseins...“ (GA 24, 390)

66 „Wenn das Dasein für bestimmte Möglichkeiten seiner selbst, für sein Seinkönnen, frei ist, so ist es in diesem Freisein-für; es ist diese Möglichkeiten selbst.“ (GA 24, 391)

(*woraufhin*) sa pobyť rovrhuje. To už bolo v predchádzajúcom určené ako „môcť byť“ seba samého. Na tomto mieste však Heidegger upozorňuje na to, že sa nejedná o možnosti, ktoré by boli predmetného charakteru. Druhým charakterom je to, že rozvrhovanie je vždy „rozvrhovaním od...“ (*Entwerfen von...*). Od čoho iného sa pobyť môže rozvrhovať ak nie od seba samého? Avšak ako už bolo povedané, pobyť si nerozumie v zmysle predmetnosti. Pokiaľ sa pobyť „rozvrhuje na“ určité možnosti, „rozvrhuje sa od“ takého rozumenia seba, ktoré spočíva v „môcť byť“. V spôsobe rozvrhovania sa pobyť v rozumení odkrýva (*enthüllt*) jeho vlastné bytie, bytie možnosti. To podstatné na rozumení v spojitosti s rozvrhom potom spočíva v tom, že pobyť sa v ňom existenciálne<sup>67</sup> odkrýva, čo znamená, že si rozumie vo svojej faktickej slobode možnosti seba samého.

Úloha rozumenia prislúchajúceho k existencii spočíva v tom, že umožňuje rozvrh bytia k jeho možnostiam. Rozumenie je odkrývajúcou funkciou (*Enthüllungsfunktion*), ktorá je vzťahnutá na pobyť, avšak nikdy v zmysle izolovaného Ja, ale vždy ako „bytie vo svete“ (GA 24, 393). Keďže si teda pobyť v rozumení odkrýva rozvrhovanie „bytia vo svete“, odkrýva sa tým i rozumenie iného bytia a to jednak „bytia s druhými“ (*Sein mit den Anderen*) a jednak „bytia vnútrosvetského súcna“ (*innerweltliche Seiende*). Tým sa prostredníctvom rozumenia odkrývajú štyri spôsoby artikulácie porozumenia bytia:

1. Existencia pobyťu
2. spolubytie s druhými (*Mitsein mit Anderen*)
3. súcno ako výskyt (*Vorhandenheit*)
4. súcno ako vhodnosť (*Zuhandenheit*).

Toto rozlíšenie na existovanie, výskytovosť, spolubytie s druhými a vhodnosť nie je vždy explicitne uchopené, ale nevšímavo (*indifferent*) v porozumení bytiu chápané.<sup>68</sup> Z toho však i vyplýva, že rozumenie nie je obmedzené na existenciu, ale týka sa každého súcna, ktoré je odhalené v štruktúre „bytia vo svete“. Heidegger z toho usudzuje, že k štruktúre „bytia vo svete“ náleží nie len rozvrh súcna na bytie, ale že i samotné bytie sa rozvrhuje.

To, že zrejmosť súcna predpokladá porozumenie bytiu, je myšlienka, ktorá podkladá „ontologickú diferenciu“ u skoršieho Heideggera. Prechod z roviny súcna k rovine bytia je, ako sa zdá, oprávnený. Tak napr. súcno v zmysle prostriedku (*Zeug*) vyvstane do zrejmosti len vtedy ako prostriedok, pokiaľ je predchodne chápané v zmysle

67 V *Bytí a čase* Heidegger rozlišuje medzi pojmom „existenciálny“ a „existenciálny“. Existenciálny sa vzťahuje k štruktúre pobyťu ako takého. U existenciálneho potom ide o konkrétny rovrh k „sebe samému“.

68 „*Existieren, Vorhandensein, Zuhandensein, Mitdasein mit Anderer ist je in seinem Seinssinne nicht begriffen, wohl aber indifferent in einem Seinsverständnis verstanden ...*“ (GA 24, 396)

„vhodnosti“ (*Zuhandenheit*). Pokiaľ by nefigurovalo v zaobchádzaní (*Umgang*) so súcnom toto predchádzajúce „porozumenie bytiu“ v zmysle artikulácie „vhodnosti“, potom by nejaký prostriedok, ako napr. kladivo (Heideggerov obľúbený príklad), nemohol byť v žiadnom prípade zrejмый ako tento prostriedok. Pokiaľ by teda kladivo nebolo zaradené v kontexte celku významových súvislosti (*Bewandtnisganzheit*), nikdy by sa ako kladivo nemohlo ukázať. Avšak prechod z roviny bytia k tomu, na čo sa i bytie rozvrhuje, je do určitej miery nejasný. Heidegger tvrdí, že bytie je pochopené len vtedy, pokiaľ sa i ono na niečo rozvrhuje.<sup>69</sup> Tvrdí, že nemožno obmedzovať „porozumenie bytia“ na pobyť a že sa týka každého súcna. Z toho vyvodzuje, že i samotné bytie sa na niečo rozvrhuje, čo sa v ďalších analýzach ukáže ako ekstaticko-horizontálna časovosť. Avšak nie len tento prechod je nejasný, ale ukazuje sa i druhá nejasnosť. Na jednej strane totiž tvrdí, že rozumenie a teda i rozvrh nie je možné redukovať na pobyť, na strane druhej však pri explikovaní toho, k čomu sa bytie rozvrhuje, si pomáha spojitosťou s pobyťom. Totiž, ak sa porozumenie bytiu skrýva v pobyte a zároveň k pobytu ako k jeho základnému ustanoveniu patrí časovosť, potom i časovosť je podmienkou možnosti „porozumenia bytiu“ a teda to, na čo sa bytie rozvrhuje je čas. (GA 24, 397) To, či sú obidve zmienené nejasnosti oprávnené, je možné rozhodnúť až na základe sledovania ďalšieho postupu textu, ktorý smeruje práve k otázke o tom, ako je možné, že čas zakladá bytie.

Otázka o tom, čo vlastne „porozumenie bytiu“ znamená, došla k tomu, že i bytie je nejakým spôsobom založené, že jeho rozumenie odkazuje k niečomu, čo je mimo neho. Rozumenie ako také stojí v súvislosti s rozvrhom a teda i bytie, keďže je porozumené, sa musí v niečom rozvrhovať. To, že tento rozvrh bytia sa deje v časovosti, je Heideggerovi spočiatku predpokladok, ktorý musí oprávniť. Porozumenie bytiu, ako už bolo spomenuté, nie je obmedzené na existenciu, nejedná sa teda len o existenciálne rozumenie, ale i na rozumenia bytiu vecí. Najprv sa teda Heidegger pokúsi o analyzovanie existenciálneho rozumenia skrz časovosť, aby tak cez jej rozdelenia na autentické a neautentické rozumenie prešiel k vysvetleniu „porozumenia bytiu“, ktoré nie je obmedzené na pobyť, ale ktoré sa týka „ne-pobyťového“ súcna. Jedná sa o analýzu bytia z času takého súcna, ktoré nie je obmedzené na pobyť, čo znamená, že je tu, i keď sa s ním pobyť nezaobrá.<sup>70</sup>

Najprv sa teda Heidegger zaoberá skúmaním toho, do akej miery je existenciálne

---

69 „Das Sein ist nur verstanden, insofern es seinerseits auf etwas hin entworfen ist.“ (GA 24, 396)

70 „Wir versuchen, das Verständnis von Sein, das sich auf nichtdaseinsmäßiges Seiendes bezieht, zu klären. Es ist das Verständnis des Seins des nächstbegegnenden Seienden, womit wir unentschlossen uns beschäftigen, des Seienden, **das auch da ist, wenn wir uns mit ihm nicht beschäftigen.**“ (GA 24, 413)

rozumenie určené skrz časovosť. Časovosť, z toho ako bola charakterizovaná, je ekstaticko-horizontálna jednota budúcnosti, bývalosti a prítomnosti. Rozumenie patrí k existencii. Existenciu však možno chápať ako autentickú (*eigentliche*), alebo neautentickú. Modus autentickej existencie, v ktorom sa pobyt ujíma svojej najvlastnejšej možnosti, totiž seba, Heidegger nazýva „odhodlanosťou“ (*Entschlossenheit*). Odhodlanosť má svoju vlastnú časovosť, ktorú sa Heidegger snaží v rámci analýzy existenciálneho rozumenia predviesť.

