

## HEIDEGGER A ETIKA. MATERIÁL K VYJASNĚNÍ NĚKOLIKA MOŽNÝCH NEDOROZUMĚNÍ<sup>a</sup>

Helmuth Vetter

V rámci nových diskusí o etice se Heideggerovi věnuje v německém jazykovém prostoru relativně malá pozornost. Snaha vypořádat se s ním v kontextu etické problematiky je přitom zčásti zatížena předsudky či zastíněna nedorozuměními, zčásti se zakládá na prosté neznalosti toho, co po sobě budoucím čtenářům zanechal ve svém mimořádně rozsáhlém díle. A přitom zveřejnění přednášek v *Sebraných spisech*<sup>1</sup> otevírá nové náhledy a podstatná objasnění, která jdou dále než to, co publikoval ještě sám Heidegger. Sebrané spisy tak umožňují, aby možná nedorozumění zřetelněji vystoupila na povrch.

V následujícím textu chceme probrat tři takové chybné interpretace.

1) Tam, kde se připouští cosi jako „etický obsah“ – především s ohledem na dosud nejobsažnější Heideggerovu publikaci *Bytí a čas* –, vzniká dojem, že tu jde o „filosofii existence“, a ani označení „existenciální ontologie“ ještě nezaručuje, že rozdíl obou přístupů bude věcně dodržen. Tato asimilace Heideggerova postupu k jiným pokusům, především ztotožnění s filosofií Karla Jaspersa, zatemňuje

<sup>a</sup> H. Vetter, *Heidegger und Ethik. Materialien zur Klärung einiger möglicher Mißverständnisse*, in: H. Vetter, G. Pöltner, P. Kampits (vyd.), *Verantwortung. Festschrift für J. Mader*, Wien 1987.

<sup>1</sup> Srv. F.-W. v. Herrmann, *Die Edition der Vorlesungen Heideggers in seiner Gesamtausgabe letzter Hand*, in: *Heidegger Studies*, 2, 1986, str. 153–172.

Díla Martina Heideggera jsou – není-li uvedeno jinak – citována podle *Gesamtausgabe* (= GA), která vychází od roku 1975. V článku jsou uvedeny tyto z třiceti svazků, dosud vydaných u Vittorio Klostermanna: GA 5 = *Holzwege*; GA 9 = *Wegmarken*; GA 13 = *Aus der Erfahrung des Denkens*; GA 21 = *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*; GA 24 = *Die Grundprobleme der Phänomenologie*; GA 29/30 = *Die Grundbegriffe der Metaphysik*; GA 41 = *Die Frage nach dem Ding*; GA 43 = *Nietzsche: der Wille zur Macht als Kunst*; GA 55 = *Heraklit*; GA 61 = *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die Phänomenologische Forschung*. – VA = *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen 1954.

osobitost Heideggerova postupu a nevšimá si především specificky „etického“ obsahu jeho metodického východiska. 2) Podstatně častěji se však dnes toto myšlení – zejména v německé jazykové oblasti – spojuje s politickým klopýtnutím jeho autora. A pokud se kritici Heideggera necítí být již tímto faktem oprávněni vyhnout se dalšímu vyrovnání se s ním, chopí se příležitosti a mluví tu o slepém a iracionálním decizionismu a odmítají podobnou „situační etiku“ s tím, že poukazují na její politické implikace. 3) Heidegger zaujal odstup od obvyklých představ o etice jako filosofické disciplíně a zcela odmítl rozčlenění filosofie do jednotlivých oborů. Místo toho spatřuje v „etice“ ještě původní ἠθικός a interpretuje ho jako „bydlení“. Takový postup se musí dnešním záměrům na poli etiky zdát krajně zvláštní.

I přesto se pokusíme při probírání zde zmíněných pozic ukázat souvislost Heideggerova myšlení s otázkami etiky. To však učiníme jen zcela předběžným způsobem a nedostaneme se až k otázce, co z etických momentů by se u něj dalo konkrétně využít. Takové pokusy existují, a to i v německém jazykovém prostoru.<sup>2</sup> Ve srovnání s nimi je to, co zde máme v úmyslu, podstatně skromnější, na což poukazuje i podtitul.

## I

### Od chybného pochopení Heideggerovy filosofie jakožto filosofie existence k uznání naznačující povahy její pojmovosti

V *Bytí a času* je sice položena otázka po smyslu bytí, ale ta poukazuje zpět na tázajícího samého. Vystává tedy úkol dostat do zorného pole tázajícího v jeho fenomenologické danosti – jako to, co on sám je. Tím se dostává do popředí člověk ve svém specifickém způsobu, jak být – terminologicky jako pobyt ve své vlastní a nevlastní existenci – a s ním základní určení jako úzkost, starost, svědomí a smrt. Vážnost tohoto druhu filosofie musela čtenářům *Bytí a času* učarovat, takže mohl vzniknout dojem, že se tu zvěstuje nové proroctví. Toto „kerygmatické zdání“ možná spolupřispělo k tomu, že se Heideggerovo specifické myšlenkové úsilí – které zůstalo ve svém nejvlastnějším jádru vždy určeno otázkou po bytí – dostalo do blízkosti zcela jinak uzpůsobených pokusů a bylo obecně řazeno k „filosofii existence“. Tento výraz se prý poprvé objevil roku 1929 u Fritze Heinemanna.<sup>3</sup> Filosof Karl Jaspers a stejně tak „náboženský spisovatel“ Sören Kierkegaard se přitom ocitli v blíže nezkoumaném sousedství s Heideggerem.

Ten se již brzy (1919/21) začal ve své recenzi Jaspersovy *Philosophie der Weltanschauung (Filosofie světónázorů)* vyrovnávat s Jaspersem. Kdo sleduje Jaspersův další filosofický vývoj, všimne si, že tato kritika zanechala své stopy, třebaže k veřejné polemice nedošlo: Jaspers při novém vydání knihy nepřistoupil na Heideggerovy pozměňující návrhy a Heideggerova recenze byla vydána až v roce 1973. Pokud jde o Heideggerovu kritiku, chceme tu vyzvednout pouze dva body: první poukaz se vztahuje k Maxi Weberovi a druhý se týká Sörena Kierkegaarda.

