Úzkosť ako kolektívna základná nálada (Grundstimmung) novoveku

Beatrix Susanne Lepis

Lepis, B. S.: Úzkosť ako kolektívna základná nálada (*Grundstimmung*) novoveku. In: *Ostium*, roč. 15, 2019, č. 2.

Anxiety as a collective ground-mood of modernity
Moods play a major role in Heidegger's thought, as they open up the world to Dasein and permeate its entire existence, its possibilities of action, its very access to the world. In recent years, much attention has been devoted to Heidegger's concept of moods which has been adapted for various political, social or even psychological questions. However, this attention is usually directed at Heidegger's early concepts of anxiety and boredom; later accounts of attunement – his epochal moods – remain almost completely neglected, likely because these seem to hold much less 'practical' potential, as Heidegger's focus progressively shifts from Dasein to Being. By analysing one particular epochal mood – anxiety as hinted at in the 1936 Schelling-Lecture – I attempt to show that, first, the so-called epochal moods can be interpreted as collective moods that have a real, practical impact on society as a whole; and second, they are deeply entwined with Heidegger's radical critique of modernity that he developed in his later thought, and thus possibly possess a strong socio-critical potential that deserves further attention.

Keywords: Heidegger, Attunement, Epochal moods, Anxiety

Úvod
Heideggerov koncept naladenosti získal v posledných rokoch pomerne veľkú pozornosť, a to predovšetkým vďaka jeho potenciálu pre riešenie rôznych politicko-filozofických, sociálno-filozofických či dokonca psychologických otázok, ktoré ďaleko prekračujú Heideggerove vlastné intencie.[1] Doterajšia pozornosť sa však poväčšine zameriava na Heideggerove rané koncepty úzkosti a nudy, zatiaľ čo jeho neskoršia teória naladenosti – takzvané epochálne nálady – ostáva prevažne prehliadaná.[2] Tento nezáujem by mohol okrem iného súvisieť s pomerne abstraktným charakterom epochálnych nálad. Mnohé interpretácie raných konceptov nálad vyzdvihujú skutočnosť, že Heidegger nálady zobrazuje ako niečo, čo je konštitutívne pre prístup človeka k svetu a nevyhnutné pre jeho porozumenie svetu. Práve tento aspekt sa však v neskorších konceptoch nálad, aspoň na prvý pohľad, takmer úplne vytráca, keďže Heidegger od tridsiatych rokov postupne obracia svoju pozornosť od Dasein k bytiu ako takému.[3] Kým v raných prácach zobrazuje nálady ako ahistorické a viazané na Dasein a jeho bytie-vo-svete, naladenosť vníma neskôr hlavne z perspektívy dejín bytia (*Seinsgeschichte*). Neusiluje sa už o analýzu Dasein a jeho každodennej existencie. Nálady teraz chápe v prvom rade v kontexte vzťahu človeka k dejinnému bytiu[4] a z tohto uhla pohľadu analyzuje rôzne základné nálady (*Grundstimmungen*), ktoré, podľa neho, prevládali v jednotlivých epochách dejín bytia.[5] Práve zameranie na koncept dejín bytia, ktorý je sám osebe komplexný a problematický, pravdepodobne vzbudzuje zdanie, že Heideggerova neskoršia teória nálad je nadmieru abstraktná a že nemá v kontexte súčasných problémov čo ponúknuť.

V tomto príspevku sa analýzou jednej epochálnej nálady – úzkosti, ako ju Heidegger naznačuje vo

svojej prvej prednáške k Schellingovi z roku 1936[6] – pokúsim ukázať, že tieto nálady v sebe napriek prvotnému zdaniu ukrývajú *praktický* aspekt. Konkrétne chcem vyzdvihnúť dva body: po prvé, že epochálne nálady môžu byť interpretované ako kolektívne nálady, ktoré majú reálne, praktické konzekvencie pre spoločnosť ako celok; a po druhé, že sú hlboko previazané s Heideggerovou radikálnou kritikou modernity, ktorá je charakteristická predovšetkým pre jeho neskoré myslenie, a teda môžu mať silný spoločensko-kritický potenciál, ktorý si zasluhuje ďalšiu pozornosť.

Z takto stanoveného cieľa už vyplýva, že zámerom článku nie je striktne historicko-filozofická interpretácia epochálnej nálady úzkosti, keďže Heideggerovi samozrejme nejde o takpovediac *praktický* potenciál tejto nálady. V rámci analýzy úzkosti preto vyzdvihnem aspekty, ktoré pre Heideggera zohrávajú nanajvýš vedľajšiu úlohu, a naopak, preňho kľúčové aspekty ostanú v úzadí. Najvýraznejšie sa to prejaví pri probléme bytia, ktorému sa budem venovať iba do tej miery, ako je nevyhnutné pre objasnenie nálady úzkosti.

