

Komplikovaný vzťah filozofie Clauda Romana a Martina Heideggera

MARCEL ŠEDO, Filozofický ústav, Slovenská akadémia vied, v. v. i., Bratislava, Slovenská republika

ŠEDO, M.: The Complicated Relationship between the Philosophy of Claude Romano and Martin Heidegger
FILOZOFIA, 79, 2024, No 9, pp. 985 – 999

The study attempts to interpret the work of the French phenomenologist Claude Romano in the context of the philosophy of Martin Heidegger. The text tries to point out the differences and connections between their thinking, connect and confront their individual concepts and theses, and point out the important structural moments that are common for both philosophers. At the same time, the study tries to point out that Romano's eventual hermeneutics is an attempt to connect the early and late phases of Heidegger's work, which leads to a unique philosophy.

Keywords: event – time – ecstasy – Claude Romano – Martin Heidegger – advenant – language – openness

V tejto štúdií sa pokúsime interpretovať filozofickú koncepciu udalosti Clauda Romana, predstavenú v dielach *Udalosť a svet*, *Udalosť a čas* a *šťasti aj Tam je*, a to na pozadí myslenia Martina Heideggera a jeho nasledovníkov.

Niektoré kontexty Romanovej filozofie sú pomerne zrejmé, ide najmä o Heideggerovo dielo *Bytie a čas*, na ktoré Romano v troch spomínaných knihách neustále odkazuje. Iné, napríklad Heideggerove neskoršie filozofické práce ako *O humanizme*, *Básnický býva človek* a *šťasti aj Príspevky k filozofii*, v ktorých Heidegger rozvíja pojmy ako po-byt, udalosť a ek-zistencia, sú zrejmé o niečo menej, a práve tieto chceme dôkladnejšie preskúmať. Predmetom nášho záujmu bude aj Romanovo vyhraňovanie sa voči Heideggerovi. Zdá sa nám, že kritika Clauda Romana voči Heideggerovi je azda prisilná.

V záverečnej časti sa odhodláme k nasledovnému čítaniu Romanovho diela: V prvom rade sa pokúsime hľadať stopy spojenia s oboma Heideggerovými fázami myslenia a poukázať na možné prepojenie existenciálnej analytiky, čiže ranej fázy, a pojmov a koncepcie neskorej fázy Heideggerovho myslenia, ktoré po-byt otvárajú presahujúcemu, čiže tomu, čo nie je z neho, a to najmä prostredníctvom nástupu udalosti Bytia. Poukážeme však aj na moment, v ktorom ich Romano cielene prekračuje a to za pomoci francúzskej fenomenologickej tradície i vlastného intelektuálneho úsilia.

I. Heideggerov obrat

Ak sa pokúsime vymedziť Heideggerovu filozofiu, môžeme tu s istou hrozbou simplifikácie povedať, že kým Husserlovi išlo o fenomenologický popis toho, ako sa vedomiu javia konkrétne predmety, Heidegger obrátil pozornosť na podmienky samotnej možnosti vedomia skúmať javenie. To zapríčinilo odvrat Heideggera k otázkam praktického, každodenného spolubytia s predmetmi, ostatnými ľuďmi, so svetom a teda, všeobecne, k otázkam bytia (Michálek 2017b, 8 – 9). V tomto smere sa Heidegger pokúša zamerať na otázku bytia, pričom za jestvujúcno, ktoré je schopné pýtať sa na samo bytie, považuje výlučne človeka, respektíve pobyt (Dasein) (Heidegger 2018, 28). Táto existencia je vlastne neustálym transcendovaním seba a to hlavne z toho dôvodu, že človek sa vďaka tomuto rozumeniu bytiu a uvedomenia si možnosti nebytia, a tým aj istému odstupu od samotného bytia, stáva vždy niečím viac než svojou prítomnosťou. Definujú ho jeho možnosti, extatickosť a schopnosť transcendovať sa.

Azda práve tento ešte stále subjektivistický a intelektualistický aspekt následne začali spochybňovať nielen niektorí jeho priami nasledovníci (bezpochyby už Maurice Merleau-Ponty), ale aj samotný Heidegger. Hovoríme tu o tej fáze jeho filozofovania, ktorá prichádza po tzv. obrate. V tejto neskoršej fáze sa u Heideggera objavuje rozdielny moment chápania vzťahu človeka a bytia, pre ktorý sú príznačné pojmy po-byt a udalosť (das Ereignis). Človek už nemá taký jednoduchý, či skôr bezproblémový prístup k bytiu ako pobyt z *Bytia a času*. Heidegger totiž opisuje akési dejiny bytia, pričom v určitej dejinnej fáze, môže byť bytie človeku zastreté. To sa týka najmä súčasnej fázy civilizácie, tzv. *Gestell*, čo môžeme voľne interpretovať ako fázu technologického spôsobu účelového prebývania, v ktorom sa zakrýva možnosť porozumenia bytiu, a to práve kvôli akémusi rámovaniu ľudskej existencie do ducha techniky (Heidegger 2004, 21).

Práve tieto veľké historické celky označuje v istej fáze svojho myslenia Heidegger pojmom udalosť (Michálek 2017a, 962). Ak je však človeku možnosť porozumenia zakrytá, nie je to už viac ten istý pobyt, ktorý si vo svojom bytí vždy už rozumie a ktorý sa môže autenticky rozvrhovať ako bytie-k-smrti. Pôsobí to tak, že je to skôr samotné Bytie, ktoré sa človeku dáva a ktoré mu otvára možnosti. Sledujeme teda, že Heidegger tu už neskúma Bytie skrz myslenie pobytu, ale myslenie pobytu skúma zo samotného Bytia.