Jaspersova metodologie se inspirovala Weberovým sociologickým východiskem. Heidegger proti tomu vznáší dvě námitky. Za prvé problematizuje prosté převzetí metodologie, která spadá do úplně jiného oboru v němž je naprosto legitimní, ale ve filosofii by se musela teprve prověřit její přiměřenost. Navíc je otázka, zda Weberovo odlišení vědeckého zkoumání a hodnocení může být tímto způsobem oporou i ve filosofii, zda není spíš zapotřebí nejprve „vyjasnit smysl objektivity filosofického poznání“.<sup>4</sup> Věda a hodnocení představují protiklad, který zde nemůžeme v jeho plném dosahu probrat, ale musíme ho naznačit, protože niterně určuje problematiku, která před námi stojí. Je možné, že v pozadí Heideggerovy otázky po objektivitě filosofického poznání stála skutečnost, že se intenzivně zabýval šestou knihou Aristotelovy *Etiky Nikomachovy*.<sup>5</sup> Oddělení vědy

<sup>2</sup> Např. R. Maurer, *Von Heidegger zur praktischen Philosophie*, in: M. Riedel (vyd.), *Rehabilitation der praktischen Philosophie*, Freiburg 1972, str. 415–454; W. Marx, *Gibt es auf Erden ein Maß?*, Frankfurt a. M. 1986.

<sup>3</sup> Podle K. Hartmanna, *Existenzphilosophie*, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, 2, Basel – Stuttgart 1972, sl. 862–865, zvl. 862.

<sup>4</sup> GA 9, str. 41. Srv. M. Weber, *Wissenschaft als Beruf*, Berlin 1975<sup>6</sup>, str. 32 n., s ostrým oddělením vědy jako odborně provozovaného povolání od spásné nauky věstců, proroků a filosofů, kteří nabízejí hodnotové soudy o smyslu světa. Týž, *Politika jako povolání*, in: *Metodologie, sociologie a politika*, Praha 1998, přel. M. Havelka, str. 294 nn., s rozlišením, které odpovídá tomuto východisku, mezi etikou odpovědnosti a etikou smýšlení. K tomu J. Mader, *Moral, Philosophie und Wissenschaft. Probleme der Ethik in Tradition und Gegenwart*, Wien – München 1979, str. 187 nn.

<sup>5</sup> K tomu nyní R. Bernasconi, *The Fate of the Distinction Between Praxis and Poiesis*, in: *Heidegger Studies*, 2, 1986, str. 111–138. F. Volpi, *Heideggers „Sein und Zeit“: Eine „Übertragung“ der „Nikomachischen Ethik“ des Aristoteles?* (autor mi dal k dispozici dosud nepublikovaný manuskript přednášky, kterou proslavil roku 1986 ve Vídni, za což mu na tomto místě děkuji).

a hodnocení vychází totiž z pojmu vědecké přísnosti, z jehož pozice se popírá jako předvědecké, či dokonce nevědecké vše, co se tomuto ideálu vymyká. Avšak zatímco ještě pro Aristotela určoval přístup k fenoménům zřetel k jejich specifickému způsobu danosti, a ideál „exaktnosti“ (ἀκριβεια) tak byl modifikován ve prospěch „rámcového“ postupu v etice,<sup>6</sup> od Descarta, s nímž se novověké *ratio* dostalo k moci, způsob přístupu výrazně rozhoduje o tom, nakolik a zda vůbec může být jsoucno možným tématem vědeckého bádání.<sup>7</sup> Ideál takového bádání není získán z fenoménů, nýbrž tkví ve struktuře vědění samého, ve vědění čistě o sobě samém před vším vztahem ke jsoucímu. Toto vědění je μάθησις.<sup>8</sup> Ona „objektivita filosofického poznání“, u níž Heidegger zdůrazňuje potřebu objasnění, směřuje proti předem zaujaté pozici racionality, která sice stačí na typologii světových názorů, ale stává se problematickou tehdy, když jde o „ryzí zamýšlení nad sebou samým“.<sup>9</sup> Zamýšlení nad sebou samým má přítom spíš povahu takového vědění, které Aristotelés na základě specifčnosti fenomenální danosti vyhrazuje φρόνησις. Tento „etický“ vztah je ještě podtržen odkazem na Kierkegaarda.

Heideggera jako filosofa sice dělí od „náboženského spisovatele“ Kierkegaarda celá propast, ale zároveň je jeho existenciální vážností citelně osloven.<sup>10</sup> Navíc však ještě zdůrazňuje Kierkegaardovo jasné vědění o významu metody, zejména v etickém ohledu. Heidegger k tomu říká: „Pokud jde o Kierkegaarda, je třeba poukázat na to, že ne tak často bylo ve filosofii, popřípadě v teologii (kde, to je zde lhostejné), dosaženo tak vysoké úrovně přísného vědomí o metodě jako právě u něj. Pokud toto vědomí o metodě přehlédneme, případně pochopíme jako sekundární, pak se vzdáváme toho, co je na Kierkegaardovi rozhodující.“<sup>11</sup> Odkaz na Kierkegaarda tu důsledně doplňuje odkaz na Webera: na rozdíl od neproblematického upřednostnění metody novověkého *ratio* má Kierkegaard na zřeteli právě problém

<sup>6</sup> Aristotelés, *Etika Nikomachova*, I,1, 1094b20 n. (παχυλῶς καὶ τύπῳ τάληθες ἐνδείκνυσθαι).

<sup>7</sup> Srv. zejm. Descartes, *Regulae ad directionem ingenii. Pravidla pro vedení rozumu*, přel. V. Bahník, Praha 2000, Pravidlo II.

<sup>8</sup> Heidegger to podrobně vyložil v GA 41, str. 69 nn.

<sup>9</sup> GA 9, str. 42.

<sup>10</sup> Srv. GA 61, str. 182; dále mimo jiné 2, str. 313 pozn. 6; 5, str. 249.

