

Heideggerova interpretace Kantovy kritické filosofie v práci *Kant a problém metafyziky*

Heidegger's Interpretation of Kant's Critical Philosophy in *Kant and the Problem of Metaphysics*

Břetislav Horyna

Abstrakt

Při úvaze o vztahu Heideggera ke Kantovi, jak je znázorněn v textu *Kant a problém metafyziky*, není ústřední obsahové kritérium, tzn. rozbor toho, co se o Kantovi píše. Důležitější je zjistit, proč mohl Heidegger uplatnit svůj specifický postup a na základě jakých sémantických a pragmatických presupozic tak učinil. Již krátce po vydání této práce se objevila stanoviska, podle kterých jsou Kantovy texty vždy podřízeny zájmům a chodu Heideggerova uvažování o filosofii. Podle nich nakládá Heidegger s Kantem jako s myslitelem, jenž sice případně na myšlenku původnosti bytí, ale nedotáhl ji do žádoucí podoby. To je úkol, který čeká na samotného Heideggera. Předložená studie rovněž obhajuje hledisko, že v dané knize nevznikl nějaký koncepční obraz Kantovy metody, ale jen kostra Heideggerova výkladu své vlastní filosofie, která postrádá jakékoli ověření vědeckými prostředky. Věnuje se otázce, proč si Heidegger vybral právě Kanta, k němuž měl původně negativní vztah, a zkoumá předpoklady, které si Heidegger vytvářel k tomu, aby mohl pokračovat od nedokončeného *Bytí a času* k tomu, co bylo jeho prvořadým cílem – k metafyzice lidské existence. Z nich měl zásadní úlohu předpoklad „nedořečeného Kanta“; Heidegger oznámil, že Kant psaných spisů (zejména *KČR*) není Kantem toho, co mohlo být, ale nebylo vyřčeno, a z toho pro sebe odvodil, že svou interpretaci dovede Kanta ke zdárnému konci. Studie ukazuje na rozpory, které vyvstávaly při snaze o vyložení kritické filosofie jejím heideggerovským ohýbáním podle předem přijatých účelů. Významná část studie pojednává o přizpůsobivosti Heideggerova myšlení nacistické ideologii nejen v letech 1933–1945, ale již v době před vydáním *Bytí a času*, stejně jako v desetiletích po zničení hitlerovského režimu. Končí zjištěním, že po Heideggerovi zbyla jen jeho „metafyzika árijské smrti“, pro niž se v dějinách novější filosofie hledá místo velmi nesnadno.

Klíčová slova

metafyzika, I. Kant, schematismus, bytí k smrti, metafyzika lidského života vs. metafyzika smrti, rasismus, antisemitismus, zničení filosofie

Abstract

When pondering on Heidegger's attitude to Kant, as it is depicted in the work *Kant and the Problem of Metaphysics*, the most important aspect is not the content, that is, an analysis of *what* is being written about Kant, but the question *why* Heidegger was able to employ his specific method and which semantic and pragmatic assumptions he accepted. Soon after the work was published, opinions emerged according to which Kant's texts were always subordinated to the interests and process of Heidegger's reflections of philosophy. According to these opinions, Heidegger treated Kant as a thinker who discovered the idea of the originality of being, but never formulated it adequately. That was a task awaiting Heidegger himself. This paper also defends the claim that Heidegger's book does not bring a unified picture of Kant's method, but only provides the skeleton of Heidegger's exposition of *his own* philosophy, which lacks any validation by scientific means. The author attempts to answer the question why Heidegger chose Kant, whom he had rejected, and assesses the assumptions that Heidegger accepted in order to continue from his unfinished *Being and Time* to his primary goal – the metaphysics of human existence. The most significant of these was the assumption of “insufficiently expressed Kant”; Heidegger announced that the Kant of the written texts (especially the *Critique of Pure Reason*) was not the Kant that could have been expressed, and inferred that he would bring his interpretation of Kant to a successful conclusion. The paper shows the contradictions that emerged in the effort to expound the critical philosophy by Heideggerian distortion according to antecedently accepted goals. A substantial part of the paper deals with the adaptability of Heidegger's thought to the Nazi ideology not only in 1933–1945, but even before the publication of *Being and Time* and in the decades after the destruction of Hitler's regime. The paper concludes that Heidegger's legacy is merely his “metaphysics of Aryan death”, which finds its place in modern philosophy with great difficulty.

Keywords

metaphysics, Immanuel Kant, schematism, being towards death, metaphysics of human life vs. metaphysics of death, racism, antisemitism, destruction of philosophy

Heideggerova cesta k *Bytí a času* vedla přes dva vrcholy evropské filosofické tradice: Aristotela a Kanta, které si Heidegger zprůchodnil jejich fenomenologickou interpretací. Fenomenologický interpretační kontext není v obou

případech autorským kontextem a umožnilo ho zásadně pouze to, že podléhá několika předpokladům. První a rozhodující vyžaduje, aby autor takového odlišného kontextuálního pohledu rezignoval na domněnku, že předkládá analýzu; dává k dispozici určitou naraci založenou na subjektivismu autorské semiózy. A dále, Heidegger pracoval zejména s Kantem jen jako s textem, který zbavil jeho vlastních závislostí a přidal mu závislost, o níž Kant nemohl nic vědět: zařadil ho jako jeden z hlavních zlomů do celkové souvislosti vývoje moderního myšlení, jež je celá uzpůsobená na parametry Heideggerova vidění věcí. Z obou těchto důvodů není při úvaze o vztahu Heideggera ke Kantovi ústřední obsahové kritérium, tzn. rozbor toho, *co* se o Kantovi píše, ale důležitější je zjistit, *proč* mohl Heidegger uplatnit svůj postup a na základě jakých sémantických a pragmatických presupozic tak učinil. Málokdy se podařilo převyprávět Kantovu transcendentální kritiku tak, aby plnila legitimační účely jiných vypravěčů – kromě Heideggera to na obdobně vysoké úrovni svedl patrně jen Joseph Maréchal, shodou okolností rovněž obhajující zvláštní typ katolicity myšlení, zřetelný i u Heideggera.

Konstatování, dle něž je interpretace Kantových textů vždy podřízena zájmům a chodu Heideggerova uvažování o filosofii, se objevila již před drahně lety.¹ Odhaluje metodu, podle které filosof, očekávající konečný příchod „bytí“ v rozkrytí a rozjasnění předmětnosti věcí, nakládá s Kantem jako s myslitelem, jenž na myšlenku původnosti bytí připadl sám, ale nedotáhl ji do žádoucí podoby. To je úkol, který čeká na splnění a jemuž se, s oporou v kantovsky vyložených a na předpodstatnění čekajících pojmu času a časovosti, bytí, ale na prvním místě subjektu, věnuje Heidegger. V základním obrysu je toto záměr, který měl splnit předpokládaný druhý díl *Bytí a času*. Místo něj ale vyšla o dva roky později sporná, hojně diskutovaná a nemálo kritizovaná knížka *Kant und das Problem der Metaphysik*,² někdy odmítaná kvůli postupu,

1 Srv. např. H. G. Hoppe, *Wandlungen in der Kant-Auffassung Heideggers*, in W. Klostermann (Hrsg.), *Durchblicke. Martin Heidegger zum 80. Geburtstag*, Frankfurt 1970, s. 284–317; v anglosaské filosofii např. Ch. M. Sherover, *Heidegger, Kant and Time*, Bloomington, Ind.: Indiana University Press 1971.

2 M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Bonn: Friedrich Cohen 1929 (týž, *Gesamtausgabe*. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910–1976, Bd. 3, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann 1991; česky týž, *Kant a problém metafyziky*, přel. J. Pechar et al., Praha: Filosofia 2004 – dále jen *KPM*). Tato kniha samozřejmě nebyla pouze druhořadým surrogátem, ale výsledkem poměrně dlouhé přípravy, která byla, jak ukazuje seznam Heideggerových přednášek, v letech 1927–1928 značně intenzivní. Srv. týž, *Fenomenologická interpretace Kantovy Kritiky čistého rozumu*, přel. J. Kuneš, Praha: Oikúmené 2004, která je záznamem této přednášky ze zimního semestru 1927/28.

v kterém se Kant jeví jako předchůdce či nanejvýš Heideggerův spolupracovník, jindy (a spíše častěji) oceňovaná kvůli originalitě Heideggerova pojetí. Jako vždy, ani zde nelze pro jedno zapomínat druhé. „Předpochopení“, na něž se odvolává Heidegger, aby ospravedlnil své nakládání s kantovskými pojmy, by bylo únosné, pokud by stálo před samotnou narací jako hypotéza, která se vědeckými prostředky ověřuje. Není únosné, když se podobá razítku potvrzujícímu Heideggerovu intenci. Ovšem právě tak je zcela legitimní otázka, jaké základní pojetí bytí předpokládá *Kritika čistého rozumu*. Pokud ji doprovázejí další otázky po subjektivitě subjektu, síle představivosti (*Einsbildungskraft*), vztahu sebeafikování a času, po časovém charakteru subjektu a další, nevzniká jimi ještě nějaký koncepční obraz Kantovy metody, ale jen kostra Heideggerova výkladu *své vlastní* filosofie. Ačkoli ji Heidegger neověřuje vědeckými prostředky, pouze ji doplňuje a dotváří, formuje a přeformovává, zasycuje pojmy (*Begriffe* i *Unbegriffe*), o kterých se lze pouze dohadovat, je zbytečné ji zpochybňovat. Jako možnost má svou platnost, aniž by k čemukoli zavazovala.

Proč Kant?

Od prvních analýz Heideggerova účelového zpracování Kantových idejí k transcendentální metafyzice se odborníci občas podívovali, proč si Heidegger vybral právě tuto cestu, proč byl ochoten změnit svůj původní postoj ke Kantovi a jaký význam (ve smyslu splněného nebo nesplněného očekávání) se Heideggerovi otevřel při zabývání se Kantem pro zabývání se sebou samým. Ptát se příliš intenzivně po motivu by zřejmě nemohlo vést k jinému konci než k neúměrné psychologizaci problému. Přesto mělo Heideggerovo počínání důvod, na jehož sílu lze usuzovat z toho, že přešel od svého prvotního odmítavého či spíš přímo nepřátelského stanoviska Kantova protivníka, uvažujícího v intenci Heideggerovi blízké aristotelsko-scholastické metafyziky, byť zprostředkované spíš Brentanovým vlivem³ než přímými prameny, na pozici, kdy se Kant stává půdou pro Heideggerovo řešení, tzn. pro výstav-

3 Zejm. F. Brentano, *Aristoteles und seine Weltanschauung*, Leipzig: Quelle & Meyer 1911. Jak dodává J. Grondin, Aristoteles, pro kterého se Heidegger nadchl, byl spíš autorem *Fyziky*, *Etiky Nikomachovy* a *Rétoriky*, mnohem méně zakladatelem *Metafyziky* (poněvadž Aristoteles takový název ani neznal). Srv. též, *Der deutsche Idealismus und Heideggers Verschärfung des Problems der Metaphysik unmittelbar nach Sein und Zeit*, in H. Seubert (Hrsg.), *Heideggers Zwiegespräch mit dem deutschen Idealismus*, Köln/Weimar/Wien: Böhlau Verlag, Collegium Hermeneuticum, Bd. 7, 2003, s. 41–57.

bu fundamentální ontologie z metafyziky lidského bytí (*Metaphysik des Daseins als Fundamentalontologie*).⁴ Je nějaká vnitřní možnost překrytí Kantova a Heideggerova myšlení, jež by svým rozsahem vyvolalo takovou proměnu?