Práve sem môžeme vstúpiť s pojmom po-byt. Ako to interpretuje Jana Tomašovičová, po-byt na rozdiel od pobytu, svojím rozvrhovaním neotvára odomknutosť bytia, ale

bytie (*Seyn*) potrebuje k rozvinutiu svojej povahy po-byt, preto sa mu dáva (*Zuwurf*), čím si ho zároveň osvojuje, to znamená privádza pobyt k „nemu samému“, otvára ho ako Da-sein, t. j. ako rozvrhujúce státie v pravde bytia, ktorému záleží na porozumení bytiu (Tomašovičová 2010, 183).

Bytie potrebuje po-byt, a teda „otvoreného“ človeka, aby sa mohlo diať a aby mohlo osvetľovať jestvujúcna, čím sa z po-bytu stáva „strážca pravdy bytia“ (Heidegger 2000, 35). To si však zároveň vyžaduje iný spôsob postulovania vzťahu, ako tomu bolo v prípade pobytu a jeho existencie. Človek sa tu v podstate stáva sebou tým, že sa otvára, respektíve odpovedá na to, čo nie je z neho, na to, čo sa mu dáva. Lenže čo sa mu dáva? A čo je vlastne toto dávanie?

II. Heidegger a iné chápanie udalosti

Aby sme to pochopili, musíme sa vrátiť k pojmu udalosť. Udalosť sme v predchádzajúcom odseku dávali u neskorého Heideggera do súvisu s historickými etapami. Udalosť tu bola do istej miery vždy významným aktom, ktorý v histórii viedol k špecifickému skrytiu alebo odkrytiu bytia. Lenže udalosť má u Heideggera ešte jeden dôležitý a jemne odlišný význam. Vypomôžme si tu Patočkovou interpretáciou Heideggera:

Heidegger obracia situáciu: udalosť bytia, rozovretie javovej oblasti, „časenie“ času a rozsvietenie sveta (svet = svetlo) je to, čo umožňuje ľudskosť, zrodenie človeka. Nevysvetliteľná, ale všetko osvetľujúca udalosť bytia je súčasná so „zrodením“ človeka. Bytie nie je ľudské jestvujúcno, ani na ľudskom jestvujúcne nespočíva; bytie nie je ani naše vnímanie, ani naše myslenie, cítenie atď.; naopak ľudskosť – ľudské jestvujúcno je možné iba

tým, že sa naše myslenie, vnímanie, cítenie vždy odohrá vo svetle sveta, vo svetle bytia (Patočka 1970, 207).¹

Udalosť súvisí so samotným bytím, a to v spojení „udalosť bytia“. Ako to povedal samotný Heidegger vo zväzku 65: „Bytie bytuje ako das Ereignis“ (Heidegger 2014, 30). Našou úlohou tak je precitnúť v bytí, v ktorom sa už nachádzame, ktoré sa nám dáva a ktorým do značnej miery sme. Ako by povedal samotný Heidegger:

Bytnosť človeka spočíva v ek-zistencii. Práve na ek-zistencii bytostne (to znamená od samotného bytia) záleží, či bytie uvlastní v udalosti človeka ako ek-zistujúceho na stráženie pravdy bytia v tejto pravde samej. „Humanizmus“, ak sa rozhodneme pri tomto slove zotrvať, teraz znamená: bytnosť človeka je pre pravdu bytia bytostná; a síce tak, že práve v súlade s ňou nezáleží len na človeku ako takom (Heidegger 2000, 35).

A tu sa opäť vracia do hry ľudská bytosť chápaná práve ako po-byt, ktorá sa stáva tým, kým je, prostredníctvom toho, čo nie je z neho (Heidegger 2004, 27 pozn.) a ktorá je pre bytie kľúčová, pretože prostredníctvom neho sa rozvíja jeho povaha. To znamená, že bytie samo posielá človeka do ek-zistencie pobytu ako jeho bytnosť. Povedané jednoduchšie: udalosť bytia je vždy už tu a my sme už vždy v udalosti bytia, ktorá nás uvlastňuje. Aby však bytie mohlo prepuknúť vo svojej pravde, potrebuje nás v podobe svetliny, tzn. potrebuje nás ako rozvrhujúce státie v pravde bytia, ktoré sa tejto udalosti bytia otvára tým, že na jej volanie odpovedá (Heidegger 2000, 17).

A práve tu je zrejmy Heideggerov rozkol s istým latentným kartezianizmom raného obdobia, v ktorom nebola potrebná udalosť bytia, ale pobyt, ktorý si vo svojom bytí vždy už rozumie a ktorý sa, prostredníctvom pýtania sa na samotné bytie, môže transcendovať. V neskorom období myslenia Martina Heideggera naopak nastáva seba-vedenie človeka, čo sa otázky bytia týka, až pri príchode samotnej udalosti bytia, pretože, ako už bolo povedané, až „bytie uvlastní v udalosti človeka ako ek-zistujúceho“. Aktivitu tu preberá samotné bytie, o čom svedčí aj samotné slovné spojenie udalosť bytia, ktoré má vo vzťahu k človeku moc ustanovovať ho, privádzať ho (bytie bytuje) atď. Človek sa tu stáva síce pre samotné bytie potrebným a stále v istom zmysle aktívnym hráčom, od ktorého sa vyžaduje akési otvorenie sa, ale zároveň aj nesuverénnym hráčom, pretože potrebuje impulz zvonku (na ktorý by odpovedal) a pomoc od samotného bytia. Touto „pomocou“ tu chápeme udalosť.

¹ Všetky preklady z cudzieho jazyka preložil autor tejto štúdie.

A práve chápanie človeka, bytia a udalosti v tomto zmysle, ktorého obrisy sú prítomné aj v publikácii *O humanizme*, podľa nás výrazne ovplyvnilo frankofónne prostredie, z ktorého vzišlo myslenie Claude Romana.

