

# rozhovor

FRANTIŠEK NOVOSÁD A SAMUEL ABRAHÁM

## V SÚVISLOSTI S HEIDEGGEROM

**SAMUEL ABRAHÁM :** *Hneď v úvode svojej knihy píšete, že témou vášho výkladu je len časť Heideggerovho diela, a to iba niektoré myšlienkové motívy z Bytia a času, hlavného Heideggerovho diela. Zároveň podčiarkujete, že nechcete hovoriť o živote mysliteľa, o väzbe jeho diela na dobové kontexty. Prečo tieto obmedzenia, veď to môže znamenať, že nehovoríte o tom najdôležitejšom, teda o neskorom Heideggerovi a politických dôsledkoch jeho myslenia?*

**FRANTIŠEK NOVOSÁD :** Dôvody môjho rozhodnutia sú celkom jednoduché. Heidegger je už od polovice šesťdesiatych rokov nesmierne populárny autor, keď bol do nášho intelektuálneho prostredia uvedený Janom Patočkom. Heidegger však prenikol k nám aj cez iné zdroje. Na moje veľké prekvapenie, presadil sa skôr Heidegger z konca tridsiatych rokov. Nechcem znižovať kvalitu Heideggerovho myslenia tohto obdobia, je dokonca celkom možné, že práve tam je fažisko jeho práce, ide však o to, že neskorší Heidegger sa u nás číta nie ako mysliteľ, ale ako básnik. Jeho texty sa čítali, a doteraz sa tak čítajú, ako filozofická poézia. Nepovažujem síce filozofiu za vedu, ale predsa sa mi nezdá, že by to, čo ponúka Heidegger, bolo len básnenie v pojmoch. V tomto zmysle moje uvažovanie o Heideggerovi je aj pokusom dištancovať sa od všeobecného spôsobu recepcie Heideggerovho diela u nás, pokusom ukázať, že je tu aj Heidegger, ktorý rešpektuje kánony akademického myslenia, ktorý argumentuje, začleňuje svoje dielo do konkrétnych ideových súvislostí. Ďalej, domnievam sa, že aby sme filozoficky porozumeli tomu, čo písal neskoršie, tak musíme naozaj pochopiť, o čo mu išlo v dvadsiatych rokoch, teda v Bytí a čase.

Pokiaľ ide o životopis, o dobové politické kontexty, veľmi dobre viete, že je to veľmi háklivá téma, a dnes sú už o nej napísané desiatky kníh. Zdá sa mi, že pokiaľ my, tu a teraz, chceme písať o vzťahu filozofie a politickej moci, tak by bolo vhodnejšie, aby sme si volili príklady z vlastného prostredia, hovorili o vlastných cnostiach a hriechoch. Bolo by to prinajmenšom slušnejšie. A možno by sme boli aj podnetnejší, prenikavejší, ako keď budeme meditovať o tom, čo sa udialo s Heideggerom v tridsiatych rokoch a prečo sa stal prinajmenšom súběžcom nacizmu. Sama o sebe je to naozaj zaujímavá téma, mali by sme sa do nej pustiť len vtedy, ak ju pochopíme ako úvod alebo doslov k diskusií o našich vlastných problémoch so vzťahom filozofie a politickej moci.

**S. A. :** *Rozdiel medzi politickou filozofiou a čistou filozofiou je medzi iným hlavne v tom, že politický filozof aplikuje filozofické texty na svoju dobu alebo na vysvetľovanie, analyzovanie doby alebo kontextu, v ktorom určité teoretické dielo vzniklo. Je zaujímavé, že Heidegger sa stal v Severnej Amerike populárny nie vďaka filozofom, ale politickým filozofom a neskôr postmarxistom, postmodernistom, environmentalistom, dokonca architektom a antropológom. Heidegger je pre politickú filozofiu kľúčový autor 20. storočia -- treba však zdôrazniť, že práve neskorší Heidegger zaoberajúci sa viac vedo-technikou ako bytím. V textoch politických filozofov, nielenže nevidíme predel medzi dielom Bytie a čas a jeho neskoršími prácami a konaním v tridsiatich rokoch, ale dokonca dá sa vystopovať akási logická súvislosť a to aj bez toho, aby bol Heidegger pranierovaný za jeho „dotyk“ s nacizmom. U vás cítim kategorické rozdelenie týchto vecí: život a dielo, intelektuál a moc, vlastný život a rozmyšľanie nad bytím. (Aktuálne otázky práve dnes.) Ako chápete vy prepojenie medzi dielom Bytie a čas a jeho neskorším dielom a jeho konaním? Trváte na tej diskontinuite, ktorú sme spomínali na začiatku?*

**F. N. :** Hovoríte o tom, že väčšina interpretátorov z pozície politickej filozofie vidí priamu súvislosť medzi Heideggerovým myslením a jeho politickou angažovanosťou, vidí jeho politické opcie v tridsiatych rokoch ako dô-

sledok jeho filozofických názorov. Keby to bolo tak, bolo by s intelektuálnou hodnotou Heideggerovho myšlienkového výkonu veľmi zle, veď keď sú raz dôsledky zlé, potom ani s predpokladmi niečo nie je v poriadku. Alebo by sme potom museli pristúpiť na predstavu, že možnosť hlbokého poznania dnes dáva už len „zmluva s diablom“, že len paktovanie so zlom umožňuje pochopiť skutočné dimenzie ľudského údely, otvára cestu k pochopeniu toho, ako to vlastne vo svete chodí. V tomto prípade by sme si však museli položiť otázku, či takto získané poznanie stojí za to, či je morálne usilovať sa oň, používať ho. Podľa mňa niet priamej väzby medzi Heideggerovými názormi a jeho konaním, už len preto nie, že z analogických predpokladov iní myslitelia odvodili úplne odlišné praktické politické závery. Isté psychologické súvislosti nepochybne existujú, pretože predsa len Heidegger rečníaci na zhromaždení členov SA a Heidegger prednášajúci o Herakleitovi boli jednou a tou istou osobou. Prípád Heidegger musíme skôr pochopiť ako upozornenie na prekérnosť, zložitost' vzťahu medzi poznaním a politickými postojmi.

**S. A. :** *Ponorme sa teraz do Vášho textu - to nás privedie k otázke o vzťahu poznania a politického postoja u Heideggera. Podkapitolku Deštrukcia dejín ontológie uvádzate tvrdením: „Naše chápanie sveta je vždy situované, vždy interpretujeme bytie v horizonte určitej tradície. Nemožno začať od začiatku, jednoducho odmietnuť celý doterajší spôsob myslenia. Napriek tomu však je potrebné radikálne zmeniť spôsob myslenia. Tradičné myslenie sa dostalo do krízy, zreteľne narazilo na určité hranice. Podľa Heideggera problémy, na ktoré tradičné myslenie naráža - či už ide o vnútorné nesúladsnosti a protirečenia alebo o nedostatočnú vysvetľovaciu kapacitu teórií - sa nedajú riešiť korektúrami, inteligentnejšími ťahmi v doteraz hraných hrách pravdy. Je potrebný radikálny zásah, radikálna zmena spôsobu myslenia, je čas opäť položiť základné otázky, opäť položiť otázku bytia“. To sú naznačené problémy, ktorými sa Heidegger zaoberá. Heidegger je voči pokusom začať filozofiu odznova skeptický. Neverí na návrat do myšlienkového prúdu spred Sokrata resp. Platóna ako to poznáme u Nietzscheho, pretože sme zaťažení našim kontextom a nesieme „batož“ histórie so sebou. Skrátka, sme dôsledkom ako aj nositeľmi tradície, ktorá začala u Platóna. Nemôžeme jednoducho „zabudnúť“, nevšimáť si vyše 2-tisícročnú tradíciu metafyziky a začať odznova klásť otázku bytia. Heidegger je presvedčený, že jediné východisko je radikálny zlom, odstránenie metafyziky a deštrukcia tradovaných spôsobov tematizácie bytia. Prečo je táto otázka bytia neriešiteľná bez radikálnej zmeny či už z pohľadu Heideggera a prečo je tak podstatná?*

**F. N. :** Heidegger bol presvedčený, že novoveká filozofia sa viac menej pohybuje už vo vychodených koľajach. Je to niečo ako hra, kde už poznáme všetky základné stratégie, kde si vyberáme z hotového súboru postupov. Môžem si voliť, či budem kantovec, hegelovec, resp. humovec. K dispozícii mám len niekoľko základných možností, celé súčasné filozofovanie je len ich variováním, resp. kultivovaním. Heideggerovi išlo o to, dostať sa pred tieto už predznačené možnosti myslenia. Bol presvedčený, že disponujeme niečím ako intuitívnym pochopením sveta, toto manifestujeme svojim bytím a žitím vo svete, narábaním s predmetmi, správaním sa k iným ľuďom. Filozofia sa toto základné pochopenie snaží premietnuť do pojmov. Podľa Heideggerovho názoru, pokus európskej filozofie premietnuť toto intuitívne myslenie do pojmov sa „nepodaril“. Kameňom úrazu bola absolutizácia skúsenosti manipulovania s vecami, vec ako predmet spracovania sa začala považovať za vzor bytia a človek začal i sám seba interpretovať ako vec medzi vecami. Toto pochopenie malo i „praktické“ dôsledky, na ňom sa vlastne vybudovala západná civilizácia. Heidegger je mysliteľom krízy súčasnej civilizácie, uvedomuje si, že vo vnútri takto rozohranej civilizačnej hry už nemôžeme nájsť postup, cestu, ktorá by nebola vyskúšaná. Musíme sa dostať pod naše pojmy, do tej zóny, kde sa rozhoduje o hre, kde sa stanovujú jej pravidlá. To, čo Heidegger nazýva deštrukciou metafyziky je vlastne pokusom dostať sa k pôvodnej skúsenosti a konceptualizovať ju iným, adekvátnejším spôsobom.

**S. A. :** *Problém však je v tom, a preto Bytie a čas nebolo dokončené, že sme ako vo zvieracej kazajke pojmov zavedených Platónom a pokiaľ metafyzika nebude deštruovaná, nie sme schopní klásť si zásadnu otázku bytia. Avšak túto deštrukciu nemôže vykonať filozof svojim premýšľaním, teda vo sfére ontológie; deštrukcia musí prísť jednak ako dôsledok historického vývoja a jednak za aktívnej asistencie tých, ktorí majú moc a um takúto deštrukciu zrealizovať v pravú chvíľu - Heidegger čas-*

*to zdôrazňuje, že takáto príležitosť sa môže ľahko prepásť a nová príležitosť nemusí tak skoro nastať. Považoval svoju dobu za zrelú na deštrukciu metafyziky, ktorá je v koncoch, čo sa prejavovalo nihilizmom v európskom myslení.*

*Nihilizmus preňho neznamená len negatívny fenomén, teda popretie akýchkoľvek hodnotových kategórií, etický (vonkajší) a morálny (vnútorný) relativizmus, kde „všetko je dovolené“ a kresťanská morálka je výmyslom slabých na ovládnutie silných (Übermensch) ako to poznáme u Nietzscheho a Dostojevského. Nihilizmus pre Heideggera vo svojom úpadku a deštrukcii je aj nádej pre našu obnovu. Nepovažuje nihilizmus za čosi cudzie a náhodné, ale za prirodzený dôsledok vývoja antickej a židovsko-kresťanskej filozofie nastolenej Platónom a Aristotelom pred 2500 rokmi. Keďže táto deštrukcia ešte nenastala a nebolo možné sformulovať otázku bytia, Heidegger nemohol Bytie a čas dokončiť - dúfal však, že sa mu to počas jeho života podarí. Ako píšete na konci knihy, pre Heideggera ani amerikanizmus, marxizmus alebo nacizmus nie sú schopné vyriešiť to, čo on považuje za podstatné a to je nastolenie otázky bytia. Preňho sú tým pádom tieto tri prúdy metafyzicky rovnocenné, môžeme povedať, že v rámci jeho projektu rovnako bezcenné. A práve z tejto pozície je preňho nacizmus obhájitelný, ako sila, ako prostriedok, ktorý môže ešte najskôr svojou deštrukciou vytvoriť nové prostredie.*

