

GÜNTHER MENSCHING

HEIDEGGER: OSUDOVÁ ODPOVĚĎ NA OTÁZKU PO SMYSLU BYTÍ

Myšlení Martina Heideggera se od počátku zaměřovalo na novou nauku o bytí, která se bude odlišovat od tradiční metafyziky. Ve smyslu určení metafyziky jakožto vědy o jsoucím¹ jako takovém si klade Heidegger ještě hlubší otázku, zda byl vůbec správně pochopen smysl pojmu „bytí“ v tradičním metafyzickém jazyce: „Máme dnes odpověď na otázku po tom, co vlastně míníme slovem ‚jsoucí‘? Nikoliv. A tak je tedy třeba otázku po smyslu bytí položit znovu. A tak je tedy zapotřebí nejprve znovu probudit porozumění pro smysl této otázky.“² Tyto věty, jimiž začíná po Platónově citátu hlavní Heideggerovo dílo, vymezují téma, jež pak vládne celým jeho myšlením. Pojem „bytí“, k němuž je evropská metafyzika upoutána a jehož je výkladem, byl podle Heideggera takřka odjakživa pochopen chybně, pokud se vůbec vždy jednalo o nějaké porozumění.

Při odpovídání na otázku po „smyslu bytí“ postupuje Heidegger fenomenologicky ve smyslu svého učitele Husserla a spojuje tuto metodu s hermeneutickými postupy. Zkoumá tudíž, jak se jsoucí ukazuje, „vyjevuje se“ a je chápáno. Přitom je vždy již dáno předchůdné porozumění bytí. V metafyzice i v každodenním rozumění se již používá toto pochopení bytí, i když o něm nemohou sdělit nic výslovně. Metafyzika „myslí jsoucí jakožto jsoucí. Všude tam, kde je kladena otázka, co je jsoucí, má před očima jsoucí jako takové. Metafyzické představování vděčí za tento pohled světlu bytí“.³

Metafyzika musí proto vždy již vědět, co je bytí jsoucího, které zkoumá jako takové, tj. podle principů. Toto vědění nemá poznávací schopnost, o níž Heidegger nehovoří, samo ze sebe, nýbrž z bytí, které se vyjevuje jako jsoucí. Tento vlastní zdroj rozumění jsoucímu jako takovému je však metafyzice skryt, a tak nemá jasno o svém vlastním základu. „Světlo, tzn. to, co takové myšlení jako

¹ Zpodstatnělé přídavné jméno „Seiendes“ je většinou překládáno jako „jsoucí“. Na některých místech a obzvláště v citátech je zvolen termín „jsoucno“, jenž je možná stylisticky vhodnější, avšak originálu vzdálenější. (Pozn. překl.)

² M. Heidegger: *Bytí a čas*, Praha: Oikúmené 1996, s. 15.

³ M. Heidegger: *Co je metafyzika?* Praha: Oikúmené 1993, s. 7.

světlo zakouší, se již nedostává do zorného pole tohoto myšlení; neboť to představuje jsoucí stále a výhradně se zřetelem k jsoucímu.⁴ Totéž platí pro každodenní vědomí, které vždy už ví, co znamená bytí v jeho empirických soudech: „Bytí“ je pojem samozřejmý. Ve všem poznávání a vypovídání, v každém vztahování se k jsoucímu a v každém vztahování se k sobě samému se „bytí“ užívá a tento výraz je přitom „bez dalšího“ srozumitelný. Každý rozumí, když se řekne: „Obloha je modrá“, „to jsem rád“ atp. Avšak tato průměrná srozumitelnost pouze demonstruje nesrozumitelnost. [...] To, že v jistém porozumění bytí již vždy žijeme a že smysl bytí zůstává přitom zahalen v temnotě, dokazuje zásadní nutnost opakování otázky po smyslu „bytí“.⁵