Taková možnost nebyla předem dána, ale musela se vytvořit. Vznikala za pomoci několika odlišení, jejichž kontury se Heideggerovi vyjasňovaly a zostřovaly už během kantovských přednášek v letech 1927–1928. Zřejmě nejpůvodnější podnět, který zamíchal předsudky a prioritami autora *Bytí a času*, najdeme skrytý v metafoře v předmluvě k 4. vydání *KPM*, jež zmiňuje „rostoucí nepřiznanou úzkost před myšlením“.⁵ Nejpozději od Kantových *Kritik* se v kontinentální filosofii prosadila jako nosný princip systematiky filosofie víra v rozum. Když se velké systémy německého idealismu dostaly – zejména účinkováním Hegelových epigonů – až k hranicím toho, co mohly poskytovat, zeslábla také tato víra, zaměňovaná s rozumem samotným. Na několik desetiletí zavládla v evropské filosofii panika, v které se očividná nemožnost vybudovat další nerozporný systém poznání vycházející z racionální evidence analogické té, již používala klasická německá systematika, mohla jevit jako „strach z myšlení“. Nebylo to nezbytné, protože strach a krizi diagnostikovali jen stoupenci přesvědčení, že vztah člověka ke světu potřebuje ke svému vyjádření systém, v kterém se najde odpověď na každou možnou skulinu. Bylo to ale možné, poněvadž jiné cesty, které si zvolili například Nietzsche, Dilthey, anebo, na zcela protikladném konci spektra stojící Rudolf Carnap, pevně zakořeněný ve fregovské logice, se osvědčovaly při popisu fakticity skutečnosti a lidské existence postavené na této fakticitě, ale nevedly „dál“ než právě k analýze lidského bytí. Pro nesmiřitelného Heideggera to však byl zjevný doklad strachu před myšlením, jemuž nechtěl podlehnout, ale naopak, chystal se ho vymýt – a k tomu potřeboval

4 Používám pro překlad Heideggerovy (a nejen jeho) občas poněkud nesvéprávné terminologie ekvivalenty co nejbližší lidsky srozumitelnému obsahu. Nejsem stoupenec magicky-mystického a poněkud sektářského zacházení s Heideggerovým jazykem, za nímž se často skrývá jen lesklá mýdlová bublina a v ní „nicotníci nic“. Vystříhat se okrasných zbytečností vyžaduje už pravidlo Ockhamovy břitvy: Heidegger se ho nedržel a nepomohl tím sobě ani svým čtenářům. Kreativní překladatelské výkony, kdy se – jen pro příklad – už v němčině nesoudný výraz „das sich zuwendende Gehenstehenlassen“ převede jako „nasměřované předmítání“, v této lhůstnosti jenom pokračuje. K manýrům tohoto druhu se (mj. v reakci na Heideggera) velmi poučně vyjádřil např. Adorno: „Philosophische Banalität entsteht, wo dem allgemeinen Begriff jene magische Teilhabe am Absoluten zugeschrieben wird, die seine eigene Begrifflichkeit Lügen straft.“ (*Banalita filosofie vzniká tam, kde se obecnému pojmu připisuje ten magický podíl na Absolutnu, jenž trestá vlastní pojmovost lží*). Srv. Th. W. Adorno, *Jargon der Eigentlichkeit – Zur deutschen Ideologie*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1964, s. 27.

5 M. Heidegger, *KPM*, s. 19.

pomoc myslitele, jemuž se to již jednou povedlo, nebyl však správně a úplně pochopen, alespoň ne tak, jak si to představoval Heidegger. V dějinách moderní (poosvícenské) filosofie to mohl být pouze Kant.

Jestliže se měla ústřední myšlenka *Bytí a času*, podle níž spočívá hlavní úloha filosofie v analytice (resp. hermeneutice) lidského bytí, vůbec nějak dál rozvíjet, pak se Heideggerovi příliš dalších možností ani nenabízelo. V *Bytí a času* se držel dobové tendence, která mu velela přesunout všechnu váhu na popisování „fakticity skutečného“ s těžištěm ve fakticitě lidského života. Protože metodické prostředky k takovému popisu poskytla (především, ale nejen) fenomenologie až o něco později, má Heidegger ohledně metody blízko spíše k diltheyovsky formulovanému požadavku „jasného metodického vědomí“, rezignujícího na velké systémové konstrukce a oddávajícího se znázornění daných faktů lidského života.

S touto základnou, přesahující jakýkoli empirismus k tomu, co bylo následně označeno jako existencialismus a skončilo v tklivé beletrii a obehnanosti absurdního dramatu, by se Heideggerovi jen nesnadno překonávaly překážky, jež jsou imanentní každé filosofii života. Mezi nimi má zřejmě rozhodující význam ta, že popisem a nashromážděním faktů lidského života získá filosofie obraz jakéhosi nestrukturovaného útvaru toho, co je životu k dispozici, ale o němž nelze vypovídat nic, co by dosáhlo pod jeho zjevný povrch. Analýza něčeho, o čem nelze vypovídat, je samozřejmě protimluv zřejmý také Heideggerovi. Vyžaduje další odlišení mezi povrchem jevů a nitrem (zachycovaným různými nespécifikovanými výrazy, jako je *Tiefe, Urgrund, Quelle, Ungrund*), které se neobejde bez uplatnění hermeneutiky a následně fenomenologie jako metody formulování toho, co je v její intenci pojmenováno jako „podstata“ (*Wesen*), to poslední základní, neměnné a nehybné, skryté pod fakticitou jevů lidského života.

S tím se také nutně mění pozice interpreta. V *Bytí a času* byl Heidegger ještě v roli, která po něm vyžadovala, aby z fakticity skutečného, jež se považovala za to původní a zdůvodňující, usuzoval na vnitřní struktury, složení či „podstatu“ jevů. Tento poměr se nyní obrací; výchozí je to, co bylo původně legitimováno jakousi „analytikou“ *Bytí a času* a co se stává ústředním legitimujícím činitelem každého dalšího poznání, které už nepotřebuje analýzu, ale spoléhá na spekulativní konstrukce, imaginaci, tvorbu transcendentálních schémat, volnou hru metafyzických dedukcí. Záměna zdůvodňovaného za zdůvodňující, legitimovaného za legitimující je záměnou celého typu filosofického myšlení; pro tuto „*Kehre*“ k jistému metafyzickému monismu neměl Heidegger v současné, spíše analyticky orientované filosofii oporu, kte-

rou začal hledat v sobě vlastní účelové reorganizaci Kantových, především s *Kritikou čistého rozumu* spojených idejí a metod.

Nedorečený Kant

Celá Heideggerova práce s Kantem se opírá o předpoklad, který formuloval on sám, když řekl, že místo zachycení Kantovy filosofie na základě jejího psaného ztvárnění, tzn. toho, co Kant říká, se chce pokusit o domyšlení neřečeného.⁶ S tímto východiskem, které už není nikde dál podpořeno nějakým argumentem a prostě klade jako fakt, že Kant vyslovil jen to nedostatečné, kdežto to cenné a bohatstvím naplňující za něj musí domyslet a vyslovit Heidegger, začíná proces, jehož charakteristiku a cíl ohlásil Heidegger již v *Bytí a času*. Tam v § 8 sděluje, že druhá část jeho pojednání bude věnována „Základům fenomenologické destrukce dějin ontologie a problematice temporality jako jejího vodítka“, jejíž první oddíl nese název „Kantova nauka o schematismu a času jako předstupeň problematiky temporality“.⁷ V Heideggerově úmyslu jde tedy o destrukci, jejímž smyslem, jak už to u destrukcí bývá, je dát prostor nové konstrukci či alespoň rekonstrukci, která, jak se říká v obou titulech zcela jasně, má podléhat kritériu časovosti. Nad příslušností takto formulované výkladové perspektivy se vedla od 30. let minulého století do současnosti⁸ pěkná řádka diskusí, čím hlasitějších, tím zbytečnějších. Vyjde-li se z premisy, že řečené je nedostatečné, kdežto neřečené naplňuje bohatstvím, a osoba, která to tvrdí, si osvojí nárok vědět, co Kant neřekl, a sama za sebe, nikým a ničím nežádána, si dá za úkol to vyslovit, pak opouštíme půdu filosofie a přistupujeme na banální floskule mystického „nahlednutí“, transcendentní „inspiratione“ a zázračivší „jiskry poznání“, což není

6 „2. *Kniha o Kantovi* pokus domyšlet neřečené, místo aby se Kant pevně zachycoval z hlediska jím řečeného. Řečené je nedostatečné, neřečené naplňuje bohatstvím.“ Srv. M. Heidegger, *KPM*, s. 215.

7 Srv. M. Heidegger, *Bytí a čas*, přel. I. Chvatík, P. Kouba, M. Petříček jr., J. Němec, Praha: Oikúmené 1996, s. 57 (*Phänomenologische Destruktion der Geschichte der Ontologie am Leitfaden der Problematik der Temporalität*. Viz M. Heidegger, *Sein und Zeit*, 1927, s. 39).