**F. N. :** Vaša otázka oslovuje niekoľko problémov zároveň. Nemyslím, že nedokončenosť Bytia a času môžeme interpretovať ako neúspech. Určite to nie je tak. Heideggerovi sa v tomto diele podarilo povedať niečo podstatného, a to spôsobom, ktorý zásadne zmenil náš pohľad na skutočnosť ľudského sveta. Dnes, či si to uvedomujeme alebo nie, uvažujú o svete ináč i tí, ktorí nikdy Heideggera nečítali. Pokiaľ ide o jeho vplyv na náš spôsob myslenia - pretože ťažko žiadať od filozofa, aby ovplyvňoval aj niečo iné ako spôsob myslenia - tak Heidegger je nepochybne najvplyvnejším filozofom nášho storočia. To by sa dalo ukázať na literatúre, filme, maliarstve, a aj v oblasti politickej filozofie. Nejde teraz o to, či Heidegger má alebo nemá pravdu, donútil filozofov zmeniť koncepciu človeka, a keď už nie zmeniť, tak v každom prípade ich donútil, aby iným spôsobom videli človeka, jeho väzbu k svetu a k iným. V tomto zmysle Heideggerove myslenie z obdobia Bytia a času nie je vyústením do slepej uličky. Pokiaľ ide o druhý problém, totiž o jeho „obraz doby“, o jeho diagnózu súčasného sveta, tak naozaj existujú diagnózy, ktoré chorobu len zhoršujú. Časť Heideggerových kritikov zastáva názor, že vykreslil súčasný svet spôsobom, ktorý prispel k tomu, že svet sa stal ešte horší. Teda dal do rúk intelektuálne zbrane tým, ktorí sa radikálne postavili proti modernite, proti osvietenstvu. To, čo v nacistickom hnutí vystupovalo v podobe vulgárnej plebejskosti, dostalo jeho prostredníctvom hlboký, dejinno-filozofický rozmer a takto vlastne nacizmus intelektuálne legitimizoval.

**S. A. :** *Prepáčte, ale chcem podotknúť, že vôbec nie je podstatné či Heidegger poskytol nacizmu legitimitu alebo nie. Ja si myslím, že neposkytol a nacizmus by „jeho pomoc“ nevedel ani použiť a ani zužitkovať. Ja som chcel poukázať na to, že nacizmus preňho znamenal určitú nádej. Je hrozné retrospektívne považovať nacizmus za akúkoľvek nádej, ale z jeho hľadiska to nevidím až také proti-rečivé. Ak liberalizmus, marxizmus a nacizmus boli preňho metafyzicky rovnocenné, tak nacizmus sa mu mohol zdať nádejný práve preto, že nahradil rozum inštinktmí a mýtmí. Rozum je nedostačujúci na deštrukciu metafyziky, pretože je jej súčasťou. Naopak inštinktívnosť, živelnosť, agresivita nacizmu znamenali pre neho - aspoň vo svojich počiatkoch - tú nádej, o ktorej som hovoril.*

**F. N. :** Keď sa triezvo pozrieme na to, čo sa odohralo v dvadsiatych rokoch v Nemecku, Taliansku, Francúzsku, súčasť dokonca vo Veľkej Británii, tak nemôžeme považovať nacizmus za náhodnú úchylku, za niečo, čo bolo vyjadrením nálad davu, spodiny, fanatických extrémistov. Je faktom, že k fašizmu sa priamo alebo nepriamo prihlásilo veľa predstaviteľov intelektuálnej elity. Bol s nimi predsa Carl Schmitt, mnohými považovaný za najvýznamnejšieho politického mysliteľa 20. storočia, bol s nimi Arnold Gehlen, bolo s nimi niekoľko vynikajúcich spisovateľov ako napr. Ernest Jünger. Ako interpretovať toto prihlásenie sa k nacizmu? Myslím, že musíme vziať do úvahy, že intelektuálni súpútnici nacizmu boli väčšinou predstaviteľmi konzervatívnej kritiky modernity, toho typu kritiky, ktorej pozadím je predstava o spontánnej pospolitosti, kde pravým spôsobom spolubytia je *Gemeinschaft*, spontánna, organická so-

lidarita. Modernita rozbíja spontánnu solidaritu, vytvára izolované individua, ktorých vzájomné vzťahy sú výslovne zmluvnej povahy. Človek je odcudzený od seba samého, od blízkeho, od prírody, chápe ju a seba len ako predmet spracovania. To je leitmotív konzervatívnej kritiky modernity a Heideggerova kritika doby sa plne pohybuje v jej horizonte. Žiaľ, aj v intelektuálnej sfére, nielen v politike, ľahko podľahneme ilúzii, že nepriateľ môjho nepriateľa je mojím priateľom. Myslím, že tejto ilúzii podľahol aj Heidegger. Nezbadal, že nacizmus nie je reálnym spojencom v kritike modernity, že je jej súčasťou, i keď vo veľmi skarikovanej podobe.

**S. A. :** *Keby to bolo tak, nedalo by sa vysvetliť, prečo sa do konca života nedištancoval otvorene od svojej politickej angažovanosti v tridsiatych rokoch. Sotva ho teda môžeme interpretovať ako konzervatívca, ktorý naletel zlu. Mal dostatok príležitostí odsúdiť nacizmus a dištancovať sa od neho. Nikdy to však otvorene nespravil. Prečo?*

**F. N. :** Pokiaľ viem, ani jeden z intelektuálov, ktorí sa dostali do blízkosti fašizmu, sa od svojej minulosti nedištancoval. Svoje postoje vždy interpretujú na rovine „filozofie dejín“ a vlastne ich zdôvodňujú. Zvláštnym svedectvom toho sú nedávno vydané denníky Carla Schmitta. Tu sa vlastne dostávame k okruhu problémov, ktorým som sa zámerne vyhol. Myslím, že pokiaľ ide o Heideggerov vzťah k fašizmu, máme do činenia s človekom, ktorý nevedel prehliadnúť politické súvislosti svojho konania, a to ani v tridsiatych rokoch, a ani v päťdesiatych rokoch, keď zvonku na neho naliehali, aby sa vyjadril k udalostiam z tridsiatych rokov. Nevidím dôvod, prečo by sme mali za týmto Heideggerovým postojom, ne-postojom hľadať metafyzické hĺbky. Myslím, že tým podstatným v hre boli obyčajné profesorské ctižiadosti, naivné túžby „viesť vodcu“, ako keby boli niekedy takí vodcovia, ktorí by sa dali viesť profesormi filozofie. Neskoršie, v päťdesiatych a šesťdesiatych rokoch, to sú – ak sa na to pozrieme s odstupom – obyčajné zahovárania tých záležitostí.

**S. A. :** *Myslím, že téza, že v pozadí sú len naivné profesorské ambície, je podceňovaním Heideggera ako mysliteľa, hoci tento ľudský faktor môže hrať svoju úlohu. Témou poslednej kapitoly vašej knihy je Heideggerova koncepcia techniky. Pre politických filozofov práve táto interpretácia z neho robí kľúčového mysliteľa 20. storočia. Techniku považuje za čosi, čo deštruuje prírodu, prestáva slúžiť ľudstvu, nie je prostriedkom na zlepšenie našej životnej úrovne, neoslobodzujú nás od fyzickej práce, ale naopak my sa stávame jej prostriedkom. Technika sa nám vymkla z rúk a stáva sa nebezpečná pre celú civilizáciu a je cieľom sama pre seba. Jej samoučelnosť a deštruktívnosť nám odopiera dôstojnú existenciu a stali sme sa súčasťou mechanizmu, ktorý nemožno zastaviť. A opäť, ako v prípade nacizmu v tridsiatych rokoch, Heidegger v štyridsiatych a päťdesiatych rokoch vkladá nádej do techniky! Cituje Hölderlina, že „tam kde je nebezpečie najväčšie, tam je pomoc najbližšia“. Aký zdanlivý paradox, až zvrátenosť, vkladáť nádej do niečoho, čo nás ničí, deštruuje. Avšak opäť, musíme si uvedomiť Heideggerovu prioritu: schopnosť klásť si otázku bytia. V technike, tak ako predtým v nacizme, nachádza nádej, možnosť záchrany. Ako nazeráte na tento aspekt Heideggera?*

**F. N. :** Uviedli ste do rozhovoru najdôležitejší motív neskorého Heideggera. Pousilujem sa byť zrozumiteľný. Práve v očakávaní pomoci zvonku – na inom mieste hovorí, že už len nejaký Boh nás môže zachrániť – vidím teoretické jadro biedy Heideggera ako politického mysliteľa. Je príliš tvrdým kritikom súčasnosti, nevidí v súčasnom svete odstupňovanie medzi tromi spomenutými prúdmi: liberalizmus, amerikanizmus, marxizmus sú pre neho naozaj na jednej rovine. Rozdiely nevidí práve preto, očakáva záchranu „zvonku“, je teda presvedčený, že existuje nejaké zásadné východisko, že existuje zásadný spôsob ako prelomiť začarovaný kruh technického aparátu, ktorý reprodukuje sám seba. Diferencovanejšie videli skutočnosť mysliteľa, ktorí sa neusilovali o radikálnu kritiku skutočnosti, i keď mnohí z nich boli do extrémne pesimistickí a skeptickí, predsa však rozlišovali viac odtieňov čiernej. Heidegger patrí k tým mysliteľom, ktorí nerozlišujú, pre neho sú „všetky kravy rovnako čierne“. Preto aj neschopnosť a neochota rozlišovať, preto aj uľahčená možnosť identifikovať sa s nacizmom. Príveľmi radikálna kritika doby nie je práve najmúdrejšou teóriou, na základe ktorej by sme sa mohli prakticky rozhodovať. K tomu, aby sme sa mohli prakticky rozhodovať, potrebujeme miernejšiu, diferencovanejšiu analýzu súčasného sveta než ako podáva Heidegger. Predsa len, uváž-

me, že Heidegger sa vždy pohybuje vo veľkých dejinných blokoch. Hovorí o západnej civilizácii ako takej, hovorí o tom, že o podstatnom sa rozhodlo už u Parmenida, alebo u Platóna. Descartes, resp. Galilei sú vlastne len vykonávateľmi posolstva zasielaného Parmenidom všetkým nasledujúcim generáciám. To nie sú rámce, ktoré by nám dovolili diferencovane vidieť skutočnosť. Vidíme ju príliš v globále, je to dialka, z ktorej niekoľko miliónov ľudí jednoducho nevidia.

**S. A. :** *Ku koncu života vidno u Heideggera stratu nádeje, že projekt - zodpovedať otázku bytia - bude schopný dokončiť. Bipolárny svet, v ktorom dožíval svoj život, ukazoval na to, že liberálne spoločnosti sú schopné vývoja, že teda príchod nihilizmu a totálnej deštrukcie sa odkladá. Na druhej strane vzrastá jeho nedôvera k pojmovému mysleniu, privilegovaným prostriedkom vyjadrovania sa pre neho stáva poézia, básnici vedia o podstatnom, teda o bytí, viac ako filozofi a vedci. Svet, filozofia, veda je zväzovaná kontextom, v ktorom žijeme, sme obeťami vlastného jazyka, z ktorého niet úniku. To posledné je aj dôvod, prečo je Heidegger takým guru pre postmodernu. Ako hodnotíte tento posun u Heideggera?*

**F. N. :** Možno zastávať názor, že jeho pohľad na svet bol stále černejší a černejší. Texty zo začiatku päťdesiatych rokov vykresľujú apokalypsu okolo nás. To bol aj dôvod, prečo mohli na neho nadviazať fundamentalistickí ekológovia, postmarxisti.