Vědecká i každodenní řeč o jsoucím sice pochopila bytí, mýlí se ale ve významu tohoto centrálním pojmu, neboť ji vyznačuje „zapomenutost na bytí“ (seinsvergessen). Co je ještě srozumitelné pro každodenní vědomí, není zprvu pochopitelné pro metafyziku, poněvadž bytí je nejvyšší pojem, pomocí něhož lze mluvit ve vědě o určitém jsoucím. U Aristotela a v středověké aristotelické metafyzice je bytí vyvozeno, není předem dáno jako idea či empirický fakt. Bytí (*tò ón*) ale nevytváří sféru nad jsoucím, naopak je jeho principem, z něhož by mělo jsoucí vycházet. Reflexivní moment se prolíná s genealogickým: Bytí je nejvyšší vyvozený pojem, jenž teprve umožňuje řeč o jsoucím o sobě; zároveň ale označuje nejvyšší jednotu, ze které má pocházet mnohost jsoucích věcí. Teprve ve vrcholném středověku se prokázalo, že čisté bytí jako pojem je reflexivním určením, jehož předmětem může být analogie, nikoli však věcné jsoucí. Tato novinka Tomáše Akvinského obsahuje obrat k poznávajícímu subjektu, který bude explicitně dokončen teprve u Kanta. Mezitím proběhl nominalistický rozchod s tradiční platónskou a aristotelovskou metafyzikou, který oddělil všechny jazykové znaky od vnitřní konstituce věcí. O jsoucím jako takovém lze potom hovořit jen prostřednictvím abstrahování od konkrétních věcí a pojem náleží jako znak pouze intelektu. Pojmy jsou, jak se na počátku 14. století vyjádřil Petr Aureoli, *fabricata per intellectum*. Jejich obecnost byla postavena proti singularitě věcí.

Následně a hlavně po Kantově kritice poznání nemůže ani Heidegger znovu mluvit o obecné, věcem imanentní struktuře bytnosti. Stejně tak nemůže být bytí novoplatónsky chápána nejvyšší jednotu, z níž vzniká jsoucí emanací. Proto dává Heidegger svému záměru jméno „fundamentální ontologie“. Tím má být řečeno, že tradiční nauka o bytí, jež měla podle Aristotela představovat základ všech dalších věd, potřebuje ještě další fundament. Podle Descarta měl být hledán tento *fundamentum inconcussum*⁶ v sebejistotě myšlení. Heidegger pokračuje v této linii znovu obnovené v Kantově transcendentální filosofii tím, že se ptá po rozumění jsoucímu. Pohybuje se totiž v oblasti subjektivity, jež zkoumá podmínky umožňující jejich poznání. Nemá-li se jednat, jak také Heidegger zdůrazňuje, o antropologickou nebo psychologickou otázku, musí se jeho zkoumání

4 *Tamtéž.*

5 M. Heidegger: *Bytí a čas...*, s. 19 n.

6 Lat. „pevný základ“ (pozn. překl.).

týkat transcendentálních stavů věcí. Podle Kanta jsou čisté formy názoru prostor a čas i čisté rozvažovací pojmy podmínkami, které předpokládá každá zkušenost a které ji umožňují. Proto nemohou pocházet ze zkušenosti. Nejvyšší podmínkou možnosti zkušenosti je původní syntetická jednota apercepce, která bývá také označována jako transcendentální subjekt. Byť se jedná pouze o funkční a nikoli o substanciální pojem, vyjadřuje tato transcendentální jednota za hranicemi proměnlivého uspořádání empirických subjektů jednotu rozumu, kterou nenajdeme v nějakém božském principu mimo tento svět, nýbrž určuje jako princip možné „*kolektivní* jednoty celku zkušenosti“ „*distributivní* jednotu zkušenostního použití rozvažování“.⁷

Heidegger navazuje na Kantovu teorii poznání, aby její jádro obrátil v opak. Otázku po bytí (Seinsfrage) může klást jen jsoucno, které nazývá Heidegger pobyt (Dasein). Další zkoumání nese název „Analytika pobytu“. „Pobyt je jsoucno, o kterém nelze říci, že se mezi jiným jsoucnem vyskytuje. Toto jsoucno se onticky vyznačuje spíše tím, že mu v jeho bytí o toto bytí samo jde. K této bytostné skladbě pobytu ale patří, že má ve svém bytí k tomuto bytostný vztah. A to zase znamená, že si pobyt nějakým způsobem a nějak výslovně ve svém bytí rozumí. Tomuto jsoucnu je vlastní, že skrze jeho bytí a spolu s ním je mu odemčeno bytí samo. *Porozumění bytí je samo bytostným určením pobytu*. Ontická význačnost pobytu spočívá v tom, že pobyt *jest* ontologicky.“⁸

Pobyt nastupuje u Heideggera v této fázi *Bytí a času* na místo subjektu, není to však transcendentální kantovský subjekt. Heideggerovi běží skutečně o smysl bytí, který zde chce získat ještě podle vzoru Husserlovy fenomenologie prostřednictvím uvědomění si transcendentálního Já, tedy zpětnou vazbou jsoucího na své bytí („bytostný vztah“). Jestliže šlo Husserlovi o způsob danosti předmětů, jde Heidegger o krok dále a chce se dostat k dávajícímu samému. To nemůže být žádné jsoucno mezi jinými, nýbrž jsoucno, které se „onticky vyznačuje“.⁹ To by byla teologická otázka, jež by však ihned znovu upadala do aporií nekritické metafyziky. Proto chce Heidegger vyzískat základ své ontologie z analytiky pobytu, tedy z bytí vztahového na sebe sama. Pobyt se vždy vztahuje k nějakému bytí, ať už ke svému či cizímu. Tento vztah nazývá Heidegger „existence“. „Ono bytí samo, k němuž se pobyt může tak či onak vztahovat a k němuž se vždy tak či onak vztahuje, nazýváme *existence*.“¹⁰