8 Za jejich počátek lze klasicky stanovit jarní davoské přednášky 1929; zda také někdy skončí, je prozatím bez odpovědi, pohlédneme-li např. na jednu z větších, relativně nedávných výměn názorů mezi Hansem Albertem, stoupencem kritického racionalismu s tvrdými konsekvencemi pro „čistou hermeneutiku“, a Jeanem Grondinem, který patří spolu s G. Figalem k jedněm z posledních obhájců nároku hermeneutiky na „univerzální pravdu“, jež se strhla nad Albertovou knihou *Kritik der reinen Hermeneutik: Der Antirealismus und das Problem des Verstehens*, Tübingen: Mohr Siebeck 1994.

nic jiného než metafory pro výhradu lidského práva na lenost a neochotu poznávat, shledávat a uvádět argumenty, podrobovat je ověření, formulovat hypotézy a pomocí jejich důkazu rozvíjet teorie. S mystérii nahlédnutí se dá diskutovat zase jen z pozice mystérií nahlédnutí, i když ve skrytu za nimi stojí osobní ambice, vlastní účely, veřejně nedeklarované cíle, individuální vášně nebo psychické poruchy. Diskuse na téma přípustnosti nebo nepřípustnosti těchto praktik do filosofie je zbytečným luxusem plynoucím z přemíry volného času školských *Brothphilosophen*, protože charakter evropské filosofické tradice umožňuje jejich přítomnost stejně jako snahu je z filosofie vystrnadit. To není „pozitivismus“, za nějž označují všichni obránci svatyní „nevyslovené pravdy“ jakoukoli kritiku, a není to ani projev vůle dostat filosofii pod ideu vědy, což je ambice neméně směšná, než navazovat filosofické poznání na neřečené. Je to prostě jedna z charakteristik rozumu tvarujícího filosofii, kterou si Heidegger jistě uvědomoval, a tím, jak ji využil, také potvrdil, jak silně oceňoval její nepostizitelnost.

Navzdory všem minulým a patrně i budoucím diskusím zůstává k dispozici jediné: je tu text, který přes různé způsoby čtení vrací do hry stále jednu a tudíž zásadní ideu, podle níž má celek bytí a lidské existence (jakožto celek lidského života) jednu všemu společnou výkladovou dimenzi v času a časovosti (*Temporalität*).⁹ V důsledku pak patří všechno bytí pod charakteristiku konečnosti (*Endlichkeit*). Dosvědčit tuto nadhozenou spekulaci by měl nejprve destruovaný, následně pak dořečený Kant, jenž sice nenapsal, ale – věrme Heideggerovi – jistě myslel na to, jak ji potvrdit prostřednictvím transcendentálního obnažení podstaty subjektivity subjektu,¹⁰ neboli heideggerovské „subjektivní dedukce“. V principu se jedná pouze o pokus legitimovat analytiku bytí (*Daseinsanalytik*), započatou, ale nedokončenou v *Bytí a času*, pomocí zaplnění údajných mezer v Kantových kritikách rozumu. Soustavnost dodává tomuto počínání jednotná perspektiva, jíž se Heidegger přidržuje: perspektiva transcendentálního schematismu a čisté obrazotvornosti (*Einbildungskraft*).

Sama volba této výchozí optiky může být chápána jako sporná, odvisle od koncepce, v které se Kantova *KČR* vysvětluje; nepochybně zde stojí za úvahou jedna z prvních zásadních námitek, kterou vznesl E. Cassirer hned během davoské polemiky a jejíž jádro tvoří obvinění Heideggera z nivelizace vnitř-

9 Čas je ustanoven jako „univerzální čisté nazírání“. Srv. M. Heidegger, *KPM*, s. 59.

10 Srv. M. Heidegger, *KPM*, s. 152 (*transzendente Enthüllung des Wesens der Subjektivität des Subjekts*, s. 166).

ního odlišování v Kantově položení otázky po možnosti metafyziky. Cassirer dává samozřejmě za pravdu Heideggerovi v tom, že obrazotvornost (Kantova *synthesis speciosa*) má jakožto produktivní v Kantově filosofii ústřední význam, neboť pojata jako vztah stanovuje poměr (všeho) myšlení k nazírání.¹¹ Pozařadil se ale nad konsekvencí, již vztaženost celkové schopnosti (*Vermögen*) k poznání v Heideggerově představě obsahuje: v takovém případě by zůstávala jediná vztahová rovina pro poznávající subjekt a předmět poznání, a to časovost lidského života. Všechno „bytí“ má časový rozměr, celá filosofie se přenáší do spojky „a“ mezi bytím a časem, která se krok za krokem rozměňuje a smývá, aby vytvářela prostor pro metafyzický „monismus“ principu produktivní obrazotvornosti. Takovou hru ale pravidla Kantovy transcendentální kritiky podle Cassirera nepřipouštějí. Likviduje (Cassirer říká „nivelezuje“) se při ní jeden z centrálních dualismů fenomenálního a noumenálního, smyslového a inteligibilního světa, zkušenostního a rozumového, empirie a ideje.¹² Cassirer nepochybně postřehl, že Heideggerovo předeslání „neřečeného“ v Kantově filosofii tvoří snadno hajitelný padací most pro interpretaci „všeho z jednoho“, která může mít náboženské vyznění: systematické zdůvodnění „všeho“ (ať už se mu říká jakkoli, bytí, celek, ω τ ω , jedna, atd.) z jednoho principu (např. z časovostí dané konečnosti) vybízí k teologizování ve filosofii, jemuž se zejména heideggerovští epigoni nijak zvlášť nebránili.¹³

Nepatřičnost obracení souvislosti, která spadá zcela jinam, než ji chce vidět Heidegger, nahlížel Cassirer také v nakládání s transcendentálním schematismem (kategorií). V jeho interpretaci se systematické důvody pro schematismus tabulky kategorií objevují v *KČR* až v části věnované syntetickým zásadám¹⁴ a nelze je nacházet, jak to činí Heidegger, již v metafyzické dedukci čistých rozvažovacích pojmů. Na první pohled se jedná o střet dvou hermeneutik, z nichž každá pracuje se svým předporozuměním Kantovu

11 Srv. *Davoská disputace mezi Ernstem Cassirerem a Martinem Heideggerem*, in M. Heidegger, *KPM*, s. 237–252; E. Cassirer, *Nachgelassene Manuskripte und Texte* (ECN), Bd. 17, Davoser Vorträge. Vorträge über Hermann Cohen, J. Bohr – K.-Ch. Köhnke (Hrsg.), Hamburg: Felix Meiner Verlag 2013, „Arbeitsgemeinschaft Cassirer – Heidegger“, s. 108–119.

12 Srv. E. Cassirer, *Kant und das Problem der Metaphysik. Bemerkungen zu Martin Heideggers Kant-Interpretation*, in *Kant-Studien* 1931, sv. 36, č. 1–2, s. 1–26, zejm. s. 16.

13 V začátcích novokantianismu to ale byli zase první Kantovi epigoni, kteří hledali v Kantově kriticismu nástroje k potlačení „sféry duchovna“ a nahrazení náboženství především přírodovědným poznáním. Srv. tzv. „spor o materialismus“ z r. 1854 a následný pohyb novokantovství ke světovému názoru.

14 Tzn. v 3. kapitole 2. části knihy o Analytice zásad v transcendentální analytice (A 159/B 198 až A 235/B 294, tj. včetně *Obecné poznámky k systému zásad*).

schematismu a dostává se do konfliktu s druhou. To je obvyklý střet idejí, který zpravidla ve formě markýrovaného dialogu (v novější filosofii „komunikace“) charakterizuje dějiny evropské filosofie. Podle Heideggerovy hermeneutiky *KČR* pramení transcendentální schematismus již z metafyzické dedukce, protože ta poskytuje pravidla pro zaujetí vztahu ke smyslovým předmětům vůbec v čistých pojmech. Základ čistých pojmů leží, říká Heidegger, v čistých schématech,¹⁵ která spojují pojmy s určitými obrazy. Těžko soudit, kdo naposledy před Heideggerem tvrdil, že nás snad pojmy spojují s konkrétními předměty a s kterým větrným mlýnem tato úvaha bojuje; když už se ale prolomil do těchto otevřených dveří, potvrzuje Heidegger, že dotyčné obrazy mohou být jen „schémovými obrazy“.¹⁶ To není bezúčelné: Heidegger tím dostává do ruky nástroj pro uspořádání (či řád) transcendentálních schémat, který přímo vybízí k formulování systému zásad. Příležitost k jeho konstruování si Heidegger nenechal ujít, zvláště ne poté, co ji dlouho a pečlivě připravoval, od počátečního tvrzení, že Kantovo zpracování transcendentální dedukce ani transcendentálního schematismu nevnese nové světlo do vlastního problému, tj. do nejpůvodnějšího založení subjektivity subjektu, až po již značně fundamentální hledisko, dle něž je právě na Heideggerovi, aby smířil pojmovost (*Begrifflichkeit*) se smyslovostí (*das Perzeptuelle*). Prahem ke konstrukci systému zásad je pak teze, která jakoby uzavírá polemiku ohledně schémových obrazů jako schémat empirických a matematických pojmů a současně otevírá novou rovinu schematismu čistých rozumových pojmů: „Výsledkem objasnění vnitřní možnosti ontologického poznání v transcendentální dedukci je nyní toto: čisté pojmy jsou prostřednictvím čisté syntézy transcendentální obrazotvornosti bytostně vztaženy na čistý názor (čas), a naopak.“¹⁷ Na této tezi není nic nutného, nic z ničeho nevyplývá tak, aby se dalo mluvit o něčem dokázaném. Heidegger se pouze potřeboval, v zájmu svého systému, nikoli jiného, nového, průkopnického pochopení Kanta, propracovat zpátky k ústřednosti temporality pro další konstrukci své fundamentální

15 M. Heidegger, *KPM*, s. 101.

16 *Tamtéž*. Heidegger použil výraz „Bild-Schema“, který sice může upomínat na termín „Image-Schema“, hojně rozšířený zejména v moderní kognitivní lingvistice (stranou ponechávám využití v IT), ale vnitřní souvislost mezi nimi je nepravděpodobná: *image-schema* je spíše modalita myšlení, kdežto schéma obrazu/ů je modalitou transcendentování rozumu k předmětnosti (jsoucím, *des Seienden*) a tím vůbec výchozí možností restrikce, kterou znamená užití tabulky kategorií na smyslové předměty. Proto ani český překlad „schémové obrazy“ není úplně nejvhodnější; klade opačný důraz.

17 *Tamtéž*, s. 102.

ontologie. Proto také, jak mu vytkl Cassirer, našel počátky schematismu již v metafyzické dedukci pojmů čistého intelektu. Náklonnost filosofa k určitému typu výkladu, zejména vlastnímu, bývá silnější než bezpředsudečnost (která je zase něčím úplně jiným než chiméra objektivity). Zde můžeme sledovat, jak se prosazuje náklonnost, skutečné Heideggerovo zalíbení v metafyzice proti náklonnosti k teorii poznání, jež byla vlastní Cassirerovi.