Musíme však rozoznávať medzi diagnózou a terapiou. Pokiaľ ide o diagnózu súčasnosti, tak Heidegger si do značnej miery zachováva vecnosť, pohybuje sa v pojmovej rovine. Súčasnosť je pre neho epochou totálnej deštrukcie, spredmetnenia, pretvorenia človeka na pracujúce zviera, na materiál spracovania, pričom subjektom spracovania je neosobný kolobeh vedotechniky. Z tejto situácie niet žiadneho imanentného východiska. Iní radikálni kritici modernity napr. K. Marx, dokonca i H. Marcuse, sa pokúšali vo vnútri systému nájsť sily, ktoré by ho prekonal, alebo aspoň sily, ktoré by naznačovali možnosť prekonania daného systému. Toto u Heideggera chýba, systém je uzavretý, upadá sám do seba, osud človeka je stále temnejší. Hľadá však alternatívu. Básnenie má byť hľadaním alternatívy, má byť pripravovaním na možnosť vymanenia sa z tohto kolobehu. Nemecké myslenie bolo vždy silne ovplyvnené teologickým štýlom vyjadrovania a myslenia, tak i Heidegger formuluje svoje predstavy o možnostiach iného pochopenia bytia, teda aj inej kultúry v teologicky predznačených formulách: hovorí o tom, že to najviac, čo dnes môžeme urobiť, je pripraviť pôdu pre nový príchod bytia. To je zreteľná teologická alúzia. K tomu sa zrejme pridružil tlak zvonku na vysvetlenie jeho postojov z tridsiatych rokov, ten ho tlačí znovu na rovinu „filozofie dejín“. Pokiaľ by sme však zostali v čisto psychologickiej rovine, tak tento tlak zvonku viedol skôr k utvrdeniu sa v pôvodnej sebainterpretácii a odrádza ho od „sebakritiky“.

**S. A. :** *Keď hovoríme o Heideggerovi, nemôžeme obísť problém jeho jazyka. Pre mnohých práve v tom je „čaro“ tohto mysliteľa, pre iných je to zasa kameň úrazu pri pokusoch pochopiť, o čo mu vlastne išlo.*

**F. N. :** Heidegger písal svoje práce vo veľmi zvláštnom jazyku, pričom miera zvláštnosti rastie. Na začiatku sú jeho diela písané štandardnou akademickou nemčinou, neskoršie pojmové analýzy vytláča etymologizovanie a to sa postupne začína transformovať na „básnenie“ v pojmoch, Heidegger akoby si vytváral vlastný jazyk. Som však presvedčený, že napriek „zrastenosti“ Heideggerovho jazyka a myslenia, sa tieto dve dimenzie jeho myšlienkového výkonu predsa len dajú „oddeliť“. Teda to, čo povedal svojím „zauzným“ spôsobom, dnes môžeme povedať jasne, zreteľne, bez trápenia slov a obvyklej gramatiky. Niekoľkokrát sa dokonca vyjadril, že skutočne filozofovať sa dá len v gréčtine a nemčine. I to je extrémna formulácia, predsa len každý jazyk má možnosť osloviť skutočnosť intelektuálne analogickým spôsobom bez toho, že by sa musel púšťať do vytvárania novotvarov, umelých slov. Pokiaľ to len išlo, snažil som sa svoj výklad Heideggera odpútať od jeho slovného obalu. Hovorím, možno trochu degradujúci mysliteľa, o slovnom „obale“, je však faktom, že Heidegger vari trikrát „vymenil“ svoju terminológiu, a preto si myslím, že vykladať ho z jeho slov nie je práve najschodnejšou cestou k jeho spôsobu myslenia. Je celkom možné, že prvýkrát sa to dalo povedať len tak, ako to povedal Heidegger, nakoniec filozofi, najmä nemeckí, si odjakživa

sťažovali na nedostatky prirodzeného jazyka, na to, že jazyk nedovoľuje vidieť skutočnosť autenticky. „Zaumnosť“ jazyka je však prostriedkom, ktorý po dosiahnutí cieľa môžeme odhodíť.

**S. A. :** *Postmodernisti sa chytili práve tejto časti Heideggera, celá ich analýza textu je vlastne prebratie tohto „pábena“, tohto básnenia, hľadania nového zmyslu. Postmodernisti sa však zaplietli do pavučiny Heideggerovho vzťahu k jazyku, bez toho a nerešpektovali jeho pôvodné intencie. Aký je váš názor na postmoderné interpretácie Heideggerovho myslenia?*

**F. N. :** Musím povedať, že tu moja vnímavosť končí, jednoducho im nerozumiem. Môžeme diskutovať o tom, či toto nerozumenie je čiste subjektívnym nedostatkom, alebo je to indikácia toho, že tu máme do činenia s nejakým zhlukom hlbokomyseľne znejúcich slov. Nedokážem o tom rozhodnúť. Som si vedomý celkom určitých hraníc svojej vnímavosti. To isté sa týka i niektorých Heideggerových textov z posledných rokov jeho života. Nemám chuť predstierať, že tomu rozumiem, že by som v tom nachádzal nejaké kvality. Niektoré interpretačné schémy požadujú vidieť vo všetkých počinoch génia geniálne počiny. Nemyslím si však, že každý génium je génium „na plný úväzok“, občas mu spod pera vyjdú ozajstné banality. Stalo sa to neraz Nietzschemu, stávalo sa to aj Heideggerovi a to oveľa častejšie, než by si to jeho vášniví obdivovatelia priali. Hľadať v niektorých jeho textoch metafyzické hĺbky, pokiaľ to niekoho baví, prosím ...

## NA KÍZACHKE NEUTRALITY A ANGAŽOVANOSTI

**S. A. :** *Pán Novosád, na začiatku nášho rozhovoru ste vraveli, že pri skúmaní súčasnosti by sme nemali čerpať inšpiráciu z Heideggera. Avšak pre politickú filozofiu má Heidegger zmysel práve v tom, že jeho myšlienky sú použiteľné pre súčasnosť. Naša doba nás núti si klásť otázky, ktoré si možno inokedy a inde netreba položiť. K tomu nám má čo povedať, ak nie Heidegger-mysliteľ tak iste fenomén Heidegger - intelektuál, ktorý sa len na chvíľu zaplietol so zlom.*

*Z vášho opisu Heideggera, či sa to týka tridsiatych rokov alebo skeptika päťdesiatych rokov, bolo cítiť, že považujete mysliteľa, filozofa a jeho konanie za dve oddelené veci, kde zlyhanie v jednom (osobnom alebo občianskom) sa nemusí vôbec odrážať v druhom (jeho dielo). Geniálny filozof nemusí byť ani poriadny občan, ani by sa jeho rady o tom, ako by mal byť usporadáný svet, nemali brať vážne. Téma, pertraktovaná aj na stránkach Kritiky a Kontextu a v karikatúre podaná Paulom Johnsonom v knihe Intelektuáli. Johnson sa smeje a rozčuľuje zároveň na tom, že intelektuál radí celému svetu a nevie si poradiť sám so sebou. Ako teda vnímať rolu vzdelanca v dnešnom rozjatrenom Slovensku? Ako sa konfrontovať s momentálnou patovou situáciou, keď spoločnosť je rozdelená na dve časti, keď už neexistuje možnosť stáť nad vecou a zostať neutrálny. V tejto situácii vás každé vyslovené slovo okamžite dostane na jednu alebo druhú stranu a teda je takmer nemožné pozerat sa na dianie v spoločnosti objektívne.*

**F. N. :** Nevieť, či práve dielo M. Heideggera je vhodnou zámienkou na diskusiu o týchto problémoch, ale prosím ... Zdá sa mi, že pri tomto videní skutočnosti, občas ho zdieľam aj ja, dávam si však pozor, aby som nebol v tom príliš dôsledný, príliš absolutizujeme skúsenosť svojho bezprostredného okolia. Pohybujeme sa medzi ľuďmi, ktorí sa živia hovorením, písaním, a (občas aj) myslením a ktorí z rôznych dôvodov dávajú prednosť vyjadrovaniu svojich postojov pred opisom a analýzou skutočnosti, ba dokonca vyjadrovanie svojich postojov považujú za morálne vyššiu činnosť ako neutrálny opis a analýzu. Výsledkom je potom vyostrenie názorov, extrémna moralizácia politiky. Náboženské vojny boli predsa vždy najkrutejšie. Vyostrenie názorov v intelektuálnej obci je do značnej miery reflexom toho, čo sa deje v slovenskej politike, i keď politické konflikty a ich vyhrotenie majú iné pozadie. Predsa len, dnes sa v politike delí majetok a to je, žiaľ, aspoň zatiaľ, hra s nulovým súčtom: získať možno len tak, že niekto iný nezíska, resp. dokonca stratí. Vnútorne problémy intelektuálnej obce, t.j. problémy spojené s vyrovnaním sa s bremenom dejín a výzvami súčasného sveta, sa pospájali s politickými problémami a dnes sa napätia a frustrácie, kto-

ré tieto dva procesy nesú so sebou, navzájom posilňujú. Táto „syntéza frustrácií“ je do značnej miery vnútrobrat-slavskou záležitosťou, prípadne záležitosť niektorých väčších miest. Našťastie slovenská spoločnosť ako celok ešte nie je v takejto situácii. Vo sfére politiky línia, ktorá oddeľuje zdravšie prostredie od prostredia infikovaného politickými psychózami, vedie na hraniciach samosprávy. Prevažná väčšina samospráv nefunguje na princípe my/oni, priateľ/nepriateľ, i keď sa už v niektorých mestách podarilo rôznymi prostriedkami vniesť tento spôsob myslenia i do samospráv. Pokiaľ ide o Bratislavu a jej intelektuálne prostredie, možno súhlasím s vašim opisom. Tento stav má katastrofálne dôsledky pre slovenskú intelektuálnu kultúru: tá bola i tak dosť slabá, teraz sa však tieto dva „tábory“ navzájom oslepujú, nie sú schopné vidieť toho druhého v trochu objektívnejšom svetle, to však znamená, že nie sú schopné realisticky vidieť skutočnosť, pretože ten druhý je predsa realitou, podieľa sa na jej utváraní. A čo je najhoršie v tejto „vojne dobra s dobrom“ (veď každá zo strán sa považuje za výlučného reprezentanta dobra) slovenská politická spoločnosť pomaly, ale iste stráca schopnosť orientovať sa sama v sebe a v okolitom svete, stráca zmysel pre proporcie (čo je jadro zmyslu pre realitu), žije chýrmi a mýtami, upadá do provinčnosti.

**S. A. :** *Dokázate stáť nad týmito všetkým?*

**F. N. :** Nemyslím si, že by som bol, resp. chcel byť „nad“, len si uvedomujem, že sme sa dostali do istého konfliktu, ten má svoju svoju vnútornú logiku, a tá sa rozvíja bez ohľadu na to, ako sa správam ja, a ako sa správajú iní. Nedá sa byť nad sporom, dá sa však o ňom uvažovať aj ináč než v moralistických kategóriách, uspokojím sa s rozprávkovým svetom, kde proti sebe stoja dobrí a zlí, kde zlí začali a tí dobrí sa vždy len bránili.

**S. A. :** *Áno, to je akási všeobecná formulácia posudzovania dnešnej situácie. Problém však je, že dnes sme vrhnutí do kontextu, v ktorom je spoločnosť natoľko rozdelená, že neexistuje poloha, v ktorej sa dá stáť „nad vecou“. Vyjadrením svojho postoja je človek okamžite zaradený na jednu alebo druhú stranu.*

**F. N. :** V tom je, povedal by som z môjho hľadiska ten základný problém, to najneprijemnejšie.

**S. A. :** *Keď nastane niekedy trochu pokojnejšia doba, nielenže bude viac času na rozjímanie a rozmyšľanie, ale hlavne stratí sa tá ťarcha, ktorou je človek do takej miery vtiahnutý do každodennosti, že nie je schopný pozerat' sa s odstupom na dianie v spoločnosti. Nateraz sugestívna otázka. Keď čítam vaše články alebo sa o vás rozprávam s inými ľuďmi, nerozumiem tomu, ako môžete byť redaktorom a písať do časopisu Parlamentný kuriér - kde sa objavujú neskutočné „paškvily“, ale takisto kvalitné veci, povedzme od vás. Chcel by som vedieť, ako si odôvodňujete túto vašu kohabitáciu?*

**F. N. :** Vysvetlenie je jednoduché, zbytočné je hľadať v tom metafyzické hĺbky. V parlamente sú takí i onakí, jedni i druhí legitímne. Parlamentný časopis odráža situáciu v slovenskej politike. Povinnosťou parlamentného časopisu je prezentovať jedného i druhého. Pri prezentácii rôznych názorov hľadáme niečo ako rovnováhu, niekedy ju možno nájsť, niekedy nie. Pokiaľ ide o politické názory, tie tam predsa vždy prezentujú samotní politici a to spôsobom, ktorý uznajú za vhodný. Vaša „zarazenosť“ koexistenciou nezlučiteľného na stránkach Parlamentného kuriéra má trochu širšie dimenzie, súvisí aj s politickou filozofiou. Nemôžeme chcieť od parlamentu, aby to bola akadémia vied. Do parlamentu sa dostávajú predstavitelia jednotlivých sociálnych skupín. Podľa mňa je napr. veľkou chybou, že sa tam nedostali predstavitelia Rómov, pretože sú reálnou súčasťou tejto spoločnosti. Nemôžeme žiadať od predstaviteľov týchto skupín, aby sa každá správala ako absolventi diplomatickej akadémie. Ba dokonca si myslím, že je to dobre tak, ako to je, i keď si uvedomujem, že niektoré spôsoby a nespôsoby poslancov majú veľmi negatívne dôsledky na úroveň našej politickej kultúry ako takej, nakoniec i niektoré spory v kultúrnej obci sú doslova „modelované“ podľa vzorov pôvodne vypracovaných na pôde parlamentu.