Pobyt je jsoucno mající porozumění bytí. Heidegger se záměrně snaží vystříhat jakéhokoliv vztahu tohoto motivu k antropologii. Třebaže kromě člověka není známa jiná živá bytost (Wesen), která by byla schopna reflektovat vztah ke svému bytí, rozvíjí Heidegger určení fundamentální ontologie, jako by platila i pro jiné živočichy. Přesto je existence spojena s empirickou realitou, i když jí náleží taktéž nadindividuální určenost, kterou nazývá Heidegger „existenciál“.

⁷ I. Kant: *Kritika čistého rozumu*, Praha: Oikúmené 2001, s. 363 [B610].

⁸ M. Heidegger: *Bytí a čas...*, s. 27 n.

⁹ *Tamtéž*.

¹⁰ *Tamtéž*, s. 28.

Tato určení se nacházejí mezi transcendentálními a idealizovaně empirickými určeními. Pobyt a jeho existenciální struktura je empirický a zároveň transempirický. Heidegger zná aporie filosofie života, která prohlašuje náhodné empirické danosti za všeobecné a nutné. Proto chce spojit jeho existenciální analýza pobytu nárok teorie vztahu k sobě samému, jenž již není subjektem, s naukou o bytí, která tomuto vztahu k sobě samému předchází, aniž by bylo nutné mluvit dogmaticky o nerefektovaném principu. Prostřednictvím takové o sobě samozřejmě popírané reflexe na subjekt (pobyt) se má vypracovat presubjektivní základ vztahu k sobě samému, který se vztahuje rovněž k jiným jsoucům.

Cílem *Bytí a času* je sebezrušení transcendentální filosofie. Porozumění bytí, kterým pobyt vždy již disponuje, má v průběhu této analýzy vést k onomu bytí, které nemůže být podle nominalismu a Kantovy kritiky nadále předmětem možné zkušenosti. Fundamentální ontologie proto nevytváří systém světa, jak nás učila současně novoscholastika a Nicolai Hartmann, ačkoliv jiným způsobem. Potud stojí heideggerovské myšlení v linii německého idealismu, jehož kritického impulsu se ale zřiká. Existenciální analytika pobytu ústí v sebezřeknutí se subjektu, z něhož ale načerpala všechny své charakteristiky.

Tyto v podstatě existenciální pojmy jsou lokalizovány záměrně mezi transcendentální a empirické pojmy: „Prokázali jsme, že pobyt má onticko-ontologickou přednost; to by mohlo svádět k domněnce, že toto jsoucní musí také být onticko-ontologicky primárně dáno, a to nejen ve smyslu ‚bezprostřední‘ uchopitelnosti tohoto jsoucní samého, nýbrž i ve smyslu jakési právě tak ‚bezprostřední‘ danosti způsobu jeho bytí. Pobyt je nám onticky nejen blízko, ba nejbliže – my jím dokonce každý sám *jsme*. Přesto však, nebo právě proto je nám ontologicky tím nejvzdálenějším.“¹¹ To, co porozumění bytí vždy již ukazuje, není podle Heideggera určení transcendentální subjektivity, ale také to není v této fázi vývoje jeho myšlení nic transcendentního.

Zpočátku postupuje Heidegger podle fenomenologické metody, jež zkoumá „to, co se ukazuje samo o sobě“.¹² „Fenomenologie je způsob přístupu k tomu a vykazující způsob určování toho, co se má stát tématem ontologie. *Ontologie je možná pouze jako fenomenologie*. Tím, co se ukazuje, je ve fenomenologickém pojmu fenoménu míněno bytí jsoucího, jako smysl, jeho modifikace a deriváty. A toto ukazování se není nic libovolného, natož pak něco takového jako jevení. Bytí jsoucího může nejméně ze všeho kdy být něčím takovým, ‚za‘ čím stojí ještě něco, ‚co se nejeví‘.“¹³

Později Heidegger potlačoval transcendentálně filosofické prvky svého myšlení a nezačínal uvažovat od pobytu jakožto bytí, jež disponuje vztahem ke svému bytí, nýbrž vycházel po takzvaném obratu (Kehre) od bytí, které bývá označováno jako udávající se, vysílající se bytí.

¹¹ *Tamtéž*, s. 32.

¹² *Tamtéž*, s. 45.

¹³ *Tamtéž*, s. 52.