<sup>11</sup> GA 9, str. 41.

metody v oblasti „etična“ – tedy při „hodnocení“, o němž mluví Weber. V této oblasti je tím ryzím nepřímé sdělení nějakého „moci“ oproti přímému zprostředkování vědění.<sup>12</sup>

Jaspers recipoval tuto Heideggerovu kritiku, nemýlím-li se, jednostranným způsobem. Zjevně vzal v úvahu skutečnost, že „k věcem filosofie... náleží filosofující sám“, ale na druhou stranu se nezabýval právě momentem metody; totiž skutečností, že „přivlastnění si předmětů filosofie je vázáno na takovou přísnost metodického výkonu, za niž zaostává každá věda“.<sup>13</sup> Svou pozicí zůstal – třebaže v jistém obrotu – v oblasti Weberova oddělení vědy a hodnocení, aniž by spolupromyslel specifické metodické východisko „etična“. Jako příklad můžeme uvést místo ze spisu *Die geistige Situation der Zeit (Duchovní situace doby)*, který poprvé vyšel v r. 1930: „Filosofie existence by byla okamžitě ztracena, pokud by se opět domnívala, že ví, co je člověk. Opět by nabízela základní nárysy, jak probádat lidský a zvířecí život v jeho typech, opět by se stala antropologií, psychologií, sociologií. Její smysl je možný jen tehdy, když co do svého předmětu zůstane bez základu. Probouzí to, co neví; projasňuje a uvádí do pohybu, ale nefixuje.“<sup>14</sup> Nelze tu přeslechnout ozvuk jistých míst z *Bytí a času*, kde Heidegger odlišuje svůj záměr od antropologie, psychologie a sociologie a vykazuje typizování v oblasti zkoumání mýtů do jeho hranic:<sup>15</sup> tím, že se Jaspers distancuje od takovýchto vědeckých postupů, rezignuje zároveň na pojmově přiměřenou explikaci existence člověka, tedy na téma své filosofie existence. Proti vědeckému *ratio* stojí jako jediná alternativa bezpojmovost projasňující a apelující řeči.

K první veřejné diskusi s Jaspersem – pokud víme – přistoupil Heidegger v přednášce o Nietzsche v zimním semestru 1936/37. Sleduje přitom právě citované určení filosofie existence, ale vychází přitom z radikálně odlišného chápání možnosti filosofie. Může tak říci, „že pro Jasperse, abychom to vyjádřili se vším důrazem, filosofie vůbec není možná. V podstatě je ‚iluzí‘, která slouží k mravnímu projasnění

<sup>12</sup> Srv. S. Kierkegaard, *Die Tagebücher II*, Düsseldorf – Köln 1963, str. 111 nn.

<sup>13</sup> GA 9, str. 42.

<sup>14</sup> K. Jaspers, *Die geistige Situation der Zeit*, Berlin 1960, str. 163.

<sup>15</sup> M. Heidegger, *Bytí a čas*, Praha 1996, str. 63 nn., 69 n., zde však v souvislosti s Cassirerem; srv. Heideggerovu recenzi Cassirerovy *Filosofie symbolických forem*, in: *Deutsche Literaturzeitung*, 21, 1928, str. 1000–1012.

lidské osobnosti. Vlastní či dokonce *ona* autentická síla pravdy bytostného vědění filosofickým pojmům chybí.“ A v ostrém vymezení se vůči takovému východisku tvrdí: „Protože Jaspers již nebere v nejnižší podstatě filosofické vědění vážně, neexistuje už žádné skutečné tážení. Filosofie se stává moralizující psychologií existence člověka.“<sup>16</sup> Navzdory distanci od mravního projasňování a moralizování nelze u Heideggera přehlédnout „etické“ tážení. Odmítnutí Weberova zvědečujícího postupu se děje ve znamení φρόνησις a zájem o Kierkegaardovu metodu je paralelní s jeho problematikou sdělení, která byla určena etikou (a náboženstvím).

Zřeknutí se filosofie existence obecně a Jasperse zvlášť dokumentuje dopis, který napsal Heidegger 4. 12. 1937 Jeanu Wahlovi: „Je dois cependant redire que mes tendances philosophiques, bien qu'il soit question dans *Sein und Zeit* d' 'Existenz' et de 'Kierkegaard', ne peuvent être classées comme *Existenzphilosophie*... la question qui est seule posée dans *Sein und Zeit* n'est aucunement traitée, ni par Kierkegaard, ni par Nietzsche, et Jaspers passe tout à fait à côté.“<sup>17</sup> Z toho však ještě bezprostředně neplyne, že je tu Heidegger určen – tradičně řečeno – přinejmenším právě tak „etickými“ motivy, jako „ontologickými“, přestože už za sebou v této době zanechal „etiku“ a „ontologii“ jako tituly nepřiměřené pro vystižení jeho vlastního záměru.

Viděno formálně, to, co dělí Heideggera od Jasperse, je nárok na přísnou pojmovost. Filosofie je v Heideggerově jazykovém úzu těchto let ještě pokládána za vědu, a sice za „vědu o bytí“.<sup>18</sup> Na základě toho ovšem nelze převzít žádnou ideu pozitivní vědy (o jsoucím), která už byla k dispozici, a už vůbec ne pojem vědy vídeňského kruhu,

<sup>16</sup> GA 43, str. 26. Pozdější vydání – M. Heidegger, *Nietzsche I*, Pfullingen 1961, str. 31 n. – je o odpovídající pasáží zkráceno.

<sup>17</sup> Viz *Bulletin de la Société française de philosophie*, 37, 1937, str. 193. [„Musím nicméně zopakovat, že mé filosofické záměry, ačkoli se v *Bytí a času* dotýkám ‚existence‘ a ‚Kierkegaard‘, nemohou být zařazeny jako *filosofie existence*... Jediná otázka, která je položena v *Bytí a času*, nebyla ještě nikdy zpracována, ani Kierkegaardem, ani Nietzsche, a Jaspers ji nechává zcela stranou.“ – Pozn. překl.] Srv. Heideggerův první dopis J. Beaufretovi z 23. 11. 1945: „Velmi vysoce si cením Jasperse jako osobnosti a jako spisovatele, jeho působení na akademickou mládež je významné, avšak již takřka kanonické stavění jmen ‚Jaspers a Heidegger‘ vedle sebe je právě tím nedorozuměním par excellence, které koluje v naší filosofii...“, viz M. Heidegger, *Lettre sur l'humanisme*, Paris 1957, str. 176–180, zvl. 178.