**S. A. :** *A uverejnili vám vždy to, čo ste poskytli ako príspevok?*

**F. N. :** Ten časopis má veľmi komplikované pozadie. Je tam množstvo rôznych vnútroredakčných manévrov, avšak pokiaľ viem, väčšinou sa to rieši odsunom, teda v tom zmysle, že sa to neuverejní v januári, ale vo februári, nie vo februári, ale v marci. Bola tu napríklad česká parlamentná delegácia a robil som rozhovor s Danielom Kroupom. Neuverejnili ho vtedy, ale uverejnia ho, dúfam, v marci alebo v apríli. Ale v každom prípade je to len tento typ manipulácie.

**S. A. :** *Vaše príspevky, teda tie čo som videl - nie som zaniatený čitateľ Parlamentného kuriéra - sú však odborne fundované a nechápem, ako ich môžete publikovať vedľa článkov, ktoré sú analyticky podradné a ideologicky zafarbené.*

**F. N. :** Nerád by som diskutoval o úrovni tohto časopisu, zrejme by sme museli vziať časopis s podobnými ambíciami a porovnávať. Snažím sa aspoň registrovať všetko, čo na Slovensku vychádza a považujem sa za dosť kritického, i keď práve kritickosť je veľmi háklivou schopnosťou, najľahšie podlieha apriórnym predsudkom. Často stačí, že sa v niektorom časopise objaví jedno meno, a už ma nikto nepresvedčí. Väčšina ľudí je však objektívnejšia než ja, nedá sa zmiasť skupinovými emóciami, dokáže si vytvoriť naozaj objektívny názor. Časopis musí financovať sám seba a časť textov determinuje táto skutočnosť. Svoje robí aj striktné, bezvýnimočné dodržiavania princípu autorizácie. Stratégiou časopisu, ktorý „žije“ z komercie, je prezentovať ľudí tak, že súhlasia so spôsobom prezentácie. Ak myslíte, že sa to dá ináč, skúste to. Na začiatku sme sa pokúšali s politikmi, a aj s predstaviteľmi firiem, viesť kritickejšie rozhovory. Nešlo to, politici boli ochotní pri kritike protivníkov ísť do krajnosti, odmietali však diskusie o vlastných citlivých miestach: niektorí - boli medzi nimi predstavitelia obidvoch proti sebe stojacich zoskupení - sa priamo vyjadrili, že časopis považujú za svoju pôdu, a nechcú sa podrobovať „výsluchom“. Nakoniec, myslím si, že veľmi ani niet čo hľadať „za“ názormi, ktoré politici verejne prezentujú: to, čo „skrývajú“ sú obyčajne efemérne komentáre k personálnym rošadám a k personáliám vôbec, alebo „hypotézy“ o „pozadí“ udalostí, ktoré sa obyčajne pohybujú na hraniciach absurdity. Problémom je skôr to, ako možno na základe absurdných predstáv o svete predsa len relatívne racionálne konať.

**S. A. :** *Pán Novosád, ste šéfredaktorom Filozofie, filozofického časopisu, ktorý má na Slovensku dlhú tradíciu. Ste autorom niekoľkých knižiek, najnovšie o Max Weberovi. Pozvanie k Heideggerovi má u kritiky veľmi pozitívne ohlasy. Povedzte mi, čo vás ako človeka, ktorý úmyselne nevlastní telefón, ktorý sa na niekoľko dní v týždni dokáže odrezať od sveta a venovať sa svojej filozofickej práci, čo vás priťahuje do takého média ako je Parlamentný kuriér?*

**F. N. :** Vzhľadom k ne-životu okolo nás, tak predsa len, nech sú v parlamente akíkoľvek ľudia, ale sú nejakí, čo sa nie vždy dá povedať o ľuďoch „od nás“, tu sa dosť často stretávam s ľuďmi, ktorí sú nijakí, resp. aspoň ja nebadám ich nejakosť. A keďže sféra osobného je utváraná na princípe recipacity, i ja sa zrejme vidím nijaký pre niekoho, kto svoju nejakosť prezentuje tak, že nie som ju schopný registrovať. Je však charakteristickou črtou posledných troch, štyroch rokov, že väčšina mojich kolegov sa snaží presunúť ťažisko svojej činnosti mimo akadémie alebo univerzity. Nerád by som zašiel príliš ďaleko týmto smerom. Predsa len viem, kde som „doma“. Raz za čas to však vyzerá tak, ako by som to robil aj ja. Som len taký, ako ktokoľvek iný, odlišujem sa len natoľko, nakoľko sa odlišujú aj iní.

Problém je však trochu širší, súvisí so vzťahom moci, peňazi a ideí, súvisí s „miestom“ intelektuálnej činnosti. Bol by som napr. rád, keby sa reálne dalo užiť „písaním“. U nás v posledných rokoch došlo k nesmiernemu znehodnoteniu intelektuálnej práce, vytvorilo sa niečo ako intelektuálny proletariát: pisárka sa užíva ľahšie ako spisovateľ, prekladateľ ľahšie ako autor pôvodných prác. Žiaľ, žiadne médium, ktoré si zvolíte u nás na prezentáciu svojich názorov, nie je schopné užiť samo seba. Každé je odkázané na komerciu, alebo na podporu štátu. Je celkom možné, že sú to peniaze rôznych kvalít. Inzeráty v *SME* a v *REPUBLIKE* sa do značnej miery prekrývajú, to znamená, že tie isté firmy financujú aj jedných, aj druhých (pripúšťam, že s rozdielnymi pocitmi). To isté sa týka aj knižných publikácií. Povedať, že tieto peniaze sú čisté a oné zasa špinavé, na to je treba bystrozrak a osobitné morálne kvality,



ktoré teória obvykle pripisuje len Bohu. Dosť dlho mi trvalo, než som si zvykol na túto situáciu, kým som si zvykol, že dokonca na vydávanie časopisu *Filozofia* je potrebné zháňať peniaze z veľmi odlišných zdrojov (Pro Slovakia, Máraiho nadácia) a začal som sa skôr pýtať na aký účel sa peniaze použijú, nie na ich pôvod, i keď samozrejme i pôvod je dôležitý. Väčšinou je to zariadené tak, že nezasvätení ani nevidia, akým spôsobom sa dané médium udržuje pri živote, resp. predstierajú, že nevidia, že ide aj o peniaze, že niekto musí vašu morálnu kvalitu (pokiaľ ju chcete prezentovať v médiách) financovať. Dokonca i keby ste sa chceli utiahnuť do kláštora, pobyt v kláštore vám musí niekto zaplatiť. V malom časopise vidieť všetky štruktúry, ktorými sú médiá udržiavané pri živote. Tam vidno, čo je moc peňazí, čo je politická moc, čo je intelektuálna moc a bezmoc, spôsob ako sa tieto veci kombinujú, kto píše a kto tancuje. V denníkoch a týždenníkoch sú tieto veci decentne skryté, autor nevidí, ako to funguje a môže mať dojem, že je intelektuálnym anjelom, ktorý spieva svoje teoretické chorály podľa toho, ako sa mu zachce. Vlastník médiá však vie svoje.

Treba však niečo povedať aj o inom. *Parlamentný kuriér* mal byť pôvodne politologickým časopisom v tradičnom slova zmysle, kde by boli teoretické analýzy diania v parlamente, v politike vôbec. Pokúsili sme sa o to, vydržalo nám to veľmi krátko, pretože sme zistili, že niet ľudí, ktorí by dokázali napísať niečo, čo by sa dalo nazvať politologickým rozborom. Nemôžete predsa pokladať za politologický článok text, kde už z prvej vety viete, ktorú stranu bude autor voliť. Iné texty sa nám nedarilo a doteraz nedarí dostať. Ale na toto, na vyjadrovanie postojov máme predsa politikov. Keď chcem stanovisko KDĽ, tak oň požiadam poslancov, už predsa dávno nepotrebujeme, aby niekto svoj politický postoj prezentoval v maske teoretického rozboru. A keď to robí, tak volačo s ním nie je v poriadku, veď robí politiku na stránkach *Filozofie* alebo *Sociológie, Historického časopisu* je smiešne (každý z týchto časopisov má asi 120 reálnych čitateľov), tak isto ako je smiešne ťahať do boja proti nejakej politickej strane Platóna, Kanta alebo Hayeka. Ostatne, bol som svedkom, ako na predvolebnom mítingu v Trebišove jeden z tých, čo bol na chvíľu významným politikom presvedčal svojich šesť poslucháčov, že Hayek má pravdu, a že Keynes sa mylil. Jeho reč bola veľmi presvedčivá a som si istý, že zabrala. V parlamente však sedia iní.

**S. A. :** *No vidíte, od Heideggera sme sa dostali k súčasnosti na Slovensku. To len ukazuje na nenormálnosť dnešnej situácie, keď už aj pri rozhovore nás dvoch, ktorým by mala byť celá politická situácia ukradnutá, sme vtiahnutí, alebo aspoň ja som vás vtiahol, do tejto debaty, pretože každé debatovanie o filozofii v dnešnej dobe na Slovensku, pokiaľ je to len o filozofii, je podozrivé z alibizmu, ku ktorému sa človek uchýľuje bez toho, aby vyjadril vlastný postoj k dnešnej spoločenskej situácii. Dôvod prečo som Vám chcel dať priestor na vysvetlenie vašej práce pre Parlamentný kuriér je práve v tom, že sa kategorizujeme nie podľa toho, čo píšeme, ale podľa toho, v ktorom médiu uverejňujeme*

**F. N. :** Niekedy sa prichytím, že aj ja posudzujem ľudí podľa toho, kam píšu. Tento typ kategorizácie považujem za nešťastie, pretože to je základná prekážka vzájomného čítania sa. Veď, keď som presvedčený, že písať do novín XY je pod ľudskú dôstojnosť, tak nijaký článok v nich už nebudem objektívne čítať, budem ho čítať na pozadí výčitky „kam až si klesol“.