V jejich osobách se ale neutkaly nějaké dvě určující tradice evropské filosofie, dvě školy či směry myšlení; taková představa by redukovala historicky vzniklé možnosti specifického setrvávání u určitých problémů na dualismus toho, o čem lze mluvit a toho, o čem mluvit nelze. Kant se ptal na možnost filosofického poznání („jak“ je takové poznání možné) a svou otázku kladl a odpovídal kriticky: nikoli předložením systematické teorie poznání, ale průzkumem vnitřního uzpůsobení filosofie ze zorného úhlu možnosti poznání. Sem položil akcent Cassirer. Kant ovšem uplatnil svůj transcendentální kriticismus tak, že se na něm jakožto metodickém základě dá alespoň začít s (re-)konstrukcí dalšího hypotetického systému filosofického poznání, anebo systému metafyziky. K tomu postačuje vyložit Kantovu otázku po možnosti poznání vůbec jako hermeneutický problém, a tím ji zbavit základních limitů, uvnitř kterých byla kladena jako otázka kritiky poznávajícího rozumu. Sem zase situoval důraz Heidegger a mohl odtud pokračovat jakoukoli improvizací na téma Kant, aniž by při tom na Kantovi záleželo. Cassirer patrně nedocenil, že přijetím pozice „buď – anebo“, buď teoreticko-poznávací, anebo metafyzický výklad, přijímá současně Heideggerovu hermeneutiku „možnosti“, která není vlastní Kantovi, ale Heideggerovi; ačkoli stál víc v linii marburské školy, zřetelně strážlivější ve vztahu k mnoha součástkám Kantova kriticismu (mj. také k výlučnosti kategoriálního schematismu), přesto se nevymanil z dosahu vlivu původní chyby, s kterou dějiny novokantovství začaly: s myšlenkou, že se poznání dostane na kantovskou „bezpečnou cestu vědy“ vynětím transcendentální logiky a přírodovědných poznatků z celku Kantova díla a jejich dalším, soudobé vědě odpovídajícím rozvojem. Jak O. Liebmann, tak A. F. Lange se nechali unést nepochybně svůdnou představou duchovních (*Geisteswissenschaften*) a politických věd stojících na pevných základech prokazatelných, ověřitelných a tudíž platných argumentů, které poskytne Kantova metoda. Cassirer nechtěl v davoské polemice o mnoho víc, než ponechat kantovský kriticismus k dispozici striktním teoriím poznání jako vodítko pro formulaci argumentů, a právě tím přistoupil na záměnu polemiky o filosofii za veřejné schvalovací řízení libovůle hermeneutik. Podle toho i řady dalších náznaků se Cassirer snažil o určité zprostředkování a přistoupil na Heideggerovu hru v zásadě větš

míře než Heidegger na Cassirerovu, jehož výkon v německé filosofii celkově ignoroval a věnoval se čistě svému zájmu na Kantově interpretaci. Heideggerova pozice byla jistě snazší; v jeho prospěch mluvilo usualistické hledisko evropské filosofie, podle něž tvoří metafyzika nejvlastnější optiku filosofie. V této souvislosti dokázal Heidegger mnohem lépe než novokantovství posoudit, že Kant skutečně směřoval celou svou metodou na nové zdůvodnění metafyziky, i když „základním kamenem, na kterém měla podle Kanta stát, nebyla souvislost bytí a času [...] Kant uvažoval mnohem víc jako o zdroji o praktickém rozumu, který nám umožňuje výhled za zkušenost“.¹⁸ A konečně, Heidegger věnoval v předchozích letech velké úsilí právě transcendentální logice, jak ukazují jeho přednášky z let 1925–1926 a 1928;¹⁹ i jeho *Kantbuch*, jak přezdíval své *KPM*, měla mít původně v názvu logiku, a že se tak nestalo, lze chápat rovněž jako důsledek zkoušky, které Heidegger podrobil během svých přednášek tento přístup ke Kantovi. Během té zjistil, že vědecko-logický idealismus má sice skvělou schopnost eliminovat problémy transcendentální metafyzické dedukce čistých rozumových pojmů jakožto metafyzické problémy, ale sám se zdráhá poskytnout jakoukoli záruku poznání, jmenovitě poznání lidské subjektivity, jejího sebeomezení v konečnosti a vztahu k dějinám bytí (*Seinsgeschichte*). Nedořečený Kant byl optimální pro Heideggerův účel, vyjadřovaný v termínech dvoj- či víceznačných, pokud s ním mohl pracovat jako s myslitelem tušení: Kant „něco tušil“ o nutnosti nového založení metafyziky, o blízkosti bytí a času (bez jejichž bezmála intimního vztahu by nevznikl transcendentální schematismus) a především o čase jako prvním a posledním limitu chápání skutečnosti. V době diskuse s Cassirerem a dalšími už Heidegger nepochybně věděl, která tušení a jak mu poskytne Kant, aby z nich on sám, Heidegger, vytvaroval vědění; s ostatními nediskutoval, nepřihlížel k jejich názorům, vystupoval tvrdě, bez potřebné empatie, pouze sdělil svou koncepci a odmítl dál o ní debatovat.²⁰

-
- 18 H.-G. Gadamer, Kant und die hermeneutische Wende, in týž, *Gesammelte Werke*, Bd. 3, *Neuere Philosophie I – Hegel, Husserl, Heidegger*, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1987, s. 213–222: 213 („...der Zusammenhang des Seins und der Zeit war nicht der Grundstein, auf den sie nach Kant zu legen war. [...] Kant dachte vielmehr an die Quellen der praktischen Vernunft, die uns Aussicht über die Erfahrung hinaus ermöglichen.“).
- 19 Srv. M. Heidegger, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* (Wintersemester 1925/26), hrsg. W. Biemel, Frankfurt a. M.: V. Klostermann 1976, ²1995; *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (Sommersemester 1928), hrsg. v. K. Held, Frankfurt a. M.: V. Klostermann 1978, ²1990.
- 20 Srv. např. O. F. Bollnow, *Gespräche in Davos*, in Erinnerung an Martin Heidegger, hrsg. Günther Neske, Pfullingen 1977, s. 25–29.

Chrám bez svátosti oltářní

Jeden z často citovaných výroků G. W. F. Hegela říká, že vzdělaný národ bez metafyziky by byl jako chrám bez svátosti oltářní.²¹ Hegel sám se ovšem omezil na „nauku o bytí“, jak zní podtitul velké logiky, a s metafyzikou se příliš neztotožňoval; kdyby řekl, že vzdělaný měšťák nemůže mít biedermaierovský pokoj bez ozdobné konvice na kávu ve skleněné vitríně, mělo by to na jeho vlastní filosofii přibližně stejný dopad. Doba po Hegelovi byla ale v dějinách filosofie dobou rozpadu, zániku velkých systémů, fragmentarizace a především antimetafyzické naladěnosti. Mylná je představa, že období velkých systémů německého idealismu bylo obdobím velkých metafyzických systémů; nebylo, a mezi několika jeho hlavními rysy vyniká spíš protimetafyzické zaměření. V určitém smyslu by byla dokonce možná teze, že zejména německá filosofie reprezentovala v této epoše znovu předkantovský typ myšlení, a proslulé novokantovské volání *zurück zu Kant* by mohlo znít výstižněji *vorwärts zu Kant*, vpřed ke Kantovi, zpátky alespoň na úroveň jeho kopernikánského obratu. Nepřehlédnutelný antimetafyzický hrot v sobě nesla rovněž obrovská deziluze z filosofie, která drtila Marxe neméně než Nietzscheho či Kierkegaarda; a neslyšet doznívající, ale přesto ještě živé dozvuky této atmosféry ve filosofii druhé poloviny 19. století v Husserlově až téměř pozitivistickém zaklínadle *zurück zu Sachen* je skoro umění. Úpadku neunikly ani pokusy zachovat při životě samu metafyziku. Ještě hluboko po 1. světové válce ji hájily produkty z pera G. Simmela, M. Wundta, P. Wusta a dalších,²² které možná poskytovaly svým čtenářům módní „světový názor“, ale pro Heideggera představovaly obávanou „populární metafyziku“, která už jen pro povrchnost svého tázání není metafyzikou a od které je přímo nutné mít odstup.

Co si tedy mohl postavit vzdělaný německý národ na oltář své filosofie? Zprvu je odpověď nejasná i pro Heideggera, který ve svém „raném“ období (usuálně 2. dekáda 20. století, fakticky ale do přípravy habilitačního spisu) myslel spíš na hermeneutiku a pod vlivem studia německého idealismu, tedy

21 Srv. G. W. F. Hegel, *Die Wissenschaft der Logik*. Erster Teil. Die objektive Logik. Vorrede zur ersten Ausgabe, Nürnberg: Johann Leonhard Schrag 1812, s. IV: „Indem so die Wissenschaft und der gemeine Menschenverstand sich in die Hände arbeiteten, den Untergang der Metaphysik zu bewirken, so schien das sonderbare Schauspiel herbeigeführt zu werden, ein gebildetes Volk ohne Metaphysik zu sehen, – wie einen sonst mannigfaltig ausgeschmückten Tempel ohne Allerheiligstes.“

22 Srv. např. G. Simmel, *Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel*, Berlin: Duncker & Humblot 1918; M. Wundt, *Deutsche Weltanschauung. Grundzüge völkischen Denkens*, München: Lehmanns 1926; P. Wust, *Die Auferstehung der Metaphysik*, Leipzig: F. Meiner 1920.

v jeho případě Hegela, na ontologii. Vášnivý zájem o metafyziku je sotva patrný a popis pouhého vývoje toho, co Heidegger metafyzikou myslel, co měl znamenat jeho nárok na metafyziku „v jiném smyslu“ a zda mu nakonec šlo o filosofický koncept podřaditelný ideji metafyziky, je značně komplikovaná a ne vždy zcela zřejmá záležitost, která se musí mnohdy obejít bez opory v argumentech.²³ Mnohem zřetelnější je uhybání k ontologii a fundamentální ontologii, které způsobilo kromě jiného, že *Bytí a čas* není metafyzický spis, ale spíš kritická reakce na tradici ontologického myšlení v moderně 19. století. Jejím výsledkem bylo nejen omezení lidské subjektivity prostřednictvím konečnosti (*Endlichkeit*) a vrženosti (*Geworfenheit*) na tragicky temporální určení, ale zároveň s ním odtržení od předhegelovského a hegelovského způsobu ontologizování filosofie, jež nemůže než vyústit v ontoteologii (*Ontotheologie*) Hegelova Absolutna.²⁴

Heideggerova interpretace či spíše kritika Hegelovy filosofie by sama obstála před důkladnější kritikou jen stěží, v souvislosti s rozvinutím programu metafyziky „v jiném smyslu“ ale není důležitá, protože měla určitou funkci a tu splnila. Jejím prostřednictvím se Heidegger definitivně dostal tam, kde potřeboval být: mohl zavrhnout Hegela a s ním německý idealismus s jeho prostinkou vírou v to, že co je rozumné, je také skutečné, a vystavit vlastní hermeneutice Kanta, ne aby ho překonal, ale aby navázáním na něj ukázal možnosti, jež dosud nikdo nezahlédl, ačkoli se „filosofie nemůže trvale zřeknout své vlastní optiky, metafyziky“.²⁵