<sup>18</sup> Srv. GA 23, str. 15 nn.

který vylučuje všechny etické („životní“) problémy.<sup>19</sup> Ovšem ani Husserlova myšlenka „filosofie jako přísné vědy“ není svou předběžnou a dosahem ne zcela rozpoznanou orientací na kartesiánský ideál jistoty možnou cestou. Pojmová přísnost nemohla být získána z ideje novověkého *ratio*, nýbrž musela být určena ohledem na vlastní ráz fenoménů – potud mohl Heidegger později říci, že Husserl vydal princip fenomenologie všanc.<sup>20</sup> Oblastí fenoménů, pro niž měla být uzpůsobena specifická pojmovost, je však člověk se svými „způsoby chování“. Právě tak, jako v *Etice Nikomachově*, i zde filosofie nemíří k výstavbě vědění, nýbrž k náhledu do člověku bytostně vlastního „konání“; také u Aristotela vyplývá specifická metody z toho, že cílem není *gnósis*, nýbrž *praxis*.<sup>21</sup>

Specifická úkolu filosofování a s ním spojené pojmovosti Heidegger jasně vyjádřil už ve své přednášce v zimním semestru 1921/22, v první z dosud zveřejněných přednášek. Tento spis je ve vícenásobném ohledu předběžný, přitom se však úzce vztahuje k další Heideggerově cestě: jednak tím, že ukazuje neautentickou stránku filosofování, která pouze poukazuje na autentický úkol filosofujícího, a jednak proto, že již – zatím jen v obrysech – načrtává tuto neautentickou předběžnost. Sice ještě nepřináší „principiální pozorování“, „konkrétní výkon“ sám, ale již toto zkoumání oznamuje.<sup>22</sup>

Filosofie je ve své „autentické“ stránce vztahováním se a to je autentické pouze ve výkonu samém, nikoli v mluvení o něm, jakožto čistý výkon a nic než vztahování se.<sup>23</sup> Avšak toto určení věci filosofo-

<sup>19</sup> Srv. R. Carnap, *Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache*, in: *Erkenntnis*, 2, 1931, str. 219–241, zvl. 229 nn. a 237; k tomu Heidegger GA 40, str. 228, srv. GA 9, str. 70.

<sup>20</sup> M. Heidegger, *Zur Sache des Denkens*, Tübingen 1969, str. 47. Heideggerovo filosofické východisko zůstalo Husserlovi od doby, kdy si podrobněji prostudoval *Bytí a čas*, cizí; srv. úvod I. Kerna k E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität III*, in: *Husserliana*, XV, Den Haag 1973, především zde otiskté pasáže z dopisů A. Pfänderovi (XXII) a R. Ingardenovi (XXVII), i LII, pozn. 2.

<sup>21</sup> Aristotelés, *Etika Nikomachova*, I,1, 1095a5 nn.

<sup>22</sup> GA 61, str. 192. Význam této rané přednášky v celku Heideggerovy cesty myšlení ukazuje H. G. Gadamer, *Der eine Weg Martin Heideggers*, in: *Martin Heidegger-Gesellschaft (Jahresgabe 1986)*, 5–25; str. 23 nn. Nakolik Heideggerovo pozdější filosofování modifikuje charakter formálního poukazu, zůstává otevřené; srv. O Pöggeler, *Heidegger und die hermeneutische Philosophie*, Freiburg – München 1983, str. 58 n., 130 nn.

<sup>23</sup> GA 61, str. 52.

vání je samo filosofií, má-li být filosofie určena filosofickým způsobem. Tato filosofická definice však pouze předznačuje filosofujícímu jeho cestu bez toho, aby se touto cestou již vydala, a potud je „neautentická“.<sup>24</sup> Tuto svéráznou povahu definice filosofie stejně jako filosofické pojmovosti vůbec charakterizuje Heidegger termínem „formální poukaz“.<sup>25</sup> Obě jeho součásti jsou přítom k sobě navzájem vztažené: poukazující povaha filosofie je formální, totiž pojmová, tj. oznámení *určitého* směru výkonu (a je proto vším jiným než apelující řečí bez pojmu), tato formálnost je však průběžně poukazující povahy, tj. sama ještě není výkonem, ale bytostně k němu náleží. K průběžnosti charakteru poukazu patří zcela určitá vazba. Formální poukaz ukazuje na *jednu* cestu, kterou je třeba jít, což zároveň znamená, že současně nelze kráčet jinými cestami.

Tím autentickým je cesta. Vede od neautentičnosti formálního poukazu jakožto procesu přivlastnění až k vlastnímu a autentickému. Tento proces sám přítom musí být neustále vymezován vůči neautentickému. V neautentičnu formálního poukazu je odkryta neautentičnost jako taková, tj. dosavadní domnělá schopnost „vyznat se ve věcech“ se teď jeví jako to, co je, totiž jako bezcestí (*aporia*); v tom tkví „prohibitivní charakter“ formálního poukazu.<sup>26</sup> Tím, že poukazuje na cestu, zjevuje totiž zároveň tendenci, která je inherentní právě tak filosofování, jako každému lidskému konání, tendenci k tomu, sejít z cesty. Pojem formálního poukazu je tak práv bytostnému rysu lidského existování, který Heidegger označil již v této rané přednášce výrazy pohybu jako „zřícení“ či „ruinace“ (latinsky ruina = zřícení) a „upadání“, a který později v *Bytí a času* podrobně analyzoval (§§ 35–38).

Průlom od neautenticity k autenticitě je cesta, již má filosofující vykonat. Protože to však má být cesta, a nikoli pouhé bezcílné tápání, je zapotřebí pečlivého pojmového vypracování, a tím už i vykázaní, že něco takového jako „cesta“ není třeba libovolně zvolenou metaforou, která má sloužit k výchově, nýbrž že patří k bytnosti filosofování v jeho nezkráceném, a tím i existenciálním obsahu. Formální poukaz

<sup>24</sup> GA 61, str. 33.

<sup>25</sup> „Definice filosofie je poukazující,“ GA 61, str. 31. „Všechny filosofické pojmy jsou *formálně poukazující*, a pouze pokud je tak chápeme, nabízejí ryzí možnost chápání,“ GA 29/30, str. 425.