III. Heidegger vo Francúzsku

Potiaľto teda veľmi stručný a veľmi zjednodušujúci výklad Heideggerovho myslenia, ku ktorému sa však budeme v článku pri konfrontácii s Romanom pravidelne vracáť. Ale prečo skúmať francúzske interpretácie a nezamerať sa hneď na konkrétne paralely medzi Romanovým a Heideggerovým myslením? Nejde nám tu o vytvorenie historického premostenia, ale skôr obrazu o kľúčových témach francúzskej fenomenológie, ktorý nám pomôže poukázať na premenu fenomenológie i pojmu udalosť, a tiež na prítomnosť týchto premien u Romana. Chceme tu skrátka ukázať, ako hlboko sa otázka Heideggerovej udalosti votkala do francúzskeho myslenia a ako je Romanova filozofia prirodzeným vyústením tohto myslenia.

Obráťme teda pozornosť k interpretácii Heideggerovho pojmu udalosť vo Francúzsku, ktorá súvisí so spisom *O humanizme*, prostredníctvom ktorého sa začal vo Francúzsku šíriť iný obraz Heideggerovej filozofie. Podľa francúzskeho historika filozofie Dominiqua Janicauda je *O humanizme* „Heideggerov text, ktorý mal najväčší vplyv vo Francúzsku, zvlášť v 60. Rokoch“ (Janicaud 2015, 84). A samotnú Heideggerovu dôležitosť si Janicaud uvedomoval aj vo väčšej miere, keď vo svojej slávnej stati *Teologický obrat vo francúzskej fenomenológii* (1991) poukazuje na istý dominantný, teologicko-metafyzický rys dôležitej časti francúzskych fenomenológov (Levinas, Marion, Henry), a pritom príznačne pripisuje prvotný motív k tomuto obratu práve filozofickému odkazu neskorého Heideggera, ktorý nás podľa Janicauda „privádza na križovatku, ktorá rozdeľuje pozitívny fenomenologický projekt od presunu jeho možnosti smerom k pôvodnu“ (Janicaud 2019, 23). Janicaud tu kritizuje Heideggerovo neskoré tautologické myslenie, ktoré už nemá nič spoločné s fenomenológiou, Husserlovým projektom konštitúcie zmyslu a prezentáciou fenoménov, a ukazuje, že „teologické zámienky sa neuplatňujú len v Levinasových otvorene podnikaných výbojoch, ale aj v subtílnych svetlinách neskorého Heideggera“ (Janicaud 2019, 20). Povedané úplne jednoznačne: „Bez Heideggerovho Kehre, by nebol teologický obrat“ (Janicaud 2019, 23). A mohli by sme dodať – nebolo by ani Levinasovho, Marionovho a Henryho myslenia.

Lenže čo má toto všetko spoločné s udalosťou a s Claudom Romanom? Všetko a nič. Všetko v tom zmysle, že táto línia filozofovania je kľúčová pre

pochopenie súčasnej francúzskej fenomenológie, a to práve vzhľadom na myslenie neskorého Heideggera a Clauda Romana. A zároveň nič v zmysle, že nás teologický obrat nezaujímá a že súhlasíme s Petrom Práškom, ktorý tvrdí, že o žiadny teologický obrat nešlo (Prášek 2020, 194). Lenže nejaká premena sa predsa len udiala. Emmanuel Falque hovorí v súvislosti s touto tradíciou príznačne ako o obrate od infra-fenomenality k supra-fenomenalite (Falque 2022, 316).

V husserlovskej tradícii, a tiež v tradícii raného Heideggera je kľúčovým objektom skúmania to, že vedomie je vedomím niečoho. Kľúčové je, že skúsenosť a porozumenie je tu dané dovnútra, napríklad v podobe Husserlovho prúdu vedomia a pasívnej syntézy. Fenomén skrátka skúmame tak, ako sa nám javí vo vedomí alebo v štruktúre existencie pobytu. Supra-fenomenalita je práve to, čo je prítomné u Heideggera po obrate a vo francúzskej fenomenologickej tradícii načrtnutej práve Janicaudom; Falque príznačne spomína Levinasa, Mariona i Henryho (Falque 2022, 316). Takáto fenomenológia skúma to, čo ma presahuje a čo sa mi dáva. Skúma moju skúsenosť s týmto dávaním, ba až odovzdanosť, kedy to nie som ja, kto konštituuje zmysel nejakého fenoménu, ale je to práve fenomén (u Mariona napríklad saturovaný fenomén), ktorý významovo preteká, ktorý nedokážem v sebe konštituovať a ktorý ma preto presahuje a mení. Cieľom tu nie je postulovať nejakú metafyzickú inštanciu, ale umenšiť karteziánsky rozmer prítomný u Husserla.

A ako v prípade neskorého Heideggera, Levinasa a Mariona, tak aj v prípade iných francúzskych fenomenológov, ktorí sa nezmestili do škatuľky teologického obratu, napríklad Henriho Maldineya, Marca Richiera a Clauda Romana, tento dominantný vzťah, tento presah, nastáva ako udalosť. Cieľom je tu skrátka pokračovať v heideggerovskej deštrukcii metafyziky a v oslabovaní karteziánstva skrz vzťah k svetu, a to práve prostredníctvom interpretácie človeka ako otvorenosti a sveta ako presahu. Vidíme teda, že pojem udalosť sa v reformovanej podobe objavil u viacerých francúzskych fenomenológov. Claude Romano predstavuje autora mladšej generácie a na nasledujúcich riadkoch sa pokúsime konkrétnejšie ukázať, ako toto myslenie ďalej rozvíja.