Úzkosť v Heideggerovej prvej prednáške k Schellingovi

Na úvod treba spomenúť istú terminologickú zvláštnosť Heideggerovho prvého prednáškového cyklu k Schellingovi. Heidegger sa v ňom do hĺbky zaoberá Schellingovým textom *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*, a hoci skúmanie spisu využíva pre rozvíjanie vlastných konceptov, silne sa drží Schellingovho postupu, jeho pojmov a obrazov, a len na niekoľkých miestach sa od neho jasne dištancuje a používa vlastný slovník. Terminológia prednáškového cyklu je teda pre Heideggera atypická, vo väčšine prípadov je však možné priradiť Schellingove pojmy na základe kontextu k Heideggerovým konceptom.[7]

Táto atypickosť sa ukazuje aj pri základnom určení konceptu úzkosti. Nálada úzkosti v prednáškovom cykle totiž pramení zo zásadného rozporu v ľudskej bytnosti (*Wesen*). Nadväzujúc na Schellingovu definíciu slobody,[8] Heidegger bytnosť človeka opakovane opisuje ako *schopnosť k dobru a k zlu*. Človek *nemá* túto schopnosť ako jednu medzi mnohými, ale naopak, byť človekom znamená *byť* touto schopnosťou.[9] Z toho vyplýva, že človek ako taký nie je ani zlý, ani dobrý, ale takpovediac nerozhodnutý. Stav nerozhodnutosti však má skôr hypotetický charakter, keďže Heidegger zdôrazňuje, že pokiaľ človek reálne *je,* vždy už musí byť rozhodnutý buď pre dobro, alebo pre zlo.[10] Ponúka sa však otázka, čo toto rozhodnutie v Heideggerovom chápaní vôbec znamená. Je jasné, že nejde o mravnú povahu človeka, keďže dobro a zlo pre Heideggera nepredstavujú morálne, ale *ontologické* kategórie. Detailná interpretácia Heideggerovho chápania dobra a zla a spôsobu, akým ich prispôsobuje vlastnému filozofickému zámeru, by prekračovala rámec tejto štúdie. Možno však stručne zhrnúť, že bytostne súvisia so vzťahom človeka k bytiu. Heidegger v prednáškovom cykle bytie nazýva temným, neracionálnym základom, v ktorom korenia všetky jestvujúcna a od ktorého všetky jestvujúcna závisia.[11] Koncept *dobra* označuje otvorenosť človeka voči tomuto *temnému základu*, teda voči bytiu a jeho dávajúco-odťahujúcemu, ničotnému charakteru. Koncept *zla* na druhej strane označuje presný opak: uzavretosť voči *temnému základu*, inými slovami, zabudnutosť bytia (*Seinsvergessenheit*).[12] Z rozporu medzi týmito dvoma základnými možnosťami ľudského bytia, zakotvenými v bytnosti človeka, vyrastá nálada úzkosti. Na tomto mieste možno poznamenať, že sa tu ukazuje istá štrukturálna podobnosť s konceptom úzkosti z *Bytia a času.* Úzkosť v oboch prípadoch súvisí s fundamentálnymi možnosťami človeka, kým však pri ranom koncepte úzkosti išlo o rozhodnutie medzi autenticitou a neautenticitou, v roku 1936 ide o rozhodnutie medzi možnosťami dobra a zla.

Podobnosť sa objavuje aj pri určení dôvodu a objektu úzkosti. Heidegger v prednáškovom cykle, rovnako ako v *Bytí a čase*, odlišuje úzkosť od bežného strachu. Kým strach je obavou pred niečím konkrétnym – napríklad pred nejakou vecou, či aktom – a obavou o špecifický aspekt života, úzkosť nie je viazaná na nijaké konkrétne okolnosti vo svete. Úzkosť je podľa Heideggera „metafyzickou nevyhnutnosťou a nemá nič spoločné s drobnými súženiami ustráchanosti a plachosti

jednotlivca“[13]. Nepredstavuje iba pocit, ktorý sa človeka zmocňuje na základe vonkajších okolností, ale hlboko zakorenenú *životnú úzkosť (Lebensangst)*, ktorá preniká naskrz celou ľudskou existenciou a ktorá človeka stavia pred jeho najvlastnejšie možnosti: pred dobro a zlo, pred možnosť otvorenosti a uzavretosti voči temnému základu, a tým aj pred temný základ samotný.[14] Tento náhľad, ktorý nálada úzkosti otvára, sa však pre človeka takmer nedá vydržať. Heidegger zachádza tak ďaleko, že úzkosť označuje za „predpoklad ľudskej veľkosti“[15] a toho, kto sa odváži ju prestáť, nazýva *hrdinom.* Tento zriedkavý výkon, ku ktorému sa dopracujú iba nemnohí,[16] znamená *rozhodnutie pre dobro*, zatiaľ čo únik pred úzkosťou, ku ktorému sa človek väčšinou uchyľuje, predstavuje *rozhodnutie pre zlo*. Dá sa preto povedať, že tak, ako bežným, každodenným dôsledkom úzkosti v *Bytí a čase* bol úpadok do takzvaného *Man*,[17] tak je v prednáškovom cykle každodenným dôsledkom úzkosti únik do zla. A práve dôsledky úzkosti sú pre zámer tohto článku kľúčové, keďže v nich spočíva hľadaný praktický potenciál epochálnych nálad. V ďalšom texte sa preto budem sústrediť na analýzu týchto dôsledkov, to znamená na analýzu *zla ako úniku pred úzkosťou*.