Odhodlanosť je charakterizovaná tým, že si v nej pobyt rozumie zo svojho najvlastnejšieho „môcť byť“. Tým sa potom ukazuje i to, že pobyt v tomto mode „prichádza k sebe“ (*Auf-sich-zukommen*). V „prichádzaní k sebe“ pobyt zároveň vždy prichádza k tomu, čo už bol, a teda je zároveň v „spätnom prichádzaní“ (*zurückkommen*). Pobyt v tomto „spätnom prichádzaní“ preberá vždy už seba samého, čo Heidegger nazýva časovým módom „opakovania“ (*Wiederholung*). V tomto zmysle je potom pobyt v odhodlanosti nie len v predbehu k sebe, ale zároveň v opakovaní seba. Jedná sa o jednotu budúcnosti a bývalosti v zmysle „opakujúceho sa predbehu“ (*wiederholendes Vorlaufen*). Na rozmedzí týchto dvoch, resp. v ich jednote leží špecifický pojem prítomnosti, ktorý Heidegger nazýva okamžikom (*Augenblick*). Okamžik v zmysle ekstaticko-horizontálnej časovosti je potrebné odlišovať od „teraz“.<sup>71</sup> Takto chápaný okamžik je ekstáza existujúceho pobytu ako odhodlaného unášania v tú ktorú faktickú možnosť, okolnosť, resp. situáciu konania (GA 24, 407). Okamžik je prafenoménom pôvodného času. Okamžik (*Augen-blick*) ako tento modus odhodlaného existovania pobytu súvisí s pohľadom/vhľadom (*Blick*), v ktorom pobyt v štruktúre „bytia vo svete“ drží, resp. podržuje svoj svet (*Welt*).

Tomuto strohému analyzovaniu autentického rozumenia z času nasleduje neuautentické rozumenie. Pobyt je „bytím vo svete“. Jeho faktické pobývanie je spojené s vnútrosvetským súcnom a spolu-bytím. Pobyt si, ako už bolo viackrát zopakované, „ponajprv a väčšinou“ (*zunächst und zumeist*) rozumie z vecí (*Dingen*). Rozumenie bytia pobytu z vecí znamená jeho každodenné zaobstarávanie sa s vecmi a záležitosťami (*Geschäfte*). Časovosť neautentického pobytu má tiež svoju budúcnosť v „prichádzaní k sebe“, avšak táto neautentická budúcnosť má iný zmysel, ktorý Heidegger nazýva „predbiehajúci streh“ (*Gewärtigen*). V ňom je pobyt stratený vo veciach takým zmyslom, že jeho „môcť byť“, je chápané z „vhodnosti“ (*Tunlichkeit*) resp. „nevhodnosti“

---

71 Heidegger tvrdí, že teraz vychádza z okamžiku a preto nemôže byť okamžik chápaný z teraz, tak ako to robí Kierkegaard.

(*Untunlichkeit*) zaobstarávaných vecí. Čo sa týka extázy bývalosti, i tá má zmenený charakter. Opakovanie strieda „zabúdanie“ (*Vergessen*). Ekstáza časovosti neautentického rozumenia, t.j. zabúdanie, znamená utkanie pred vlastnou bývalosťou (*Gewessenheit*) a to až do takého bodu, že i samotné toto „zabúdanie“ je zabudnuté (*das Vergessen selbst vergißt*). Heideggerovi zostáva ešte analýza „sprítomňovania“ (*Gegenwärtigen*), ktorú však bližšie nešpecifikuje, nakoľko sa ňou chce ešte v ďalšom pokračovaní textu zaoberať a preto ju určuje len v negatívnom zmysle a to tak, že nemá charakter autentického okamžiku.

Po analyzovaní existenciálneho rozumenia bytiu v autentickej a neautentickej podobe sa Heidegger obracia na skúmanie podmienok možnosti porozumenia bytiu nie existenciálneho, ale v zmysle vhodnosti (*Zuhandenheit*) a výskytovosti (*Vorhandenheit*). Otázka znie: Akým spôsobom sa stretávame s takýmto súcnom? Zachádzanie (*Umgang*) pobytu so súcnom sa deje v štruktúre „bytia vo svete“. Keďže však k pobytu ako k jeho základnému ustanoveniu patrí časovosť, potom i vnútrosvetské súcno, s ktorým pobyt zachádza, je potrebné skúmať z hľadiska časovosti a to práve v analýze štruktúry „bytia vo svete“. Heidegger má za to, že štruktúru „bytia vo svete“ je možné pochopiť, tak v jej celkovosti a jednote, ako i v jej rozčlenení, len na základe časovosti. Najprv je teda potrebné analyzovať vnútrosvetské súcno zo štruktúry „bytia vo svete“. S ňou súvisí ďalej problematika transcencie ako toho, čo sprotredkúvava vzťah „seba“ (*Selbst*) a „sveta“. Transcenciu chápe Heidegger ako to, čo umožňuje v pobyte „cez seba von“ (*über sich hinaus*), t.j. to, čo umožňuje zachádzanie pobytu so vnútrosvetským súcnom. Z tejto súvislosti „porozumenia bytiu“, transcencie a časovosti sa potom Heidegger pokúsí o charakterizáciu časovosti ako horizontu „porozumenia bytiu“ a teda o časovosť ako temporalitu.<sup>72</sup>

Ako sa teda pobyt v rámci štruktúry „bytia vo svete“ stretáva s vnútrosvetským súcnom? Heidegger tvrdí, že je tomu prostredníctvom artikulácie bytia „vhodnosti“ (*Zuhandenheit*). Súcno, s ktorým sa pobyt vo svojom faktickom „bytí vo svete“ stretáva, nie je len čisto výskytového charakteru (*Vorhandenheit*), ale jeho ustanovujúcim bytím je to, že sa javí ako „prostriedok“ (*Zeug*). To, že sa súcno javí ako prostriedok ďalej odkazuje k tomu, že každému prostriedku náleží určitá jeho súvislosť (*Zeugzusammenhang*). Okrem toho, to, čo tvorí určitú „individuáciu“ toho ktorého prostriedku nie je, ako Heidegger

---

72 „Das führt auf die Frage des Verhältnisses von Seinsverständnis, Transzendenz und Zeitlichkeit. Von da aus versuchen wir eine Kennzeichnung der Zeitlichkeit als Horizont des Seinsverständnisses, d.h. die Bestimmung des Begriffes der Temporalität.“ (GA 24, 414)



upozorňuje, to, že sa ten ktorý prostriedok vyskytuje na určitom mieste v určitý čas (tzn. že je „tu a teraz“), ale to, že má istý „významový charakter“ (*Bewandtnis*). Ten je určený jeho „k – aby“ (*Um-zu*). Rozumenie súcnu v zmysle bytia vhodnosti, tzn. rozumenie súcnu ako prostriedku je umožnené z jeho „významového charakteru“. Keďže však každý prostriedok je zariadený vo svojej súvislosti, je potrebné pri analyzovaní prostriedku hovoriť i o „významovom celku“ (*Bewandtnisganzheit*), na ktorý prostriedok odkazuje. Tým sa Heidegger dostáva svojím skúmaním k pojmu sveta a jeho súvislosti s významovým celkom.

Aby sa však pojem sveta ukázal zrejmejšie, je potrebné ohľad „k-aby“ podrobnejšie špecifikovať. Významový charakter vnútrosvetkého súcna sa ukazuje v chápaní jeho „k-aby“. Ohľad „k-aby“ je ale v Heideggerovom ponímaní založený v pôvodnom, resp. prvotnom „kvôli čomu“ (*Worum-willen*). Toto „kvôli čomu“ odkazuje k tomu, že pobyt prvotne chápe „kvôli sebe samému“ (*Umwillen seiner selbst*). Až na základe „kvôli sebe samému“ (v ktorom ide pobytu o jeho bytie a jeho „môcť byť“) je možné, aby sa pobytu odhalil akýkoľvek ohľad „k-aby“ (GA 24, 418). Skúmanie vnútrosvetkého súcna v jeho ohľade „k-aby“ odkazuje k tomu, čo ho zakladá, tzn. k „kvôli sebe samému“. Celosť štruktúry tohto rozumenia pobytu nazýva Heidegger „významovosť“ (*Bedeutsamkeit*). V ontologickom zmysle označuje významovosť ako svet.