<sup>26</sup> GA 61, str. 141; sem patří i „prohibitivní charakteristika“ tématu *Bytí a času*, str. 63.

je proto, není-li sám ještě cestou, neautentický, a přece zároveň dává „v tomto ‚ne‘ pozitivně návod“.<sup>27</sup> Co to blíže znamená, nechť je v následujícím ukázáno na případě určení „odhodlanosti“.

## 2

### Od decizionistické chybné interpretace k existenciálu odhodlanosti

Všechny filosofické pojmy jsou podle Heideggera čistě formální povahy, mají poukazující charakter a fungují prohibitivně. Filosofie neříká, jak má vypadat autentické jednání, „pouze“ explikuje podmínky možnosti autentické existence. Tato obsahová prázdnota a zdánlivá nerozhodnost daly vzniknout názoru, že zde byla závaznost jednání omezena na sféru subjektivity, že jedině postoj a rozhodnutí jednotlivce disponuje měřítkem oprávněnosti jeho jednání; že podle toho stačí být „odhodlán“, lhostejno k čemu.

S takovou odhodlaností by člověk opravdu rezignoval na to, že složí účty ze svých jednání. Tím by však vyřadil něco, co drželo v napětí právě snahy o etiku již od Platónovy disputace se sofisty: nárok na *logon didonai*.<sup>28</sup> Takový koncept filosofické etiky by byl ve svém jádře a-logický, i-racionální. Měřítka oprávněnosti rozhodnutí by spočívalo v něm samém (takřka *in actu decidendi*), stranou závazného zdůvodňování (*ratio*), a bylo by tím teoreticky vydáno iracionalismu, prakticky decizionismu.<sup>29</sup>

Právnícký termín *decisio* znamená „právně závazné rozhodnutí sporného případu na základě zákona či výrokem soudce“ a do německé právní řeči jej zavedl Carl Schmitt.<sup>30</sup> Chce tím vyjádřit, že každé konkrétní právní rozhodnutí v sobě nese nějaký obsahově neurčitelný moment, a tak nezbyvá než dospět k ustanovení, které již nelze dále zdůvodnit s obecnou platností. Odvolává se při tom na klasické

<sup>27</sup> GA 61, str. 33.

<sup>28</sup> Srv. Platón, *Ústava*, 493d, 510c, 531e. Exemplaří ukázkou je Platónova polemika s Thrasymachovou tezí, že spravedlivé není nic jiného, než to, co je užitečné pro silnějšího (tam., 338c).

<sup>29</sup> K tomu zásadní příspěvek: J. Mader, cit. d., str. 191.

<sup>30</sup> H. Hoffmann, *Dezision, Dezisionismus*, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, 2, Basel – Stuttgart 1972, sl. 159–161 n.

formulace z Hobbesova *Leviathana*: „*Autoritas, non veritas facit legem.*“<sup>31</sup> Nárok na takové autoritativní, ba autoritářské rozhodnutí podle potřeby okolností a v souladu s tím především v situaci krize tradičních norem – podle proslulé počáteční věty ze Schmittovy *Politische Theologie* (Politické theologie): „Suverén je ten, kdo rozhoduje o výjimečném stavu“<sup>32</sup> – tento nárok byl podroben ostré filosofické kritice ze strany Karla Löwitha, Heideggerova žáka z dvacátých let. Článek *Der okkasionelle Dezisionismus von Carl Schmitt* vyšel v roce 1935. Později jeho autor připojil odstavec o Heideggerovi, v jehož protiobčanském postoji viděl ustoupení od zdůvodnitelné odpovědnosti, jehož následkem mělo být přijetí „vůdce“ a převzetí rektorátu Freiburské university v roce 1933.

Löwithův útok je namířen v neposlední řadě proti Heideggerovu jazyku, jehož „pathos rozhodnutí pro holou odhodlanost“ na jedné straně vtiskl ráz existenciální analytice autentického ‚moci být‘ a odhodlanosti v *Bytí a času*, na druhé straně se uplatnil v politických projevech Heideggera v době jeho rektorátu. Tak provolání ke studentům z 10. listopadu 1933 prý bylo proneseno „ve zcela nacionálně socialistickém stylu“ a bylo zároveň „populárním výtahem z Heideggerovy filosofie odhodlanosti“.<sup>33</sup> Löwith tedy vidí přímou souvislost mezi Heideggerovým filosofováním a jeho politickým klopýtnutím.

Avšak již před touto publikací napsal Heidegger ve stati o uměleckém díle z roku 1935: „V *Bytí a času* myšlená odhodlanost není rozhodnou akcí nějakého subjektu, nýbrž je otevřením pobytu ze zajatos-

<sup>31</sup> Část 2, kap. 26, citováno podle C. Schmitt, *Politische Theologie*, München – Leipzig 1934<sup>2</sup>, str. 44. (Čes. překl.: *Politická theologie*, přel. J. Hruša, Praha 1941.)

<sup>32</sup> Tamt., str. 11. Srv. konkréci decizionismu v *ius belli* státu, „mocí vlastního rozhodnutí určit nepřítel“, in: týž, *Der Begriff des Politischen*, Hamburg 1933, str. 28.

<sup>33</sup> K. Löwith, *Der okkasionelle Dezisionismus von Carl Schmitt*, in: týž, *Heidegger – Denker in dürftiger Zeit. Sämtliche Schriften*, 8, Stuttgart 1984, str. 32–71, 61 a 63. Tématu se ujal Chr. Graf von Krockow, *Die Entscheidung. Eine Untersuchung über Ernst Jünger, Carl Schmitt, Martin Heidegger*, Stuttgart 1958. Srv. proti tomu F. Fédidier, *La question politique*, in: *Magazine littéraire*, 235, 1986, str. 51–52; týž: *Heidegger vu de France*, in: *Heidegger Studies*, 1, 1985, str. 79–89; F. Dallmayr, *Heidegger, Hölderlin and Politics*, in: *Heidegger Studies*, 2, 1986, str. 81–95. – Heideggerovu ohodnocení sebe sama, že jeho politicky chybný krok měl být „největší hloupostí jeho života“ – citováno podle H. W. Petzet, *Auf einen Stern zugehen*, Frankfurt 1983, str. 43 –, je třeba rozhodně přitakat, avšak ještě dnes nabízí té nejlacnější podobě „kritiky“ zdání převahy.