Ako bolo vyššie naznačené, zlo v zásade znamená zabudnutosť bytia, uzavretosť voči bytiu a jeho dávajúco-odťahujúcemu charakteru. Avšak čo to reálne znamená v kontexte prednášky k Schellingovi? Ako sa prejavuje toto ontologické zlo? Heidegger preň v prednáške nachádza pomerne silné slová. Zlo je opisované ako „revolta proti prapodstate“[18], „tyrania ego-mánie [Selbstsucht] nad celkom“[19] či „zvrátenie počiatočnej vôle“.[20] Táto *revolta* umožňuje sebaumocnenie človeka k *nadvláde* nad celkom jestvujúcna, teda nad svetom, vo svojej podstate je však deštruktívna a v konečnom dôsledku nevyhnutne vedie k „rozvratu jestvujúcna“.[21] Z týchto farbistých opisov je zrejmé, že *únik* pred úzkosťou je tentoraz podstatne dramatickejší, než v *Bytí a čase*. Citované opisy ukazujú, že zlo, ako ho Heidegger vníma v roku 1936, má aktívny, ba dokonca *agresívny* charakter. Nie je jednoducho tichým únikom pred úzkosťou a snahou zabudnúť na ňu. Heideggerovo vykreslenie naznačuje skôr povstanie, pokus vzdorovať tvárou v tvár tomu, čo v ňom vyvoláva úzkosť a čo v nej je zároveň odhalené – temnému základu, bytiu.[22] Napriek živému jazyku však toto vykreslenie ostáva abstraktné a vágne. Vynára sa otázka, v čom ono *povstanie* vlastne spočíva. Heidegger naznačuje odpoveď, keď zlo nazýva aj pokusom človeka „byť Absolútnom samotným“[23] a „tyrani[ou] ego-mánie nad celkom“[24]. Človek v úpadku do zla popiera *temný základ* ako to, v čom korení všetko jestvujúcno, a ustanovuje *seba samého* ako absolútny základ jestvujúcna. Namiesto toho, aby uznal vlastnú konečnosť a podmienenosť, povyšuje sa v úniku do zla na nepodmienenú bytosť a z tejto pozície požaduje absolútnu kontrolu nad všetkým jestvujúcnom. V prednáškovom cykle dokonca možno nájsť príklad tohto povstania, a to v koncepte novovekej „vôle k systému“,[25] ktorému Heidegger venuje pomerne veľký priestor. Veľmi detailne opisuje vznik tejto *vôle k systému*, postupujúc od prvých matematických systémov až po ich najvyššiu formu vytvorenú nemeckými idealistami.[26] V tomto kontexte treba vyzdvihnúť, že Heidegger v prednáškovom cykle používa pojem *systém* ako synonymum k pojmu *svetonázor* (*Weltansicht*). Týmto nemyslí len nejaký druh názoru na svet či nazerania sveta. Pojmom svetonázor, respektíve systém, označuje „určitým spôsobom zamerané a uchopené otváranie sveta“.[27] Každý systém ponúka istý prístup k svetu, pričom sa tieto prístupy líšia v závislosti od perspektívy daného systému. To znamená, že systém rozhodujúcim spôsobom ovplyvňuje vzťah človeka k svetu okolo neho, a tým, ako sa ukáže, aj jeho chápanie vlastného miesta vo svete a jeho vzťah k sebe samému.

Novoveké systémy, ako Heidegger ukazuje, sú budované na princípe *racionality,* sú založené na jasnosti ega, vedomia, *ja*. Heidegger ich spája s novovekým oslobodením sa človeka k sebe samému, ktoré vedie k „tvorcovskému [schöpferisch] dobytiu a ovládnutiu a prebudovaniu jestvujúcna vo všetkých oblastiach ľudskej existencie“.[28] Na to, aby toto oslobodenie bolo možné, sa musí celok jestvujúcna stať fundamentálne ovládnuteľným, musí človeku byť k *dispozícii* (*zur Verfügung stehen).* Presne toto umožňuje *vôľa k systému*, rozvrhujúca celok jestvujúcna ako jasný, priehľadný *systém*. Pre nepoznateľný, neovládnuteľný, *temný* základ v týchto systémoch neexistuje miesto.[29] Ak systém sám je fundamentálne *racionálny*, nemôže obsahovať nič, čo by prekračovalo ľudské

porozumenie a vymykalo sa tak ľudskej kontrole.

Zaznievajú tu náznaky Heideggerovej neskoršej kritiky modernity. Práve takto Heidegger väčšinou opisuje obraz sveta novoveku: Svet ako usporiadaný, organizovaný a racionálny, svet, v ktorom sa nemôže udiať nič radikálne *iné*, kde žiadna *radikálna odlišnosť* nemôže otriasť pohodlnou istotou transparentného systému všetkých jestvujúcien.[30] V prednáškovom cykle k Schellingovi Heidegger vidí toto bezpečie či skôr zdanie bezpečia, získané tým, že sa všetko, čo by ho mohlo ohroziť, stáva *nemysliteľným*. Rebelujúci človek, povyšujúci seba samého na základ všetkého jestvujúcna, istotu svojho myslenia robí „súdnym dvorom, ktorý rozhoduje, čo môže byť a nemôže byť, ba dokonca: čo *bytie* vôbec znamená".[31] Inými slovami, ak sa svet chápe ako fundamentálne poznateľný a racionálny, čokoľvek, čo *nezodpovedá* týmto kritériám – ako napríklad *temný základ* –, nemôže byť súčasťou *systému (svetonázoru)*. A ak sa systém nechápe iba ako teoretický konštrukt, ale ako to, čo človeku vôbec otvára a sprístupňuje svet, potom má takéto vylúčenie ďalekosiahle dôsledky: Čo nie je súčasťou systému, nie je súčasťou sveta. Čo nemožno zaradiť do systému, to sa javí ako nezmysel, ne-problém, ako omyl nezasluhujúci si pozornosť. Touto cestou človek získava istú *dominanciu* nad celkom jestvujúcna, a práve v tomto zmysle sa sám javí ako základ všetkého jestvujúcna. Toto sebapovýšenie človeka je potom *vzbura*, *povstanie* – inak povedané, *zlo*.