Heideggerova fundamentální ontologie chce zvrátit tradici celé metafyziky, aby mohla položit a pochopit otázku po smyslu bytí. Odpověď na tuto otázku je přesvědčivá a v obvyklém jazyce vědy nemožná. Poté, co v *Bytí a čase* ostře odděloval bytí a jsoucnost, záleželo mu na takovém znázornění pojmu bytí tradiční metafyziky, že jeho nahrazení pojmem novým ve fundamentální ontologii nijak neudiví.

Ačkoli šlo metafyzice vždy o bytí, přesto počínaje jistým historickým okamžikem bytí zapoměla, odvrátila se od něj: „Poněvadž metafyzika zkoumá jsoucí jakožto jsoucí, prodlévá u jsoucího a neobrací se na bytí jakožto bytí.“¹⁴ Naopak, jako ontologie je metafyzika podle Heideggera ustavičným odvrátem od svého vlastního předmětu, jenž nemá být předmětem jako jsou jiné. Tím, že se vyjadřuje jazykově, vždy již „vykládá“ bytí, aniž by to zamýšlela: „Metafyzika nicméně neustále a v nejrůznějších obměnách bytí vyslovuje. Ona sama budí a upevňuje zdání, jako by v ní otázka po bytí byla položena a zodpovězena. Avšak metafyzika nikde na otázku po pravdě bytí neodpovídá, poněvadž si tuto otázku nikdy neklade. [...] Myslí jsoucnost v celku, a mluví o bytí. Říká bytí, a myslí jsoucí jako jsoucí.“¹⁵

Aby se tohoto nedostatku zbavil, chce Heidegger „destruovat“ dějiny ontologie. To znamená, že dějiny filosofie musí posloužit jako nedobrovolný důkaz pravdivosti fundamentální ontologie. To je ale již redukce metafyziky na předmět, který zaujímá vztah k ostatním. U Aristotela není bytí (*eínai*) nejvyšším pojmem, nýbrž ve skutečnosti pojmem jsoucího (*tò ón*). V novoplatonismu je *hén*, Jedno, myšleno jako nejvyšší substance, ze které vzniká emanací mnohost. Tomáš Akvinský neztotožnil čisté bytí s Bohem, nýbrž jej chápal jako relativní určení, jako *actus essendi*. Kopula věty, ve které se podle Heideggera bytí udává, je podle Tomáše „compositio propositionis quam anima adinvenit coniungens praedicatum subiecto.“¹⁶ Pro Hegela je čisté bytí pouhým počátkem logiky, jenž přichází sám k sobě při reflexi vztahující se na sebe samu.

Přesto Heidegger tvrdí, že tradiční filosofie od Platóna po Hegela určovala bytí špatně, avšak přitom nepřímou připravovala cestu fundamentální ontologii. Jedinou výjimku představuje v této destrukci Kant, neboť je jediným, který v kapitole o schematismu *Kritiky čistého rozumu* dal bytí do souvislosti s časem. Bytí je totiž dle tradičního názoru něco od času oproštěné, statické, jak explicitně stojí u Parmenida. Heidegger klade naproti tomu bytí s temporální určitostí. Tato temporalita se zase liší od „vulgárního pojmu času“, který rovněž pramení z heideggerovské časovosti: „Jako smysl bytí jsoucnost, které nazýváme pobyt, prokážeme časovost. [...] [K] pobytu patří jako jeho ontická skladba jisté předon-

¹⁴ M. Heidegger: *Co je metafyzika? ...*, s. 9.

¹⁵ *Tamtéž*, s. 15.

¹⁶ Tomáš Akvinský: *Theologická summa*, Olomouc: Krystal 1937, I q. 3 a. 4 ad 2, <http://krystal.op.cz/sth/sth.php?&A=4>, stav 9. března 2008, překlad citátu zní: „složení věty, které duše vynalezla, spojujíc výrok s podmínkou“. Vzhledem ke kontextu by bylo vhodnější překládat termín „praedicatum“ českým slovem „predikát“, jež je bezpochyby bližší originálu. (Pozn. překl.)

tické bytí. Pobyt *jest* takovým způsobem, že jsa jsoucím rozumí něčemu takovému jako bytí. Se zřetelem k těmto souvislostem má být ukázáno, že to, z čeho pobyt vůbec něčemu takovému jako bytí nevysloveně rozumí a z čeho takového vykládá, je *čas*.¹⁷