ti ve jsoucím k otevřenosti bytí.“<sup>34</sup> Staví-li se před nás otázka věcně správné interpretace odhodlanosti, musíme vyjít od této věty. Pro dnešního čtenáře z ní vyplývá, že pokud se stále ještě pohyboval v subjektivistickém výkladu člověka, mýlil se Löwith již ve svém soudu o Heideggerově filosofickém *východisku*, to však mělo být právě *Bytím a časem* přemoženo. Člověk už zde není „subjekt“, nýbrž „pobyt“. To je mnohem víc než pouhé terminologické doplnění, je to spíš podstatný krok k jinému výkladu člověka. Heideggerovo opuštění subjektu přítom znamená něco úplně jiného, než „smrt subjektu“, o níž se dnes tolik mluví, zvlášť kdyby se touto formulí mínila rezignace na závazný výklad člověka, či dokonce pokus chtít člověka chápat z anonymních „struktur“.<sup>35</sup> Spíše je možné na základě správně pochopeného pojmu pobytu ukázat, že novověce-subjektivistická interpretace je východiskem reduktivním.

Z perspektivy subjektivity, v níž stojí i Löwithova kritika, se jeví odhodlanost jako racionálně dále nefundovatelný zlom v argumentaci subjektu, který byl vyvolán volním rozhodnutím. Z perspektivy pobytu je odhodlanost otevřeností pobytu k sobě samému. To však neznamená nějaký druh monadického uzavření, takové sebe-uzavření by nemělo zapotřebí ani otevření k něčemu jinému, než je ono samo, ani by nebylo takového otevření schopno, neboť by v sobě obsahovalo veškerost všech smyslových vztahů (jako Leibnizova monáda universum). Jakožto otevřený vůči sobě samému obrací se pobyt spíš *vlastním způsobem* ke své fakticitě, a přejímá tím svou původní konečnost. V odhodlanosti se pobyt nestává něčím jiným, nýbrž sebou samým, ale tak, že se tím vydává svému jinému. Vydává se tak na cestu, která jej dovede tam, kde se vždy již zdržoval. Nyní vlastním způsobem převezme toto bydlení jako své; tím odemyká svou *situaci*.<sup>36</sup> Odhod-

<sup>34</sup> GA 5, str. 55. K bližší interpretaci F.-W. von Herrmann, *Heideggers Philosophie der Kunst*, Frankfurt a. M. 1980, str. 291 nn.

<sup>35</sup> K oběma výkladům F.-W. von Herrmann, *Subjekt und Dasein*, Frankfurt a. M. 1985; k tomu P. Emad, *The Significance of the New Edition of Subjekt und Dasein and the Fundamental Ontology of Languange*, in: *Heidegger Studies*, 2, 1986, str. 141–151. K opuštění subjektu srv. H. Vetter, *Welches Subjekt stirbt? Zur Vorgeschichte der Kritik an der These: Der Mensch ist Subjekt*, in: H. Nagl a H. Vetter (vyd.), *Tod des Subjekts?*, Wien – München 1987, str. 22–42. Neporozumění, pokud jde o odvození „subjektu“ z anonymních struktur s ohledem k Heideggerovi, najdeme dokonce i v informačně bohaté knize M. Franka: *Was ist Neozstrukturalismus?*, Frankfurt 1983, str. 255.

<sup>36</sup> M. Heidegger, *Bytí a čas*, str. 328 nn.

lání teprve vlastním způsobem odkrývá svět, v němž se pobyt jakožto vržený vždy již nachází, ačkoli je zprvu a ponejvíc veden převzatým rozuměním. Ona vždy vlastní situace právě není srozumitelná pouze z toho, že vezmeme na vědomí okolnosti, nýbrž jakožto viditelná povstává teprve z rozumějícího přivlastnění.

Co je zde v *Bytí a času* (§ 60) formulováno obecným, formálně poukazujícím způsobem, právě nemíjí něco obecného, třeba „obecně lidskou“ situaci nebo také jen „duchovní situaci doby“, neboť situace jako taková *jest* vždy pouze konkrétní. To je opět zřejmé z rané Freiburské přednášky. Při pokusu o definici filosofie tam pro Heideggera vyplynul úkol blíže určit „místo“ takového usilování a vlastním způsobem je charakterizovat. Problematika takového pokusu o definici se neděje bez základu – ať už by to měla být bezzákladovost obecného tázání nebo bezzákladovost odvolávání se na blíže neosvojené myšlenkové pokusy. Přístup k určení filosofie poukazuje na nutnost vlastním způsobem připomenout situaci, v níž se odehrává, přivlastnit si tuto faktickou situaci. Tu vymezuje universita.<sup>37</sup> Přitom zde ještě není rozhodnuto, nakolik je přístup z pozice university možný, zda existují jiné legitimní způsoby přístupu a jak se vztahují k universitní filosofii. Podstatné je zde to, že odhodlanost je vztažena k situaci – o „odhodlanosti rozumění“ je ostatně řeč už zde.<sup>38</sup>

Zdá se, že pokus vázat odhodlanost na prázdný pathos okamžiku a odvozovat z toho cosi jako „situační etiku“ – zde právě nikoli ve smyslu Heideggerova pojetí situace, nýbrž v pojetí katolické morální filosofie jako protihráčky přirozenoprávně zdůvodněného výchozího, čemuž se zde nemůžeme blíže věnovat<sup>39</sup> –, zdá se, že tento pokus na základě řečeného neuspěl. Není tomu ani tak, že by vypracování existenciálu odhodlanosti znamenalo rezignaci na zdůvodňování jednání, ani tak, že by „odhodlaný“ ovládal situaci, jako by tomu muselo být podle Schmittova pojmu suverenity. Odhodlanost spíš přejímá situaci tak, jak je předem daná, a pokouší se sledovat ji po *jedné* možné cestě. Nakonec bychom se vskutku museli ptát, co má – navzdory Heideggerovu politickému omylu v době nacionálně socialistického převzetí moci – společného tento, ke své situaci odhodlaný

<sup>37</sup> GA 61, str. 62 nn.

<sup>38</sup> GA 61, str. 71.