Stále však ostáva nejasné, prečo mu Heidegger pripisuje tak jednoznačne deštruktívny charakter.[32] Odpoveď na túto otázku súvisí s tým, že vyššie opísaná dominancia je vo svojej podstate sebaklamom. Človek podľa Heideggera nie je *naozaj* základom všetkého jestvujúcna, čo znamená, že ako nadvláde nad jestvujúcnom, tak aj istote, ktorú človek vďaka nej získava, chýba pevný základ. Podstatný je aj základný impulz, ktorý vôbec vedie k získaniu tejto nadvlády. Sebapovýšenie človeka a z toho vyplývajúci svetonázor sú totiž v prvom rade pokusom uniknúť úzkosti a na to, aby *Lebensangst*, životná úzkosť, ostala potlačená, sa musí tento sebaklam neustále udržiavať. A jediný spôsob, ktorým sa táto iluzórna nadvláda dokáže udržať, spočíva podľa Heideggera v nekonečnom sebastupňovaní, v nekonečnom úsilí o viac a viac kontroly. Heidegger pri opise tohto úsilia opäť používa živý obrazný jazyk a nazýva ho „hladom ego-mánie", ktorý sa vo svojej „nenásytnosti byť všetkým" napokon „rozpadáva do ničotnosti".[33] Toto úsilie nikdy nemôže zastať a už vôbec nie dosiahnuť svoj cieľ: Bez ohľadu na to, ako ďaleko pokročí, nemôže dosiahnuť skutočné bezpečie a skutočnú dominanciu, pretože je postavené na ilúzii. Je deštruktívnym, obsesívnym snažením, poháňaným túžbou uniknúť životnej úzkosti, ktoré v konečnom dôsledku vedie k rozvratu všetkého jestvujúcna.

No ak je zlo natoľko deštruktívne, potom by sa dala položiť otázka, prečo ho človek v prvom rade volí. Prečo je alternatíva úniku pred úzkosťou podľa Heideggera tak ťažko znesiteľná, že toho, kto úzkosť dokáže prestáť, nazýva *hrdinom*? Pre zodpovedanie tejto otázky je dôležité, že sa v Heideggerovom myslení nezvykne vyskytovať neutrálny bod začiatku. V tomto prípade to znamená, že stav nerozhodnutosti človeka existuje iba ako *možnosť. V skutočnosti* nikdy neexistuje moment, v ktorom nerozhodnutý človek stojí pred dobrom a zlom ako základnými možnosťami svojej existencie a teoreticky sa zamýšľa, či zvoliť dobro a či zlo. Ide presne o to, že toto rozhodnutie vždy už bolo učinené, že človek vždy už *je* vrhnutý do sveta, vždy už *je* upadnutý (*Verfallen*) do zla a celý jeho svetonázor, jeho prístup k svetu a k sebe samému sa nesie v mode tohto úpadku.[34] Novoveký človek vždy už uniká úzkosti prostredníctvom svetonázoru, v ktorom sám vystupuje ako základ všetkého jestvujúcna a v ktorom sa celok jestvujúcna javí ako zásadne poznateľný a ovládnuteľný. Autonómiu, moc a istotu, ktoré z jeho svetonázoru plynú, si však môže udržať len vtedy, ak daný svetonázor nechápe ako výsledok *rozhodnutia*. Ak by novoveký človek videl vlastný svetonázor ako *možnosť*, videl by alternatívu tejto možnosti, a teda aj skutočnosť, že sám nie je základom všetkého jestvujúcna a že jeho svetonázor je založený na sebaklame a túžbe uniknúť úzkosti. Je zjavné, že toto poznanie, tento náhľad do vlastnej bytnosti a vlastných bytostných možností, by pre človeka mal katastrofálne následky. Zoči-voči úzkosti by sa zrútil nielen jeho zvyčajný obraz sveta, ale aj jeho

obraz seba samého ako autonómnej, sebaurčujúcej bytosti. Všetko jeho konanie by sa odrazu javilo ako ničotné, jeho zvyčajný vzťah k jestvujúcnu a k sebe samému by sa razom rozpadol a človek by tak stratil akýkoľvek záchytný bod.[35]

Cieľom úniku do zla je prekryť úzkosť a to, čo odhaľuje – čím je práve, paradoxne, iluzórnosť svetonázoru, ktorý sa človek snaží udržať. Vychádza tu najavo zvláštna cirkularita. Svetonázor plynúci zo zla ako fundamentálnej ľudskej možnosti je v istom zmysle *dôvodom* úzkosti, keďže práve tento svetonázor – a z neho prameniaci vzťah človeka k svetu, k jestvujúcnu a k sebe samému – je v úzkosti ohrozený. Zároveň je však aj *reakciou* na úzkosť, keďže bez úzkosti by neexistoval úpadok do zla.[36]