23 Srv. Gerd Haefner, *Heideggers Begriff der Metaphysik*, München: Berchmans 1974.

24 Pojem ontoteologie, kterým odsoudil dosavadní metafyzickou tradici, získal Heidegger z Kanta, ovšem ne z původního určení v Kantově spisu *Nova dilucidatio (Propositio VII)* pro kritiku tzv. důkazů boží existence), ale až z víceméně populárních přednášek o filosofii náboženství (Immanuel Kants Vorlesungen über die philosophische Religionslehre, Hrsg. K. H. L. Pölitz, Leipzig: Franz 1817, s. 17), kde je ontoteologie jen jedním v řadě odlišujících termínů s prefixem onto-. Heidegger tak pominul nejen dvojí koncepci Kantova vyvrácení tzv. důkazů boží existence (druhá je obsažena v textu *Der einzig möglicher Beweisgrund...* z r. 1762), ale celou jednu etapu, kterou by bylo možné označit jako „metafyzika Kantova předkritického období“. Kdyby byla brána v potaz, zřejmě by vzhledem ke svým otevřeným vazbám k Humovi a Leibnizovi a skrytým vazbám až k Duns Scotovi (jehož navíc Heidegger detailně znal ze své habilitační práce) zkomplikovala Heideggerovu předpokládanou figuru „nedořečeného“ Kanta. Předkritický Kant je jiný metafyzik než Kant *KČR*. Heideggerovo opomenutí je o to podivnější, že v jeho době byla k dispozici už i sekundární literatura k tématu (např. Max Wundt, *Kant als Metaphysiker. Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Philosophie im 18. Jahrhundert*. Stuttgart: F. Enke 1924).

25 M. Heidegger, *Gesamtausgabe I, Frühe Schriften 1912–1916*, *Das Kategorienproblem* (doslov dopsaný pro vydání habilitačního spisu *Die Kategorien – und Bedeutungslehre des Duns Scotus*,

Heidegger nebyl naivní a netvrdil, že je první, kdo klade problém metafyziky nově. Přesunul tuto ambici na Kanta a popsal jeho pokus o nové založení metafyziky jako nadějný krok správným směrem, k radikálnímu spojení času a časovosti s bytím do pevné fundamentální ontologie a následné spojení této ontologie se smrtelností a konečností lidského života do nové a vrcholné metafyziky bytí (*Metaphysik des Daseins*). Kant tušil cestu, ale ztroskotal tehdy, když jí měl projít: vylekal se, ustoupil, couvl, to jsou slova, jimiž Heidegger popisuje, co se odehrávalo v Kantovi,²⁶ vyjadřuje smířlivé účastenství (couvnutí není jen „něčím negativním“), až konečně ujišťuje, že právě tímto pohybem vzad vyjevil Kant „prolomení půdy a tím propast metafyziky“.²⁷ Co taková propast vlastně je a kam či do čeho se propadá, už není problém pro vysvětlování (obecně není pro Heideggera typické, že by něco vysvětlil, raději – asi z důvodů, které znal jen on sám – se omezí na sdělení, že „musí postačit poukaz na to, co je zcela zřejmé“),²⁸ a na místo toho začne stavět novou oltářní svátost do chrámu německé filosofie: metafyziku *nova metodo*. Po zkušenosti se spisem *Bytí a čas*, který zůstal torzem, nedokončeným projektem bez logiky, podle které by ho autor mohl dovést k závěru, se *Kantbuch* profiluje jako dokončení jiné, kantovské logiky, a to v podobě, jež je nutná, protože spojuje reakci na podněty, které postavil do zorného pole filosofie poprvé Kant, s akcí domyšlení a řečení nedořečeného, jež spadá do kompetence Heideggerovy. Metafyzika bytí (*Metaphysik des Daseins*) je tak v jádru dějové jméno, jež spojuje ohlas (reakci) s hlasem (akcí) do chmurného proroctví, které sděluje, že skutečný základ čili fundament možnosti metafyziky bude položen tehdy, až se umožní rozumění bytí jako konečnosti, rozuměj konečnosti lidského života.²⁹

1916), hrsg. R.-W. Herrmann, Frankfurt a. M.: V. Klostermann 1978, s. 416 (Philosophie kann ihre eigentliche Optik, die Metaphysik, auf die Dauer nicht entbehren).

26 M. Heidegger, *KPM*, s. 188.

27 *Tamtéž*, s. 189.

28 *Tamtéž*, s. 207.

29 Heidegger nepřekračuje meze problému „konečnosti člověka“, který lze z jistého hlediska pojímat jako pseudoprotblém vytvořený myšlením prosláklým poněkud komickým antropocentriem: pomyslné „dějiny života“ na naší planetě jsou charakteristické tím, že během nich se velice konkrétně setkalo s problémem konečnosti 98 % živočišných druhů, které prostě při různých příležitostech vymřely. Jak udělat základní problém z „původní konečnosti“, o níž Heidegger stále hovoří, i když nejde o víc než o zánik, který se týká rovněž druhu *homo* stejně jako planety Země, sluneční soustavy, galaxie atd., kde se druh *homo* momentálně vyskytuje, není vysvětleno ani u Heideggera, ani v početné heideggeriánské literatuře. Je to jen jedna z „hodně pestrých námitek“, které se odbudou tím, že není zřejmé, zda se „vůbec pohybují v dimenzi problému“? *Tamtéž*, s. 203, pozn. 293.

Problém celého tohoto děje spočívá v tom, že jeho výsledkem není metafyzika ani nová, ani stará, ani v tomto či jiném smyslu, ale rozprava o umožňování; co umožní možnost vně, co umožní možnost uvnitř a nejvnitřnější možnost, čím a jak se provede „odhalení základu možnosti bytnosti“,³⁰ to všechno je jedna jediná spekulace, v níž Heideggerovo dořečení Kanta ústí. Tam, kde by nějaká Kantem zprostředkovaná metafyzika měla stát, tj. v části C čtvrtého oddílu knihy, která se jmenuje *Metafyzika bytí jakožto fundamentální ontologie*, se nepodává metafyzika, ale menuet možností elegantně obkružujících další možnosti. Zbytek jsou marné sliby, že se něco „vyjeví“. Z metafyziky *nova metodo* vzniká využitím této hermeneutiky možností další *nova non philosophandi philosophia*, svátost oltářní pro své vyznavače, která byla a je odpovědí ještě předtím, než lidé poznali pravdu.

Ústup do chudoby

Jako nevznikla metafyzika z *Bytí a času*, nevznikla ani z žádného dalšího pokusu o převrat ve filosofii, který kdy Heidegger podnikl; v adaptování filosofie na nejvyšší standarty a ideje německého nacionálního socialismu byl potenciál k metafyzice ještě menší než v pozdější poválečné *Kehre* k filosofii záchrany před technicistním rozkladem světa, který Heidegger označil slovem „Gestell“. Příběh očekávané a nakonec jednou provždy omeškalé metafyziky nese jeden výrazný rys Heideggerovy osobnosti: jakási bipolární porucha, která od začátku 20. let až do jeho smrti zvláštním způsobem spojovala v jedno nesmírnou přizpůsobivost jednání se stejně nesmírnou radikalitou Heideggerova myšlení. O tomto aspektu se odborná literatura zmiňovala již mnohokrát.³¹ Nepopíratelně se v Heideggerově životě promíchávaly nejruznější obraty (lebensfilosofický, hermeneutický, fenomenologický, k metafyzice *Dasein*, ke Kantovi, k dějinám *Sein* atd.), s nimiž vždy souviselo nějaké radikální vystoupení s více či méně aktivními přizpůsobeními na různé typy aktuálně převládajícího myšlení včetně politického, rasového, dějinného nebo náboženského. Lze předpokládat, že o těchto souvislostech a faktických Heideggerových postojích se bude ještě hodně mluvit, až při vydávání stále nedokončené Heideggerovy *Gesamtausgabe* přijde řada na dosud nezve-

30 *Tamtéž*, s. 234.

31 Ukázkově rozvedl tento problém Bernhard Taureck ve spolupráci s francouzským filosofem Emmanuelem Fayem. Srv. B. F. H. Taureck (Hrsg.), *Politische Unschuld? In Sachen Martin Heidegger*, München: Wilhelm Fink Verlag 2008.

řejněné materiály. Jisté ale je, že takové radikálně vyjádřené přizpůsobení se poměrům (jež jednoznačně vystihl německý kancléř K. Adenauer větou „dokud nemáme čistou vodu, musíme používat špinavou“)³² představuje rovněž Heideggerovo sbohem metafyzice, vylíčené ve známém textu *O humanismu* z r. 1947.³³

Už samotný název tohoto krátkého spisku přizpůsobuje jeho obsah době; Heidegger se potřeboval vrátit zpět na univerzitu, k aktivnímu působení, a proto musel oslovit poválečné intelektuální Německo tak, aby se dotkl obnažených nervů. „Dopis“ o humanismu je v tomto směru nesrovnatelně účinnější než cokoli s názvem *Konec metafyziky*, ačkoli v samotném textu příliš explicitních vyjádření k humanismu nenajdeme, alespoň ne takových, která by nezanikla před základním poselstvím – metafyzika je u konce, „myšlení bytí je pro nás díky své jednoduché bytnosti nepoznateľné“, „budoucí myšlení již není filosofií“ a „myšlení je na ústupu do chudoby své předběžné bytnosti“.³⁴ Heidegger zde neohlašuje jakýsi „konec filosofie“, jak se občas usuzovalo zejména ve starších interpretacích. Vlastně až do doby výměny dopisů s Jeanem Beaufretem užíval výrazy filosofie a metafyzika promiskuitně, a jestliže nyní říká, že budoucí myšlení není filosofií (v orig. *Das künftige Denken ist nicht mehr Philosophie* – docela pozoruhodně zde Heidegger použil sloveso „je“, *ist*, v přítomnosti), pak tím sděluje, že potomstvu zanechává myšlení, ale ne metafyziku, čili to nejpodstatnější, čím kdy může být filosofie. Poválečná neuróza měla nepochybně velkou sílu, kterou tlačila nejen na Heideggera, ale na celé dvě generace Němců. Nutila je k podobným projevům myšlení konce, osobního i celokulturního nezdaru a odstupu od svého předchozího Já i za tu cenu, že rezignuje na své nejvyšší, ale nyní již jen bývalé ambice. Ještě v r. 1955 měl Heidegger okomentovat dění na kolokviu v Cerisy, věnovaném jeho dílu, nihilistickou poznámkou „žádná Heideggerova filosofie neexistuje“,³⁵ což je plně srozumitelné za předpokladu, že pro něj byla filosofie

32 V diskusi kolem jmenování právníka Hanse Globkeho do funkce státního tajemníka 19. října 1953. Globke se podílel na vypracování norimberských rasových zákonů v r. 1935, kterými si hitlerovské Německo otevřelo cestu k likvidaci „nečistých ras“, v první řadě Židů. Polemiky kolem jeho osoby usekl Adenauer konstatováním: „Man schüttet kein schmutziges Wasser weg, solange man kein sauberes hat.“

33 Srv. M. Heidegger, *Über den Humanismus*, Frankfurt a. M.: V. Klostermann 1949 (první samostatné vydání; první vydání vůbec společně s textem *Platons Lehre von der Wahrheit*, Bern: Francke 1947); česky týž, *O humanismu*, přel. P. Kůrka, Praha: Ježek 2000.