Keď sa teda povie, že základné ustanovenie pobytu je jeho „bytie vo svete“, má sa na mysli práve to, že mu v jeho existencii ide o to, aby „mohol byť vo svete“ (*In-der-Welt-seinkönnen*). Teraz je už omnoho jasnejšie, že pod pojmom sveta, ktorý je zahrnutý v štruktúre „bytia vo svete“, sa v žiadnom prípade nejedná o akúsi sumu výskytového súcna. Svet je určitým bytím pobytu. „Porozumenie svetu“ (*Weltverständnis*), ktoré v sebe obsahuje súvislosti ohľadu „k-aby“, významový charakter a „kvôli sebe“ je tak v tomto zmysle i „porozumením sebe“ (*Selbstverständnis*) a teda zároveň i „porozumením pobytu“ (*Daseinsverständnis*).<sup>73</sup>

Nie je možné v rámci rozvrhu fundamentálnej ontológie hovoriť o tom, že svet sa vyskytuje, tak ako sa vyskytuje súcno. Svet „iba“ existuje a to vždy v návaznosti na existenciu pobytu. V súvislosti „porozumenia svetu“ a „porozumenia sebe“ sa ukazuje rozpätie týchto dvoch, t.j. sveta a sebe, ktoré v **jednote** štruktúry „bytia vo svete“ tvoria základné určenie pobytu. Rozpätie sveta a seba, ktoré sú v jednote štruktúry „bytia vo svete“, Heidegger považuje za podmienku možnosti porozumenia tak vnútrosvetkému

---

73 „*Weltverständnis ist, sofern darin die Bezüge des Um-zu, der Bewandtnis und des Um-willen verstanden sind, wesentlich Selbstverständnis, und Selbstverständnis ist Daseinsverständnis.*“ (GA 24, 420-421)

súcnu ako i porozumenia pobytu samého. V ňom (rozpätí sveta a seba) sa vyjadruje to, čo je nanajvyš konštitutívne pre pobyt a tým je transcendencia.

V Heideggerovom ponímaní je potrebné pojmu transcencie rozumieť v špecifickom zmysle. Latinské *transcendere* znamená prekročiť, prejsť cez, presahovať. To, čo sa tradične myslí pod pojmom transcendentné, je také súcno, ktoré je „mimo“ (*das jenseitige Seiende*). Tým je mienený napr. Boh. V novovekej teórii poznania sa ako to transcendentné označovala „vec o sebe“ (*Ding an sich*) a to v tom zmysle, že leží mimo dosah subjektu, teda toho imanentného. Heidegger sa voči takému chápaniu transcendentného vymedzuje z toho dôvodu, že tým, čo prekračuje nie je vec, ale pobyt sám, čo sa manifestuje skrz ontologicky správne chápanie pojmu sveta. To, že pobyt zakúša nejaké súcno v zmysle prostriedku predpokladá, že je prv porozumený jeho významový charakter a s ním i významový celok. Až v horizonte porozumenia svetu je možné to, aby sa vôbec so súcno v zmysle prostriedku, resp. toho vhodného, mohlo zachádzať. To platí i pre charakter výskytovosti, resp. pre objekty. Svet je tak viac „von“ (*draußen*), viac objektívnejší ako všetky objekty a predsa nemá charakter bytia objektov. Svet sa totiž nevyskytuje, ale existuje. V tomto zmysle potom Heidegger hovorí o tom, že jedine pobyt je takým ustanovením bytia, ktoré má prostredníctvom svojej štruktúry (bytie vo svete) charakter prekračovania. Transcendencia však v tomto zmysle neznamená prekročenie zo subjektu k objektu, ale jedná sa o rozumenie si zo sveta. Ak však transcendencia znamená rozumenie seba samého (*Selbst*) zo sveta, potom je i predpokladom k tomu, aby pobyt vôbec mohol „byť sebou“ (*Selbstheit*). Nie je tomu teda tak, že by pobyt najprv bol „ja sám“ (*Ich-Selbst*), až na základe ktorého by sa mohol vzťahovať, resp. prekračovať k tomu inému, ale skôr tak, že práve toto prekračovanie, v zmysle prekračovania k sebe samému, konštituuje vôbec toto „byť sebou“. Na tomto mieste možno pozorovať skutočnosť, prečo Heidegger volí „pobyt“ (*Da-sein*) ako označenie pre ľudské bytie a vyhýba sa tak tradičnému substanciálnemu pojmu subjektu. Transcendencia je to, čo umožňuje pobytu jeho „otvorenosť pre“ a teda i pre „jeho tu“ (*sein Da*), resp. pre „tu s druhými“ (*mit-da*), alebo „tu“ v stretnutí s vhodným, či výskytovým súcnom.<sup>74</sup>

Popri charaktere sveta v „bytí vo svete“ má pobyt v tejto štruktúre takisto ráz „bytie-v“ (*In-sein*). Toto je umožnené transcenciou ako jednotou prekračovania a to v

74 „Die Transzendenz ist dem Dasein selber, wengleich nicht als solche, enthüllt. Sie ermöglicht das Zurückkommen auf Seiendes, so daß in ihr das vorgängige Verstehen von Sein gründet. Das Seiende, das wir Dasein nennen, ist als solches offen für... Die Offenheit gehört zu seinem Sein. Es ist sein Da, in welchem es für sich da ist, in welchem Andere mit-da sind und auf welches Da zu das Zuhandene und Vorhandene begegnet. (GA 24, 426)

troch spôsoboch. Jednak v spôsobe prekračovania „k sebe“ (*zu-sich*), jednak v spôsobe „s druhým“ (*Mit-Anderen*) a nakoniec v „pri-výskytovom“ (*Bei-Vorhandenem*). Štruktúra „bytia vo svete“ je celok tohto „bytia-v“ a „sveta“. Prostredníctvom štruktúrneho momentu „bytia-v“ sa ukazuje spojitosť transcencie a časovosti. „Bytie-v“ ako prekračovanie pobytu „k-sebe“ je možné len na základe časovej ekstázy budúcnosti. V tomto zmysle nie je teda len transcencia podmienená časovosťou ale i svet.<sup>75</sup> Avšak ak je tomu tak, tzn. že časovosť súvisí i s pojmom sveta, ktorý má svoj špecifický význam v rámci štruktúry „bytia vo svete“, potom ku každej ekstáze časovosti náleží špecifický horizont ako jej „unášanie k...“ (*Entrückungen zu...*). Ak totiž svet nie je chápaný ako suma výskytového súcna, ale ako významový celok, ktorý zároveň zahrňuje „kvôli sebe“, potom nie je možné aby ekstáza bola unášaná do ničoho, ale musí k tej ktorej ekstáze patriť určitý modus tohto „unášania k“, ktorý Heidegger nazýva horizontom. Toto „k čomu“ (*Wozu*) je ekstáza unášaná je ním označené ako „horizontálna schéma ekstázy“.

### 3.7 Prezencia – horizontálna schéma ekstázy sprítomňovania

Z predchádzajúceho sa ukázalo, že transcencia zakladá štruktúru „bytia vo svete“ a to skrz ekstático-horizontálnu jednotu časovosti. Až v tomto bode Heideggerovho skúmania časovosti je možné predviesť konkrétne temporalitu, t.j. časovosť, ktorá umožňuje „porozumenie bytiu“. Keďže už pri analýze sveta bolo skúmanie zamerané na špecifickú artikuláciu bytia ako vhodnosti (*Zuhabenheit*) a to pri určovaní prostriedku a jeho súvislostí, tak i pri temporálnej interpretácii bytia sa Heidegger v 21. paragrafe *Základných problémoch fenomenológie* koncentruje na toto porozumenie bytiu vhodnosti.

Heidegger sa teda v rámci výzkumu temporality pýta na umožňujúci predpoklad toho, že sa pobytu nejaké súcno javí ako prostriedok (*Zeug*), tzn. toho že je v spôsobe vhodnosti (*Zuhandenheit*). Zachádzanie (*Umgang*) s prostriedkom sa deje v rámci časovosti podržujúce- v prebiehajúcom strehu sprítomňovania (*behaltend-gewärtigenden Gegenwärtigen*). Avšak toto zachádzanie je vždy v súvislosti prostriedku (*Zeug-zusammenhang*). Keď teda nejaký prostriedok v okolí (*Umwelt*), v ktorom sa mal ako vhodný nachádzať, chýba, netvrdí sa, že neexistuje, že je nebytím, ale že je chýbajúcim (*abhanden-kommen*). Táto skutočnosť odkazuje na dve záležitosti. V prvom rade

---

<sup>75</sup> „Der ekstatische Charakter der Zeit ermöglicht den spezifischen Überschrittscharakter des Daseins, die Transzendenz und damit auch die Welt.“ (GA 24,428)

zvýrazňuje rozdiel medzi vhodným a výskytovým súcnom. V druhom rade otvára prístup k tomu, čo je horizontálnou schémou ekstázy sprítomňovania.