Súčasne sa ukazuje aj čosi iné: že skúmanie tohto svetonázoru takpovediac *zvonku*, z neutrálnej, teoretickej pozície, ho nezachytáva verne. Stáva sa zrejmým, že z perspektívy *insidera*, teda niekoho, kto tento svetonázor má, daný svetonázor vyzerá úplne inak než z neutrálneho vonkajšieho náhľadu. Pretože z perspektívy insidera sa nejaví ako únik, pokus o potlačenie úzkosti. Nejaví sa ani len ako *rozhodnutie*. Cieľom úniku je prekryť úzkosť a to, čo odhaľuje, a aby to fungovalo, musí aj *pôvod* svetonázoru upadnúť do zabudnutia. Ničivá dynamika dominancie, ktorú Heidegger opisuje, nie je viditeľná takpovediac *zvnútra*. Z perspektívy insidera sa vyššie zmienené nekonečné, sebastravujúce úsilie o kontrolu poháňané úzkosťou javí ako progres, ako racionálny prístup k svetu, vedený snahou o poznanie a jasnosť, podporujúci sebaurčenie, slobodu a istotu.[37] Ukazuje sa, že zlo sa insiderovi nielenže nejaví ako niečo deštruktívne, ale že sa dokonca javí ako niečo výrazne pozitívne a vzácne, čo treba uchovať a o čo sa oplatí bojovať.[38] Základná nálada (*Grundstimmung*) je všeobjímajúca. Istým spôsobom je „atmosférou, v ktorej sa odohráva všetko myslenie a konanie“[39] a tí, ktorí sú v nej zajatí, nemajú od nej nijaký odstup, nie je pre nich viditeľná. Toto obzvlášť platí o nálade úzkosti, keďže v Heideggerovom chápaní všetko konanie novovekého človeka, ciele jeho spoločnosti a dokonca aj sám svetonázor sú zamerané na potláčanie úzkosti.[40] Týmto spôsobom je úzkosť prítomná v každom čine, avšak nikdy nie je uchopená. Okrem toho treba zohľadniť, že svetonázor vylučuje všetko, čo doň nezapadá a čo by ho preto mohlo ohroziť a týmto spôsobom neustále upevňuje sám seba. V konečnom dôsledku je, paradoxne, jedinou cestou úniku sama úzkosť. Ako základná nálada, ktorá tento svetonázor v prvom rade poháňa, nikdy nemôže byť úplne potlačená. Číhajúc v pozadí, je jedinou pripomienkou pôvodu svetonázoru, skutočnosti, *že človek sa rozhodol,* a teda sa môže rozhodnúť aj inak.

Záver

Cieľom príspevku bolo preukázať prostredníctvom analýzy Heideggerovho konceptu úzkosti z roku 1936 takpovediac praktický potenciál epochálnych nálad, na ktorý by bolo možné nadviazať v kontexte riešenia súčasných problémov. V rámci analýzy sa opakovane objavovali náznaky Heideggerovej neskoršej radikálnej kritiky modernity. Ukázalo sa, že dôsledky úzkosti ako epochálnej nálady sú v princípe tým, čo Heidegger neskôr opisuje ako katastrofálnu zabudnutosť bytia, poznačujúcu moderný svet. A hoci Heidegger tento aspekt rozhodne nerieši ako spoločensko-politický problém, znamená to, že epochálne nálady vskutku majú reálny, praktický vplyv na spoločnosť ako celok.

To je prvý dôvod, prečo si koncept epochálnych nálad, podľa môjho názoru, zasluhuje ďalšiu pozornosť – epochálne nálady a ich dôsledky sú úzko prepojené s Heideggerovou radikálnou kritikou modernity. V súvislosti s tým je spoločensko-kritický aspekt v epochálnych náladách prítomný oveľa výraznejšie než v Heideggerových raných konceptoch nálad. Ako príklad poslúži úzkosť z *Bytia a času*, ktorá viedla k tichej zaneprázdnenosti, umiernenému a priemernému nasledovaniu spoločenských pravidiel a predpísaných spôsobov správania. Naproti tomu, ako sa ukázalo, sú dôsledky úzkosti v roku 1936 oveľa dramatickejšie a deštruktívnejšie a z tohto dôvodu ponúkajú podstatne silnejšie možnosti spoločensko-kritickej interpretácie.

Po druhé, vidím potenciál presne v tom, že epochálne nálady sa opisujú ako *dejinné* kolektívne nálady. Odhliadnuc od skutočnosti, že Heidegger túto dejinnosť vzťahuje na dejiny bytia, to znamená, že jednotlivé epochálne základné nálady už nie sú neoddeliteľnými zložkami ľudskej existencie, ktoré sú stále rovnaké a zasahujú každého rovnakým spôsobom. Namiesto toho sú kolektívnymi náladami, ktoré sa vyskytujú v určitom čase a zasahujú určitú skupinu ľudí. Vďaka tomuto temporálnemu a kolektívnemu charakteru by mohli byť užitočné pri opisovaní izolovaných situácií, v ktorých určitý svetonázor, teda určitý *prístup k svetu* vzniká v rámci určitej skupiny, pričom tento spôsob prístupu k svetu je radikálne odlišný od iných. Myšlienka, že nálady sú v princípe atmosférami, v ktorých sa určité spôsoby prístupu k svetu vôbec až stávajú možnými – čo platí aj o Heideggerových raných konceptoch nálad –, nadobúda nový význam, keď je aplikovaná na skupiny ľudí, ktorí všetci konajú istým spôsobom, všetci zajatí v rovnakej základnej nálade; nálade, ktorá *nie je* univerzálna, *nie je* nevyhnutná a *nie je* zdieľaná všetkými ľuďmi vo všetkých časoch. Nejde už o štruktúru Dasein; epochálne nálady sa môžu interpretovať ako spoločenský a politický problém.