34 *Tamtéž*, s. 50–52.

35 J.-P. Aron, *August 1955. Das Heidegger-Kolloquium in Cerisy*, in Jürg Altwegg (Hrsg.), *Die Heidegger-Kontroverse*, Frankfurt a. M.: Athenäum 1988, s. 28–38: 35.

skutečně totožná s metafyzikou: Heideggerova metafyzika neexistuje, což je obecně přijímaný fakt, není tudíž ani jeho filosofie, což je důsledek vyvozený z osobních premis.

V dějinách filosofie je podobné rozčarování z vlastního selhání spíš pravidlo než výjimka. Také Kant nedovedl svůj projekt do konce a patrně by bylo zbytečné otvírat otázku, zda je ve filosofii nějaké takové „dokončení“ možné. Velmi blízko tomu, co se vlastně s Heideggerovým pokusem o metafyziku stalo, byl zřejmě H.-G. Gadamer, který mluvil o „ontologickém obratu hermeneutiky“³⁶ právě v souvislosti s Heideggerem, i když neměl pochybnosti o tom, že taková hermeneutika nutí k zobecňování, univerzalizaci či raději nivelizaci svého předmětu na nejobecnější vztah člověka ke světu. Jako nic dalšího ani takový obrat nepovstane *ex nihilo*. Na začátku své dráhy, v r. 1916 a poté znovu po vydání *Bytí a času* v letech 1928–1930, se Heidegger považoval jednoznačně za metafyzického myslitele, dokonce takového, který odhalil jádro problému celé dosavadní metafyzické tradice v jejím směřování k ontoteologii, tzn. k Hegelovi. Jeho překonáním bude překonána tradiční metafyzika jako celek a nadejde nový věk *metafyziky bytí člověka v jeho konečnosti*. Vlastně by bylo na místě očekávat, že Heidegger uzná svůj nárok jako meta-metafyzický, protože chtěl vykročit „nad“ nebo „za“ zděděnou metafyziku, nenavazovat na její dějinný pohyb, ale zastavit ho a pokračovat pak vlastním „meta-pohybem“. Nepochybně si uvědomoval, že v tomto ohledu chce totéž, co uskutečnil ve své době a svými prostředky Kant, a že bude-li tímto způsobem pokračovat, napíše další variantu *Kritiky čistého rozumu*. Takový zájem ale neměl, protože cílem byla jeho, Heideggerova metafyzika „v jiném smyslu“; nadto znal velmi dobře Kantovo kritické dílo s jeho možnostmi a hlavně jeho limity. Zřejmě z obou těchto důvodů (nutnosti metakritiky a vytvoření prostoru pro vlastní konstrukci) se opřel o dva axiomy: axiom nedořečenosti Kantovy filosofie a axiom předurčenosti k jejímu dořečnutí. Pro některé Heideggerovy oponenty nebo příkré kritiky nevedla tato cesta k nové metafyzice, k nové filosofii nebo vůbec k filosofii, ale zabředla v „próze, kterou chtěl Heidegger imponovat“.³⁷ Tím se ale ještě nic důležitého neříká: spíš se otevírá prostor pro otázku, co vlastně vyslovil Heidegger tak zásadního, aby to bylo možné považovat za dokončení Kantova transcendentálního kriticismu a za počátek dějin nové metafyziky.

36 Srv. H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, in též, *Gesammelte Werke*, 10 Bände, Tübingen: J. C. B. Mohr – Paul Siebeck 1985–1991, sv. 1, s. 385, 481.

37 H. Albert, *Kritik der reinen Hermeneutik. Der Antirealismus und das Problem des Verstehens*, Tübingen: Mohr Siebeck 1994 (2012), s. 264.

Čtvrtý oddíl *KPM* zakládá metafyziku skutečně specifickým způsobem, v „opakování“, „opětování“ či v „novém pokusu“, což mohou být verze překladu Heideggerova termínu *Wiederholung*.³⁸ Heidegger tak (snad) chce založit metafyziku na člověku přiměřeném a vlastním opětování toho, co sám zakouší při konfrontaci s absolutnem, s tlakem a nesmírností absolutna, před nimiž nemůže nikdy obstát; jeho síly jsou omezené a čas jeho života je krátký. Lidé se vždy pokoušeli a doufejme i nadále pokoušejí překonávat toto vymezení tím, že hledají novými a novými pokusy cesty k sebe-transcendování (jak Heideggera učil jím obdivovaný zakladatel moderní filosofické antropologie M. Scheler) a opakovaně zjišťují, že mohou překonat (mírně emfaticky řečeno) snad všechno, kromě své konečnosti, která jim nedovolí překonat nic. Konečnost, smrtelnost, čas, který se uzavírá smrtí, život vedoucí k smrti – to jediné se opakuje vždy a dokud bude platit, že procento natality odpovídá procentu mortality, bude se to opakovat nadále. Znovu shrnuto s Heideggerem: základ možnosti metafyziky má být položen tím, že se odhalí zásadní struktura lidského života, a tou je konečnost.³⁹ Heidegger to chtěl nazývat fundamentální ontologií.

Zacházet s kontingencí bytí se v dějinách lidstva naučilo náboženství; ve filosofii projevuje podobnou schopnost, ale bez religiózní konotace, moderní ironická pyrrhónská skepse. Nepřináší to ani poznání, ani mravní pohoršení, a už vůbec ne důvody, kvůli nimž by si měl člověk podrobit jsoucno tím, že ovládne bytí. Heideggerovo myšlení vykazuje jisté úsilí po podřízení bytí, po jeho ovládnutí dalším schematismem, proti němuž již nebude námitek, protože se uzavře tou nejzazší, smrtí. Jaký ale mohl mít důvod k představě, že uchopí lidský život jako celek tím, že ubezpečí lidstvo o jeho konečnosti, jakož i konečnosti všeho, co kdy existovalo a existuje, není z jeho myšlenkových postupů zcela zřejmé. Když vyslovil proslavený bonmot o bytí k smrti (*Sein zum Tode*), zařadil se do nepřehledného zástupu alfabetizovaných osob, mezi nimiž najdeme pisatele textů pyramid, starozákonních žalmistů, Jóba,

38 *Die Grundlegung der Metaphysik in einer Wiederholung*, říká originál. V českém překladu se objevuje *Založení metafyziky v návratném vyzdvižení*. Protože nerozumím spojení „návratné vyzdvižení“ a mám pochybnosti o jeho smyslu (zpětný překlad do němčiny by zněl „rückkehrende Aushebung“, příp. „Auftürmung“, což znamená „navracející se horotvorná činnost“; kdoví, jak by se tím cítil Heidegger polichocen), používám raději méně esoterickou terminologii.

39 Srv. H. Heidegger, *KPM*, § 42, *Die Idee einer Fundamentalontologie*, s. 222. (*Die Enthüllung der Seinsverfassung des Daseins ist Ontologie. Sofern in ihr der Grund der Möglichkeit der Metaphysik – die Endlichkeit des Daseins als deren Fundament – gelegt werden soll, heißt sie Fundamentalontologie.*) Český překlad, s. 202.

Koheleta, Tibetské knihy mrtvých, Upanišad a mnoho dalších, které je těžko všechny vyjmenovat.⁴⁰ Není problém najít v dějinách kulturu, která by nereagovala na smrt jako limit určitým kulturním gestem; naopak objev kultury, která tak nečinila, je víc než nepravděpodobný. Proč měla metafyzika uzavírající Kantovy záměry a otevírající éru nové metafyziky, pěstované jiným způsobem, stát na něčem, co je v zásadě banalita? Je snad pro filosofii určující jiný poslední možný kontext?

Aby celé Heideggerovo snažení o filosofii, tj. o metafyziku lidského života dávalo smysl, vynucuje si interpretaci, která stojí na určitém předpokladu: Heidegger měl smrtí a bytím k smrti na mysli něco jiného, než co tvoří běžný kulturně-historický, kulturně-antropologický existenciální úzus pojetí smrtelnosti jako „fenoménu“. V jeho koncepci smrti se nejedná o (zbytečné) konstatování smrti jako konce čehokoli existujícího, ale jde o „skutečnou smrt“, která je vyhrazena některým, zatímco jiným se upírá: skutečná, „nejtěžší a největší“ smrt je obětí individua ve prospěch pospolitosti, lidu, národa a jeho bytnosti, jež sílí sebeobětováním jakožto poznáním pravé „bytnosti smrti“. Taková smrt je osvobození, je událostí skrytého poděkování, laskavostí, s níž se bytí odevzdává bytnosti člověka prostřednictvím jeho myšlení, jež tím přejímá „stráž“ (*Wächterschaft*) nad bytím. K tomu však musí mít člověk dispozice, kvality, jež mu takovou účast na bytí (k smrti) umožňují či ho k ní dokonce predestinují, a tyto kvality jsou rasové, tzn., člověk je má, nebo nemá, buď ho utvářejí v jeho niternosti (*Inwendigkeit*), nebo s nimi prostě nemá nic společného. Lidem s těmito kvalitami patří skutečné lidství a skutečný život, a proto také skutečná smrt; jen skutečně žijí mohou být skutečnými smrtelníky, jen jejich „bytí“ se předpodstatňuje ve smrt. Takovým náleží rovněž to, co Heidegger označil výrazem *Rassensein*, bytí rasy, a samozřejmě jimi myslel Němce, německý národ, *Volk*.