To, že je možná obmena medzi vhodnosťou a chýbaním (*Zuhandenheit a Abhandenheit*) odkazuje na to, že sú v rámci chápania bytia možné spôsoby prítomnosti a neprítomnosti (*Anwesenheit a Abwesenheit*), čo sa vo všeobecnosti da nazvať latinským „prezencia“.<sup>76</sup> Bytie vhodnosti má prezenční zmysel. To znamená, že temporálna interpretácia porozumenia bytiu vyhodnosti sa deje na základe prezencie. Aby bolo následné tvrdenie vysvetlené, musí Heidegger najprv špecifikovať, čo pod pojmom prezencie vôbec rozumie a to vzhľadom na čas, resp. časovosť.

Prečo sa rozlišuje prezencie s prítomnosťou? K vysvetleniu tejto rozličnosti medzi prítomnosťou a prezenciou si Heidegger pomáha s inou rozličnosťou totiž prezencie s konkrétnym fenoménom prítomnosti, ktorým je teraz. Ich rozličnosť spočíva v tom, že teraz je určením vnútročasových súcien (*Innerzeitigkeit*) a prezencia má byť podmienkou možnosti porozumenia bytiu týchto vnútročasových súcien, resp. vhodnosti. Je tomu síce tak, že súcno v zmysle vhodného, je vždy vnútročasové, tzn. že nejaký prostriedok, ako napr. kladivo je „teraz“, resp. „vtedy“ bolo, alebo „potom“ bude, avšak k tomu, aby toto vhodné súcno bolo pochopené ako také, v rámci jeho vhodnosti, je potrebné určité predchodné porozumenie jeho bytiu a prezencia je práve podmienkou možnosti tohto porozumenia. Z toho vyplýva, že prezencia je pôvodnejšia ako teraz. Z predchádzajúcich analýz sa ukázalo, že to, čo je pôvodnejšie ako teraz je i okamžik. Okamžik bol charakterizovaný ako prafenómén pôvodného času, ktorý sa viaže k prítomnosti. Prítomnosť a prezencia majú teda spoločnú pôvodnosť, náležia určitým spôsobom k sebe, ale nie sú tie isté.

Bolo povedané, že ku každej ekstáze patrí určité „unášanie k...“, ktoré nie je nasmerované na nič, ale k jej špecifickému horizontu. V tomto zmysle je sprítomňovanie ako ekstáza času, tak v autentickom móde, tzn. v okamžiku, ako i v tom neautentickom rozvrhovaná na jej špecifický horizont, ktorým je v tomto prípade prezencia. V jednote ekstático-horizontálnej časovosti sa jedná o určitú vzájomnosť ekstázy a horizontu. Na jednej strane je ekstáza podmienkou možnosti transcendencie a rozvrhu na prezenciu, na strane druhej toto ekstático v zmysle „mimo sebe, nad sebou“ (*über sich hinaus*) predpokladá schematické predznačenie toho „kam“ smeruje ekstáza. Prítomnosť sa tak

---

76 „*Schon aus dem Hinweis auf die mögliche Modifikation des Seins des Zuhandenen zum Abhandenen können wir entnehmen, daß Zuhandenheit und Abhandenheit bestimmte Abwandlungen eines Grundphänomens sind, das wir formal mit Anwesenheit und Abwesenheit und allgemein als Praesenz kennzeichnen.*“ (GA 24, 433)

rovruhuje sama v sebe ekstaticky na prezenciu (GA 24, 435). Prezencia nie je to isté ako prítomnosť v tom zmysle, že spolu s prítomnosťou ako schéma jej ekstázy dotvára jej časovú štruktúru.

Každé bytie v zmysle vhodnosti, resp. výskytovosti, ktoré je možné v prítomnosti stretnúť, je už vždy rozvrhnuté na horizontálnej schéme prezencie, nakoľko sprítomňovanie ako ekstatické časovanie sa rozvrhuje vo svojom „unášaní k“ práve k tomuto horizontu. Jednoduchšie povedané je horizont prezencie to, nakoľko rozvrhovaniu úzko súvisí s rozumením, čo umožňuje „porozumenie bytiu“ vhodnosti, výskytovosti. Temporalita, t.j. časovosť z ohľadu na porozumenie bytiu, spočíva v jednote horizontálnej schémy. V prípade ekstázy prítomnosti je to jednota v ohľade s prezenciou.

Týmto poukazom na horizontálnu schému ekstázy sa Heideggerovo skúmanie času, časovosti a temporality dostáva ku konečnému cieľu. Ekstaticko-horizontálna jednota je podmienkou možnosti transcencie. V nej prostredníctvom štruktúry „bytia vo svete“ (*Selbst a Welt*) spočíva rozumenie, ktorého hlavným určením je rozvrhovanie. Z tohto Heidegger usudzuje, že akékoľvek rozumenie, tzn. i porozumenie bytia v konečnom dôsledku je možné len na základe sebe-rozvrhu časovosti (*Selbstentwurf der Zeitlichkeit*), ktorý sa uskutočňuje v pôvodných horizontálnych schémach ekstáz.

Na základe takto vysvetlených súvislostí temporality, je už možné odpovedať na dve nejasnosti, ktoré sa objavili pri rozvrhu rovín zrejmosti súcna, porozumenia bytiu a ekstaticko-horizontálnej časovosti. Prvá nejasnosť spočívala v otázke oprávnenosti prechodu z roviny bytia na rovinu časovosti. I napriek tomu, že vývoj neskoršieho Heideggerovho myslenia tento prechod spochybňuje, tzn. že časovosť prestáva byť podmienkou možnosti „porozumenia bytiu“, je možné v rámci rozvrhu prednášok *Základné problémy fenomenológie* túto nejasnosť objasniť. Prechod medzi rovinami zrejmosti súcna a porozumenia bytiu sa zdal oprávnený: Kladivo ako prostriedok sa ukazuje ako prostriedok len za predpokladu porozumenia bytiu jeho vhodnosti. Odkiaľ sa berie toto porozumenie? Keďže k prostriedku náleža vždy určitý významový celok, musí i toto porozumenie súvisieť s ním. K významovému celku ohľadov „k-aby“ (*Um-zu*) bezpodmienečne patrí pôvodný ohľad „kvôli sebe“ (*Umwillen selbst*). Týmto poukazmi sa Heidegger dostal k štruktúre „bytia vo svete“, kde svet nie je chápaný ako suma výskytové súcna, ale náleža k pobytu, k jeho existencii. Štruktúra „bytia vo svete“ sa odohráva v momentoch „seba“ a „sveta“. Keďže však pobyt má časovú štruktúru, svoje bytie si existenciálne rozumie z času, ktorý sa v analýzach ukázal ako ekstaticko-horizontálna časovosť, potom i „porozumenie bytiu“ je možné vysvetliť len na základe časovosti. Pre

odlíšenie toho ohľadu Heidegger volí označenie *temporalita*. Prvá nejasnosť je teda objasnená a na základe jej objasnenia je možné sa vymaniť i od druhej nejasnosti. Tá spočívala v tom, že na jednej strane „porozumenie bytiu“ nie je obmedzené na pobyť, na druhej strane sa skúmanie podmienok možnosti „porozumenia bytiu“ zameriava práve na časovosť pobytu. Táto nejasnosť stráca svoje oprávnenie na základe transcencie. Tak pobyť v zmysle „byť sebou“, ako i svet v ontologickom ponímaní, sa nepohybujú v rámci ostrej hranice kategórii subjektívno-objektívnej dištinkcie, ktorá bola určená novovekou filozofiou. Pobyť nie je nejaká substancia, ku ktorej by transcencia náležela následne, ale naopak jeho „selbst“ je tvorené skrz transcenciu a to v spôsobe „príchádzanie k sebe“. Takisto svet nie je nejaká objektívnosť v zmysle novovekej „veci o sebe“, ale svet náleží k existencii pobytu. Vzťah „seba“ a „sveta“ je v štruktúre „bytia vo svete“ zaručený jednotou transcencie. Transcencia však v rámci rozvrhu *Základných problémov fenomenológie* má svoj umožňujúci predpoklad v ekstaticko-horizontálnej časovosti. Odstránenie jedných nejasností otvára dvere druhým. Tie sa ukazujú v druhej časti 21. paragrafu.