Pochopiteľne ostávajú otvorené mnohé otázky. Tento príspevok predstavuje iba predbežný náčrt potenciálu epochálnych nálad, ktorý je potrebné ďalej rozpracovať, ako vyplýva už z jeho obmedzeného rozsahu. Predložený návrh interpretácie epochálnych nálad sa výrazne odkláňa od Heideggerovho vlastného zámeru a pre jeho vypracovanie bola využitá analýza jedinej epochálnej nálady. Okrem iného treba preskúmať, či táto interpretácia môže byť aplikovaná na ďalšie epochálne nálady a či návrh pracovať s epochálnymi náladami bez zamerania na dejiny bytia, v rámci ktorých ich situuje Heidegger, je udržateľný aj pri detailnejšej analýze. A napokon to najdôležitejšie: Ostáva úloha preukázať, či táto interpretácia Heideggerových epochálnych nálad skutočne dokáže prispieť k riešeniu konkrétnych aktuálnych problémov. Tieto otázky budú predmetom ďalšieho skúmania.

Literatúra

CROSSWHITE, J.: Mood in Argumentation: Heidegger and the Exordium. In: *Philosophy & Rhetoric*, roč. 22, 1989, č. 1, s. 28 – 42.

DALTON, D. M.: Otherwise than Nothing. In: *Philosophy and Theology,* roč. 21, 2009, č. 1, s. 105 – 128.

DAVIS, B. W.: *Heidegger and the Will: On the way to Gelassenheit*. Evanston: Northwestern University Press 2007.

ELPIDOROU, A.: Moods and Appraisals: How the Phenomenology and Science of Emotions Can Come Together. In: *Human Studies*, roč. 36, 2013, č. 4, s. 565 – 591.

FLATLEY, J.: How A Revolutionary Counter-Mood Is Made. In: *New Literary History*, roč. 43, 2012, č. 3, s. 503 – 525.

FREEMAN, L. – ELPIDOROU, A.: Affectivity in Heidegger II: Temporality, Boredom, and Beyond. In: *Philosophy Compass,* roč. 10, 2015, č. 10, s. 672 – 684.

FREEMAN, L.: Toward a Phenomenology of Mood. In: *The Southern Journal of Philosophy,* roč. 52, 2014, č. 4, s. 445 – 476.

GILLIAM, C.: Existential Boredom Re-examined: Boredom as Authenticity and Life- Affirmation. In: *Existential Analysis*, roč. 24, 2013, č. 2, s. 250 – 262.

HEIDEGGER, M.: *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt – Endlichkeit – Einsamkeit.* Klostermann Rote Reihe 6. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 2010.

HEIDEGGER, M.: *Einführung in die Metaphysik*. Gesamtausgabe Bd. 40. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1983.

HEIDEGGER, M.: *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer 2006.

HEIDEGGER, M.: *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit*. Gesamtausgabe Bd. 42. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1988.

HEIDEGGER, M.: Was ist das – die Philosophie? In: HEIDEGGER, M.: *Identität und Differenz.* Gesamtausgabe Bd. 11. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 2006, s. 3 – 26.

HEIDEGGER, M.: Was ist Metaphysik?. In: HEIDEGGER, M.: *Wegmarken*. Gesamtausgabe Bd. 9.

Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1976, s. 103 – 122.
HEIDEGGGER, M.: *Hölderlins Hymnen »Germanien« und »Der Rhein«.* Gesamtausgabe Bd. 39. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1980.
HELD, K.: Authentic Existence and the Political World. In: *Research in Phenomenology*, roč. 26, 1996, č.1, s. 38 – 53.
HELD, K.: Grundbestimmung und Zeitkritik bei Heidegger. In: PAPENFUSS, D. – PÖGGELER, O. (eds.): *Zur philosophischen Aktualität Heideggers. Bd. 1: Philosophie und Politik*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1991, s. 31 – 56.
IRLENBORN, B.: *Der Ingrimm des Aufruhrs: Heidegger und das Problem des Bösen*. Wien: Passagen 2000.
KAUFMANN, S.: Metaphysik des Bösen – Zu Heideggers Auslegung von Schellings Freiheitsschrift. In: HÜHN, L. – JANTZEN, J. (eds.): *Heideggers Schelling-Seminar (1927): Die Protokolle von Martin Heideggers Seminar zu Schellings „Freiheitsschrift" (1927/28) und die Akten des Internationalen Schelling-Tags 2006*. Stuttgart-Bad Canstatt: Frommann-Holzboog 2010, s. 193 – 226.
MCKENZIE, J.: Governing Moods: Anxiety, Boredom, and the Ontological Overcoming of Politics in Heidegger. In: *Canadian Journal of Political Science*, roč. 41, 2008, č. 3, s. 569 – 585.
MITCHELL, A. J.: Heidegger and Terrorism. In: *Research in Phenomenology*, roč. 35, 2005, č.1, s. 181 – 218.
SCHALOW, F.: Why Evil? Heidegger, Schelling and the Tragic View of Being. In: *Idealistic Studies,* roč. 25, 1995, č. 1, s. 51 – 67.
SCHELLING, F. W. J.: *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*. Hamburg: Meiner 2011.
URBAN, K.: „Das Wetterleuchten eines neuen Anfangs?" Heideggers Kritik am metaphysischen Denken vor dem Hintergrund seiner Auseinandersetzung mit Schellings Freiheitsschrift. In: SANDKAULEN, B. (ed.): *System und Systemkritik*: *Beiträge zu einem Grundproblem der klassischen deutschen Philosophie*. Würzburg: Königshausen & Neumann 2006, s. 175 – 200.