IV. Romanovo vymedzenie sa voči Heideggerovi

Začnime najskôr s tvrdeniami samotného Clauda Romana, ktorými sa chce vymedziť voči filozofii Martina Heideggera. Romano interpretuje Heideggerovu filozofiu pobytu ako formu do seba uzavretej udalosti. Túto udalosť predstavuje autentické bytie, ktoré sa rozvrhuje ako bytie-k-smrti, čím predstavuje akúsi

monadickú udalosť (Romano 2009, 134). Uzatvára sa totiž udalostiam, ktoré by ho mohli transformovať, meniť, vniesť do jeho života nejaký nový zmysel:

Pobytu sa nestane iná udalosť ako tá, ktorou je on sám ... V Bytí a čase síce nie je prechod od sveta nášho okolia (Umwelt), štruktúrovaného významnosťou (Bedeutsamkeit), k svetu (Welt) pôvodne odkrytému úzkosťou, výsledkom aktu vôle, ale stále zostáva späť s pobytom, ktorý je úzkostlivý. Tu naopak prechod od jedného zmyslu sveta k druhému nie je niečo, čo by uskutočňoval „subjekt“, a to ani nedobrovoľne (Romano 2009, 69).

Z tohto hľadiska tak môžeme u Romana cítiť kritiku prílišného zdôrazňovania výlučnosti pobytu, prostredníctvom jeho azda príliš suverénneho odhalenia rozvrhu a tiež jeho vôle. Romano chce vo svojej filozofii naopak zdôrazniť, že bez ohľadu na ek-statický rozvrh pobytu ako bytia-k-smrti a jeho vôľu sa pobyt nedokáže vyhnúť existenciálnym krízam, ktoré vtrhajú do života človeka prostredníctvom udalostí a vnášajú doň nový zmysel.

Práve tento nový zmysel sa potom dostáva do popredia v zjavnej opozícii ústredného pojmu Romanovej filozofie, ktorým je udalosť narodenia, voči Heideggerovmu bytiu-k-smrti. Udalosť narodenia radikalizuje vrhnutosť pobytu u Heideggera. Narodiť sa je podľa Romana neschopnosť zhodovať sa so svojim pôvodom, byť pôvodne otvorený nevyčerpatelným možnostiam a zároveň nemožnosť „úplne obnoviť zmysel vlastnej histórie v sebpriesvitnosti celkového porozumenia“ (Romano 2009, 70). Ako následne hovorí samotný Romano, udalosť narodenia nemôže byť ontologickou kategóriou a vymyká sa aj Heideggerovmu vymedzeniu autentický / neautentický.

Samotná táto skutočnosť ma otvára aj možnostiam, ktoré ja sám nepremietam a na ktoré nemôžem reagovať, ale ktoré mi táto udalosť pridelená a adresovala. Tieto možnosti sú zakorenené v predosobnej histórii, v histórii, ktorú nemožno jednoznačne prevziať: v advenantovej prehistórii. Už v okamihu narodenia ma očakávajú a predchádzajú ma možnosti, ktoré presahujú akúkoľvek moju projekciu, a ktoré sú mi preto pridelené nad rámec pochopenia (Romano 2009, 70).

Práve na tejto signifikantnej udalosti môžeme príznačne sledovať ontológiu udalosti. Udalosť sa u Romana stáva predovšetkým procesom rekonfigurácie a radikálnej premeny zmyslu sveta pre advenanta, ktorý sa takpovediac odovzdáva transcendentálite tejto presahujúcej udalosti. Advenant je tu potom ten, ktorý čelí udalostiam tak, že ich nezastupiteľne podstúpi a ktorého dobrodružstvo je príchodom k sebe samému prostredníctvom udalosti. Inak povedané,

advenant dostáva, pri prekonfigurovaní svojich možností v rámci udalosti, možnosť inak chápať sám seba tým, že sa necháva vyhlásiť za toho, kým je, prostredníctvom udalosti (Romano 2009, 70). Advenant v tomto kontexte pripomína (len z inej strany) Heideggerov po-byt, privlastňovaný Bytím, ktoré v ňom zakladá pravdu bytia (Heidegger 2014, 262). Samozrejme, tento vzťah a aj prístup k po-bytu, respektíve k advenantovi je u oboch mysliteľov odlišný. Advenant tu skôr získava kontúry pôvodnej ontológie pobytu s jeho existenciálmi a s jeho špecifickým (autentickým a neautentickým) Bytím-vo-svete, no v tom zmysle, že extaticky sa rozvrhujúca udalosť potrebuje advenanta, aby nastala ako udalosť a preto sa mu dáva. Romano tu pritom na svet nenazerá historicky-kriticky, ako v istej fáze neskorý Heidegger. Advenantove udalostné existenciály u Romana nie sú zabudnuté, zastreté či opustené spôsobom, aký nachádzame u Heideggera.

A aj preto sa Romano explicitne vyhraňuje voči Heideggerovmu pojmu udalosť a poukazuje tiež na odlišnosť svojej koncepcie voči mysleniu neskorého Heideggera (po obrate). Heideggerova udalosť je podľa Romana skôr pojem vzťahujúci sa na vyvstávanie pravdy v diele, a teda skôr na to, čo udalosť necháva ukazovať sa ako udalosť. Nejde tu, aspoň podľa Romana, o udalosť v tom zmysle, v akom ju chápe Heidegger (Romano 2009, 13). Ide skôr o mobilitu, ktorá umožňuje človeku vnímať udalosti (ako ich následne chápe Romano).