Toto rozumění času je úzce spojeno s Heideggerovým pojmem pobytu. Za prvé není pro něj bytí ničím statickým jako v tradiční metafyzice, nýbrž je „událostí“ (Ereignis), přechodem od jednoho stavu k druhému. Za druhé není tato dynamika přírodní silou, nýbrž fenoménem nutně spojeným s pobyttem. Jen pokud existuje pobyt, „kterým jsme vždy my sami“,¹⁸ může existovat čas. Čas je na pobyt vázán. Jakékoli aktuální rozumění bytí je tedy časové: „To, že rozumíme bytí, je nejen skutečné, nýbrž i nutné. Bez takového otevření bytí bychom nemohli být vůbec ‚lidmi‘. [...] [P]řísně vzato nemůžeme říci: existoval čas, když *nebyli* lidé. V každém čase byl, je a bude člověk, poněvadž čas vzniká [zeitigt] jen tehdy, pokud je člověk. Čas, ve kterém nebyli lidé, neexistuje ne proto, že člověk je zde od věčnosti a po celou věčnost, nýbrž proto, že čas není věčnost, a proto, že čas vzniká jen v čase jako lidský dějinný pobyt.“¹⁹

Kantovská transcendentální idealita času se zde proměňuje v časovost pobytu. Jeho rozumění bytí není časové proto, že jednotlivý člověk existuje v konečném časovém úseku, nýbrž proto, že pobyt nezávisle na empirickém trvání času je bytí, tím, že o něm soudí. V tom se ukazuje, že bytnost (Wesen) pobytu leží v jeho existenci.²⁰ Existence ale není tradiční *existentia*, tj. bytí nějaké věci vně rozumu. Existence v Heideggerově smyslu je způsob lidského bytí: „Jsoucno, které jest na způsob existence, je člověk. Člověk jediný existuje. Skála jest, ale neexistuje. [...] Věta: ‚Člověk jediný existuje‘ však nikterak neznamená, že jenom člověk je skutečným jsoucnem, a všechno ostatní jsoucno je neskutečné a jen zdání nebo představa člověka. Věta: ‚Člověk existuje‘ znamená: člověk je takové jsoucno, jehož bytí se z hlediska bytí vyznačuje ve svém bytí otevřeným setrváváním v neskrytosti bytí.“²¹

Na tomto místě se proměňuje transcendentálně zaměřená úvaha v ontologickou. Bytí, o které má jít pobytu, není jádrem sebevědomí, nýbrž naopak ochota podřídít se „údělu bytí“ (Geschick des Seins). „Existenciální bytnost člověka je důvodem toho, že si člověk může představit jsoucno jako takové a mít vědomí o takto představeném.“²² Předchůdné rozumění bytí není výkonem či zásluhou lidské bytnosti, pobytu, nýbrž, jak se Heidegger později vyjadřuje, je způsobem bytím.

17 M. Heidegger: *Bytí a čas...*, s. 34.

18 *Tamtéž*, s. 225.

19 M. Heidegger: *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen: Max Niemeyer 1953, s. 64, překlad má orientační charakter.

20 Srv. M. Heidegger: *Bytí a čas...*, § 9, s. 59.

21 M. Heidegger: *Co je metafyzika?...*, s. 21 nn.

22 *Tamtéž*, s. 23.

Bytí, které má být v *Bytí a čase* odkryto vycházejí z pobytu, řečeno tradičně z myslícího subjektu, se udává (ereignet) v existenciálech. To jsou „charaktery bytí pobytu“, jež mají být analogické kategoriím, které charakterizují bytí ostatního jsoucna.²³ Existenciály jsou náležitosti (Befindlichkeiten), jež všechny mají význam ve vztahu k empirickým individuím, například starost, obava, nuda. Zároveň se ale Heidegger ohrazuje proti empirickému chápání existenciálů, poněvadž i pobyt je nezbytné chápat transcendentálně, i když je „vždy „můj““.²⁴ Přes všechny výhrady proti představám empirických věd (antropologie, psychologie a biologie) bere Heidegger idealizované empirické pojmy jakoby jako transcendentální. Z toho žije celá fenomenologie analytiky pobytu. Tato metoda spočívá v asociativním vyvolání obvyklého obsahu pojmu a v jeho následné negaci. Pokud ale označují všechny pojmy fundamentální ontologie vposledku vždy totéž, totiž událost (Ereignis) bytí a její znázornění v myšlení, jsou tím existenciály degradovány na pouhé metafory a započaté bádání, jež chce dospět od přípravné analýzy k předběžné otázce a odtud nakonec k původnosti (Eigentlichkeit), se utápí v tautologiích. Úspěch fundamentální ontologie lze z větší části vysvětlit z konotací použitých pojmů.