P o z n á m k y

[1] Ako niekoľko starších aj novších príkladov takejto adaptácie Heideggerovej teórie naladenosti možno uviesť napr.: MCKENZIE, J.: Governing Moods: Anxiety, Boredom, and the Ontological Overcoming of Politics in Heidegger. In: *Canadian Journal of Political Science*, roč. 41, 2008, č. 3, s. 569 – 585; CROSSWHITE, J.: Mood in Argumentation: Heidegger and the Exordium. In: *Philosophy & Rhetoric*, roč. 22, 1989, č. 1, s. 28 – 42; FLATLEY, J.: How A Revolutionary Counter-Mood Is Made. In: *New Literary History*, roč. 43, 2012, č. 3, s. 503 – 525; HELD, K.: Grundbestimmung und Zeitkritik bei Heidegger. In: PAPENFUSS, D. – PÖGGELER, O. (eds.): *Zur philosophischen Aktualität Heideggers. Bd. 1: Philosophie und Politik*. Frankfurt: Klostermann 1991, s. 31 – 56; FREEMAN, L.: Toward a Phenomenology of Mood. In: *The Southern Journal of Philosophy,* roč. 52, 2014, č. 4, s. 445 – 476; ELPIDOROU, A.: Moods and Appraisals: How the Phenomenology and Science of Emotions Can Come Together. In: *Human Studies*, roč. 36, 2013, č. 4, s. 565 – 591; GILLIAM, C.: Existential Boredom Re-examined: Boredom as Authenticity and Life- Affirmation. In: *Existential Analysis*, roč. 24, 2013, č. 2, s. 250 – 262.
[2] K niekoľkým výnimkám patria napr.: HELD, K.: Authentic Existence and the Political World. In: *Research in Phenomenology*, roč. 26, 1996, s. 38 – 53; MITCHELL, A. J.: Heidegger and Terrorism. In: *Research in Phenomenology*, roč. 35, 2005, č.1, s. 181 – 218.
[3] Porov. napr. FREEMAN, L. – ELPIDOROU, A.: Affectivity in Heidegger II: Temporality, Boredom, and Beyond. In: *Philosophy Compass,* roč. 10, 2015, č. 10, s. 681.
[4] Porov. napr. HEIDEGGGER, M.: *Hölderlins Hymnen »Germanien« und »Der Rhein«.* Gesamtausgabe Bd. 39. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1980, s. 223.
[5] Porov. napr. HEIDEGGER, M.: Was ist das – die Philosophie? In: HEIDEGGER, M.: *Identität und Differenz*. Gesamtausgabe Bd. 11. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 2006, s. 21 – 25.
[6] HEIDEGGER, M.: *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit*. Gesamtausgabe Bd. 42.

Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1988.
[7] V niektorých prípadoch jednoduchý symetrický preklad nie je možný, pretože Heidegger niektoré Schellingove pojmy používa pre označenie rôznych vlastných konceptov. Porov. SCHALOW, F.: Why Evil? Heidegger, Schelling and the Tragic View of Being. In: *Idealistic Studies,* roč. 25, 1995, č. 1, s. 51. Tieto problematické pojmy sa však týkajú predovšetkým problému bytia a pre zámery tohto článku nie sú kľúčové.
[8] Pre Schellingovu definíciu slobody pozri SCHELLING, F. W. J.: *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*. Hamburg: Meiner 2011, s. 352. Čísla strán sú uvádzané podľa vydania SCHELLING, F. W. J.: *Sämtliche Werke*. *14 Bände*. Stuttgart: Cotta, 1856 – 1861.
[9] Porov. napr. HEIDEGGER, M.: *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit*, s. 254 – 255, 268.
[10] Tamže, s. 255.
[11] Pre analýzu podobnosti Schellingovho *temného základu* a dávajúco-odťahujúcej dynamiky bytia pozri URBAN, K.: „Das Wetterleuchten eines neuen Anfangs?" Heideggers Kritik am metaphysischen Denken vor dem Hintergrund seiner Auseinandersetzung mit Schellings Freiheitsschrift. In: SANDKAULEN, B. (ed.): *System und Systemkritik*: *Beiträge zu einem Grundproblem der klassischen deutschen Philosophie*. Würzburg: Königshausen & Neumann 2006, s. 191 – 195.
[12] Detailnú interpretáciu konceptu zla v Heideggerovej prvej prednáške k Schellingovi ponúka napríklad KAUFMANN, S.: Metaphysik des Bösen – Zu Heideggers Auslegung von Schellings Freiheitsschrift. In: HÜHN, L. – JANTZEN, J. (eds.): *Heideggers Schelling-Seminar (1927): Die Protokolle von Martin Heideggers Seminar zu Schellings „Freiheitsschrift" (1927/28) und die Akten des Internationalen Schelling-Tags 2006*. Stuttgart-Bad Canstatt: Frommann-Holzboog 2010, s. 193 – 226.
[13] HEIDEGGER, M.: *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit*, s. 263.
[14] Porov. napr. DALTON, D. M.: Otherwise than Nothing. In: *Philosophy and Theology*, roč. 21, 2009, č.1, s. 120 – 122.
[15] HEIDEGGER, M.: *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit*, s. 263.
[16] Porov. tamže, s. 269.
[17] Porov. HEIDEGGER, M.: *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer 2006, s. 184 – 189.
[18] HEIDEGGER, M.: *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit*, s. 248.
[19] Tamže, s. 261.
[20] Tamže, s. 247.
[21] Tamže, s. 248.
[22] Porov. DALTON, D. M.: *Otherwise than Nothing*, s 121–122; DAVIS, B. W.: *Heidegger and the Will: On the way to Gelassenheit*. Evanston: Northwestern University Press 2007, s. 110 – 111. Na tomto mieste možno podotknúť, že sa tu objavuje istá podobnosť s pozíciou, ktorú Heidegger zastával o rok skôr v *Úvode k metafyzike*. Dasein v tomto diele prezentoval ako to, čo násilím (*Gewalt*) bojuje proti nesmiernemu (*übermächtig*) bytiu. Porov. HEIDEGGER, M.: *Einführung in die Metaphysik*. Gesamtausgabe Bd. 40. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1983, s. 159. Keďže však v roku 1936 presne túto dynamiku osvetľuje v kontexte konceptu zla a kritiky novovekého myslenia, dochádza tu zároveň k rozhodujúcemu obratu.
[23] HEIDEGGER, M.: *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit*, s. 256.
[24] Tamže, s. 261.
[25] Tamže, s. 58.
[26] Tamže, s. 59 – 83.
[27] Tamže, s. 30.
[28] Tamže, s. 58.
[29] Jedným zo zásadných dôvodov, prečo Schelling Heideggera v tomto období tak fascinuje a prečo Heidegger tak vyzdvihuje jeho výkon, je práve skutočnosť, že prostredníctvom snahy o premyslenie radikálneho, pozitívneho konceptu zla zisťuje, že čisto racionálne chápanie systému nie je udržateľné

