

Günter Figal

ÚVOD DO HEIDEGGERA

Přel. V. Zátka, Praha (Academia) 2007, 192 str.

Figalova monografie mapuje vývoj Heideggerova myšlení od nejranějšího období až k tématům, která dílo německého filosofa uzavírají. Figal se soustředí na klíčové texty jednotlivých fází a pomocí jemných analýz artikuluje základní významové odstíny čtyř myšlenkových etap, které vydělil. Důležitý interpretační výkon spočívá již v samotném rozfázování pohybu Heideggerovy filosofie. Figal upozorňuje, že členění není zcela samozřejmé (např. lze snadno opomenout jistý posun mezi začátkem freiburské docentury a úvahami obsaženými v *Bytí a času*), přitom přesnost jeho provedení je zásadní: Heideggerovy pojmy se v průběhu myšlenkového vývoje sytí rozmanitými významovými intencemi, jež i při soustředěnějším výkladu mohou ujít pozornosti.

Figalova interpretace vykazuje tři specifika. Důležité je východisko, kdy se předpokládá „experimentální ráz“ Heideggerova díla (9).¹ Pohyb myšlení tu nemá povahu kontinuálního rozvoje určitého filosofického programu, nýbrž otázka je vždy radikálně přeformulována, jakmile pokus o její řešení selhal. Ukazuje se, že pochopit Heideggerovo myšlení v celku znamená nahlédnout tento složitý pohyb, který nezhádka velmi prudce mění směr.

Druhé specifikum představuje Figalovo „uzávorkování“ otázky po bytí. Důvody jsou metodologické: do Heideggerovy filosofie vstoupíme snáze, pokud na toto význačné téma na chvíli zapomeneme a zaměříme se na genezi jednotlivých problémů. V neposlední řadě spočívá svěbytnost Figalova *Úvodu* v důrazu na vztah Heideggera k jeho filosofickým předchůdcům. Figal sleduje především dialog s Platónem, Aristotelem, Hegelem, Kierkegaardem a Nietzsche, velký prostor věnuje také interpretacím Hölderlinovy poezie.

První tematický okruh nese název *Filosofie a dějiny*. Autor na základě čtyř Heideggerova habilitačního spisu *Nauka o kategoriích a významu u Dunsceota*² probírá dva důležité motivy – motiv zkušenosti dějin a zkušenosti vlastního života. Upozorňuje na posun od Husserlovy filosofie: vztah k předmětu zkušenosti nelze redukovat na funkci teoreticko-poznávací, neboť zde působí určitý „způsob života“ – tím jsou tematizovány dějinné rysy subjektu. Zatímco pro Hegela, pod jehož vlivem Heidegger ve své habilitační práci ještě do jisté míry stojí, přítomnost charakterizuje překonání zvláštnosti historického poznání (předpokládá se absolutní transparentnost sebevědomí), Heidegger chápe životnost filosofického zkoumání v jeho „časové jedinečnosti a individualitě“ (16). Jedná se tudíž pokaždé o zcela původní perspektivu směřující k pólu absolutna (patrný je vliv Kierkegaarda

¹ Čísla v závorkách odkazují na strany recenzovaného díla.

² M. Heidegger, *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, in: *Gesamtausgabe*, sv. XX, Frankfurt a. M. 1978, str. 189–412.

a jeho myšlenky individuální zkušenosti Boha). Pokud jde Heideggerovi v jeho habilitačním spise o „výklad scholastické filosofie v nejdůležitějších problémových okruzích“, pak se to děje skrze naslouchání „životu subjektivity“, jenž je zpřístupněn v „konformní otevřenosti vciťujícího se porozumění“. Tím je vymezen vztah mezi dějinami a filosofií: „Filosofie se stává vyjasňováním struktury dějinného porozumění, které samo je vždy dějinné; filosofie je artikulací zvláštního života, jemuž jde o objasnění obecné struktury své zvláštnosti“ (21).