Zdá sa mi, že u časti intelektuálov sme svedkami „úniku do postojov“ pred zodpovednosťou teoretika. Dôvodov môže byť viac, pripomeniem jeden z možných. Máme predsa okolo seba veľmi veľa schopných ľudí, ktorí však do slova prespali svoje schopnosti, nič sa nenaučili a zrazu sú konfrontovaní so situáciou, v ktorej by už konečne mali aj niečo ukázať, niet však čo. Čo je v tejto situácii ľahšie, než nájsť si nepriateľa a začať vykresľovať jeho gaunerstvo, veď každý predsa musí pochopiť, že pokiaľ sú tí a tí pri moci, poriadny človek nič poriadneho robiť nemôže, dokonca sa nemôže v tejto dusivej atmosfére ani poriadne nadýchnuť. To je však len jeden z faktorov, možno okrajový. Sú tu aj iné faktory: intelektuáli podľašli lákadlám žurnalizmu a do médií sa predsa najľahšie dostanete tak, že budete vyjadrovať jednoznačné postoje. K extrémizmu najviac prispievajú exkomunisti, akoby sa potrebovali vyrovnáť s niečím, čo im nikto až tak nevyčíta. Najšpinavšiu prácu, tak na jednej, ako aj na druhej strane, vykonávajú práve oni. A pritom práve oni by mohli byť „treťou silou“ medzi autentickou pravícou a populistickým nacionalizmom. A potom je tu aj banálny faktor, väzba názorov na isté mocenské a materiálne postavenie. Prečo by sa niekto, kto sa dostal k rozhodovaniu o prístupe k materiálnym zdrojom, mal snažiť o „objektívny“ obraz o niekom, kto je na druhej strane

a možno je pretendentom na to isté miesto. Politika je aj o tom, kto čo dostane, kedy a ako (aspoň tak to tvrdia teoretici, v praxi však, všetci to dobre vieme, politika je o „všeobecnom dobre“). Dnes máme do činenia s fúziou týchto faktorov. Kompenzovanie neschopnosti sa spája s kompenzovaním viny, a sú tu i ľudia, ktorých názory sú viazané na mocenské ambície, na prístup k istým zdrojom. Okolo toho je množstvo imitátorov, ľudí žijúcich z rezonancií, a samozrejme aj obyčajných psychopatov, ktorí to v podivnej nevyhnutnosti pritvrdzujú, i keď nepotrebujú nič kompenzovať, nepotrebujú ani moc, chcú však niekam patriť, čo je tiež silný faktor. Každá z týchto skupín využíva práve tento faktor: musíš niekam patriť, každému je lepšie medzi „svojimi“ a keď sa nájde niekto, kto vytýči líniu, slabšie povahy buď odídu, alebo sa pripoja k jednej či druhej skupine a naplňajú svoju potrebu niekam patriť, byť kontrolovaný skupinovým „sa“ (techniky toho, ako „sa“ príslušníci istých zoskupení spontánne vzájomne kontrolujú, ako i stratégie kooptácie a vyradovania, precízne opísal M. Heidegger v 26,27 *Bytia a času*), byť chránený svojou skupinou. Táto kontrola „zdola“ má intelektuálne, v rovine politického myslenia, rovnako devastujúce účinky ako kedysi kontrola „zhora“. Ľudia myslia a píšú tak, ako „sa“ patrí na „dobrého“ Slováka, resp. na „slušného“ človeka. A čo je najhoršie, obidve tieto skupiny si našli schopných vodcov, okolo ktorých je mnoho ľudí, ktorí „žijú“ z ich schopností, žijú v domnení, že časť tých schopností prechádza aj na nich. To sú faktory, ktoré sú prítomné v každej spoločnosti, len na Slovensku zhodou okolností (lepšie vysvetlenie ako „zhodu okolností“ žiadna sociálna veda neponúkne) došlo k zliatiu týchto faktorov a výsledkom je polarizácia, z ktorej už niet reálneho východiska. Už si neviem predstaviť, že by na politickej rovine bolo možné niečo ako zmierenie medzi tvrdým jadrom koalície a tvrdým jadrom opozície, na okrajoch sa ešte môže všeličo udiť. To isté sa týka aj intelektuálov, títo ľudia už toľko na seba navraveli, do krvi sa používali, že zmierenie by bolo ešte väčšou tragédiou ako terajší stav, pretože zmierenie by znamenalo, že stratili akúkoľvek predstavu o svojej dôstojnosti. Je to slepá ulička.

### **S. A. : Váš názor na riešenie tejto situácie?**

**F. N. :** Áno, riešenie existuje, prichádza z troch strán. Riešením je „prechod“ ľudí zo samospráv do „vysokej“ politiky. Každý, kto trochu pozná situáciu v tejto sfére potvrdí, že vo všeobecnosti sú v samosprávach politicky kvalitnejší ľudia ako vo vysokej politike. Nakoniec všade na svete vedie „normálna“ cesta do vysokej politiky cez samosprávy. I na Slovensku tento proces už začal, bol však prerušený predčasnými voľbami.

Druhou cestou je generačná výmena, vekový priemer mocenskej elity na Slovensku je pravdepodobne najvyšší v transformujúcich sa krajinách. Relatívne dobrá ekonomická situácia však orientuje dravých mladých ľudí do podnikania, politiku prenechávajú starcom.

Tretím faktorom sociálnej renovácie bude zrejme rozširovanie vplyvu ekonomickej riadiacej sféry na politiku. Najcenejšou zložkou slovenského občianstva sú ľudia, ktorí riadia, riadili podniky, predovšetkým veľké podniky. Tí, čo sa zaoberajú humanitnými vedami, veľmi často podceňujú kvalitu riadiacich kádrov - resp. ako sa teraz hovorí - menežmentu. Keď riadite závod, ktorý má niekoľko tisíc zamestnancov, tak už o tri dni bude každý okolo vedieť, či na to máte alebo nie, pre babráka tam niet miesta, hneď je „odhalený“. Univerzitu, resp. vedecký ústav môže babrák riadiť aj desať rokov a „nevidno“ to. Tak isto aj ich vzťah k vonkajšiemu svetu je iný, predsa len, keď dokážete vyrobiť zariadenie, ktoré obstojí vo svetovej konkurencii, ináč sa rozprávate so svojimi japonskými alebo americkými partnermi, ako keď ste v pozícii epigóna, preberateľa a komentátora názorov formulovaných inými. Vcelku sa dá povedať, že technická inteligencia je skupina, ktorá sa vyvíja zdravšie, ako tá humanitne orientovaná. Situácia v Čechách je lepšia najmä preto, že práve táto vrstva sa hneď, bez bolestných „kádrových vojen“, dostala k moci. Na Slovensku sa veľmi dlho, vlastne ešte doteraz mocenské boje odohrávajú medzi právnikmi a poloprávnikmi. Spôsobili to peripetie Slovenska v posledných desiatich, pätnástich rokoch, pretože ide o dlhší príbeh, než je ten, ktorý začal pred siedmimi rokmi.

## 1

DUŠAN POKORNÝ

NÁVŠTEVA U HEIDEGGERA  
A U DALEKÝCH WINTUVISITING HEIDEGGER  
AND THE FAR-AWAY WINTU*Přisané pre K&K, 1996**Written for K&K, 1996*

Na většině fotografií vyhlíží Martin Heidegger jako soustředěný, do sebe zahleděný muž–jako člověk, který nemá mnoho trpělivosti s dlouhými návštěvami. „Pozvání k Heideggerovi“ by nejspíš nebylo nadlouho, a František Novosád nás vskutku provází Heideggerovým domem svižným krokem. Ale průvodce je to zasvěcený; ví, jak plán stavby učinit průhlednějším. Návštěva se soustřeďuje na Heideggerovo hlavní dílo, *Bytí a čas* (Sein und Zeit). Novosád vede hosta k základům (k „panelům“, které v jejich původní podobě připravili hlavně Edmund Husserl, Wilhelm Dilthey a Soren Kierkegaard) a nabízí souhrnný pohled na konstrukci budovy: na základní kategorie výkladu (Bytí, *Dasein* [lidské bytí], faktičnost, autentičnost, a tak dále) a na jejich složité vztahy. Tu a tam Novosád také naznačuje, že některé kouty a zákruty by si zasloužily větší pozornosti–kdyby čas a místo takové exkurze dovolili.

Být uvnitř je výhoda; jenže když jsem vevnitř, nemohu být zároveň i venku; což se může ukázat jako nevýhoda. Protože zvenčí se otevírá jiný pohled na konstrukci domu, a pozornost mohou upoutat rysy, které volají po důkladnějším rozboru, než může poskytnout kniha–průvodce, byť sebedůmyslněji rozvržená. V tomto ohledu mám především na mysli způsob, jakým Heidegger zachází s historií. Novosád píše, že Heideggerovo myšlení bylo vždy historické–alespoň ve smyslu interpretace a reinterpretace dřívějších evropských filosofů–a v sekci nazvané „Společenskost a dějinnost“ souhlasí i s touto částí Heideggerova díla (str. 57, 117-29). Heideggerova historičnost je však, jak Novosád ví, předmět mnohých sporů; a zasluhuje, myslím, aby se stala „tématictější“. Neboť dějinností Heideggerova výprava končí: tam se já (tento člověk) mám setkat nejen se „světem“ (s oním „zde“, kde faktický *Dasein* žije s jinými takovými *Daseins*)<sup>1</sup>, nýbrž také s „dějinami světa“, to jest s množstvím těch, kdo žili přede mnou, a těch, kdo teprve přijdou.

V této části své filosofie vychází Heidegger z Diltheyovy „životní praxe“ a ze soustavy „životních kategorií“, jež ona praxe implikuje; což jsou zásady, kte-

In most photographs Martin Heidegger looks like an intense, self-absorbed man—one who is likely to have little patience with guests who overstay their welcome. An “Invitation to Heidegger” would not have lasted very long, and František Novosád does indeed take us through Heidegger’s house using long strides. But he is a dedicated guide; and knows how to make the building’s plan more transparent. Having decided to limit the visit to Heidegger’s main work *Being and Time*, he shows the guest the foundations (the building-blocks provided in their original form primarily by Edmund Husserl, Wilhelm Dilthey, and Soren Kierkegaard), and offers an overview of the joists and transoms of the edifice—of the basic concepts used (Being, *Dasein* [human being], facticity, authenticity, and so on) and of their complex interrelations. On occasion, Novosád also suggests that—had there been time and space for such excursions—several nooks and crannies would merit additional attention.

The advantage of being within may, however, turn out to be the disadvantage of not being without. For from there one obtains another view of the house’s construction, and attention may turn to features that call for more thorough examination than a guidebook, however thoughtfully conceived, allows for. In this regard, I have in mind mainly Heidegger’s treatment of history. Novosád writes that Heidegger’s thinking was always historical—at least in the sense of interpretation and reinterpretation of previous European philosophers—and in the section entitled “Sociality and historicity” he accepts this part of Heidegger’s argument, too. (See p. 57, 117-29.) Yet Heidegger’s historicity is, as Novosád knows, the subject of many disputes; and it deserves, I believe, to become more “thematic”. For historicity is the conclusion of Heidegger’s journey: this is where I (this human) is to meet not only the “world” (that “wherein” a factual *Dasein* lives with other such *Daseins*)<sup>1</sup>, but also “world history”, or the multitude of those who preceded me and those who are yet to come.

In this part of his argument Heidegger starts from

ré používáme–i když většinou pod úrovní vědomého uvažování–abychom organizovali zkušenost a učinili ji pro nás smysluplnou.<sup>2</sup>

Jenže tuto myšlenku bylo možné rozvést dvěma velice odlišnými směry.

Jestliže se jednotlivec snaží porozumět sám sobě a vidí se při tom jako společenské, tedy historické jsoucné (což měl na mysli Dilthey), a jestliže zdůrazníme úlohu, kterou ve formování „kategorií“ hraje jazyk (což už jde za jeho pojetí věci), pak můžeme říci s Jürgenem Habermasem, že „gramatika jazyka“, do něhož se člověk narodí, „zakládá [pro ty, kdo ten jazyk užívají] schemata [dvojího druhu:] pro výklad světa a pro vzájemné působení [interaction]“ mezi lidmi samými. Jazykově organizovaný „životní svět“ zahrnuje potom legitimní typy osobních vztahů a odděluje je od nelegitimních.<sup>3</sup>

Heidegger „radikalizuje“ Diltheye opačným směrem. Diltheyův důraz na pochopení života „zevnitř“ (bez předpokladů, jez přicházejí „zvenčí“) stává se pro Heideggera výzvou k tomu, „aby se obrátil ke Kierkegaardovu pojetí člověka–člověka, který se stává z bázně, melancholie a zoufalství.“<sup>4</sup> Tak se čas stává dočasností, a všechno, co zůstává, je žít k smrti. Není pravda, píše Heidegger, že *Dasein* je „dočasný“, protože se „nacházejí v dějinách“: naopak, *Dasein* „existuje a může existovat dějinně jen proto, že je dočasný přímo v základě svého bytí.“<sup>5</sup> Ani v „dějinách světa“ se tedy po pravdě nesetkávám s těmi, kdo byli přede mnou, a s těmi, kdo přijdou; setkávám se znovu jen se svou vlastní dočasností. Tomu potom odpovídá společenskost, která se moralitě vyhýbá.<sup>7</sup>

Jak jsem už naznačil, Heidegger buduje své *Bytí a čas* na filosofických tradicích Západu. Když se dívá na své předchůdce, staví se o příčel výš na žebříčku modernosti, a jiní ho často považují za filosofa, který podal zvlášť živé svědectví o nejistotách a úzkostech tohoto bouřlivého století. Ale jeho závěry jsou tak všeobecné, že to bere dech. Bytí ovšem nezná zeměpisné ani kulturní hranice. Ani ono *da* (zde), k němuž Bytí sestupuje v *Dasein*, není obtíženo „umístěním“ v prvním nebo druhém slova smyslu: co „přivádí Bytí k jeho 'zde'“, je „nálada“, nebo „jak se cítím.“<sup>8</sup> Jak všeobecnost Heideggerových „životních kategorií“, tak dějinnost, kterou mají zprostředkovat, opravňují tedy čtenáře k tomu, aby jeho obraz všehomíra srovnal se „schematy výkladu a interakce“, jež vyrostly z historických zkušeností velice odlišných od naší vlastní.