<sup>39</sup> Srv. odsouzení oné *ethica situationis* Pavlem Piem XII., in: H. Denzinger a A. Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum*, Barcelona 1973<sup>35</sup>, 787, č. 3918–3921.

pobyt se „subjektivní odhodlaností“ nějakého „vůdce“; pro Heideggera samotného je tento typ výrazem vůle k moci, která v novověku vystoupila ve své plné podstatě do popředí.<sup>40</sup>

Pokud se nám snad zdařilo odlišit pojem odhodlanosti od jeho široce rozšířeného nepochopení, vymezit odhodlanost jako základní určení (existenciál) pobytu vůči té kritice, která pochází od Löwitha a je od té doby stále znovu a nejčastěji bez udání argumentů a s nepatrnou znalostí pramenů vznášena, ještě jsme tím ovšem neobjasnili, jaká je souvislost mezi Heideggerovým myšlením a etikou jako filosofickou disciplínou. Není jasné, zda je tu vůbec nějaká souvislost, a pokud ano, je-li tu pak nějaký vztah zakládání a řádu. Je přitom třeba ukázat, co Heidegger chápe pod výrazem ἠθικός a zda to lze uvést do souladu s úkoly, které se kladou v morální filosofii.

### 3

#### Od etiky jako filosofické disciplíny k ἠθικός jako bydlení člověka

To, že vedle logiky, teorie poznání, estetiky a ještě několika jiných oborů filosofické výuky existuje i etika, je fakt, který platí přinejmenším pro situaci na universitě. Nabídka její výuky se obecně člení do zhruba takových disciplín, třebaže ty se mohou co do druhu a počtu v jednotlivých případech lišit. Pro Heideggera je však každé uspořádání filosofických otázek do disciplín znamením, že se filosofické tázání odcizilo svému původu a ustrnulo v samozřejmosti školského provozu, bez ohledu na to, že tím například bylo dosaženo vyššího stupně diferencovanosti v kladení problémů. Podle Heideggera to pramení z rozčlenění filosofie na fyziku, etiku a logiku, které již v antice připisoval Sextus Empiricus Xenokratovi, druhé hlavě platónské akademie.<sup>41</sup> Nehodlám zde podrobněji rozvést, jak povstává fyzika jakožto filosofická disciplína z tázání po φύσις a logika z tázání po λόγος a jak se tyto otázky, společně s otázkou po ἠθικός vztahují k sobě navzájem. Chci vyzvednout pouze třetí moment, určení etiky ἠθικός jakožto bydlení člověka. To, co se mohlo řadit čtenářů *Dopisu o humanismu*, v němž byla tato skutečnost poprvé zpřístupněna, jevit jako

<sup>40</sup> Srv. VA, str. 93 nn.

<sup>41</sup> K tomu (v chronologickém řazení) GA 21, str. 3 nn.; GA 29/30, str. 52 nn.; GA 55, str. 204; GA 9, str. 352 nn.

etymologická hříčka – totiž sahat při určení úlohy etiky zpět k jejímu slovnímu významu – to bylo již v *Bytí a času* exponováno jako základní rys lidství a jako ona dimenze, v jejímž rámci se pohyb filosofie děje od neautentické k autentické existenci: v určení pobytu jakožto „bytí ve světě“. I tam ovšem Heidegger odkazuje k dějinám jazyka, když uvádí ono „ve“ v tomto výrazu – na rozdíl od obsaženosti vyskytujících se věcí (jako voda a sklenice) – do souvislosti s „innan-, wohnen, habitare, bydlet, prodlévat“.<sup>42</sup> Ovšem ani zde, ani později nemá poukaz na jazyk poskytnout zdůvodnění nějaké skutečnosti, nýbrž ji pouze objasnit, i když podstatným způsobem. Uvedením řeckého významu slova ἦθος (které „také“ může znamenat bydlení a domov) tak není udán základ, na němž by etika spočívala ve své bytnosti, nýbrž překlad a jazykový poukaz jsou možné jen proto, že Heidegger má již předem na zřeteli bytnost této věci.<sup>43</sup>

Filosofie ukazuje formálně poukazujícím způsobem k pohybu, který vede do bydlení samého. Tím se říká, že člověk nebydlí již sám od sebe, nýbrž že do bydlení teprve musí dospět. „Obvykle“, tj. zajat do svých „obyčejů“, ani neví, že nebydlí, jinak by onoho ukazování neměl zapotřebí. Heidegger zde sice poukázal *jedním* směrem, ale přivádí tuto skutečnost k řeči v různých obdobích s různými akcenty. Z pozice pozdějšího myšlení bylo pak dřívější interpretováno ve smyslu pozdějšího, takže z dokladů různých fází jeho myšlení nelze zjistit ani jednoduchou kontinuitu, ani nemůžeme mluvit o zlomu před nebo po takzvané „Kehre“.<sup>44</sup> Můžeme proto uvést do souvislosti „bytí ve světě“ v *Bytí a času* s pozdějšími interpretacemi ἦθος jako bydlení, ale musíme přitom mít na vědomí, že nelze ztotožnit to, o čem Heidegger uvažoval dříve, a to, co si myslel později. Zatímco v *Bytí a času* se o bydlení mluví především jako o způsobu, jak existuje pobyt, později se klade důraz na to, jak na tom pobyt je, když bydlí. Mluví-li *Bytí a čas* o autentické existenci, pak třeba takový článek jako *Bauen – Wohnen – Denken* (z roku 1951) zdůrazňuje, že bydlení je

<sup>42</sup> M. Heidegger, *Bytí a čas*, str. 72.

<sup>43</sup> K Heideggerově postoji k etymologii viz mimo jiné *Bytí a čas*, str. 249; *GA* 40, str. 219; *GA* 55, str. 148; *VA*, str. 48, 173.

<sup>44</sup> K tomu srv. F.-W. von Herrmann, *Die Selbstinterpretation Martin Heideggers*, Meisenheim 1964, str. 264–278, zvl. 277 n. K Heideggerově interpretaci „Kehre“ viz jeho předmluva k W. J. Richardson, *Through Phenomenology to Thought*, The Hague 1963, str. VIII–XXIII; XVII nn. Viz také A. Rosales, *Zum Problem der Kehre im Denken Heideggers*, in: *ZPhF* 38, 1984, str. 241–262.