Lenže tu sa nám zdá, že Romano nepristupuje k Heideggerovi férovo. V prvom rade si Romano vyberá z neskorého Heideggera len čriepky, čo je bezpochyby produktívny prístup, ak filozof nechce byť len apologétom. V predchádzajúcich častiach sme si však ukázali, že Heidegger postuluje aj iné chápanie udalosti. Udalosť v istej fáze aj uňho človeka uvlastňuje, čo následne vplýva na sebachápanie človeka ako otvorenosti. Takisto si musíme uvedomiť, že extatické chápanie času v podobe predbehovej odhodlanosti, v úzkej súvislosti s bytím-k-smrti, ktorú aj sám Romano nazýva udalosťou, hoci monadickou, ponúka už akúsi udalostnú proto-štruktúru. Tú Romano následne rozširuje, a to práve v určitej nadväznosti na francúzske supra-fenomenologickú tradíciu, previazanú s fázou Heideggerovho myslenia po obrate, v ktorej už chápe človeka ako otvorenosť. Vyzerá to, akoby Romano svoj rozvrh koncipoval v súlade s Heideggerovou predstavou o ek-zistencii, kde po-byt nie je v sebe uzavretý, ale je zo-seba, seba-presahujúci do bytia, a odtiaľ je mu potom určené to, čo si prisvojuje. A v neposlednom rade, Romano sa na viacerých miestach, predovšetkým pri reflexii reči, ako si ďalej ukážeme, k Heideggerovi potajomky vracia a takisto jemne spochybňuje svoje vlastne ostré vyhraňovanie sa.

V. Problém času

Podme si to ukázať na konkrétnom príklade. V tomto kroku bude hrať tú najdôležitejšiu rolu otázka času a udalosti. Tieto koncepcie sme si nevybrali náhodou. V prípade času ide (okrem samotnej udalosti) o jeden z najdôležitejších pojmov Romanovej koncepcie, čo dokladá aj názov jeho druhej knihy.

Začnime udalosťou, konkrétne jej zrodením. Prepuknutie udalosti z okamihu, je už samo osebe oneskorené, pretože sa môže objaviť až po skutočnosti v jej novosti (Romano 2014, 144). Okamih je sám osebe otvorený voči ďalším dimenziám času, ktoré sám otvára konkretizáciou – vždy-už, budúcnosť a prítomnosť. Je to spolu-to, že sa udalosť koná, že sa stala, a že otvára jej budúcnosť: tieto trojrozmerné formy od počiatku utvárajú fenomén okamihu. Na tomto základe potom vidíme, že udalosť je súčasná tak, že je vždy už minulé, pretože už nastala (čo je najlepšie vidno pri udalosti narodenia), a v dôsledku toho, prichádzajúca z budúcnosti, pretože je pochopiteľná z možností, ktoré priniesla do prítomnosti a ktoré sú potenciálne konštituujuce (ale zároveň nepredikovateľné) aj pre budúcnosť.

Okamih otvára svoje vlastné časové horizonty a je neoddeliteľný od svojho bytia vždy v čakani. Takže medzi okamihom a vždy-už žiadny čas neuplynie, ale samotný okamih vzniká „v medzičase“; je to „medzičas“ samotného času (Romano 2014, 146). „Medzičas“ však neoddeľuje dva „okamihy“ času, čas totiž u Romana nie je definovaný kontinuálnou postupnosťou okamihov. Aj preto je okamih vždy-už-to-čím-bude-ako-taký (Romano 2014, 147). Prepuknutie času má teda extatickú podobu. Ak chceme následne skúsiť rozpracovať tvrdenie, že Heideggerovo bytie-k-smrti tvorí akúsi proto-štruktúru udalosti, ktorú následne Romano prevezme, potrebovali by sme nájsť spoločného menovateľa práve pri problematike času. Ako na problém času nazerá Martin Heidegger?

Aj Heidegger, rovnako ako Romano, sa snaží vymedziť voči „vulgárnemu“ chápaniu času (Heidegger 2018, 365) – časovej postupnosti smerujúcej od minulosti k budúcnosti. Takto chápaný čas by z človeka totiž spravil výskytové jestvujúcnosť. Aj preto je uňho čas chápaný existenciálne. Heideggerova teória časovosti je taktiež extatická a takisto pracuje s tromi modmi času, ktoré sú zakotvené v tom, čo nazýva predbehová odhodlanosť. Hneď na úvod postuluje „budúcnosť“, ktorá však nie je niečím, čo ešte nebolo a raz možno bude, ale je prichádzaním k sebe vo svojom najvlastnejšom môcť-byť. V tomto zmysle tak Heideggerov pobyt necháva seba v predbehovej odhodlanosti prichádzať k sebe, a to prostredníctvom možnosti. A tým, že je pobyt v predbehu, vo svojej

súčasnosti už k sebe vždy prichádza z budúcnosti (Heidegger 2018, 364). Zjednodušene povedané, prichádzajúca budúcnosť ako existenciálna kategória vôbec umožňuje postulovanie nejakých vlastných možností.

Akási forma toho, čo by sme „vulgárne“ nazvali minulé, prichádza u Heideggera vo forme „byť ako vrhnutý základ negativity“. To znamená, že k tomu, aby pobyt mohol byť „najvlastnejším môcť byť“, musí toto prichádzanie k sebe prísť k tomu, čím pobyt vždy už bol. Len tak môže prevziať túto vrhnutosť. Aj preto Heidegger hovorí, že autenticky budúci môže byť pobyt len ako autenticky bývalý. Lebo pobyt je, a keďže je, je vždy už bývalý (Heidegger 2018, 365). A z toho následne vyplýva jeho tu. Len vďaka tomu, že pobyt bol vrhnutý, čo preberá vďaka prichádzajúcemu, ktoré mu otvára na základe tohto „už“ jeho možnosti a vôbec môcť byť, *tu pobyt je* ako pobyt. A sprítomňovanie do hry vstupuje následne v rovine sprítomňovania jestvujúcna nášho okolia, v ktorom sa odhodlanosť včleňuje do situácie. Byť odhodlane u toho, čo je tu (Heidegger 2018, 365).