Na četbu habilitační práce navazuje Figal výkladem programového spisu *Fenomenologické interpretace k Aristotelovi*,³ jenž představuje jisté prohloubení a jistou proměnu pojetí vztahu dějin a filosofie. Heidegger nyní zohledňuje zprostředkovanost artikulace života ve středověku a vyžaduje sestup k počátku tradice, v němž pojmy nesly bezprostřední výrazovou funkci. Důležitý je Figalův poukaz na nesamozřejmý smysl těchto analýz: pohyb k počátku tradice (tj. pohyb destrukce) neznamena sestup k autentickým popisům a výkladům, které bychom měli převzít a vepsat do přítomnosti. Návrat k počátku ústí spíše ve zkušenost zjetí v tradici, zkušenost, která „probouzí k vlastnímu živému myšlení“ (32). Filosofie je nyní možná pouze jako opakování počátku, které je „plodným soupeřením“ s oním prvním filosofickým vzepětím. V této souvislosti pak Figal velmi srozumitelně objasňuje Heideggerovo pojetí

filosofie jako fenomenologické hermeneutiky fakticity. Spolu s tím explikuje pojmy *Dasein a existence*, jejichž význam je v tomto období ještě do jisté míry odlišný od toho, jaký nabudou v *Bytí a času*. Upozorníme, že jsou to právě témata počátku a vztahu k počátku, která představují jakéhosi společného jmenovatele Figalova výkladu jednotlivých etap Heideggerova myšlení. Reflexe tohoto tématu je bezpochyby případná, neboť umožňuje pojmut vývoj Heideggerovy filosofie v napjaté jednotě.

Další okruh nese název *Fundamentální ontologie: důležitá mezihra*. Autor nás v něm seznamuje s nejpodstatnějšími myšlenkami z období *Bytí a času*. Figal se nejprve podrobně věnuje programu fundamentální analýzy pobytu a s ohledem na Heideggerovy interpretace Aristotela (výklad praktického porozumění bytí – *frónésis* – předfilosofického pobytu) artikuluje základní témata. Pozornost tu mimo jiné zasluhuje Figalovo jemné rozlišování při analýze pojmu *fundamentality* a jeho poukaz na napětí v otázce po celkovém zaměření Heideggerova nejproslulejšího spisu. Figal podrobně vykládá určení *pobytu* jako *bytí-ve-světě* a v souvislosti s tím určení světa ze spojitosti pojmů *dostatečnosti a významu*. Velmi vhodně je pro výklad bytostných rysů pobytu zvolena perspektiva vztahu určitosti a neurčitosti. Z úhlu této relace se ozřejmují témata upadání, odhodlanosti, svobody a autentické zkušenosti. Ta se rozbíhá jako otevřenost pro možnost, hovoří se o *odemčenosti* jakožto „bezprostředním vědění“, „jímž jsme“ (70) a jež představuje jednotnou strukturu tří forem: *rozpoložení, rozumění*

³ M. Heidegger, *Rozvrh fenomenologické interpretace Aristotela*, přel. I. Chvatík, Praha 2008.

a řeč. Významná je především Figalova interpretace řečového momentu a jeho poukaz na Heideggerovo rozlišení mezi formami vědění a jejich jazykovou artikulací. Ukazuje se, že toto rozlišení je klíčové pro pochopení fenoménu *upadání*, které se rozehrává jako nadvláda „neurčitého *ono se*“. To se proti původním formám vědění často prosazuje právě v jazykovém výrazu, jenž má tyto formy objasnit. Jako protipohyb vůči upadajícímu pobytu je následně tematizován fenomén *odhodlanosti*, tj. rozumění, jež se rozevírá jako odpověď na „vlastní nastávající bytí v jeho neurčitosti“ (78).

Významnou část Figalovy interpretace období *Bytí a času* představují jeho komentáře k tématům *časovosti* a *temporality* – na základě analýzy tohoto myšlenkového okruhu Figal vysvětluje, proč plánovaný projekt *Bytí a času* nemohl být naplněn. Důležitou roli hraje rozlišení dvou typů zkoumání: fundamentální analýza pobytu artikuluje struktury, o nichž již „předfilosoficky“ víme, interpretace pobytu vzhledem k časovosti se vztahuje k filosofickému chápání času, jež se odlišuje od zkušenosti předfilosofické. Filosofie, na rozdíl od zkušenosti každodenního *pobytu*, již nepodléhá časovosti. Je sice také jistým výkonem náležejícím *pobytu*, ale nelze ji na takový výkon redukovat. Podle Figala právě snaha artikulovat filosofickou zkušenost času vede k nepřekonatelným obtížím. To demonstruje na přednášce *Základní problémy fenomenologie*, která doplňuje dva oddíly rozpracované v *Bytí a času*. Časovost tu je interpretována jako zvláštní forma schémat filosofické artikulace času. Heidegger ovšem artikuluje pouze schéma pro přítomnost, což má dle Figala své