Zastavme se na chvíli u Indianů Wintu v severní Kalifornii.<sup>9</sup>

Pro začátek: na jaký druh „toho, co je tam kolem nás“ poukazuje jazyk, jímž mluví? Konkrétně: je prav-

Dilthey's "life-practice" and the structure of "categories of life" implicit in it: the principles that we use, albeit for the most part below the level of conscious deliberation, to organize our experience and make it meaningful for us.<sup>2</sup>

This idea could be, however, developed in two very different ways.

If the individual tries to understand herself as a social, hence a historical being (which is what Dilthey had in mind), and if the stress is on the role that language plays in the formation of the "categories" (an approach that goes beyond Dilthey's own preception of the matter), we can say, with Jürgen Habermas, that "the grammar of [the] language", into which one is born, "establishes [for the users of the language] schemata of world interpretation and [human] interaction". The linguistically organized "lifeworld" includes then the legitimate types of personal relations, and separates them from the illegitimate.<sup>3</sup>

Heidegger "radicalizes" Dilthey in the opposite direction. Dilthey's insistence on understanding life from "within"–without suppositions originating "outside"–is used by Heidegger as an invitation to bring in Kierkegaard's perception of man, the man who consists of fear, melancholy, and despair.<sup>4</sup> In this way, time becomes temporality, and all that remains is living to death. It is not true, says Heidegger, that *Dasein* is "temporal" because it "stands in history": on the contrary, *Dasein* "exists historically and can so exist only because it is temporal in the very basis of its Being."<sup>5</sup> Even in the "world history", therefore, I do not really meet those who preceded me and those who are yet to come; I meet again only my own finality. Concomitantly, there is sociality–but it eschews morality.<sup>7</sup>

As already indicated, Heidegger builds his *Being and Time* on the philosophical traditions of the West. Looking at his predecessors, he places himself higher up on the ladder of modernity, and is often seen by others as giving an especially vivid expression to the uncertainties and anxieties of this turbulent century. But his conclusions are breathtakingly general. Being knows, of course, no geographical or cultural boundaries. Nor is the *da* (there), to which being descends in *Dasein*, burdened with a sense of "location" in either of the above meanings of the word: it is in "having a mood"–in "how one is"–that "Being is brought to its 'there'."<sup>8</sup> In short, both the universality of Heidegger's "categories of life" and the historicity they are said to yield make his "picture of it all" eligible for confrontation with "schemata of interpretation and interaction" that grew out of historical experiences quite from ours.

Meet the Wintu Indians of northern California.<sup>9</sup>

da, že vpravo a vlevo jsou „fixní směry“, jak píše Heidegger, „směry zaměření [*Ausgerichtetheit*] ve světě, který už je [nám] po ruce“?<sup>10</sup>

Ukazuje se, že odpověď je Nikoli.

„Když jdeme na procházku“–v angličtině jako v češtině–“kopce jsou napravo od nás, řeka nalevo; když se vracíme, kopce a řeka změni své umístění, zatímco naše zůstává totéž, protože my jsme čep toho otáčení, jeho osa. Teď se kopce otočily a jsou nalevo.“

Ale to se u Wintu neděje. „Když Wintu jde proti proudu řeky, kopce jsou na západě, řeka na východě, a moskyt ho štípně do *západní* paže. Když se vrací, kopce jsou stále na západě, ale když si poškrábe štípnutí, je na jeho *východní* paži. Zeměpis se nezměnil; kdo se musel usměrnit, je on sám.“

Ale *kdo* je to, jenž jde proti proudu řeky? Konkrétněji: potvrzuje jazyk–v němž se odehrává mluva [*Rede*], jež zakládá [*ist konstitutiv für*] existenci lidského bytí [*Dasein*]<sup>11</sup>–Heideggerův obraz člověka postíženého „zhroucením všech obsažných [*inhaltlichen*] vztahů se světem“ a „bezhraničnou samotou a opuštěním“?<sup>12</sup>

To není otázka, na niž by bylo možno odpovědět jedním rázem.

1. Wintu řekne „*má* paže“ jen tehdy, když ta paže leží před ním, odseknutá od jeho těla. Pokud zůstává k tělu připojena, paže je (součástí) „já“. Jazyk, jímž mluví, představuje ho tedy vždy jako celek těla–jako celek, který nemůže „vlastnit“ paži, protože ta paže patří k tomu, co ten celek vytváří. Wintu si ovšem nemusí uvědomovat, že jeho jazyk ho představuje v této podobě. Umí *užívat* svůj jazyk–ale může zůstávat do něho ponořen natolik, že usus není ještě předmět *uvažování* (reflexe).<sup>13</sup> Možná si uvědomí, co jeho jazyk dělá z něho nebo pro něho, až když se setká s angličtinou nebo s jinou řečí, která vědy předvádí „já“, byt' implicitně, jako to nejnuitrnější jsoucno, jež klade vzdálenost mezi sebe a tělo, a může tedy „vlastnit“ tělo a jeho části.

2. Podobný je případ Wintu ženy. Ta řekne *mé* šaty jen tehdy, když je ukládá, nebo je pere, nebo je dává uschnout na šňůru. Šaty, které má na sobě, jsou opět (součástí) „já“. Jenže tentokrát jde zcela zřetelně o její *společenské* bytí: když pracuje v domácnosti, která ještě není zcela oddělena od veřejného prostoru, je ve svých šatech; když se účastní obřadů, jež oslavují soudržnost jejího společenství, je oblečena v šat, který obřad předpisuje; a tak podobně. Mezi ní jako „členkou společenství“ a jí jako „já“ je kontinuum: jak si postupně vytváří svou individualitu, vstupuje zároveň v rozličnějších podobách do soustavy vztahů, jež vytváří společenství samo. Nemůže nikdy zcela svléci „šat“ své příslušnosti k němu: vždy se vidí na pozadí své

To begin with, what kind of “out there” is implicit in the language they use? More concretely, is it true that left and right are “fixed directions,” as Heidegger writes, “directions of one’s directedness into a world that is ready-to-hand already“?<sup>10</sup>

The answer turns out to be No.

“When we go for a walk”–in English, that is–“the hills are to our right, the river to our left; when we return, the hills and the river change, while we remain the same, since we are the pivot, the focus. Now the hills have pivoted to the left of me.“

But this is not the Wintu way. “When the Wintu goes up the river, the hills are to the west, the river to the east; and a mosquito bites him on the west arm. When he returns, the hills are still to the west, but when he scratches his mosquito bite, he scratches his east arm. The geography has remained unchanged, and the self had to be reoriented in relation to it.“

But who is it that goes up the river? More particularly, does language–the “site” of the discourse that is constitutive for the Dasein’s existence<sup>11</sup>–bear out Heidegger’s picture of the human being inflicted by “breakdown of all substantive relations with the world” and by “limitless loneliness and abandonment“?<sup>12</sup>

This is a question that cannot be answered in one breath.

1. The Wintu says “my arm” only when the arm is lying in front of him, cut off from his body. As long as it is attached to the body, as it should be, the arm is (a part of) “I”. Thus the language, which he speaks, makes him present himself as a totality of his body that cannot “own” the arm because the arm is a constitutive part of it. Of course, the Wintu need not know that this is what the language induces him to do. He has the use of the language, but may still be immersed in it; so that the usage is not available to him as a subject of reflection.<sup>13</sup> Perhaps the Wintu becomes aware of what his language does to him or for him only when he encounters English or another language that always presents the “I”, albeit implicitly, as the innermost self that puts a distance between it and the body, and can thus “own” the body and its parts.

2. Somewhat similarly, a Wintu woman calls (her) dress hers only when she is folding it, laundering it, or leaving it to dry on a rope. When she has the dress on, it is again (a part of) “I”. In this case, however, at issue is clearly her social being: it is in the dress that she performs the countless chores of domestic life that still occurs by and large in the public place; it is in the prescribed ceremonial attire that she participates in the rituals that celebrate the community’s togetherness; and so on. There is a continuum between her as

společnosti. (Tak se zároveň ukazuje, že ani v případě muže není „já“ prostě věcí fyziologie. Zvyk vyžaduje, aby bojovník stál před nepřítelem téměř nahý: činí se tak zranitelnější, a tím ukazuje svou statečnost. Právě když se takto „odhalil“, „obléka“ ho společenská role, v níž vystupuje.)

3. Tento postoj k „já“ je uložen už v tvarosloví jazyka. V angličtině (s níž byl jazyk Wintu srovnáván) je první osoba (*I work*) vsutku primární, protože je zpravidla totožná s kořenem slovesa nebo je alespoň k němu bližší než třetí osoba (*he works*). U Wintu je to naopak třetí osoba, jež se stává, aby se tak řeklo, osobou první: rovná se kořenu, kdežto první osoba je vytvořena pomocí přípony, a v tomto smyslu je odvozena od třetí. (To také platí pro mnohá slovesa v češtině: konám; koná.) Prvotní „hledisko“ ostatních členů společnosti (ti říkají „ona“ a „on“); hledisko osoby samé („já“) je druhotné.

Takto lze tedy stručně charakterizovat jednu z původních soustav základních „životních kategorií“, které jsou před-reflexivní v *historickém* slova smyslu. Soustava je to blízká tomu, co by byl Husserl - jak naznačuje jedna z jeho posledních prací - nazval „přirozený *univerzální* postoj“, který „si bere za téma svět jako *celek*“ a chápe je jako „téma *praktické*“. Dodejme, že tehdy nemluvil Husserl jen o daleké minulosti. V tu dobu se „*syntéza teoretické univerzality a univerzálně interesované praxe*“ stala pro něho klíčovou úlohou moderní doby.<sup>14</sup> S jeho pojetím tohoto projektu nemůžeme souhlasit - ale jeho obsah je rozhodně na míle vzdálen projektu Heideggerovu.

Je však na čase vrátit se právě k němu. Jak ukázali Wintu, existuje alespoň jeden jazyk, který ve své struktuře „dělá všechno“, aby zachoval svazky mezi „světem“ a lidským bytím, a aby zdůraznil úlohu společnosti v interakcích, jež vytvářejí spolu s její vlastní identitou i identity jednotlivců, kteří k ní náležejí. Jestliže je alespoň jeden jazyk, který nedělá to, co podle Heideggera dělají všechny jazyky, pak alespoň to zovšeobecnění není platné. Srovnávání ním spíš připomene, že slíbený obrat směrem ke společenskosti a dějinnosti se neuskutečnil.

1) M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Frankfurt a. M.: Klostermann, 1976, para 14, p. 87.

2) *Ibid.*, para 77, pp. 525-33

3) J. Habermas, *Knowledge and Human Interests*, přeložil J.J. Shapiro. Boston: Beacon, 1971, p. 192. *The Theory of Communicative Action*, svazek 2, přeložil T. McCarthy. Boston: Beacon, 1987, pp. 124, 141-42

4) Jeho vlastní slovo; viz *Sein und Zeit*, para 77, p. 532

5) Stručnou charakteristikou vztahu mezi Kierkegaardem and Heideggerem lze najít u Wolfganga Stegmüllera, *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie*. Stuttgart: Kröner, 1965. Kapitola IV,

“member of the group“ and her as “I“: as she is gradually constituting her individuality, she is simultaneously entering in more varied ways into the network of relations that constitute the group. She can never quite shed the “dress“ of her belonging to it: whenever she “sees“ herself, it is against the horizon of society. (In this roundabout way we also come to understand that even in the man’s case the “I“ is not simply physiological. The customary code of honour demands that the warrior stand before the enemy almost naked, his deliberate vulnerability being an outward manifestation of valour. It is in being “bare“ that he is “clad“ in his social role.)