### 3.8 Časovosť a negativita

Resultátom 21. paragrafu je otvorenie problematiky časovosti a negativity. Heidegger sa pýta na to, do akej miery, resp. v akom zmysle je čas podmienkou možnosti negativity, ničoho, či ničoty vôbec. K tomuto tématu sa dostáva tým, že zrekapituluje následnosť, ktorá sa z predošlých analýz ukázala: Rozumenie súcna odkazuje k rozvrhu na bytie; rozumenie bytia zas na rozvrh na čas a koniec tejto rady sa ukazuje v ekstaticko-horizontálnej jednote časovosti (GA 24, 437). Inak povedané z hľadiska rovín je umožňujúcim predpokladom roviny zjavnosti súcna rozvrh porozumenia bytiu. Ten má však svoj umožňujúci predpoklad v rozvrhu ekstaticko-horizontálnej časovosti. Táto časovosť je určená vo vzájomnosti horizontov a ekstáz. Ekstaticko-horizontálna časovosť už nemá umožňujúci predpoklad, ale odohráva sa v prechádzaní, resp. v pohyboch ekstází k sebe navzájom. Tým sa teda Heidegger dostáva ku akémusi konečnému základu, dôvodu (*Grund*), ktorý leží v podklade tak porozumenia bytiu ako i zrejmosti súcna a teda i ontologickej diferencie.

Z tohto dôvodu, tj. z toho, že časovosť má v sebe charakter „konečnosti“, môže Heidegger hovoriť i o konečnosti času (*Endlichkeit der Zeit*). Konečnosť, ktorá sa v projekte *Bytia a času* ukazuje ako podstatná z hľadiska autentickej existencie

(*Eigentlichkeit*), je v *Základných problémoch fenomenológie* stavaná do kontrastu s vulgárnym, resp. teoretickým (Aristotelovým) poňatím času. Toto, ako už bolo ukázané, sa určuje v „následnosti teraz“ (*Jetztfolge*) a v rámci tohto rozrhu z neho vyplýva nekonečnosť času.

Avšak z takto pojatej ekstaticko-horizontálnej časovosti ako konci, možno zároveň hovoriť i o tom, že je tento koniec súčasne začiatkom (*Anfang*) a východiskom (*Ausgang*) pre možnosti akéhokoľvek rozvrhovania. Časovosť je teda pôvod (*Ursprung*), resp. prameň (*Quelle*) možností rozvrhovania. Na tomto mieste si Heidegger všíma zaujímavosti toho, že ontologicky ponímané je „to možné“ vyššie ako „to skutočné“. Časovosť umožňuje rozvrhovanie a je teda v základe. V oblasti ontologického nie je „vznik“ (*Genesis*) rozvinutie a vzrast, ale určitá degenerácia.<sup>77</sup>

Ukázalo sa, že zachádzanie (*Umgang*) so súcnom, v jeho spôsobe vhodnosti je možné len na základe toho, že je chápané z horizontálnej schémy prezencie ako horizontu ekstázy sprítomňovania, nakoľko časovosť zachádzania s prostriedkom (*Zeug*) spočíva primárne v podržujúcom- v predbiehajúcom strehu sprítomňovaní (*behaltend-gewärtigenden Gegenwärtigen*). Vhodnosť tak úzko súvisí s prezenciou, to znamená i s tým, čo je na blízku prítomné (*Anwesenheit*), resp. neprítomné (*Abwesenheit*). Ako sa táto súvislosť manifestuje, to sa snaží Heidegger ukázať určitou obkľukou (*Umweg*).

Táto obkľuka sa zakladá na tom, že niečo pozitívne sa vyjaví cez privatívne.<sup>78</sup> To by potom teda znamenalo, že vhodnosť ako modus prezencie sa jasnejšie pochopí na „nevhodnosti“ (*Unzuhandenheit*). Z takto pojatého usudzovania Heideggerovi vzniká problém toho, ako túto súvislosť bližšie uchopiť. Preto sa obracia ponajprv na pozitívne charaktery vhodnosti, pričom vyzdvihuje práve dva: nenápadnosť (*Unauffälligkeit*) a zasadenie prostriedku v kontexte významu (*Zeugzusammenheit*).

S vecmi sa stretávame tak, že v našom dôvernom okolí (*Umwelt*) sa na ne výslovne nezameriavame, ale naopak s nimi s určitou samozrejmosťou zachádzame. Predpokladom takéhoto zachádzania s vecmi, t.j. nenápadnosti je to, že toto zachádzanie nie je ničím narušené, tzn. že sa v otázke nenápadnosti jedná o určitú „nenarušenosť“ (*Ungestörtheit*). Zasadenosť v kontexte významu znamená, že prostriedok, resp. vec v zmysle *Zeug*, sa nachádza v určitej súvislosti odkazov, ktorá tvorí významový celok. V tomto zmysle má

<sup>77</sup> „*Alles Entspringen und alle Genesis im Felde des Ontologischen ist nicht Wachstum und Entfaltung, sondern Degeneration, sofern alles Entspringende entspringt, d.h. gewissermaßen entläuft, sich von der Übermacht der Quelle entfernt.*“ (*GA 24, 438*) Je otázne, či sa týmto odkazom Heidegger stavia proti Heglovej Fenomenológii ducha.

<sup>78</sup> Tak napr. i Spinoza už tvrdí, že každé určenie je negáciou – *omnis determinatio est negatio*.

potom každá takáto vec určité miesto (*Platz*) v jej súvislosti celku. Na tomto základe potom môže Heidegger tvrdiť, že keď dôjde k prerušeniu (*Aufenthalt*) súvislosti, dochádza k chýbaniu (*fehlen*), inak povedané k „prázdnomu miestu“. V tomto chýbaní, kde sa naruší súvislosť, sa „vhodné“ mení na „ne-vhodné“, resp. chýbajúce (*Zuhandene- Un-zuhandene – Abhandene*). S narušením súvislosti sa ruší i predpoklad nenápadnosti vhodného, tzn. nenarušenosť. Vhodné stráca svoju nenápadnosť a určitým privatívnym spôsobom sa vyjavuje.

Špecifickým modom „ne-vhodného“, resp. chýbajúceho je postrádanie (*Vermissten*). Môže ísť i o iné mody, ako napr. prekvapenie. Heideggerova otázka však smeruje práve k ontologickému založeniu „postrádania“ a to z toho dôvodu, že by sa mohlo zdať, že postrádanie je opakom sprítomňovania. Heidegger ukazuje, že tomu tak nemôže byť, nakoľko postrádanie nie je to isté ako nezastihnutie (*nicht antreffen*). Je tomu tak preto, lebo k postrádaniu sa viaže ekstáza „predbiehajúceho strehu“ (*Gewärtigen*). Byť v strehu k niečomu zároveň znamená, mať túto vec v určitom podržaní jej významového kontextu, ktoré sa prejavuje v použiteľnosti (*Verfügbarkeit*). Vec, ktorá chýba, je určitým spôsobom prítomná. Tým sa ukazuje, že i neprítomné v zmysle chýbajúceho, sa odohráva na podklade prítomnosti v jednote s predbiehajúcim strehom a podržovaním, tzn. má ekstaticko-horizontálnu časovosť.

Horizontom takéhoto sprítomňovania, ktoré je v špecifickom spôsobe ne-sprítomňovanie (*Ungewärtigen*) a z ktorého sa ontologicky vysvetľuje i postrádanie, už nie je prezencia, ale absencia. Absencia však odkazuje k negatívnemu a ničomu. Z toho potom vzniká Heideggerovi úplne nový typ otázky, ktorá sa už nepýta po podmienkach možnosti porozumenia bytiu, ale po tom, ako je možné, že čas je podmienkou možnosti negativity, ničoho, či ničoty vôbec. Heidegger uznávajúco odkazuje k Heglovej *Wissenschaft der Logik*, kde sa tvrdí, že bytie a nič sú identické. Načrtnutý problém však Heidegger necháva neriešený. V rámci postupu Heideggerovho myslenia je vidno, že sa k tomuto problému negativity navracia a to napr. v prednáške *Čo je metafyzika?*.

### 3.9 Ontologická diferenciacia a časovosť

Po patričnom objasnení času, časovosti a temporality sa Heidegger môže v závere prednášok *Základné problémy fenomenológie* vrátiť k téme ontologickej diferencie. Zostáva mu totiž ešte priblížiť súvislosť, ktorá sa medzi ontologickou diferenciou a časovosťou na začiatku prednášok predpokladala, a ktorá sa ich priebehom mala i vyjaviť.