odůvodnění: Heidegger si na filosofii všímá především jejího jazykového aspektu a řeč je chápána výhradně s ohledem na *praesenci* (souvislost s motivem zpřítomnění). *Praesence* se pak vztahuje i na další časové aspekty bytí pobytu (*bývalost* a *budoucnost*), jež jsou nyní pouhými modifikacemi této formy. Trojitě členění času se tak z perspektivy filosofie odhaluje jako pouhé specifikum zkušenosti pobytu. To však znamená, že není možné realizovat program destrukce, jenž měl tvořit druhou část spisu a jenž se měl opírat o fundamentální analýzu pobytu.

Oddíl *Návrat filosofických dějin* pojednává o Heideggerovu úsilí nově formulovat otázky po nezdaru projektu *Bytí a času*. Figal nejprve sleduje posun u přednášek, jejichž tématem bylo Platónovo podobenství o jeskyni, tj. u přednášek ze zimního semestru 1931/1932. Důležitou roli hraje především metafora světla, jež je myšleno jako „otevřenost, v níž se teprve můžeme s něčím setkat“ (94). Zatímco v *Bytí a času* to byl pobyt, který byl prosvětlen jakožto bytí-ve-světě, nyní je tematizováno světlo jako to, co „uvolňuje a otevírá průhled“. V této souvislosti je také nově formulován pojem svobody. Mluví se o „rozvrhujícím sebevázání“, jež se podvoluje „osvobozujícímu charakteru světla“. Posun spočívá především v okolnosti, že vazba se nevztahuje k samotnému jednání, ale odehrává se jako rozvržení souvislostí, v nichž jednáme: otvírá se svět (Heidegger též hovoří o „rozvrhu bytí“). Rozvrhovat tedy již neznamená rozumět možností, nýbrž jde o samo rozevření prostoru možností. Časový charakter světa pak není vykládán z časovosti pobytu,

čas je nyní chápán jako to, z čeho povstává souvislost. Rozzvrhování se přitom děje ve čtyřech formách, v nichž se různým způsobem artikuluje odpověď na „záblesk světla“ a které, jak dodává Figal, tvoří stupňovitou řadu: přírodověda, historie, umění, filosofie. Důležité je Figalovo upozornění na posun ve významu pojmů řeči, pobytu a filosofie. Nové pojetí řeči se ohlašuje již v přednáškovém cyklu *Interpretace z antické filosofie* z roku 1931, hlouběji bude rozvinuto v textech věnovaných Hölderlinovi. Rozhodující je zde výklad termínu *logos*: „logos říká, co k nějaké věci patří a co ji nechává teprve ukázat v její jednotě“ (106), tedy „svět se vytváří, když promlouvá“ (106). Zde je velmi případné Figalovo upozornění, že v *Bytí a času* byla řeč autentická pouze v modu mlčení. Termínem *pobyt* pak již není míněn způsob bytí, „který je vždy můj“, nýbrž „neutralita“, která umožňuje *spolubytí*: pobyt tak může označovat i jisté společenství. Nejdůležitější je posun v pojetí filosofie, která již bytostně není interpretací bytí pobytu, ale nejvyšší formou „rozvrhu bytí“, jelikož bytí chápe *výslovně* z času.

Zřejmě nejzajímavější částí monografie je Figalova interpretace období okolo Heideggerova rektorátu na freiburské universitě. Figal podrobně analyzuje texty spjaté s touto etapou a velmi sympaticky hájí Heideggera proti výtkám z oportunistu či afirmace nacismu. Je důležité, že jádrem Figalovy argumentace se stává výklad rektorské řeči, jež bývá pokládána za nejryzejší výraz Heideggerova přitakání dobovým poměrům. O to přesvědčivější je pak obhajoba, která ukazuje, jak se i v tomto projevu skrývá Heideggerova distanace vůči politickému dění. Figal však

nestojí bezvýhradně na straně freiburského rektora – poukazuje na politicko-filosofické předpoklady Heideggerovy zaslepenosti vůči některým aspektům národního socialismu. Proti možným kritikům však autor přesvědčivě prokazuje, že Heidegger nikdy nemínil podřítit filosofii politice. Naopak, události své doby vnímal jako *jednu* z cest k rozvrhu bytí, který se v současném vzepětí dosud nerozevřel a setrvává v budoucnosti. Vedoucí role při plnění tohoto úkolu však náleží filosofii, nikoli politice.