Právě uvedené teze jsou zčásti citace Heideggerových textů (zejm. *Was ist Metaphysik* a dopisy manželce Elfride, zčásti texty přednášek z nacistického období, které jsou obsaženy v *GA*), zčásti jejich parafráze, souhrnem však vynivňují jasně: Heideggerův pokus o metafyziku nelze číst bez přihlídnutí k jeho rasistickým (antisemitským) a nacistickým ideovým a politickým postojům. Až v této souvislosti získává určité obrysy odpověď na otázku, co vlastně Heidegger chtěl svou „metafyzikou“ sdělit, kdo měl být jeho poslu-

40 Jistý dílčí, ale nesmírně fundovaný přehled kulturně-dějinného nakládání se smrtí předkládá např. J. Assman, *Smrt jako fenomén kulturní teorie*, přel. R. Fialová, Praha: Vyšehrad 2003; též, *Kultura a paměť. Písmo, vzpomínka a politická identita rozvinutých kultur starověku*, přel. M. Pokorný, Praha: Prostor 2001.

chačem, a proč tak náhle dementoval svou filosofii a metafyziku společně s každou další filosofií a uviděl budoucí prostor pouze pro „myšlení“. Jako na nedílnou heideggerovskou souvislost na ni patrně nejdřív upozornil několika články v letech 1962–1964 Th. W. Adorno,⁴¹ jemuž vděčí současná německá filosofie za základní podnět k důkladnému průzkumu Heideggerových názorů se vztahem k ideologii nacionálního socialismu. Karl Löwith a Günther Anders na něj navázali, Dieter Thomä a Reinhard Linde, George Leaman, Teresa Orozko, Bernhard H. F. Taureck, Gereon Wolters, Volker Böhnigh, Marion Heinz a Thomas Sandkühler vedou tyto výzkumy do současnosti a s jejich textovými a sémantickými analýzami se postupně utváří ještě další obraz Heideggerovy „filosofie“ (v uvozovkách proto, že ji sám nebral) než ten, jenž se rozšířil především pod vlivem zejména francouzského levinasovského a sartrovského čtení *Bytí a času*, nadto očima Kierkegaardova utápění se v hlubinách existence. Rozpor mezi oběma základními interpretačními intencemi spočívá v Sartrově předpokladu, že mu Heideggerův text dá ontologické základy k filosofii lidské individuality, aniž by postřehl, že *Bytí a čas* může být ledascím, jen ne založením individuality. K tomu podává doklad sám Heidegger v § 74, kde jednoznačně odmítá jakýkoli vztah k individuálnímu lidskému životu (jeho zkoumání vylučuje „existenciální rozvrhování faktických možností existence“) a naopak potvrzuje, kde je vyústění jeho metafyziky lidského života – v redukci života na *správnou cestu ke smrti*, na (sebe)obětování Já („Jen svoboda *ke smrti* dává pobytu cíl vůbec a přivádí existenci do její konečnosti“).⁴² Jedna ze známých Kantových otázek se ptá „co je člověk“ a zůstává, jako všechny projevy tohoto typu, bez odpovědi. Heidegger se ale nepídí po ničem obdobném, jeho starost a celá úzkost leží jinde: v autentické diskriminaci lidí a národů prostřednictvím sebeobětování, oběti skutečného života, kterou dávají na oltář německé říše skuteční smrtelníci – ti, kteří jsou „pobytem“ schopným odkrýt svůj cíl ve vyhrazenosti

41 Srv. Th. W. Adorno, *Jargon der Eigentlichkeit. Zur deutschen Ideologie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1964. Adornova knížka bývá často vydávána za „přímý útok“ na Heideggerovu filosofii, za „filosofování kladivem“ (R. Safranski) proti Heideggerovu jemnocitu, a připomíná se, že je to hlavně kritika německé ideologie, kterou Adorno nacházel ukrytou za fasádami Výmarské republiky, politického liberalismu, hitlerismu stejně jako rádobý překonaného skrytého nacismu poválečných let, a to nejen u Heideggera, ale zejména u Jasperse, Bollnowa ad. Je to „fyziognomie řeči“ v době, kdy byla řeč nacionálního socialismu nežádoucí, ne však obsahy, které vyjadřovala. Heidegger a Bollnow jsou jen „patriarchové žargonu“, jímž se tato drobná obtíž odstraňuje.

42 M. Heidegger, *Bytí a čas...*, s. 416–417.

celoživotní sebevraždy.⁴³ *Dasein*, bytí člověka, jeho život, zcela postrádá individuální a reflexivní vědomí, nemá s lidskou individualitou společného nic; není „někým“, ale „něčím“, nějakým stavem nějakých věcí („jsoucen“), jenž se naplňuje zánikem, tzn. destrukcí, na kterou myslel Heidegger od začátku svých snah o zničení intelektuálních, tedy rovněž filosofických tradic *Abendlandu*. Podařilo se? V jednom ohledu, který ale Heidegger nedomýšlel, určitě: pobytem atomové bomby je její použít.⁴⁴

Adorno ve zmiňované knize řekl, že Heideggerův tah ke smrti není součástí meditace ani myšlení a spojil ho s ideologií germánství. Kritika G. Anderse je strukturovanější a nedá se odbýt jako povrchní kritika ideologie. Jeho vyhocené, často ironizující námitky se vztahují k otázce, co je vlastně jádro, centrum či těžiště Heideggerovy „filosofie“? Kam nebo k čemu povede diskuse po položení dotazu na Heideggerovu „metafyziku“? Předválečné zanícení, opřené o sebejistotu často až horečkovitého, chvátajícího vyjadřování, které se stále více dostávalo na místo, jež Heidegger vyhradil pro svou závislost na jedinečnosti a svébytnosti, se nakonec stalo skutkem, činem, jímž se autor postavil do veřejného prostoru. Jeho čin ovšem vyzněl jiným směrem než k nové filosofii nebo metafyzice a obrátil se v běžnou, nezáživnou a v dějinách bezpočtukrát opakovanou podporu ideových tezí jednoho politického režimu. Mnohem znepokojivější je však zjištění řady současných badatelů, že tento čin nelze považovat za nenadálé podlehnutí, sejítí z cesty, omyl nebo lidské uklouznutí; mnohem víc se ukazuje, že praktický krok k nacismu a jeho myšlenkovému světu násilí, vraždění, obětování, genocid, eugeniky, rasismu, antisemitismu, pohrdání, nadřazenosti měl svůj základní podnět už v okolí toho, co bylo tím hledaným „jádem“ heideggerovštiny. Byly to dva typy myšlení, jež si vzájemně vyhovovaly natolik, že mohly splynout v ideologii „skutečného světa“ nové tisícileté říše pod vládou „skutečného člověka“: skutečného světa, který Heidegger neznal, nezajímal se o něj, odmítal jeho poznání jako formu „nemyšlení“ a skládal si jeho mozaiku ze svých ne právě nevinných iluzí.

Jakoby návazně na změnu politického režimu v Německu měl Heidegger v zimním semestru 1933/34 přednášku nazvanou „O podstatě pravdy“ (*Vom Wesen der Wahrheit*).⁴⁵ Její knižní podoba je už pověstná: zčásti tím, jaké zdě-

43 G. Anders, *Über Heidegger*, München: C. H. Beck 2001, s. 94.

44 *Tamtéž*.

45 Srv. *Heideggers Gesamtausgabe* (= GA), Band 36/37 *Sein und Wahrheit*. 1. Die Grundfrage der Philosophie (Sommersemester 1933), 2. *Vom Wesen der Wahrheit* (Wintersemester

šení vyjádřil po jejím vydání v roce 1953 J. Habermas, jenž se nemohl srovnat s tím, že se opět veřejně oslavuje „pravda a velikost nacionálně-socialistického hnutí“, a z další části proto, že nepokryté ztotožnění „podstaty pravdy“ s bojem německého národa a árijské rasy za sebepotvrzení publikoval Heidegger nikoli proto, že by byl donucován politickým nátlakem, ale protože je *chtěl* zveřejnit a *mohl* to bez dalšího vysvětlování udělat. Chtěl a mohl vydat svá sdělení, podle nichž má v sobě pra-germánská kmenová pospolitost takové základní možnosti, které jí musí dovést k vládě a které jí nejen dávají právo, ale ukládají povinnost „úplného zničení“ národů a ras, jež pověření německého národa k světovládě ohrožují.⁴⁶ Taková je *ἀλήθεια*, neskrytost v zásadě osudová, daná a nepřekonatelná, které Německo musí dostat v úplné jednotě, celé, nedílné, v ontologické převaze národa a germánského kmene: to Německo, které označil výrazem „wir selbst“, odhalujícím, že jeho intencí nebyla Kantova otázka po člověku ani po lidské individualitě, ale rétorický dotaz gauleiterovské propagandy – kdo jsme my, my Němci? V „duchovních dějinách našeho národa“ vystupuje jako neskryté, že nyní stojí na rozhodující křižovatce, prochází okamžikem velkého rozhodnutí, „ještě většího rozhodnutí“ (*in einer noch größeren Entscheidung*), než jaké museli učinit zakladatelé řecké filosofie (*als diejenigen, die am Ursprung der griechischen Philosophie gestanden haben*).⁴⁷ Pak ale následuje dodatek, kdy Heidegger říká, že právě toto rozhodnutí „je vyjádřeno v mé knize *Bytí a čas*“ (*ist in meinem Buch *Sein und Zeit zum Ausdruck gebracht**), a dá-li se přenést přes všechno předchozí, pak zde už stojí těžko překonatelná hranice mezi filosofií a nacistickým světovým názorem: Heidegger sděluje (osm let po válce, holocaustu, prvních norimberských procesech...), že již roku 1927 vytvářel vodítko německému myšlení, aby je na něm dovedl k rozhodnutí *pro* nacismus.⁴⁸

1933/34), Hrsg. H. Tietjen, Frankfurt a. M.: V. Klostermann 2001, XVI, 308 s. Tiskem poprvé 1943.

46 GA, Band 36/37, s. 89–91.

47 *Tamtéž*, s. 255.