Celkovosť bytia pobytu je pre Heideggera následne takáto: v predstihu pred sebou byť vždy už vo svete ako „bytie pri“ (vnútrosvetovsky vystupujúceho jestvujúcna) (Heidegger 2018, 366). Heidegger tieto modalities následne nazýva bývalo-sprítomňujúca budúcnosť (Heidegger 2018, 365). Už pri tomto Heideggerovom pojme môžeme vidieť Romanovo nadviazanie vo forme vždy-už-to-čím-bude-ako-taký. Romano akoby postuloval štruktúru času, v akej sa pohybuje advenant, v súlade s týmto Heideggerovým rozvrhom. U Romana je totiž advenant takisto radikálne vrhnutý, keďže je to práve transcendentálna udalosť, ktorá vstupuje do jeho života a vnáša mu doň nový zmysel a takisto, ako sme to už spomínali, tri modalities času. Samotný advenant sa potom taktiež chápe v rovine udalosti, ktorá tým, že je vždy-už na príchode, otvára pre advenanta možnosť prebrať svoje možnosti (t. j. budúce) z toho, čo v jeho živote vždy-už nastalo, pretože udalosť už prepukla, a ktorá takýmto spôsobom konštituuje jeho súčasnosť.

Lenže podstatný rozdiel tu je. Kľúčová pre Heideggera zostáva konečnosť a to práve kvôli negativite, ktorú vytvára koniec existencie (Heidegger 2018, 369). V dôsledku toho chápe Heidegger časovosť ako súčasť štruktúry ľudskej existencie a človeka interpretuje v jeho celistvosti. A práve proti tomuto sa vyhraňuje Romano, keď hovorí o monadickosti u (raného) Heideggera. Aj preto prevezme Romano extatickú formu časovosti, ale neprisudzuje ju už advenantovi ako jeho existenciál, ale samotnej udalosti.

Práve tu však vstupuje do hry neskorá fáza Heideggerovho myslenia, ako sme ju predstavili v prvej časti štúdie. Udalosť bytia je tu časením času a rozovretím javovej oblasti, ktorá človeka uvlastňuje. Ako by povedal Heidegger:

Bytie umožňuje myslenie z tohto „chcieť umožniť“. Prvé umožňuje druhé. Bytie, ako to, čo umožňuje a tým zároveň chce umožniť, je ono „mož-né“ /Mög-liche/. Bytie ako živel je „tichou silou“ chcejúcej mohutnosti, t. j. možného. Ak hovorím o „tichej sile možného“, nemyslím possibile nejaké iba predstaveného possibilitas, nie potentia ako essentia nejakého actus existentiae, ale bytie samo, ktoré samo chcelo, umožnilo myslenie, a tak bytnosť človeka (Heidegger 2000, 10).

Po-byt je v tomto smere rozvrhujúce státie v pravde bytia, ktorému záleží na porozumení tomuto bytiu. Vidíme skrátka, že situácia človeka sa tu oproti ranej fáze mení a pripomína, aspoň vo fáze časenia času, keďže časenie už nie je existenciálom bytia samotného pobytu, a tiež v priechodnosti po-bytu zoči-voči udalosti bytia, prítomnosť advenanta. Pretože podľa Heideggera: „Spôsob, akým je človek vo svojej vlastnej bytnosti prítomný v bytí, je extatické státie vo vnútri pravdy bytia“ (Heidegger 2000, 17). Romano akoby sa snažil premyslieť práve tento aspekt, keď prevezme vnútornú časovú štruktúru pobytu a uplatňuje ju na problém udalosti, v ktorej sa advenant ocitá vďaka otvorenosti (ktorá je prítomná už u Heideggera po obrate).

Čo následne vytvára Romano na takto poňatej syntéze ranej a neskorej fázy, patrí skôr do inej štúdie, pretože práve v tejto súvislosti nadväzuje na vyššie spomenutú supra-fenomenálnu tradíciu, na ktorej začiatku stojí Levinas, a v ktorej svojším spôsobom následne pokračovali aj ďalší myslitelia, najmä Henri Maldiney, ktorého blízkosť k Heideggerovi i Romanovi spomína vo svojej štúdii Petr Prášek (2019, 410). Faktom tu však zostáva, že extatická forma časovosti je prítomná už u Heideggera, a takisto aj otvorenosť po-bytu a preberanie toho, čím je z niečoho, čo je mimo neho. A práve tento aspekt a táto afinita sa následne ukáže ako podstatná aj pri druhom dôležitom príklade, ktorým je problém reči.

VI. Básnický býva človek v reči

Afinitu môžeme vidieť pri Heideggerovi a jeho otázke o bytnosti bývania a básnenia, ktorú priniesol vo svojej knihe *Básnický býva človek*. Podľa Heideggera vieme o bytnosti bývania a básnenia z nápovede reči. Samozrejme, len v prípade, ak dbáme na bytnosť reči, čo sa deje len vtedy, keď človek odpovedá reči, načúvajúc pritom jej nápovediam. Pretože to, čo vo vlastnom zmysle prehovára

je reč a človek načúva, keď hovorí v živle básnenia. Čím je básnik básnivejší, tým je otvorenejší a pripravenejší prijať netušené (Heidegger 1993, 81).

Bytnosť básnenia je následne vytváraním miery. To je späť s odhaľovaním toho, čo sa necháva odvodzovať zrejmosťou „nebies“ (Heidegger 1993, 91). Toto odhaľovanie pritom podľa Heideggera prebieha v momente, keď sa ho nesnažíme uchopiť, ale nechávame sa viesť pokynmi miery, ktorá sa nám necháva prevziať. Básnenie je toto zabezpečovanie si miery pre bývanie človeka. Básnik potom básni len vtedy, keď, prevezmúc mieru, vyslovuje nebeské javy tak, že sa podvoľuje ich javeniu ako cudziemu, v ktorom sa dáva „neznámy boh“ (Heidegger 1993, 93). Cudzie sa tu ukazuje v podobe blízkeho a jas a hlas sa tu zjavuje spolu s temnotou a mlčaním cudzieho. Človek básni tak, že svoje bytovanie odovzdáva a privlastňuje tomu, čo človeka samé chce, a čo teda jeho bytovanie potrebuje a nárokuje si ho (Heidegger 1993, 100).