Poslední oddíl nazvaný *Počátkem nelze disponovat* sleduje závěrečnou fázi Heideggerova myšlenkového vývoje. Figal rozebírá základní rysy nového filosofického stanoviska, které Heidegger začal promýšlet poté, co selhal jeho filosoficko-politický program (jakým si orientačním bodem může být letní semestr 1935, v němž Heidegger po abdikaci na pozici rektora začíná opět přednášet). Příznačná je především pozornost věnovaná Hölderlinovi, „básníku zmizelých bohů a přicházejícího Boha“. Figal zde opět Heideggera hájí, nyní proti výtkám z mytologizace filosofie. Apologie se stává východiskem pro velmi průzračný výklad myšlenek, které bývají přecházeny jako temné a neproniknutelné. Zásadní náhled spočívá v předpokladu, že v přítomnosti již není možné sama sebe určující rozvrh artikulovat, „rozvrh bytí si musíme nechat vylíčit básnictvím“ (135). Básnictví ovšem nerozvrhuje ve smyslu rozvíření nového prostoru možností, ale tak, že otvírá přítomnost k budoucnosti a bývalosti. Tím se ozřejmuje řeč o bozích a Bohu, jež jsou „šířami“ (136) těchto dvou časových momentů:

přítomnost se děje autenticky, pokud se nepodrobujeme bývalému a předjímá budoucí. Udržet tuto distanci dokáže právě básnická promluva. Obrazy, které předvádí, spíše „odsouvají do dálky“ a zahalují – tak zakoušíme nedisponovatelnost budoucího a bývalého. Zde se objevuje klíčová myšlenková figura: ve zkušenosti mizení se setkáváme s božským, zmizení zakoušené jako zmizení je příchodem (141). Jestliže se pak v této souvislosti hovoří o čase, resp. zkušenosti času, je to ve dvojím ohledu: je míněna otevřenost přítomnosti, ale také zmíněná souhra absence a prezence. Právě zde se objevují známé úvahy o pravdě bytí jakožto *ne-skrytosti*. V souladu s tím Heidegger nově formuluje úkol filosofie: má poukazovat na básnictví, a tím vztáhnout zkušenost času, která se rozehrává v poezii, k přítomnosti.

Na závěr se Figal věnuje těm tématům „pozdního“ Heideggera, v nichž se partnerem do dialogu stává především Nietzsche jakožto filosof smrti Boha. Východisko představují reflexe Ernsta Jüngerera nad nastupující epochou práce. Figal ukazuje, jak Heidegger dokáže Jüngerových úvah využít k formulování filosoficky relevantních otázek. Jünger hovoří o absolutní mobilizaci ve světové válce, materiální i lidské zdroje jsou bez zbytku zapojeny do služby válečné mašinerie. Heidegger se pak ve svém komentáři k Jüngerovým úvahám ptá po smyslu takové mobilizace, tj. po povaze cílů, k nimž takový pohyb míří: Existují v přítomnosti cíle a jaký je vlastně původ kladení cílů? Heidegger argumentuje, že to, co je v jeho době pokládáno za cíl, si ve skutečnosti takový status nezaslouží. Zmizení všech cílů je pak, podle Heideggera, smyslem

Nietzschova pojmu nihilismu. Problematičnost současnosti spočívá v okolnosti, že si vlastní bezcílnost nechce připustit a zakrývá si ji vytyčováním rozmanitých úkolů-cílů, jež jsou ve skutečnosti prostředky – odtud všestranné bujení exaktních věd, techniky a průmyslu. To je neautentický vztah ke zkušenosti smrti Boha a Heidegger jej označuje termínem *metafyzika*: namísto souhry prezence a absence metafyzika předpokládá čistou prezenci. Je-li nyní znovu vyžadována destrukce tradice, pak je to proto, abychom mohli nihilismus přítomnosti zakusit a přijmout v jeho radikalitě. Teprve na konci metafyziky lze znovu „uchovávat božské“. Oproti myšlení, pro něž je upřednostňovaným časovým modem přítomnost, je třeba reflektovat přítomnost jako otevřenou mezi dvěma počátky, a přitom vzít za své, že k novému počátku nikdy nedospějeme. Místo pojmu filosofie tu Heidegger pracuje s termínem myšlení, čímž je míněn vztah, jenž přestal být metafyzikou: „je postojem otevřenosti v časo-prostoru otevřeném oběma počátky“ (161).