a je nútený pokúsiť sa vypracovať úplne nový koncept systému. Porov. tamže, s. 168 – 170.
[30] Porov. napr. IRLENBORN, B.: *Der Ingrimm des Aufruhrs: Heidegger und das Problem des Bösen.* Wien: Passagen 2000, s. 41 – 43.
[31] HEIDEGGER, M.: *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit*, s. 53.
[32] Treba podotknúť, že Heidegger v prednáške k Schellingovi zdôrazňuje, že zlo nevníma ako morálny poklesok a že ho celkovo vôbec nechce hodnotiť. Porov. HEIDEGGER, M.: *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit*, s. 273. Napriek tomu z vyššie citovaných opisov zla vyznieva negatívna konotácia tohto konceptu, predovšetkým keď Heidegger uvádza *rozvrat jestvujúcna* ako jeho nevyhnutný dôsledok.
[33] Tamže, s. 271.
[34] Porov. tamže, s. 254 – 255, 264.
[35] Opäť tu možno konštatovať podobnosť s Heideggerovými skoršími konceptmi úzkosti: Aj v *Sein und Zeit* a *Was ist Metaphysik?* viedla úzkosť k strate akejkoľvek opory, či záchytného bodu. Porov. HEIDEGGER, M.: *Sein und Zeit*, s. 188 – 189; HEIDEGGER, M.: Was ist Metaphysik?. In: HEIDEGGER, M.: *Wegmarken*. Gesamtausgabe Bd. 9. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1976, s. 111 – 112.
[36] V tomto ohľade je koncept úzkosti z roku 1936 podobný Heideggerovmu konceptu nudy z *Die Grundbegriffe der Metaphysik*. Porov. MCKENZIE, J.: *Governing Moods: Anxiety, Boredom, and the Ontological Overcoming of Politics in Heidegger*, s. 578.
[37] Zaujímavé je, že tento rozpor medzi vonkajšou a vnútornou perspektívou je zachytený aj v Heideggerových vlastných opisoch novovekej emancipácie človeka na jednej strane a dynamiky zla na druhej strane. Novovekú emancipáciu človeka na začiatku cyklu opisuje neutrálnym, miestami možno až pozitívnym jazykom, napríklad keď hovorí o *oslobodení človeka k sebe samému*. Pri opise dynamiky zla – ktorá je práve dynamikou emancipácie, či sebapovýšenia novovekého človeka – na druhej používa silný, jednoznačne negatívne zafarbený spôsob vyjadrovania a hovorí o *hlade ego-mánie,* o *obsesívnej túžbe* (*Sucht*), či *rozvrate jestvujúcna.* Porov. napr. HEIDEGGER, M.: *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit,* s. 53 – 55 a tamže, s. 248, 271.
[38] Tento aspekt – skutočnosť, že sa zlo nejaví ako niečo deštruktívne, ale naopak, ako čosi pozitívne – je prítomný aj v Heideggerovom neskoršom myslení. Porov. IRLENBORN, B.: *Der Ingrimm des Aufruhrs: Heidegger und das Problem des Bösen*, s. 180 – 188.
[39] FREEMAN, L. – ELPIDOROU, A.: *Affectivity in Heidegger II: Temporality, Boredom, and Beyond*, s. 681.
[40] Podobná štruktúra sa objavuje aj v *Die Grundbegriffe der Metaphysik,* kde Heidegger na konci svojej analýzy nudy kladie otázku, či všetko každodenné konanie človeka v jeho dobe nie je zamerané na potláčanie tejto základnej nálady, aby tak unikol ohrozeniu, ktoré v nej zakúša. Porov. HEIDEGGER, M.: *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*. Klostermann Rote Reihe 6. Frankfurt am Main: Klostermann 2010, s. 248.

Beatrix Susanne Lepis, M.A.
Katedra filozofie a dejín filozofie
Univerzita Pavla Josefa Šafárika v Košiciach
Filozofická fakulta
Moyzesova 9
04001 Košice
E-mail: beatrix.s.lepis@gmail.com