Tu môžeme opätovne prízvukovať niektoré spoločné prvky medzi Romanovou a Heideggerovou hermeneutikou. Môže ísť o isté spoločné kontúry ako je bytovanie človeka pri básnení (t. j. situácia advenanta), v ktorom odovzdáva bytovanie tomu (t. j. udalosti), čo človeka samé chce (t. j. tomu, čo je voči nemu adresné). Nachádzame tu prítomnosť sebakrývajúceho a neuchopiteľného boha (t. j. u Romana sveta – neuchopiteľného horizontu a významu všetkých významov), ktorý sa odvodzuje zo zrejmosti nebies (t. j. zo zrejmosti významu adresnej udalosti). Avšak priame prepojenie nachádzame v náhľade oboch filozofov na reč. Romano, rovnako ako Heidegger, ukazuje „pravú bytnosť“ reči v jej básniacej podobe a taktiež sa pritom odvoláva na Rilkeho a Hölderlina.

Romano hovorí:

teraz, disjunkcia medzi jazykom a rečou platí iba v okamihu, keď reč, pozdvihnutá na svoju básnickú moc, ustanovuje skutočný začiatok, udalosť významu, ktorá ruší všetko predchádzajúce porozumenie, udalosť, z ktorej jedinej si prisvojujem jazyk, v ktorom možno túto reč vysloviť (Romano 2009, 167; 1999, 224).

A ďalej, v nadväznosti na Rilkeho, tvrdí,

že bez primárneho vystavenia sa samotnej udalosti reči; bez toho, aby sa otvoril novým a neuchopiteľným možnostiam, ktoré ho uchopia v každej reči tak, že ho zbavia jeho právomocí; bez rizika, podstatného pre akúkoľvek skutočnú reč, potopený do ticha a neschopný rozprávať, by básnik nemohol napísať jediný verš. ... Ak básnik nepomenoval to, čo ešte nedostalo meno, nemá inú možnosť, ako sa vrhnúť na novú možnú možnosť reči, ktorá nikdy

nehovorila, ktorú nikto nepočul a ktorú je preto možné dobyť iba na okraji ticha (Romano 2009, 167 – 168; 1999, 225).

Ticho je tu chápané ako umlčanie neustáleho rečenia, ktoré je podmienkou príchodu reči. Toto všadeprítomné ticho v reči produktívne pôsobí, keď odmieta „už vytvorený“, ovládnutý a užitočný jazyk a je v rovine čistého začiatku. Práve vtedy zachováva akt svojho zrodu, jeho novosť a zároveň o tomto zrode hovorí (Romano 2009, 168; 1999, 226). Takto chápanej reči nič nepredchádza a ohlasuje sa „vždy vopred“. Prijatie reči sa tu bliži k Heideggerovi – nechať „cez seba“ prehovárať to, čo nám bolo pridelené pred každou iniciatívou a zároveň aj jeho vyjadrenie z *Básnický býva človek*, že básnik svoj dar neberie z bežného a doterajšieho (Heidegger 1993, 81). To znamená, že rovnako ako v prípade Heideggera ide o počúvanie toho, čo nám reč hovorí (a to si vyžaduje ticho). Tento aspekt sa však aj u Heideggera netýka len reči, ale aj samotného myslenia (podobne ako u Romana). Ako hovorí sám Heidegger:

Myslenie premýšľa bytie vtedy, keď – bytím samo v udalosti uvlastnené – bytiu prináleží. Myslenie zároveň premýšľa bytie, pokiaľ, náležiac bytiu, bytie počúva. Ako myslenie, ktoré bytie počúva a prináleží mu, je tým, čím je v súlade so svojím bytostným pôvodom (Heidegger 2000, 9).

Okrem značnej blízkosti k Heideggerovi a k jeho poňatiu bytnosti reči ako básnenia, tu vidíme aj Romanovo tvrdenie, že poetický akt reči (pretože práve poézia je aj podľa Romana bytnosťou reči) súvisí so zrodom sveta. To znamená, že v istom zmysle je poetická skúsenosť pre advenanta fundamentálna a zároveň tu vidíme aj priamy vzťah k Heideggerovmu „básnickému“ prebývaniu človeka vo svete.

Záver

Na záver sa pokúsme vysporiadať s tým, čo hovorí Romano v úvode svojej knihy o Heideggerovej udalosti. Heideggerov pojem udalosť je skôr pohybom, ktorý umožňuje človeku vidieť udalosť (Romano 2009, 15). Je tým, čo otvára cestu udalosti, ako ju chápe Romano. S týmto záverom sa nedá nesúhlasiť. Na druhej strane, Heidegger tým neotvára len metafyzické otázky vo vzťahu k bytiu a udalosti, ale otvára aj možnosť využitia udalostnej fenomenológie, pretože, ako sme si ukázali, otvára priestor pre po-byt ako otvorenosť, čím ho vymedzuje voči do seba uzavretému monadickému pobytu jeho ranej fázy. Práve na toto mohla historicky nadviazať vyššie zmienená supra-fenomenologická tradícia. A ako sme sa to snažili ukázať v predchádzajúcej časti, Romano na tomto základe buduje, minimálne v prípade reči, svoju vlastnú udalostnú

hermeneutiku. Aj z obdobia po obrate preberá štruktúru, ktorou sa jeho advenant vzťahuje k udalosti.