Hodnota recenzované monografie spočívá především ve zpřehlednění složitého vývoje Heideggerova díla. Autor pozorně sleduje rozmanité myšlenkové posuny a velmi srozumitelně dokáže vyložit smysl a důvod jednotlivých změn. Důležitá je sama artikulace posunů a zlomů, neboť ty se velmi často skrývají pod povrchem identických termínů a myšlenkových analogií (např. pojem času, termín *Dasein* atd.). Figal dokáže sledovat klíčovou figuru od jejího původu až k okamžiku krize či zásadní transformace. Tím se stává přehlednější vztah mezi texty,

v nichž narážíme na příbuzné motivy: velmi jasně vidíme, jak se jejich smysl v kontextu nové fáze prohlubuje či mění. Permanentní ohled na dosavadní průběh myšlenky a na záměr, z něhož vzešla, představuje charakteristický rys *Úvodu*. Tak některé Heideggerovy úvahy, které samy o sobě působí přesvědčivě, a tudíž nemusí být zcela zřejmé, proč se nesetrvává u jejich rozvíjení, se vzhledem k původnímu záměru odhalí ve své problematičnosti (příkladem budiž Figalovo objasnění nezdaru *Bytí a času*). Autorova citlivost vůči Heideggerovu myšlení se ukazuje především v momentech, kdy dokáže zahlédnout pouhou změnu ve významovém akcentu. To nakonec může hrát klíčovou roli při objasnění původu nového okruhu problémů, který se spolu s takovým přesunem rozevírá (jako příklad může posloužit výklad Heideggerovy interpretace pojmu *fronésis*). Je důležité, že Figal si nevyšimá jen tenzi mezi jednotlivými fázemi Heideggerova myšlenkového vývoje, ale i napětí, jež vykazují pojmy v rámci jediného textu. Ukazuje se, že Heidegger některé termíny volí právě proto, že se v nich protínají rozmanité významové intence (např. již zmíněný pojem fundamentality v *Bytí a času*). Autor ovšem neobjasňuje pouze tam, kde je význam termínu složitý, zastřený či ne zcela bezprostředně nahlédnutelný, ale také na místech, kde se smysl textu zdá být vcelku neproblematicky přístupný (např. důmyslný výklad použití pojmu *interpretace* v obratu „interpretace pobytu vzhledem k časovosti“). Ukazuje se, jak opatrně Heidegger nakládal s jazykem a jak důmyslná byla volba klíčových termínů.

Patrná je Figalova zevrubná znalost Heideggerova díla, autor například

neváhá využít publikované korespondence (K. Jaspers, E. Blochmannová). To je důležité při snaze objasnit Heideggerův vztah k národnímu socialismu, resp. k politickému dění v Německu ve 30. letech vůbec. Velmi pozoruhodná metoda výkladu, kterou Figal někdy využívá, spočívá v subtilním rozboru jediného výroku, jenž objasňuje směřování celého textu. Autor se například velmi podrobně věnuje citaci Platóna v rektorské řeči a na základě jedině věty dokáže artikulovat hlavní obrysy myšlenkového záměru. Jak jsme již poukázali v resumé obsahu, Figal se nezřídka staví na stranu Heideggera a v okamžiku, kdy úvaha svádí k pohodlnému odsudku či populárnímu výkladu, poukazuje na složité a nesamozřejmé aspekty úvahy (zde vedle již zmíněných příkladů můžeme poukázat na velmi přesvědčivé Figalovo objasnění výroku o „bojovém společenství učitelů a žáků“, 121). Ovšem na místech, kde to pokládá za důležité, nezdráhá se přistoupit ke kritice (např. v závěru formulované výtky vůči Heideggerově pozdní filosofii času, 160). Tyto výhrady však nikdy nejsou banální a ještě více napomáhají porozumět některým skrytým momentům Heideggerova filosofování.

Můžeme konstatovat, že překlad Figalovy monografie je důležitým krokem v postupném zpřístupňování Heideggerova myšlení českému čtenáři. To lze tvrdit především proto, že vedle dílčích prací dosud v češtině existoval pouze jediný komplexnější výklad Heideggerova díla (W. Biemel, *Martin Heidegger*, přel. J. Loužil, Praha 1995).

Tomáš Koblížek