Časovosť, ako bolo ukázané, umožňuje ekstatický charakter bytia pobytu, ktorý tak ako *Selbst* existuje s druhými a zároveň zachádza s vhodným, poprípade výskytovým súcnom. Časovosť je tak umožňujúcim predpokladom všetkých štyroch artikulácii bytia. Dôležitým však zostáva, že časovosť je základným ustanovením pobytu. Pobyt je časový a nie len vnútročasový ako vhodné resp. výskytové súcno. Z toho dôvodu je u neho možné niečo také ako „porozumenie bytiu“. Táto odkrytosť bytia, ktorá je možná len na základe ekstaticko-horizontálnej časovosti, však nemusí byť výslovne uchopená. To znamená, že i napriek tomu, že sa pobyt vzťahuje k súcnu, pričom toto počínanie je umožnené až na základe odkrytosti jeho bytia, nemusí pobyt disponovať poznaním výslovného rozlíšenia bytia tohto súcna a súcna samého. Tento nedostatok rozlíšenia sa prejavuje v tom, že bytie súcna sa predstavuje ako toto súcno.<sup>79</sup>

To, že dochádza k tomuto nedostatku rozlíšenia však neznamená, že by rozlíšenie medzi bytím a súcnom bolo niečím pridaným k pobytu. Heidegger tvrdí, že pokiaľ pobyt existuje, rozumie bytiu a vzťahuje sa k súcnu. To znamená, že i napriek tomu, že nie je toto rozlíšenie výslovne, je v pobyte vždy skryte prítomné, je „tu“ (*da*). Existencia pobytu znamená potom práve bytie vo výkone tohto rozlíšenia.<sup>80</sup> Len ľudské bytie je schopné rozlíšenia medzi bytím a súcnom.

Rozlíšenie medzi bytím a súcnom, keďže je skryté, je pred-ontologického charakteru, to však neznamená, že by sa nemohlo stať výslovným. Takéto výslovné vyjadrenie rozlíšenia medzi bytím a súcnom Heidegger nazýva ontologickou diferenciou. V nej, ako už bolo spomenuté v úvode, sa konštituuje veda o bytí a na nej záleží osud filozofie ako vedy. Z predchádzajúcich analýz času, časovosti a temporality je zrejmé, že ontologická diferenciacia ako rozličnosť medzi zrejmosťou súcna a porozumením bytiu, sa zakladá v časovosti a to tak, že sa časuje v časovaní časovosti.<sup>81</sup>

O medziach takto chápanej ontologickej diferencie, ktoré nakoniec Heideggera viedli k obráteniu sa zamerania z členov diferencie na diferenciu samú, bolo pojednané v prvej časti tejto práce.

---

79 Heidegger uvádza príklad Thálesa, ktorý chápal bytie, resp. súcno ako súcno, ako vodu, čo znamená, že bytie vysvetlil zo súcna. (GA 24, 453)

80 „*Das Dasein weiß irgendwie um dergleichen wie Sein. Es versteht, wenn anders es existiert, Sein und verhält sich zu Seiendem. Der Unterschied von Sein und Seiendem ist, wenngleich nicht ausdrücklich gewußt, latent im Dasein und seiner Existenz da.*“ (GA 24, 454)

81 „*Der Unterschied von Sein und Seiendem ist in der Zeitigung der Zeitlichkeit gezeitigt.*“ (GA 24, 454)

#### 4. O bytnosti dôvodu

V tejto poslednej časti práce bude v krátkosti pojednané o Heideggerovom texte *O bytnosti dôvodu*. Text pochádza z roku 1928 a jeho hlavnou témou je transcendencia (resp. sloboda) v súvislosti s bytnosťou dôvodu. Je potrebné však podotknúť, že Heidegger v predslove k tretiemu vydaniu tohto textu v roku 1949 píše, že témou *O bytnosti dôvodu* je ontologická diferenciacia. Diferenciaciu tu označuje ako nič medzi súcnom a bytím a to v súvislosti s prednáškou pochádzajúcou z toho istého roku (1928) *Čo je metafyzika?*, ktorá ma za tému takisto nič, avšak v zmysle toho, čo nie je súcnom.<sup>82</sup>

Dôvod, prečo sa je v tejto práci náležité ešte venovať textu *O bytnosti dôvodu* spočíva v súvislosti s cieľom práce, t.j. s objasnením diferencie ontologickej diferencie. Diferencia ontologickej diferencie v prvom zmysle, to znamená tá, ktorá pojednáva o diferencii ako takej a ktorú myslí Heidegger v texte *Onto-teologické ustanovenie metafyziky*, spočíva na myslení onoho „medzi“, ktoré sa ukazuje ako spoločná rovina ontologického a ontického. Diferencia nie je ničím statickým, ale dynamickým výnosom „odkrývajúceho prechodu“ a „skrývajúceho príchodu“. Ak sa toto aplikuje na poňatie diferencie ontologickej diferencie v druhom zmysle, t.j. rozličnosti toho, ako Heidegger v priebehu (dynamike) svojho myslenia chápe ontologickú diferenciu, čo bolo ukázané v práci na rozobratí textov *Ontoteologické ustanovenie metafyziky* a *Základné problémy fenomenológie*, potom je pojednanie o texte *O bytnosti dôvodu* ako onoho „medzi“ dvomi rozličnými chápaniami ontologickej diferencie (tzn. jednak diferencie ako diferencie a jednak rozličnosti medzi ontologickou a ontickou pravdou za predpokladu ekstaticko-horizontálnej časovosti) oprávnené. Jednoduchšie povedané, v pojednaní o *O bytnosti dôvodu* sa jedná o pokus myslenia jednoty diferencie chápania ontologickej diferencie prezentovanej v tejto práci.

Z toho dôvodu sa rozbor textu *O bytnosti dôvodu* bude orientovať na nasledujúce vymedzenia: trojaké chápanie ontologickej diferencie vyskytujúce sa v texte, transcendencia ako dôvod ontologickej diferencie, odôvodňovanie/zakladanie (*Gründen*) v súvislosti s časovosťou.

---

82 „Jenes nichtende Nicht des Nichts und dieses nichtende Nicht der Differenz sind zwar nicht einerlei, aber das Selbe im Sinne dessen, was im Wesenden des Seins des Seienden zusammengehört.“ (GA 9, 123)

#### 4.1 Ontologická diferencia v troch podobách

V texte *O bytnosti dôvodu* možno i vďaka Heideggerovým doplňujúcim poznámkam z roku 1949 rozlišovať tri rôzne podoby ontologickej diferencie:<sup>83</sup>

1. ontologická diferencia v pôvodnej podobe prítomná už v *Bytí a čase*
2. ontologická diferencia majúca základ v transcencii
3. ontologická diferencia ako diferencia sama.

**Ad 1.** V *Bytí a čase* a takisto v *Základných problémoch fenomenológie* možno pozorovať pôvodné znenie ontologickej diferencie, ktoré sa zakladá na rozlíšení medzi ontickou a ontologickou pravdou<sup>84</sup>. Jedná sa o zjavný model ontologickej diferencie, ktorý spočíva v tom, že zrejmosť súcna má svoj umožňujúci predpoklad v porozumení bytiu. Takýmto spôsobom diferencie sa však Heideggerovo myslenie ocitá v ostrom rozlíšení medzi ontologickým a ontickým. Porozumenie bytiu predchádza ontickú rovinu a je možné vypracovania v rámci fundamentálnej ontológie a to spôsobom čistých ontologických pojmov. Práve proti takémuto chápaniu sa Heidegger v neskoršom období svojho myslenia vymedzuje. Hlavným argumentom, ktorý si proti svojmu skoršiemu mysleniu kladie, je to, že toto myslenia obdobia *Bytia a času* zostáva v kategóriách platonizmu a teda že bytie myslí ako ideu. V poznámkach k *O bytnosti dôvodu* Heidegger píše, že rozličnosť medzi ontologickou a ontickou pravdou je len zdvojením neskrytosti (*Unverborgenheit*) a tak zostáva v platonizme.<sup>85</sup>Táto argumentácia sa zakladá na tom, že, ako už bolo povedané, odhalenosť bytia (*Enthülltheit des Seins*) umožňuje zrejmosť súcna (*Offenbarkeit von Seiendem*), táto odkrytosť ako ontologická pravda je však neskorším Heideggerom odhalená ako „súcnosť ako taká“ (*Seiendheit als solche*) a v tom zmysle je už len určitou pravdou bytia (*Seyn*), resp. svetlinou jeho bytovania (*Lichtung seiner Wesung*).