Na záver sa môžeme pokúsiť zhodnotiť rozpory a afinitu medzi Heideggerovým a Romanovým myslením. Kým pre Heideggera zostáva aj v ranej, aj v neskorej fáze kľúčovou otázkou otázka bytia a možnosť porozumenia tomuto bytiu, Romano postuluje problém udalosti ako primárny. Toto má, pochopiteľne dôležitý dopad na filozofické koncepcie oboch mysliteľov. Heidegger je stále fascinovaný skôr všeobecným problémom ľudskosti na pôde ontológie, kde premýšľa otázku „podstaty“ ľudskej existencie a toho, ako človek vôbec môže myslieť, prípadne ako je myslenie konštituované Bytím.

Claude Romano vnáša do tohto myslenia prvky individuálnejšej diverzifikácie, založenej na väčšej ontickosti (v podstate ruší onticko-ontologickú diferenciu) – ľudská bytosť ako výsledok neustálych existenciálnych kríz, spúšťaných udalosťami. Udalosti, ktoré spomína Romano vo svojej knihe (ako napríklad choroba, láska) menia charakter ľudskej existencie a vnášajú do nej nový zmysel. Lenže toto všetko by u raného Heideggera bolo podružné problému bytia pobytu ako bytia-k-smrti, hoci by aj v jeho existenciálnej štruktúre bezpochyby malo dôležité miesto. A vo fáze po obrate by takisto tieto udalosti ustupovali problému fundamentálnej konštitúcie samotnej ľudskosti ako svetliny bytia, ktorá sa odohráva na pôde udalosti bytia.

Práve tento odklon súvisí s bohatou francúzskou povojnovou fenomenologickou tradíciou a, samozrejme, aj s vlastným originálnym myšlienkovým úsilím Clauda Romana, ktorý dokázal na heideggeriánskej pôde vypracovať vlastný projekt. K Heideggerovi sa totiž Romano neustále vracia. Nejde len o afinitu pri konštituovaní troch modalít času, prípadne pri snahe opísať problém reči. Romano je, rovnako ako Heidegger, fascinovaný najmä otázkou zmyslu sveta, otázkou možností a otvorenosti, taktiež aj otázkou možnosti porozumenia svetu a premeny zmyslu, ktorá prichádza s udalosťou. Telo a telesnosť tu napríklad nezohráva takú podstatnú rolu ako v prípade Henriho Maldineya, ktorý je často považovaný za jeho priamejší vzor.

Čo však považujeme za najzaujímavejšie a na čo sa snažila poukázať práve táto štúdia, je snaha nejakým spôsobom zblížiť obe Heideggerove fázy myslenia a pokúsiť sa vytvoriť na ich pôde vlastný projekt. Kým raná Heideggerova filozofická fáza umožnila Romanovi využiť proto-štruktúru udalosti, a to aj s jej časovosťou, z fázy „po obrate“ preberá Romano advenanta s jeho otvorenosťou a dávanie sa mu toho, čím je odinakiaľ (zmyslu a vôbec možnosti myslieť a byť)

a tiež pojem udalosti, hoci v zmenenej forme. Negativita tu potom nie je štruktúrnym znakom pobytu (smrti), ale samotnej udalosti, ktorá prepuká z negativity, prípadne – ako sme si to ukázali v prípade reči – z ticha.

Literatúra

- FALQUE, E. (2022): Outside Phenomenology? *Open Theology*, 8 (1), 315 – 330.
DOI: <https://doi.org/10.1515/opth-2022-0211>
- HEIDEGGER, M. (1993): *Básnický bydlí člověk*. Praha: Oikoymenh.
- HEIDEGGER, M. (2000): *O humanismu*. Rychnov nad Kněžnou: Ježek.
- HEIDEGGER, M. (2004): *Věda, technika a zamyšlení*. Praha: Oikoymenh.
- HEIDEGGER, M. (2014): Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis). In: *Gesamtausgabe*, Band 65. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- HEIDEGGER, M. (2018): *Bytí a čas*. Praha: Oikoymenh.
- JANICAUD, D. (2015): *Heidegger in France*. Bloomington: Indiana University Press.
- JANICAUD, D. (2019): *Na rozhraních fenomenologie*. Praha: Karolinum.
- MICHÁLEK, J. (2017a): Heideggerovo slovo “das Ereignis”. *Filosofický časopis*, 65 (6), 957 – 965.
- MICHÁLEK, J. (2017b): *Být místem bytí*. Praha: Karolinum.
- PATOČKA, J. (1970): *Přirozený svět jako filosofický problém*. Praha: Československý spisovatel.
- PRÁŠEK, P. (2019): Existence a ontologická hra událostí. *Filosofický časopis*, 67 (3), 403 – 420.
- PRÁŠEK, P. (2020): Fenomenologie bez theologie. Nad knihou Dominiqua Janicauda Theologický obrat ve francouzské fenomenologii, *Reflexe*, 58, 191 – 212.
DOI: <https://doi.org/10.14712/25337637.2020.32>
- ROMANO, C. (1999): *L'événement et le monde*. Paris: PUF.
- ROMANO, C. (2009): *Event and World*. New York: Fordham University Press.
- ROMANO, C. (2012): *L'événement et le temps*. Paris: PUF.
- ROMANO, C. (2014): *Event and Time*. New York: Fordham University Press.
- TOMAŠOVIČOVÁ, J. (2010): Kritika metafyziky a otázka transcencie z pohľadu Heideggerovej a Marionovej filozofie. In: *Náboženstvo a nihilizmus*. Bratislava: Filozofický ústav SAV.

Tento príspevok vznikol na Filozofickom ústave SAV, v. v. i., v rámci projektu APVV-20-0137 Filozofická antropológia v kontexte súčasných kríz symbolických štruktúr.

Marcel Šedo
Filozofický ústav SAV, v. v. i.
Klemensova 19
811 09 Bratislava
Slovenská republika
e-mail: marcel.sedo@savba.sk
ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-1971-0278>