V pracích po *Bytí a čase* a obzvláště po válce se Heidegger koncentroval především na jazyk a jeho význam pro myšlení bytí. Kromě toho po tzv. obratu nevycházejí jeho úvahy, které by ještě mohly být brány jako reflexe transcendentálního subjektu, z analytiky pobytu, nýbrž z bytí, které však bylo již v *Bytí a čase* znázorněno jako předřazené všemu myšlení a mluvení. Tato Husserlem inspirovaná metoda určení způsobu danosti předmětů ve vědomí se u Heideggera rozvíjí k otázce existenciálů, v nichž se udává pobytu jeho rozumění bytí. Ale již v *Bytí a čase* chtěl Heidegger nahradit tento způsob myšlení pocházející z teorie poznání ontologií. Zde se ale nejedná o předkritickou metafyziku jako u Nicolaie Hartmanna a v novoscholastice, nýbrž o nepřiznané pokračování německého idealismu, neboť všechna určení příslušejí k reflexi. Na rozdíl od tohoto zapřeného předobrazu neguje však Heidegger sám princip reflexe. Proto se ve svých pozdních spisech snažil zastírat jednotu vědomí jako modelu pro pojem pobytu. Do popředí vystupuje bytí a pobyt je jenom „Tu-bytí“ (Da des Seins). Pokud jej ještě uznává za lidské vědomí, je to jen v podobě „místodržícího bytí“ (Platzhalter des Seins). Aby mohl Heidegger tento „obrat“ provést a dospět k „poslušnosti“ (Hörigkeit) vůči bytí, změnil význam ústředních pojmů a postavil se proti tradiční racionalitě. Již v doslovu ke knize *Co je metafyzika?* tedy v roce 1943, říká Heidegger, že myšlení, které má překonat, či jak se později vyjadřuje, má se „přenést“ přes tradiční metafyziku, potřebuje jiný jazyk: „Otázka ‚Co je metafyzika?‘ vykračuje svým tázáním za metafyziku. Pramení z myšlení, které již začalo metafyziku překonávat. Patří k bytostné povaze takových přechodů, že v jistých mezích musí ještě mluvit řečí toho, co pomáhá překonávat.“²⁵

²³ Srov. M. Heidegger: *Bytí a čas...*, § 9, s. 62.

²⁴ *Tamtéž*, s. 59.

²⁵ M. Heidegger: *Co je metafyzika?...*, s. 69.

Toto myšlení nemůže přijmout tradiční řeč za svou adekvátní výrazovou formu, neboť metafyzika s jejím zaměřováním bytí a jsoucna, zahájeném aristotel-skou tradicí, může být překonána jen tehdy, pokud se filosofie odhodlá k myšlení, jež nazývá Heidegger „původní“. Mylnému vývoji dějin bytí v „onto-teologicky pojaté“ metafyzice odpovídá formální logika, v níž představují subjekt, predikát a kopula oddělené části výpovědi. „Tak jednoznačně ještě není totiž vůbec rozhodnuto, zda může logika se svými základními pravidly vůbec být kritériem v otázce po jsoucím jako takovém. Mohlo by tomu být i obráceně, že veškerá nám známá logika, s níž se zachází jako s darem z nebes, je založena na zcela určité odpovědi na otázku po jsoucím, takže veškeré myšlení, jež pouze sleduje zákony myšlení obvyklé logiky, je od počátku zcela neschopné být jen porozumět ze sebe sama otázce po jsoucím, natož pak ji rozvinout.“²⁶

Již tento citát obsahuje relativizování pravdy a vědy, praktikované od té doby až po postmodernu, které odpovídá heteronomní nahodilosti běhu světa. Logický diskurs je pouze jedním mezi mnoha možnými a skutečnými; a tudíž zde není žádný důvod, proč jím poměřovat veškerou řeč. Heidegger ovšem snižuje logiku v jejím významu proto, protože chce legitimizovat své vlastní myšlení bytí pomocí logické řeči.

V každém soudu se nutně používá kopula „je“, které musí být vždy již rozuměno jako způsobu bytí, má-li spojovat extrémy. Užitím kopuly je bytí již určitým způsobem vyloženo. Všechny vědy spočívají proto na jistém výkladu bytí, který je ovšem nepojímá jako takové, poněvadž je bere, jakoby by bylo jsoucím. Do metafyziky bylo přejato toto zaměřování bytí a jsoucna z Platóna a obzvláště z aristotelského pojetí vědy. Na tom nic nemění všemožné obraty, které prodělala metafyzika od antiky. Na vědomí není vůbec brána ani nominalistická kritika substanční metafyziky, ani nauka o výhradně extramentální realitě jednotlivin ve svých radikálních a méně radikálních variantách. Obrat k subjektu – Descartem započatý a u Kanta dokončovaný – představuje pro Heideggera pouze variantu zapomenutosti na bytí (Seinsvergessenheit), ve které je bytí ve svém smyslu zaměřováno se jsoucím.