3. This attitude to the “I“ is entrenched right in the morphology of the language. In English the first person (*I work*) is truly primary because as a rule it is either identical with the stem or is at least closer to it than the third person (*he works*); in the pedigree, the former comes first, and the latter, second. In Wintu, it is on the contrary the third person that is, so to speak, the first: it is represented by the simple stem, and the first person is formed derivatively, through suffixation. In short, the prime “observation post“ is that of the community, of the others (it is they who say “she“, “he“.) The “point of view“ of the individual (“I“) is secondary.

This is, then, a brief summary of one of the original structures of the fundamental “categories of life“ that are pre-reflexive in the historical sense of the word. It comes, we may add, close to what Husserl would have called - as one of his last works suggests - “the universal natural attitude“ that “takes as its theme the world as a totality,“ and makes it “a practical theme.“ And he was not speaking just about the remote past. At this point, “synthesis of theoretical universality and a practical outlook with universal interest“ became for Husserl the great task of modernity.<sup>14</sup> We need not agree with his perception of the project - but it is certainly a far cry from Heidegger’s.

But it is to him that we have to return. There is, as the Wintu have shown, at least one language that in its very structure “goes out its way“ to maintain the bonds between the “world“ and the human being, and to stress the society’s role in the interactions that form conjointly its own identity and that of the individuals belonging to it. And if there is one language that does not do what Heidegger says all languages do, then at least the generalization is not valid. We are merely reminded that the promised turn toward sociality and historicity did not take place.

1) M. Heidegger, *Being and Time*, trans. J. Macquarrie and E. Robinson. New York: Harper and Row, 1962, para 14, p. 93.

„Existenzialontologie: Martin Heidegger“, str. 149-51.

6) Heidegger, para 72, str. 428-29.

7) Stegmüller, str. 163.

8) Heidegger, para 29, p. 179.

9) Výklad je založen na knize Dorothy Lee, Freedom and Culture. Englewood Cliffs, NJ.: Prentice Hall, 1959, str. 89-104. Připomeňme si, že tu nejde o srovnání dvou *společenských struktur*: srovnávají je způsoby, jimiž *jazyky*, o něž jde, zobrazují vztah mezi jednotlivcem a jeho společenstvím nebo společností.

10) Heidegger, para 23, str. 145.

11) *Ibid.*, para 34, str. 214.

12) Stegmüller, str. 136.

13) Viz hořejší diskusi o Diltheyovi a Habermasovi, a také poznámku 14.

14) Die Krisis des Europäischen Menschentums und die Philosophie, E. Husserl, Gesammelte Werke, Band VI, Haag: Nijhoff, 1962, str. 314-48. Odvolávám se hlavně na strany 328-30. Moje kurzívy. – Základem statě byla Husserlova přednáška pronesená v roce 1935–tři léta před jeho smrtí a osm let po uveřejnění Heideggerovy práce *Bytí a čas*.

2) *Ibid.*, para 77, pp. 449-55.

3) J. Habermas, Knowledge and Human Interests, trans. J. J. Shapiro. Boston: Beacon, 1971, p. 192. Also The Theory of Communicative Action, Vol. 2, trans. T. McCarthy. Boston: Beacon, 1987, pp. 124, 141-42.

4) His own word; see Being and Time, para 77, p. 455.

5) For an outline of the relation between Kierkegaard and Heidegger, see Wolfgang Stegmüller, Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie. Stuttgart: Kröner, 1965. Chapter IV, Existenzialontologie: Martin Heidegger, pp. 149-51.

6) Heidegger, para 72, pp. 428-29.

7) Stegmüller, p. 163.

8) Heidegger, para 29, p. 173.

9) The discussion is based on Dorothy Lee, Freedom and Culture. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1959, pp. 89-104. It is worth noting that what follows is not a comparison of two social structures: the comparison concerns the ways in which the two languages depict the relation between the individual and the community or society.

10) Heidegger, para 23, p. 143.

11) *Ibid.*, para 34, p. 204.

12) Stegmüller, p. 136.

13) Recall the above discussion of Dilthey and Habermas. See also that of Husserl below.

14) Philosophy and the Crisis of European Man, in Phenomenology and the Crisis of Philosophy, trans. Q. Lauer. New York: Harper and Row, 1965, pp. 168-71. (Emphasis mine.) The text quoted goes back to a lecture delivered by Husserl in 1935, three years before his death—and eight years after the publication of Heidegger's *Being and Time*.

## 2

JOSEF MOURAL

*Písané pre K&K, 1996*

Drobnější knížky, ve kterých současný autor uvádí čtenáře přístupným způsobem do světa některého velkého myslitele minulosti, se těší již přes sto let oblibě u nakladatelů i veřejnosti. I když v jistých kruzích patří k dobrému tónu hledět na ně spatra („raději 10 stránek z Platóna, než 10 knížek o Platónovi“, atd.), najdou se mezi nimi i pravé skvosty a jejich potenciální vliv na utváření základních představ o filosofii, jejich cílech a postupech či způsobech argumentace pro příslušnou čtenářskou generaci se nesluší podceňovat. Novosádovo Pozvanie k Heideggerovi má úlohu těžší v tom, že rozumět Heideggerovi je dosud problém i pro znalce, takže autor populárnějšího výkladu se tu nemůže tak často opírat o konsensus vzniklý třibením v odborné diskusi (a řada dosavadních pokusů o populární úvod do Heideggera, zejména v angličtině, dopadla opravdu špatně).

Mně se na Novosádově knížce leccos líbí, ale s tím, co říká o Heideggerovi, dost často nesouhlasím. Novosád má (tak jako mnozí z nás, kdo učíme

Heideggera) řadu nápadů, jak vyložit pokud možno jednodušeji a srozumitelněji, co má podle něj Heidegger na mysli; hlavní potíž knížky vidím ovšem v tom, že způsob, jakým je předkládá, svádí k dojmu, že jde o kroky Heideggerova výkladu, a nikoli o Novosádovy nápady, jak jej učinit srozumitelnějším. Tato potíž by přitom byla snadno odstranitelná důslednějším rozlišováním „Heidegger říká“ - „já interpretuji“; bylo by to tak snadné, že se skoro zdá, že Novosád si vědome vybral touto cestou nejt (a že mu tady vlastně vytýkám, že se nerozhodl psát jinou knihu než tu, kterou napsal). Je jasné, že důslednější udržování odstupu mezi textovým materiálem a interpretací by knížku učinilo vícevrstevnou a strukturně složitější, což se mohlo zdát nežádoucí z didaktických důvodů; já bych ale naopak dával právě z didaktických důvodů přednost výslovné konfrontaci textů a interpretace (nebo i jen výslovnějšímu přihlášení se k autorství pojetí, které je předkládáno) před klamnou homogenitou, splynutím vykládaného a vykládajícího.

Vzhledem k nevelkému prostoru, který mi byl přidělen, se budu podrobněji věnovat jen několika bodům, ve kterých nesouhlasím nebo jsem předloženým výkladem zmaten. Zdá se mi, že Novosád zbytečně klade (opakovaně) důraz na to, že jediným tématem Heideggerovy filosofie je problematika bytí (s. 9, 154 atd.). Jednak je to historicky patrně nesprávné - s vydáváním přednášek z 20. let se ukazuje, že problematiku

bytí zakomponováva Heidegger až v polovine 20. let do již relativně bohatě vypracovaného projektu hermeneutiky fakticity. Za druhé, Novosád sám toto jinde jednoznačně podávané tvrzení sám zpochybňuje (např. s. 24 a zejména s. 40-41, kde tvrdí - podle mě přehnaně -, že Heidegger své téma přebírá od filosofie života a že jím je „opis faktickej životnej skúsenosti“). Za třetí to, jak čtenáři problém otázky po bytí zpřístupňuje, patří k reprezentativním ukázkám příliš malého rozlišení mezi interpretovaným a interpretujícím, kritizovaného v minulém odstavci: formulací, jež začínají nějak jako „Heidegger nazýva bytím ...“ je v textu příliš mnoho (primární významové interpretace - s. 19; to, na základě čeho identifikujeme jednotlivá konkrétní jsoucna - s. 19; to samozřejmé a implicitní - s. 21, 23), a pokus převést otázku po bytí na trojici jasnějších otázek, vypracovávaný na s. 26-27 a 30-37, mi připadá značně neheideggerovský a je jedním z případů, kdy nejsem v pokušení kolegovy didaktické postupy převzít.

Další zmatení se týká Novosádova protikladu mezi orientací Husserlovy ontologie na podstatu či eidos a Heideggerovy ontologie na faktické (s. 48, srov. též s. 41). Jak tomu má čtenář rozumět, když o pár stránek dále se dočítá, že „témou [Heideggerovej - J.M.] fundamentálnej ontológie je analýza „podmienok možností sféry samozrejmeho, nie analýza jej konkrétnych, obsahových charakteristík“ (s. 53)? I v dalším výkladu Novosád sleduje Heideggerovu snahu odkrýt struktury, které lze nazvat „apriorními“ (s. 53, 73), „existenciálními“ v protikladu s faktickými (s. 55), platnými pro každého a vědy v protikladu ke kulturně a historicky determinovanému (s. 67). I když nelze klást rovnítko mezi Husserlovu eidetickou a Heideggerovu fundamentální ontologii, bylo by zavádějící odbýt rozdíl tím, že Heidegger se zabývá fakticitou, zatímco Husserl jen všeobecným a apriorním. Naopak, Heideggerova fakticitu („pobyt sa nikdy nemôže odpútať od svojho „tu“ a „teraz“ - s. 75) se dá se značnou měrou oprávněnosti vidět jako husserlovská eidetická struktura, platná pro každou myslitelnou transcendentální subjektivitu.

Několik dalších jednotlivostí: mezi vlivy na Heideggera mi chybí jeho silný zájem o antickou filosofii (Aristoteles samotný, nejen „aristotelovsko-tomistická tradícia“ - s. 13). Překlad ze s. 9 *Sein und Zeit* („Úroveň vedy sa určuje ...“ - s. 18) je trochu příliš volný. Je asi nesprávné říci, že naše vztahování se k věcem, k druhým a k sobě vytváří horizont, na jehož pozadí se teprve utváří naše porozumění bytí (s. 19). Platonův dialog se nazývá Sofista (v singuláru - s. 26), autorkou indexu k *Bytí a času* je Hildegard Feicková (s. 93) a „Úloha destrukce dejin ontologie“ je v SuZ §6 (nikoli 3 - s. 55) ...

V krátké recenzi nezbylo místo pro vyzdvížení řady důležitých úvah a interpretačních kroků, které nicméně činí knížku zajímavou a užitečnou. Váží-li dnes československý čtenář, zda koupit raději Novosáda nebo Loužilův český překlad Biemelovy knížky o Heideggerovi, vydaný nedávno v Mladé frontě, není volba docela snadná. Odbornější zájemce o (relativně přístupnou) sekundární literaturu k Heideggerovi nakonec asi zvolí spíše Biemela, ale možná nebude litovat, když si pořídí obojí. Ten, pro koho by mělo jít o jeden z prvních filozofických textů, může naopak začít spíše s Novosádem.