48 Podrobný výklad Heideggerových nacistických tendencí včetně odkazů na zdroje podává E. Faye, *Heidegger. Die Einführung des Nationalsozialismus in die Philosophie. Im Umkreis der unveröffentlichten Seminare zwischen 1933 und 1935*, Berlin: Matthes & Seitz 2009; též, *Der Nationalsozialismus in der Philosophie: Sein, Geschichtlichkeit, Technik und Vernichtung in Heideggers Werk*, in H. J. Sandkühler (Hg.), *Philosophie im Nationalsozialismus*, Hamburg: Felix Meiner Verlag 2009, s. 133–155; též, *Kategorien oder Existenzialien. Von der Metaphysik zur Metapolitik*, in M. Henz – S. Keller (Hg.), *Martin Heideggers „Schwarze Hefte“*. Eine philosophisch-politische Debatte, Berlin: Suhrkamp 2016, s. 100–121. Populárnější interpretace

Druhý (z mnoha možných) doklad faktického ústupu filosofie (metafyziky) do chudoby myšlení podávají Heideggerovy Brémské přednášky, které sepsal roku 1949. Obvykle jsou zmiňovány, když se vysvětluje Heideggerovo vyložení techniky jako zúplněné, dokončené metafyziky, tj. metafyziky dovedné ke svému konci (*die vollendete Metaphysik*), které se zakládá na moderní zdeformovanosti vztahů mezi τέχνη, ἀλήθεια, ποιεσις a φύσις; ke slovu se dostává také způsob, jakým je Heidegger filtruje přes síto svých termínů *Gestell*, *Gefahr*, *Ding* a *Kehre* a sleduje, jak mu mezi prsty protéká všechno, co by ještě mohlo nějak souviset s metafyzikou (filosofií) a co vynahrazuje (mytopoetickým) myšlením pozdních textů ze svých *Černých sešitů*. Účel brémských přednášek popsal sám Heidegger: „Vytvoříme skutečnou duchovní šlechtu, která bude dost silná, aby dala vzniknout tradici Němců z jediné velké budoucnosti.“⁴⁹ Zda je to slib, nebo výhrůžka, nechť rozhodují jiní: polemiky na téma, zda byl Heidegger nacista nebo zda byl jeho vztah k nacionálnímu socialismu příliš komplexní na to, aby se dal vyjádřit jednoslovně, jsou bezvýhodné a jenom odvádějí od snahy porozumět tomu, co měl na mysli, když dementoval metafyziku. Heideggerovy činy se poměřují jiným metrem než ostatních, protože byl „velký filosof“ 20. století, což ale sám neprokázal a ve svých sebestylizacích vedených myšlenkou na posmrtnou slávu selhával; můžeme tomu sice uvěřit, ale silné argumenty zřejmě neopatríme. Heidegger udělal dost, aby to ani nebylo možné, když od brémských přednášek a zejména v *Černých sešitech* cíleně podsouval filosofii (on, kdysi autor *Základních problémů filosofie*) svou soukromou mytologií podávanou ve formě mytopoetiky, v níž vedle Hölderlina zaznívá především Nietzsche. Filosofie (metafyzika), o níž nelze ani jasně říci, zda kdy v Heideggerovi byla, nemá naději proti jeho mytopoetické rozmrzelosti, jak by se dala označit základní „naladěnost“ těchto textů. Mrzutý Heidegger je hluboký Heidegger, možná i tehdy, když dává najevo nejhlubší opovržení těmi, kdo píšou své disertační a habilitační práce o hlubokosti jeho díla.⁵⁰

Zničení filosofie a bludné cesty k esoterice, tajným pravdám a nepsané moudrosti, k mystickému popření poznatků a nalezení konečné pravdy ve smrti: to je vrchol metafyziky? Heidegger myslí své teze vážně, ale je to vážnost, která je komická, pokud právě není zlá: taková, pro niž existuje

např. H. Dahms, *Philosophie*, in F.-R. Hausmann (Hg.), *Die Rolle der Geisteswissenschaften im Dritten Reich, 1933–1945*, München: Oldenbourg Verlag 2002, s. 193–228.

49 Srv. GA, Band 94. Überlegungen II-VI („Schwarze Hefte“ 1931–1938), Hrsg. P. Trawny, s. 121 (*Werden wir einen wirklichen geistigen Adel schaffen, der stark genug ist, die Überlieferung des Deutschen aus einer großen Zukunft zu gestalten*).

50 Srv. velmi pěkné, šťavnaté výroky in GA 94, s. 356 an.

v němčině výraz „bierernst“.⁵¹ Zároveň je to ale opět pouze dvojí metr, který nechává platit jako součást dějin filosofie řeči o tom, že pravá filosofie není výrokovou pravdou, že poznatky stojí v cestě vědění, že filosofii musí jít právě o cestu a nikoli o výsledky, že myšlení dějinného bytí nemůže být konkrétní ani abstraktní, protože je člověku nedostupné a jím nehodnotitelné a další nekonečné strany plně podobných amorfních tezí.⁵² Ačkoli mohou mít na někoho halucinogenní účinky, pro kritický rozum filosofie, jak ho zkoumal Kant, ale neznamenají nic. Mrzutý člověk Heidegger postrádá ve filosofii řinčení zbraní, a tak ukončuje její éru.

Brémské přednášky mají v GA svůj původní název, *Einblick in das was ist*, a dělí se na čtyři části: *Das Ding – Das Gestell – Die Gefahr – Die Kehre*. V části *Nebezpečí* se objevuje podivná úvaha, pro kterou se těžko hledá vysvětlení, jež by Heideggera zbavilo podezření z chorobného nacistického rasismu jako jednoho z nosníků celé jeho myšlenkové konstrukce. Jedná se o pasáž věnovanou otázce, zda ti, kteří nepřežili holocaust a skončili ve spalovacích pecích, skutečně zemřeli. Není to paradoxní otázka ani úvaha o nějakých „živých mrtvých“ ve svědomí Němců, ale promyšlené další rozdělení lidí na ty, kteří mají výsadu smrti, a ty, kteří ji nemají, a proto ani neumírají jako skuteční lidé. Patetický výkřik, kdy Heidegger třikrát po sobě opakuje „*Sterben sie?*“⁵³ je jiným úvodem do metafyziky, z které mrazí. Řeč není o okolnostech, které holocaust rámovaly a kvůli kterým mohl Adorno zcela oprávněně říci, že jsou důvodem, proč byli usmrčeni lidé ve vyhlazovacích zařízeních „připravení o vlastnictví své smrti“.⁵⁴ Heidegger mluví o něčem zcela odlišném: o tom, zda je možné produkci mrtvol v plynových komorách označit za „umírání“, zda jsou ti, které vnímáme jako zplynovanou masu, skutečně „mrtví“ v tomtéž smyslu jako ti, kteří zemřeli v boji nebo při sebeobětování. Odpovídá na to stěží přeložitelným obratem: „[darum] vermag der Mensch den Tod nur und erst, wenn das Seyn selber aus der Wahrheit seines Wesens das Wesen des

51 Když se vedou „pivní řeči“, je každý druhý pověřeným správcem této části vesmíru a přílehlého okolí.

52 Jedná se o pomíchané věty, které jsou obsahem spisů GA 94, 95 a 96. Není nutné vyjmat je z kontextu, jak namítají Heideggerovi apologeti – žádný vlastní nemají, zřetelně úmyslně.

53 *Hunderttausende sterben in Massen. Sterben sie? Sie kommen um. Sie werden umgelegt. Sterben sie? Sie werden Bestandstücke eines Bestandes der Fabrikation der Leichen. Sterben sie? Sie werden in Vernichtungslagern unauffällig liquidiert.* Srv. GA 79, s. 56.

54 Adorno mluví doslova o „vyvlastnění individua“. (*Enteignet wird das Individuum des Letzten und Ärmsten, was ihm geblieben war. Daß in den Lagern nicht mehr das Individuum starb, sondern das Exemplar, muß das Sterben auch derer affizieren, die der Maßnahme entgingen.*) Srv. týž, *Negative Dialektik*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1966, s. 353.

Menschen in das Wesen des Seyns vereignet“.⁵⁵ Je to žargon, který ponechává otevřená mnohá dvířka, kudy vyklouznout, ale přesto chce dát na vědomí, že umírat znamená projít smrtí v její bytnosti, která – jakkoli je vlastní bytí – se udává v lidském životě (v „bytnosti pobytu“), jenž tak – ve smrti – skrývá bytnost bytí. Umírat znamená umět splnit ve svém životě poslání bytí, avšak toho je schopen jen ten, jehož bytnost miluje bytnost smrti (*wenn unser Wesen das Wesen des Todes mag*). Teprve tehdy, když je člověk schopen smrti v její bytnosti, umí a dokáže umírat; a „ti, kteří mohou zemřít, jsou teprve smrtelníky“.⁵⁶ Z kteréhokoli konce bráno, neplyne z této promyšlené slovní kamufláže nic jiného než to, že pouze člověk, který se svěruje pod ochranu bytí a je součástí jeho pravdy, může umírat jako člověk. Naopak ti, kteří se protíví této pravdě světa, s ní ztrácejí kontakt a sami se tak zbavují „mohutnosti“ (*Vermögen*) umírání: a těmi není nikdo jiný než strůjci technické zkázy světa, profitující z *Ge-stellu*, tzn., Židé, ne individua, ne jednotlivci schopní nahlédnout alétheiu, ne smrtelníci, ale splývající součástky „fabrikace mrtvol“.⁵⁷ Mohou si za to sami, protože od nich vychází „nebezpečí“, po němž je nazvána tato část Heideggerových spisů, jimiž skutečně skončila jeho filosofie a začala chudoba, ne-li ubohost jeho myšlení.

Závěr

F. Nietzsche, myslitel s dosud zřejmě plně nedoceneným vlivem na Heideggera, zakončil své rozmyšlení o metafyzice charakteristicky: prohlásil bytí za „poslední výčpělek vypařující se reality“.⁵⁸ Netušil ještě, že metafyzika může být proměněna v relativizaci genocidy národa: ne v její popření, ale právě v relativizaci, která ukáže genocidu jako možnost totální integrace. A právě tak asi nepočítal s tím, že metafyzika, ať už postavená na dořečení Kantem nedořečeného nebo na smyšlenkách, se může snadno proměnit v genitivní metafyziku, jakou představuje Heideggerova metafyzika smrti, reklama na jediné lidské, tedy německé umírání s pohledem upřeným do neškrytosti. Heidegger mohl stvořit takovou metafyziku, protože se celý život

55 GA 79, s. 56. Bez nároku na přesnou výstižnost: „Člověk je schopen smrti jen a teprve, když samo bytí přetvoří z pravdy své bytnosti bytnost člověka v bytnost bytí.“

56 *Tamtéž*. (*Diejenigen, die sterben können, sind erst die Sterblichen.*)

57 Viz pozn. 53.

58 Srv. F. Nietzsche, *Soumrak bůžků*, kap. „Rozum“ ve filosofii § 4, in *Ecce Homo*, přel. L. Benyovszky, Praha: Naše vojsko 1993, s. 34.

dopouštěl jedné základní chyby: nikdy neprováděl žádný (vědecký) výzkum světa, v němž žil. Výzkumem pohrdal a s jistým sebeobraným reflexem ho odsouval do sféry (vědeckého) ne-myšlení. Ztratil tak jeden z nejspolehlivějších nástrojů sebekontroly, který mu jeho duch filosofa nedokázal nahradit.

prof. PhDr. Břetislav Horyna, Ph.D.

Brno, Česká republika