Celá filosofie je pro Heideggera jen dějinami bytí, řadou chybných výkladů bytí. To ale není v období po *Bytí a čase* chybou individuálního myslitele, nýbrž aktuální událostí (Ereignis) bytí samého. (V tom spočívá od počátku vztah heideggerovského myšlení k politice, s níž přece dle vlastních prohlášení nechtěl mít nic společného. Je nutné ukázat, že poválečné publikace jsou koncipovány ve stejném duchu jako ty předválečné.) Zaměřování bytí a jsoucna není chybou pramenící z nahodilých důvodů, ta spíše spočívá v založení metafyziky samé: „Toto zaměřování je ovšem třeba myslet jako událost úvlasti, ne jako nějakou chybu. Jeho důvod nemůže nikterak spočívat v pouhé nedbalosti myšlení nebo v povrchnosti vyjadřování. [...] Téměř se zdá, jako by metafyzika byla tím, jak

²⁶ M. Heidegger: *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen: Max Niemeyer 1953, s. 19, překlad má orientační charakter.

myslí jsoucno, odkázána být nevědomky bariérou, jež člověku brání v počáteční vazbě bytí k lidskému bytování.²⁷

Odvrat od metafyziky je vydáván za obhajobu skutečného lidského zájmu. Jedná se ovšem o obrat v pojmu humanity, který Heidegger po válce používá v dopisu O *humanismu*. V době fašismu a bezprostředně před tím vznáší konzervativní námitku proti modernímu způsobu života a především proti technice, která nutí lidi stále jen pokračovat v cestě zapomenutosti na bytí. Skepse vůči pokroku činí jeho myšlení atraktivním pro hnutí Zelených: „Ale co kdyby nena-vázání této vazby [k lidskému bytování] a zapomenutí na to, že není navázána, určovalo dalekosáhle moderní epochu? Co kdyby to, že bytí nepřichází, zůstavovalo člověka stále výlučněji pouze jsoucnu, takže by vazba bytí k jeho (lidskému) bytování téměř člověka opustila a i tato opuštěnost by zůstávala zahalena? Co kdyby to tak bylo, a kdyby to tak bylo již odedávna? [...] Nebylo by v situa-ci takové zapomenutosti na bytí dost podnětů k tomu, aby myšlení, jež na bytí myslí, přepadla hrůza, v níž nemůže jinak, než v úzkosti tento úděl bytí vydržet, a tím teprve myšlení na zapomenutost bytí dovést k cíli? Bylo by však myšlení něčeho takového schopno, pokud by úzkost, jíž se mu takto dostalo údělem, byla jen depresivní náladou?“²⁸

Tato pasáž je jedním z mnoha dokladů politických implikací takzvaného obra-tu. Strach a hrůza jsou již dle analytiky pobytu existenciály, ale nejsou ještě označovány za „úděl bytí“. Při tom se bytí jeví jako pojmově neuchopitelný osud, který se „přihází“, který „nastává“, který „tvoří světlinu“ (lichtet). To všechno se naprosto vymyká lidské moci, ačkoliv má být člověk „pastýřem bytí“. Bytí je ale zjevné ve světlině (Lichtung), a je jako takové pravdivé. „Pravda bytí“ nezna-mená u Heideggera *veritas ontologica*, ani shodu poznávajícího a poznávaného, nýbrž pouhou zjevnost (Offenbarkeit). Tento pojem pravdy podsouvá Heidegger před Sokratovské filosofii, především Parmenidovi a Herakleitovi. Heidegger interpretuje řecký pojem *alétheia* jako „neskrytost“ (Unverborgenheit). Pravda je jen v této neskrytosti, kde není myšlena predikativně, kde se subjekt, predikát a kopula neskládají jako různé prvky. Bytí, které je v každé predikativní větě vždy znovu skryto, vyniká nezměněno v subjektu, který se osvobodil od tradiční charakteristiky subjektu. Pod „nadvládou novověké metafyziky subjektivitý“²⁹ je jazyk zejména jako rozdíl subjektu a predikátu vůči bytí necitlivý. Převrat, který má fundamentální ontologie způsobit, přináší „původní“ myšlení, jež spočívá v návratu k archaickému stavu. Toto požadované myšlení nalézá Heidegger v živé formě v rané řecké filosofii, zatímco přeložením filosofických pojmů (vyj-ma Aristotela) do latiny se vytvořila fundamentální zapomenutost na bytí. (Ve skutečnosti je právě tento překlad epochálním výkonem, jenž přispěl k evropské

²⁷ M. Heidegger: *Co je metafyzika? ...*, s. 15.

²⁸ *Tamtéž*, s. 15 nn.