„vždy již přebýváním u věcí“. Snaží se sice stejně jako dřívější východisko uvažovat o bydlení jako „základním rysu lidství“, bere však zároveň v úvahu to, co bydlení prostírá stanoviště, totiž místa, a to, v čem se zakládá jejich bytnost, totiž věci typu staveb. Bydlení je zde základním rysem lidství a zejména – což je zde promyšleno především – „základním rysem bytí“.<sup>45</sup>

Co však má tento odkaz k bydlení společného s etikou? I když je bydlení interpretací lidského základního vztahování, jde přece v etice jakožto morální filosofii o zcela určité jednání, o určitou intenci (totiž o to, formálně řečeno, že je toto jednání zaměřeno na „dobro“, ať už pod tím rozumíme cokoliv) a o normativní určení tohoto jednání.<sup>46</sup> Heidegger ostatně v *Dopise o humanismu* výslovně souhlasí s takovou etikou, která se zabývá jednáním a plánováním dnešního člověka. Pouze v takové etice – o jejíchž možných základních podobách však neříká nic podrobného – spatřuje něco předběžného, co činí zadost tomu, co sice v přítomnosti trvá, ale co nemůže nahradit úkol, aby byla vlastním způsobem zvažena bytnost člověka z hlediska toho, zda nálezení něčemu, co k němu dnes přichází. Tímto úkolem je „dosáhnout a shromáždit v myšlení to, co je nyní v plném smyslu bytí“.<sup>47</sup> Téměř vše záleží na tom, aby se dospělo k jinému myšlení, než je myšlení novověkého *ratio*. Podle Heideggerova výslovného vyjádření je třeba trvat na tom, že toho nelze dosáhnout návratem k dřívějším podobám myšlení, třeba k antické filosofii.

Poukažme tu ještě jednou na Heideggerův výklad bydlení. Směřuje k tomu, co umožňuje bydlení: to jsou, jak už bylo řečeno, věci typu staveb, které jakožto místa uvolňují prostory, a tedy umísťují. Heidegger pojmenoval cestu, která vede k takovému náhledu, „rozjímavé myšlení“ a odlišil od něj „počítající myšlení“.<sup>48</sup> Nárokem počítajícího

<sup>45</sup> *VA*, str. 151, 148, 154 (srv. *GA* 13, str. 206), 157, 161. Srv. stanovisko, jaké k Heideggerovi zaujala kritika architektury u U. Conradse, *Städtebau zwischen Unvernunft und Hoffnung*, in: A. Mitscherlich (vyd.), *Das beschädigte Leben*, München 1969, str. 127–148, zvl. 132.

<sup>46</sup> Srv. k tomu J. Mader, str. 36–66.

<sup>47</sup> *GA* 9, str. 353. R. Maurer, *Von Heidegger zur praktischen Philosophie*, in: M. Riedel (vyd.), *Rehabilitation der praktischen Philosophie*, Freiburg 1972, str. 434, srovnává Heideggerův postoj k současné etice s kartesiánskou *morale par provision*, což ale nesmí zakrýt radikální odlišnost záměrů obou myslitelů.

<sup>48</sup> Ve vztahu k výrazům „počítající“ a „rozjímavé“ myšlení srv. M. Heidegger, *Gelassenheit*, Pfullingen 1959, str. 14 n. a 23. *GA* 9, str. 309 staví „počítající“ a myšlení do opozice k „bytnostnému“.



myšlení je od počátku pozorovat jsoucí s ohledem na to, nakolik je přístupné počítání jako bytostnému rysu novověkého *ratio* ve smyslu  $\mu\acute{\alpha}\theta\eta\sigma\iota\varsigma$ . Takové věci, jako jsou místa, nemohou učinit zadost zmíněnému nároku. Pro výlučný nárok počítajícího myšlení proto neexistují žádné věci a žádná místa tohoto typu a rozjímavé myšlení, pokud si jej vůbec všimá, je pro něj napůl poetickým blouděním. Pro počítající myšlení existuje pouze jeden prostor se třemi rozměry, prostorovost se určí jako *extensio*.<sup>49</sup> Pohlížíme-li na ni z této perspektivy, blízkost a dálka jsou pouhé mezery, spočítatelné vzdálenosti. Naše denní zkušenost zná blízkost nejen a nikoli primárně jako nepřítomnost odstupů, dálku nejen pouze a primárně jako vždy větší distanci; bližší může být prostorově vzdálen, a přece být zcela blízko. Tváří v tvář *ratio* počítajícího myšlení je však blízkost takového „vztahu blízkosti“ nanejvýš výrazem privativního mínění, které ze vztahu k „objektivitě“, již si nárokuje pouze *ratio*, obdrží své vykázané místo v nezávaznosti toho, co je „subjektivní“. To, co tomuto *ratio* neodpovídá, je proto i-racionální.

Nárok takto načrtnutého *ratio* se nezastavuje ani před tím, kdo ji vykonává. V poznámkách z doby, kdy „životní prostředí“ ještě nebylo obecně uznaným problémem a kdy trvala nenalomená víra v pokrok (1936–1946), psal Heidegger v této souvislosti již o „lidském materiálu“ a „surovině, člověk“ a jasně poznal, jaké možnosti by člověku pojatému jako „surovina“ patřily: „Jelikož je člověk nejdůležitější surovinou, lze počítat s tím, že na základě dnešního chemického bádání budou jednoho dne zřízeny továrny k umělému plození lidského materiálu.“<sup>50</sup>

Heideggerovo setrvávání na rozjímavém myšlení se potud shoduje s jinými etickými snahami, pokud ty rozpoznávají nebezpečí zvědeckění, tj. výlučné vlády určitého ideálu racionality, i v oblasti etiky. Heideggerovi také nejde o to, uhnout před problémem techniky a věd, které stojí v její službě, nýbrž právě o podložený vztah k ní. Jde mu o to, aby se mohl s tou největší ze všech výzev utkat způsobem, který je člověku přiměřený. Ve hře není nic menšího než jeho svoboda.

Přeložil Jakub Čapek

<sup>49</sup> VA, str. 156 n. s poukazem na jinak uzpůsobený postup v moderní fyzice.

<sup>50</sup> VA, str. 95.