**Ad 2.** Druhým spôsobom ontologickej diferencie, ktorý možno badať v *O bytnosti dôvodu* je jej založenie v transcencii. Heidegger si všíma, že rozdvojenie bytnosti pravdy na ontologickú a ontickú sa deje za súčasnosti „rozlomenia“ (*Aufbrechen*) tohto rozlíšenia.<sup>86</sup> Čo to presne znamená? Pobyt sa vyznačuje tým, že pri jeho počínaní k súcnu zároveň,

83 Leung, Po-shan: *Eigentlichkeit als Wegmotiv*, Waldkirch: Ed. Gorz, 2007, s. 109.

84 „...ontisch-ontologisch gegabelte Wesen von Wahrheit...“ (GA 9, 134)

85 „Diese Unterscheidung ontisch-ontologische Wahrheit ist nur eine Verdoppelung der Unverborgenheit und bleibt zunächst im Platonischen Ansatz stecken.“ (GA 9, 131) Poznámka c.

86 „Das dergestalt notwendig ontisch-ontologisch gegabelte Wesen von Wahrheit überhaupt ist nur möglich in eins mit dem Aufbrechen dieses Unterschiedes.“ (GA 9, 134)

resp. predchodne rozumie bytiu, tzn. v pobyte sa deje ontologická diferencia. Avšak na to, aby sa mohla diať, musí byť táto možnosť rozlíšenia v základe jeho bytnosti. Heidegger miesto o akejsi ostrej rozlišnosti medzi ontologickým a ontickým začína hovoriť o „pôvodnej jednote“, ktorá až ontologickú diferenciu umožňuje. V tomto druhom pojatí ontologickej diferencie vidí ako jej vnútorné umožnenie práve základ transcencie (*Grund der Transzendenz*). Aby sa táto súvislosť vyjasnila, bude potrebné ešte o transcencii, tak ako je predstavená v *O bytnosti dôvodu* aspoň v krátkosti pojednať. Každopádne i tento pohľad na ontologickú diferenciu Heidegger neskôr odmieta a to s tým odôvodnením, že sa jedná mylné určenie vzťahu rozličnosti a transcencie, nakoľko i táto „pôvodná jednota“ je nazretá ako idea základu.<sup>87</sup>

**Ad 3.** Treťou podobou ontologickej diferencie je tá, ktorá sa sústreďuje na diferenciu samu a ktorá bolo predstavená v tejto práci v analýze Heideggerovho textu *Onto-teologické ustanovenie metafyziky*. V poznámke k tretej kapitole *O bytnosti dôvodu* Heidegger píše, že tento prelom v chápaní ontologickej diferencie sa deje na základe deštrukcie chápania ontologickej diferencie v prvom zmysle, tzn. ako onticko-ontologickej pravde.<sup>88</sup> Jedná sa o spomínané prevrátenie, v ktorom sa myslenie ontologickej diferencie prestáva sústreďovať na rozličné roviny – t.j. ontickú a ontologickú, ale na diferenciu samu. Rozličnosť medzi druhým a tretím chápaním ontologickej diferencie sa ukazuje práve v tom, že to druhé je ešte stále vymedzené skrz ideu základu. V tretej podobe už táto idea nefiguruje. V analýze textu *Onto-teologické ustanovenie metafyziky* bolo vidieť, že diferencia ako výnos „odkrývajúceho prechodu“ a „skrývajúceho príchodu“ už nespadá pod základ, ale naopak základ (*Grund*) je to, ako sa konkrétne v metafyzike bytuje bytie.

## 4.2 Transcendencia

Už v *Základných problémoch fenomenológie* bolo pojednané o dôležitej úlohe transcencie v rámci skúmania temporality, tzn. toho, ako je ekstaticko-horizontálna časovosť umožňujúcim predpokladom pre porozumenie bytiu. Transcendencia sa tu ukázala ako základné dianie pobytu a to v rámci rozvrhu štruktúry bytia vo svete. Transcendencia znamená rozumenie seba samého (*Selbst*) zo sveta (*Welt*). Výsledkom

---

<sup>87</sup> Porov. Leung, s. 110.

<sup>88</sup> „In III. der Ansatz zur Destruktion von I., d.h. der ontologischen Differenz; ontisch-ontologische Wahrheit. In III. der Schritt in einen Bereich, der die Zerstörung des Bisherigen erzwingt und eine völlige Umkipfung notwendig macht.“ (GA 9, 163) Poznámka a.

Heideggerových analýz zo *Základných problémov fenomenológie* je, že i transcendencia sama má svoj predpoklad, ktorým je ekstático-horizontálna časovosť.

Druhý spôsob pohľadu na ontologickú diferenciu, ktorý sa vyskytuje v texte *O bytnosti dôvodu*, bol charakterizovaný tým, že možnosť rozlišovania, ktoré sa deje v ontologickej diferencii, spočíva v základe bytnosti pobytu. Toto „môcť rozlišovať“ Heidegger nazýva transcenciou. Ako však transcencii chápať v tomto význame základu ontologickej diferencie? Heidegger začína skúmanie transcencie jej zovňajšou analýzou. Transcendencia, ako už bolo mnoho krát spomenuté, znamená prekročenie. Prekrok v chápaní priestoru sa deje „od“ niečoho „k“ niečomu. V tejto väzbe „od – k“ zároveň figuruje i to, že vždy je „niečo“ prekračované. Väzbou „od – k“ sa na jednej strane deje rozlišovanie, na strane druhej sa však toto rozlišované práve oným rozlišovaním drží v jednote. Ak sa toto aplikuje na premýšľanie transcencie v rámci ontologickej diferencie, vyvstatene z toho nasledovné: To, čo je prekračované, je súcno samé. Keďže však prekračovanie zároveň znamená spomínané rozlišovanie, potom sa v tomto prekračovanom súcnu rozlišuje medzi tým, kto je pobytom, resp. sebou (*Selbst*), a tým, kto nie je.<sup>89</sup> Toto rozlišovanie sa musí diať v určitej jednote rozlišovaného, ktorou je súcno vcelku. Celosť, v ktorej sa transcendencia odohráva, je svetom. Svet sa tak ukazuje v rámci transcencie v dvojakom svetle. Svet je na jednej strane tým, čo je v rámci štruktúry „bytia vo svete“ protipólom k *Selbst*, na strane druhej je svet celosťou, v rámci ktorej sa transcendencia ako prekračovanie a rozlišovanie deje. Práve charakterom sveta ako celosti, v rámci ktorého je súcno vcelku pobytu zrejmé, a to cez rozlíšenie v štruktúre „bytia vo svete“ (*Selbst* a *Welt*), získava svet povahu „kvôli čomu“ (*umwillen / worumwillen*) pobytu. Skrz chápanie sveta ako celosti v rozvrhu transcencie pobyt prichádza k sebe (*Selbst*).<sup>90</sup> Pobyt je svet-tvoriaci (*weltbildend*), pričom to už na rozdiel od pôvodného konceptu v *Bytí a čase* neznamená len to, že pobyt sa vo svete rozvrhuje do možností (*Entwurf der Möglichkeiten*), ale i to, že svet je chápaný ako celok, ktorý je prestretý nad (*über*) súcnom. U transcencie pobytu ako svet-tvoriaceho sa teda jedná o dianie rozvrhujúceho prehozu (*Geschehen des entwerfenden Überwurfs*).

---

89 „Im Überstieg und durch ihn kann sich este innerhalb des Seienden unterscheiden und entscheiden, wer und wie ein Selbst ist und was nicht.“ (GA 9, 138)

90 Porov. Novotný, J. : *Smysl a neskrytosť, Studie k mezím možností Heideggerovy fundamentální ontologie*, Praha: Togga, 2009, s. 110 – 111.

### 4.3 Odôvodňovanie/zakladanie a časovosť

V rámci ďalšieho postupu textu Heidegger dáva do súvislosti problematiku transcencie so slobodou. Sloboda v zmysle uvoľňovania k väzbe medzi „sebou“ (*Selbst*) a svetom umožňuje zrejmosť súcna a to zároveň v ozrejmení jeho odôvodnenia/zakladania (*Gründen*).<sup>91</sup> Sloboda ako uvoľňovanie<sup>92</sup> transcencie, tak ako bola v predchádzajúcom určená je základom (*Grund*) odôvodnenia zrejmosti súcna a z toho dôvodu môže Heidegger určiť slobodu ako dôvod/základ dôvodu (*Grund des Grundes*).<sup>93</sup>

Vzťah slobody a základu sa ukazuje v troch typoch odôvodňovania/zakladania. Jedná sa o zriaďovanie (*Stiften*), zasadzovanie (*Boden-nehmen*) a zdôvodnenie (*Begründen*). Tieto tri typy odôvodňovania/zakladania je možné korelovať s tromi ekstázami časovosti, čím sa dosiahne súvislosť textov *O bytnosti dôvodu* a *Základné problémy fenomenológie*.