²⁹ M. Heidegger: *O humanismu*, Rychnov nad Kněžnou: Ježek 2000, s. 10, překlad citátu upra-ven.

racionalitě tím, že se podařilo zrušit rozporuplná určení či dokonce vágnost mnoha pojmů.)

Nejzřetelněji se nedobrovolně odhaluje toto myšlení bytí v dopise *O humanismu* z roku 1946. V tomto spise myšleném jako obhajoba po období fašismu se Heidegger snaží dosáhnout toho, aby se zapomnělo na bezmála všechna jeho předchozí prohlášení, aniž by v jediném bodě přiznal chybu či omyl. Co se týká nauky o bytí, je striktnější než kdy jindy redukována na anonymní strukturu příkazů. Humanismu klasického ražení se dokonce vysmívá – tendence, kterou lze přímo odvodit z fašismu: „Má-li se však člověk ještě jednou dostat do blízkosti bytí, musí se nejprve naučit existovat v bezejmennosti. (Bezejmenné bída bylo v roce 1946 dosti, způsobené i utrpené.) Musí rozpoznat stejnou měrou jak pokušení veřejnosti (pozor na literární brak pseudointelektuálů),³⁰ tak bezmoc soukromí. (Domovní důvěrník³¹ zná a hlásí vše.) Než započne hovořit, musí se člověk nechat znovu oslovit bytím. A to i přes nebezpečí, že následkem tohoto nároku bude mít málo nebo vzácně co říci. Jedině tak bude slovu navracena jak drahocenná bytnost. Člověku bude však znovu darováno přístřeší pro bydlení v pravdě bytí.“³²

Za těmito formulacemi stojí požadavek poslušnosti, kterou Heidegger nejednou přímo vymáhá a zároveň teoreticky odůvodňuje pomocí fundamentální ontologie. Jeho prohlášení z doby rektorátu jsou jednoznačná. Začátkem zimního semestru 1933/34 píše v svolání ke studentům: „Neustále necht' roste vaše odvaha k oběti pro záchranu bytnosti a ke zvýšení vnitřní síly našeho lidu v jeho státě. Ani poučky, ani ‚ideje‘ necht' nejsou pravidly vašeho bytí. Vůdce (Führer) sám a výhradně je dnešní a budoucí německou skutečností a vašim zákonem. Učte se stále hlubšímu poznání: Od nynějška si jakákoliv věc žádá rozhodnutí a veškeré jednání odpovědnost. Heil Hitler!“³³

Teze, že Heidegger byl jako filosof, který se nezajímal o reálný svět, do fašismu naivně zapleten, je nejpozději tímto vyvrácena. I na jiném místě identifikoval bytí s vůdcem. Pobyt je tudíž dispozice k „poslušnému myšlení“, jak je sám Heidegger pojmenoval, jež musí při politickém rozhodování odložit racionalitu.

Přeložil Jakub Mácha

³⁰ V originále: „Asphaltliteratur der Intelligentsia“. Výraz „asfaltová literatura“ byl užíván za Třetí říše pro tzv. „zvrhlé umění“ (entartete Kunst), v současné němčině označuje brak, paskvil. (Pozn. překl.)

³¹ V originále: „Blockwart“. Označení nizko postaveného člena NSDAP či nějaké přidružené organizace, který byl využíván ke sledování podezřelých aktivit ve svém okolí. (Pozn. překl.)

³² M. Heidegger: *O humanismu...*, s. 12. Vsušky v závorkách pocházejí od G. Menschinga.

³³ G. Schneeberger (ed.): *Nachlese zu Heidegger: Dokumente zu seinem Leben und Denken*, Bern: Suhr 1962, s. 135 an.

HEIDEGGER: A FATAL ANSWER TO THE QUESTION OF THE MEANING OF BEING

In his work *Being and Time*, Martin Heidegger exposed a far-reaching question of the meaning of being. He concluded that for its *forgetfulness* of being, the European metaphysics hasn't been able to pose and answer this question at all. In the present paper it is shown that Heidegger's thinking is related to the transcendental philosophy of I. Kant and to the philosophy of the German idealism. *Existentials*, Heidegger's crucial notions, are criticized because they are settled between the empirical and transcendental area and therefore they are mere metaphors. In his late philosophy, Heidegger was interested in language issues and their relevance to the thinking of being. Such thinking cannot accept traditional language because philosophy has to plunge into an authentic thinking in order to overcome metaphysics. All preceding fallacious interpretations of being are not considered as a mistake of an individual thinker, but as a current *alienation* of being. Concerning this, the author sees a relationship of Heidegger's thinking with politics. It is revealed that Heidegger didn't want to abandon this linkage in his publications after the war. The political implications are highly apparent in his identification of being with the Leader.

Günther Mensching
Leibniz University
Hannover