### 3

#### FEDOR MATEJOV BYTIE A ČAS V LEKTÚRE F. NOVOSÁDA

*Písané pre K&K, 1997*

K tomuto oneskorenému debutu v oblasti recenzovania filozoficko-interpretacného textu vedie ma popri vecnom záujme predovšetkým osobný moment. Mal som totiž možnosť byť svedkom a účastníkom jednej fázy práce F. Novosáda nad dielom M. Heideggera *Bytie a čas* (1927): od konca 80. rokov organizoval a viedol seminárne čítanie tohto Heideggerovho základného diela (zúčastňovali sa O. Mészáros, I. Gerát, P. Michalovič, M. Muránsky, ako senior J. Cibulka a sporadicky iste aj ďalší). Novosádovo gesto charakterizovala schopnosť vecne a pedagogicky zjasňujúco zhrnúť preberanú pasáž, ako aj jej problematiku; ďalej ho charakterizovala ironická zdržanlivosť voči špekulatívnym vzletom alebo existenciálnym seba-spytovaniam, ku ktorým Heideggerov text svojho entuziastického čitateľa miestami volá, láka alebo zvädza; napokon ho charakterizovalo úsilie vyhmatať, preverovať a formulovať Heideggerove témy v nových skusmých parafrázach - už bez ich charakteristickej rétoriky a evokačne naliehavej štylistiky. Možno dnes je sústavná práca s textami v seminári celkom samozrejmovou záležitosťou, ale ja osobne som to okrem práve pripomenutých podujatí s F. Novosádom zažil predtým na pôde literárnej vedy (s umeleckými a teoretickými textami) len vďaka roky navštevovaným seminárom a pracovným stretnutiam s F. Mikom a P. Zajacom; mimo oficiálne jestvujúcich štruktúr to bol ešte súkromný heideggerovský seminár, ktorý nad dovtedajším fragmentom českého samizdatového prekladu textu *Bytie a čas* organizoval od jesene roku 1986 pražský absolvent P. Sýkora, biológ s filozofickými záujmami i ambíciami.



Novosádovo „pozvanie k Heideggerovi“ predstavuje lektúru diela *Bytie a čas* (1927) - s rámčujúcim dejinnofilozofickým uvedením a záverečným výhľadom k ďalším kľúčovým motívom Heideggerovho myslenia (vedo-technika). F. Novosád pristupuje k lektúre s kompetenciou historika modernej filozofie a sociálneho filozofa; pri textoch i pri dejinách je vždy predovšetkým triezvym, ba až deziluzívnym interpretom modernity, resp. modernizácie (v línii G. W. F. Hegela, K. Marxa, F. Nietzscheho, M. Webera), ako o tom svedčí aj jeho najnovšia publikácia *Osud a voľba* (1997), venovaná práve M. Weberovi. Preto fenomenológiu alebo hermeneutiku v Heideggerovej verzii neuchopuje praktizujúco zvnútra, v jej možnosti, resp. ako svoju možnosť; skôr to všetko registruje, referuje a problémovo situuje. Evidentná a pochopiteľná je aj prohibícia, akú si F. Novosád ukladá voči dvom podobám, v ktorých donedávna fungovali fragmenty z M. Heideggera v tujšom kontexte - voči Heideggerovmu angažovaniu do viacerých verzii revízie marxizmu v 60. rokoch a ďalej voči jeho existenciálne apelatívne a dejinne diagnostickému exponovaniu v českom disente. Pred meandrami sekundárne interpretačných a paralelne domýšľajúcich textov dáva F. Novosád s charakteristickou askézou prednosť viacerým Heideggerovým prednáškovým textom z obdobia 20. rokov a okruhu diela *Bytie a čas*, ktorých publikovanie v posledných dvoch desaťročiach umožňuje nové konkrétne dejinné, ako aj vecné situovanie Heideggerovho ťažiskového diela a zároveň jeho potenciálne ďalšie domýšľanie.

Novosádova lektúra sa opiera predovšetkým o prvú časť Heideggerovho ťažiskového diela, o Heideggerovo postupné „vydobývanie“ základných štruktúr nášho fungovania vo svete. V Novosádovom podaní tu ide o významovú artikuláciu ľudského sveta, o predmetné identifikácie a seba-identifikácie, o interpretácie a seba-interpretácie, o ich situačnosť a kontingentnosť, o trpnosť a činnosť, o prechody medzi sférami netematického a tematického, spontánneho a reflexívneho, implicitného a explicitného (z tejto enumerácie vari celkom konkrétne vidieť, že Novosádova lektúra sa zámerne ubera „proti prúdu“ Heideggerovej sugestívnej reči, štýlu a pojmoslovia). Novosádovo proklamované eliminovanie akoby emfaticky „existencialistických“ motívov Heideggerovho kľúčového diela („smrť“, „vina“, „svedomie“, atď.) dovoľuje mu rozostrieť a vykresliť celú problematiku ako relatívne prehľadnú plochu, ktorá potom priam čaká na ďalšie sociologické, historiografické, komunikačné, semiotické atď. „invázie“ alebo „domestikácie“; vyhol sa však takto všetko komplikujúcej „intrige“ alebo „zápletke“ (ponad vlastný Heideggerov text možno tu vari použiť to-

to pôsobivé pomenovanie E. Lévinasa alebo P. Ricoeura), „intrige“ alebo „zápletke“, ktorá spája „pobyť“, „bytie“ a „čas“. Rešpekt voči Heideggerovým transcendentálnym východiskám (nejde o „naivne“ a nekriticky priame poznávanie „vecí“, ale o súbežné zaistovanie predpokladov jej zjavnosti, primeranej tematizácie a priliehavého pojmového fixovania) bráni Novosádovi v jednoduchom sociálno filozofickom prepisovaní Heideggerovho diela. Jeho epicky pokojné a konštatujúce podanie akoby však stieralo latentne apelatívne, ba až „dramatické“ momenty Heideggerových opisov, rozborov a výkladov, ktoré nie sú len existencialistickými parazitmi na inak konštatujúcich výpovediach, ale naznačujú, ako sa celé Heideggerovo podujatie popri všetkej škrupulózne vecnej preukaznosti a záväznosti vymyká zo sféry predmetne zabezpečeného a sebaistého teoretizovania (v zmysle Heideggerových predchodcov Aristotela a Kanta je to doména „praxis“, „fronésis“, „praktického rozumu“). Celkom jednoducho, ešte raz a inak: fenomenologická „viditeľnosť“ a hermeneutická „pochopiteľnosť-vyžiteľnosť“ predpokladajú „otras“, „obrat“, „metanoiú“, „katarziu“, atď., čo svojím ambivalentným charakterom postupovania-výkonu sa vzpierajú jednak teoretickým transkripciám, jednak teologicko-religióznym alebo kultúrno-antropologickým konkretizáciami. Lektúra ako spolu-výkon - to je zrejme „Rhodos“ a „saltus“ interpretácií Heideggerovho diela.

Novosádova práca vstupuje do situácie, keď záujemca o Heideggera má k dispozícii český preklad *Bytí a čas* (1996), ktorý predstavuje veľký výkon českej paralelnej filozofickej polis, úspešne dovŕšený v nových podmienkach po roku 1989 (prekladateľa I. Chvatík, P. Kouba, M. Petříček jr., J. Němec). Profesionálny štýl F. Novosáda ako historika modernej filozofie, interpreta filozofických textov a vysokoškolského pedagóga sa utváral v období, keď jeho písanie svojimi informatívno-reprodukčnými dimenziami neraz malo nielen evokovať, ale aj „suplovať“ originál. Preklad Heideggerovho textu zbavuje Novosádovu prácu tejto povinnosti a dáva tak ostrejšie kontúry jeho vlastnému interpretačnému podujatiu. Okrem problémového konspektu Heideggerovho ťažiskového diela a jeho dejinného kontextualizovania treba pri Novosádovom *Pozvaní k Heideggerovi* uviesť ako „položku“ množstvo všeobecných interpretačno-metodických rozlíšení, k akým sa človek dopracuje dlhoročným premýšľaním nad dejinami filozofie, ich zjasňujúcim uchopením a podaním, ďalej hľadanie slovenských prekladových ekvivalentov Heideggerových evokačne nasýtených pojmov, resp. pomenovaní (to je námet na samostatnú diskusiu) a napokon celý rad zhuťňujúcich, neraz aforistických for-

mulácií, ktoré svedčia o Novosádovom nielen „remeselné“ odbornom, ale pri všetkej diskretnosti aj osobnom zaujatí pre M. Heideggera a „vec“ jeho myslenia.

Novosádova práca vstupuje zároveň do situácie, keď aj čitateľ, čo (ešte) nesleduje zahraničnú filozofickú produkciu, môže si jeho vyhranenú lektúru Heideggerovho ťažiskového diela konfrontovať s ďalšími interpretačnými textami. V nedávno publikovaných univerzitných prednáškových cykloch J. Patočku z konca 60. rokov Úvod do fenomenologickej filozofie (1993) a Tělo, společenství, jazyk, svět (1995) je M. Heidegger, jeho Bytie a čas, pozadím, inšpiráciou, témou a neraz priamo kriticky zmáhaným partnerom Patočkových strhujúcich výkladov; k slovu sa tu explicitne dostáva okrem životne naliehavej tematiky aj metodická dimenzia fenomenológie v Husserlovej, Heideggerovej a Patočkovej verzii. V preloženej popularizačnej monografii priameho Heideggerovho žiaka W. Biemela Martin Heidegger (1995) je venovaná interpretačná pozornosť vybraným otázkam a pasážam Bytia a času. Zovretú a sústredenú interpretáciu Bytia a času obsahuje aj práca W. Jankeho Filosofie existence (1995). (Obidva preklady z pera J. Loužila sú taktiež nepriamo príspevkom k jazykovej podobe Heideggerovho myslenia v češtine.) Na pozadí ponúkajúcich sa špeciálnejších, resp. čiastkových textov, publikovaných časopisecy v posledných rokoch v češtine a slovenčine, chcel by som pripomenúť dávnejšiu prácu L. Landgrebeho Filosofie přítomnosti (1968): aj keď obraz vojnovnej filozofickej situácie, ku ktorej boli pre Landgrebeho kľúčmi práve Husserl a Heidegger, je pochopiteľne antikvovaný, vecnú a formulačne úspornú výstižnosť, s akou vovádzda Landgrebe čitateľa do Heideggerovho myslenia z obdobia Bytia a času, ako aj „obratu“, nemali by pre dnes sa orientujúceho záujemcu fatálne prekryť texty novšie a neraz agresívnejšie.

Heidegger a jeho Bytie a čas v lektúre F. Novosáda nesugeruje patetiku ľudskej existencie, ani neinscenuje vzmachy alebo katastrofy európskych dejín a metafyziky; Novosádova lektúra je imúnna aj voči „postmodernej situácii“ s ponúkajúcimi sa lákavými cestami do trasovísk „textuality“ Heideggerovho myslenia. Je to M. Heidegger „sekularizovaný“ a „adaptovaný“ na mieru našich dní a našej situácie, keď po dávnejšom demaskovaní „konečných riešení“ a utópií a za prebiehajúcej demontáže viacerých „post-modernizačných“ ilúzií zostáva ako neiluzívna nádej zoči-voči svetu (v zmysle vzdelanostne-komunikačného fóra i neúprosne doliehajúceho média, resp. rámca našej existencie) kriticky sa uskrňujúca, ale na seba náročná vecnosť, ako aj vytrvalá pracovitosť.

## KDE SI MÔŽETE KÚPIŤ ČASOPIS

### KNÍHKUPECTVÁ V BRATISLAVE

**AF**, Kozia 20

**EX LIBRIS**, Michalská 4

**KNIHY - TÓHOVÁ**, Špitálska 16

**ACADEMIA**, Štúrova 9, Bratislava

**LA REDUTA**, Palackého 2

**SLOVENSKÝ SPISOVATEĽ**, Laurinská 2

**DOBRÁ KNIHA**, Hviezdoslavovo nám. 22

**Kníhkupectvo**, Obchodná 9

**ANTIUVARIÁT STEINER**, Ventúrska 20

**DANUBIAPRESS**, Jesenského 10

### KNÍHKUPECTVÁ NA SLOVENSKU

Kníhkupectvo **POD VRŠKOM**

Kupecká 7, Nitra

**ÓM** kníhkupectvo, Farská 1, Žilina

**AF**, Mlynská 6, Košice

**RADOŠŤ**, Kláštorská 22, Bardejov

### KNÍHKUPECTVÍ V ČECHÁCH

**PORTAL**

Masarykovo nám. 35, Uherské Hradište

**STUDENTCENTRUM**

Křížkovského 14, Olomouc

**AF**, Puchmayerova 8, Ostrava

**VOTOBIA**, Mlynská, Ostrava

**VYŠEHRAD**, Karlovo nám. 5, Praha

Študenti si môžu kúpiť prvé dve čísla časopisu za 20 Sk na týchto miestach v Bratislave:

**NADÁCIA CHARTY 77**, Staromestská 6

**EX LIBRIS**, Michalská 4

**KATEDRA FILOZOFIE** Filozofickej fakulty UK, Gondova 2