Prvý typ *Gründen* sa týka zriaďovania (*Stiften*). Jedná sa o súvislosť s rozvrhovaním, kedy sa pobyt rozvrhuje do svojich možností, predbehuje sa a tým spôsobom si je v čele (*vorweg*). Zriaďovanie tak koreluje s ekstázou budúcnosti. Druhý typ sa týka zasadzovania. Tým, že sa pobyt rozvrhuje, je zároveň vždy už zasadený v súcne, nachádza sa medzi súcnom, je do neho vrhnutý. Zasadzovanie súvisí s ekstázou bývalosti. Tretím typom je zdôvodňovanie, v ktorom sa kladú otázky o súcne ako: prečo práve to a nie toto, prečo tak a nie inak, či prečo vôbec niečo a nie nič?<sup>94</sup> Zdôvodňovanie korešponduje s ekstázou sprítomňovania, nakoľko sa pri ňom jedná o zaujatie súcnom, pričom v sprítomňovaní sa jedná o to, že pobyt sa „zrdžiava u“ prítomného.<sup>95</sup>

---

91 „Uvoľňování rozvrhu transcendence přivádí do zřejmosti jsoucno skrze svět, který vyvstává v sepětí s vlastní osobou bytí pobytu.“ Novotný, J.: *Smysl a neskrytost*, s. 116.

92 Pojatie slobody ako uvoľňovania rozvrhu transcencie, vďaka ktorému je umožnená zrejmosť súcna a teda i jeho odôvodňovania, sa viaže k Heideggerovmu textu *Vom Wesen der Wahrheit*, ktorý otvára koncept *seinlassen* – ponechanosti bytia.

93 Je zaujímavé, že Heidegger na konci tohto textu označuje slobodu ako „bez dôvodu“ (*Abgrund*). Sloboda je základom akéhokoľvek zakladania/odôvodňovania, sama je ale mimo základ, resp. dôvod nemá. Tengelyi vo svojej prednáške *Freiheit als partielle Kausalität* však upozorňuje na to, že tejto bezdôvodnosti *Grund des Grundes*, sa Heidegger v neskoršom období svojho myslenia vzdáva. Heidegger hovorí o určitom nároku, resp. požiadavku (*Anspruch*) k človeku, ktorý v základe (*Grund*) hovorí a tým teda onen *Grund des Grundes* odpovedá istému nároku základu, ktorý nepochádza z neho. Jedná sa napr. o myšlienku z textu *Der Satz vom Grunde*: „In allem Er-gründen und Be-gründen finden wir uns auf einem Weg zum Grund. Ohne es recht zu wissen, sind wir stets, in irgendeiner Weise davon angesprochen, dahin aufgerufen, die Gründe und den Grund zu beachten.“ (GA 10, 3)

94 „Warum so und nicht anders? Warum dies und nicht jenes? Warum überhaupt etwas und nicht nichts?“ (GA 9, 168)

95 Porov. Guignon, Ch.: *Heideggers concept of freedom, 1927-1930*, in: Daniel O. Dahlstrom: *Interpreting Heidegger*, Cambridge: Cambridge University Press, 2011, s.103-105.

## Záver

Zámer tejto práce spočíval v objasnení diferencie ontologickej diferencie. K tomuto objasneniu diferencie sa v práci pristúpilo na základe dvoch metód. V prvom rade išlo o to vysvetliť diferenciu samú, tzn. diferenciu ako diferenciu, k čomu poslúžila analýza textu *Onto-teologické ustanovenie metafyziky*. Z toho dôvodu bol i rozbor tohto textu v postupe práce zaradený na prvé miesto, i napriek tomu, že chronologicky sa jedná o text neskorší. V druhom rade bola diferencia ontologickej diferencie chápaná ako rozličné chápanie diferencie. K tomuto druhému spôsobu nazerania diferencie bolo potrebné analyzovať diferentný text k textu *Onto-teologické ustanovenie metafyziky*. Druhé chápanie ontologickej diferencie bolo pojednané z textu *Základné problémy fenomenológie*. V ňom išlo hlavne o to ukázať ako je časovosť, resp. temporalita umožňujúcim predpokladom ontologickej diferencie, ktorá je v tomto období chápaná ešte v zmysle rozličnosti ontologickej a ontickej roviny (porozumenie bytiu/zrejmosť súcna).

Práca sa však neobmedzuje na čisto deskriptívny charakter, ale snaží sa v závere, v poslednej časti myslieť, resp. sa aspoň pokúsiť o otvorenie otázky jednoty diferencie. To sa deje na základe krátkeho pojednania o texte *O bytnosti dôvodu*. V ňom sa ukazujú tri rôzne pohľady na ontologickú diferenciu, pričom transcendencia ako dôvod ontologickej diferencie sa predstavuje ako koncept prostredný „medzi“ tým z *Onto-teologického ustanovenia metafyzika* a *Základných problémov fenomenológie*. Jedná sa tak o pokus myslenia jednoty diferencie ako „sféry medzi“ a rozličného chápania diferencie, predstaveného v predchádzajúcich častiach.

Týmto krokom sa v práci získavajú minimálne dve veci. Jednak sa do diskontinuity chápania diferencie vnáša určitá kontinuita a jednak sa tým otvára horizont pre ďalšie skúmanie Heideggerovho myslenia. Pokus o myslenie jednoty diferencie, v tom zmysle ako bola v práci rozvrhnutá, totiž nie je riešením, ale skôr otvorením tejto otázky jednoty diferencie. Objasnenie diferencie ontologickej diferencie tak vedie k otvoreniu otázky, resp. problematiky transcencie a slobody. Jedná sa teda o spytovanie sa po dôležitosti úlohy filozofie transcencie a slobody v období „medzi“ (1928-1930) Heideggerovho myslenia, ku ktorému pojednanie o ontologickej diferencii vedie.

## Zoznam použitej literatúry

Aristotelés: *Fyzika*, Praha: Rezek, 2010.

Denker, A.: *Unterwegs in Sein und Zeit*, Stuttgart: Klett-Cotta, 2011.

Guignon, Ch.: *Heideggers concept of freedom, 1927-1930*, in: Daniel O. Dahlstrom: *Interpreting Heidegger*, Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

Heidegger, M.: *Bytí a čas*, Praha: Oikoymenh, 2002.

Heidegger, M.: *GA 9, Wegmarken*, Frankfurt am Main: Klostermann, 2003.

Heidegger, M.: *GA 10, Der Satz vom Grund*, Frankfurt am Main: Klostermann, 1997.

Heidegger, M.: *GA 11, Identität und Differenz*, Frankfurt am Main: Klostermann, 2006.

Heidegger, M.: *GA 24, Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt am Main: Klostermann, 1997.

Heidegger, M.: *GA 26, Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, Frankfurt am Main: Klostermann, 2007.

Heidegger, M.: *GA 27, Einleitung in die Philosophie*, Frankfurt am Main: Klostermann, 2001.

Heidegger, M.: *GA 31, Vom Wesen der menschlichen Freiheit: Einleitung in die Philosophie*, Frankfurt am Main: Klostermann, 1994.

Jaspers, K.: *Notizen zu Martin Heidegger*, München: Piper, 1978.

Leung, Po-shan: *Eigentlichkeit als Heideggers Wegmotiv*, Waldkirch: Ed. Gorz, 2007.



- Novotný, J.(ed): *Časovost a smrtelnost I. Studie k časové konstituci lidské existence*, Praha: Togga, 2009.
- Novotný J.: *Časovost a smrtelnost III. Studie k časové konstituci lidské existence – cesty Heideggerova myšlení*, Praha: Togga, 2010.
- Novotný, J. : *Smysl a neskrytost, Studie k mezím možností Heideggerovy fundamentální ontologie*, Praha: Togga, 2009.
- Schlegel, F.: *Phänomenologie des Zwischen*, Frankfurt am Main: Lang, 2011.
- Tengelyi, L.: *Kausalität als Wegmotiv*, in: *L'Expérience de la singularité*, Editions Hermann, 2014.
- Trawny, P.: *Martin Heidegger*, Frankfurt am Main: Campus-Verl., 2003.
- Umlauf, V.: *Metafyzika a Ontoteologie*, in: Šimsa, M., Sousedik P., Nitsche M.: *Návrat Metafyziky? Diskuse o metafyzice ve filosofii 20. a 21. století*, Praha: Filosofie, 2009.