

E-LOGOS
ELECTRONIC JOURNAL FOR PHILOSOPHY/2003
ISSN 1211-0442

Vratké základy Heideggerovy autenticity
Ondřej Horký

*et là être là encore là
 pressé contre ma vieille planche vérolée du noir
 des jours et nuits broyés aveuglement
 à être là à ne pas fuir et fuir et être là*

...

Samuel Beckett¹

Adorno se vyjádřil proti Heideggerově filosofii zvláště v pamfletu *Žargon autenticity*.² Proti jeho „existenciální ontologii“ se však vymezuje i v eseji k Beckettově hře *Konec partie*, neboť „klade obecnost v procesu abstrakce, jehož si sama není vědoma. Stále pokračuje podle staré fenomenologické teze zření podstaty (*Wesensschau*), dělá, jakoby si byla vědoma svých povinností k jednotlivostem tak, že sjednotí mávnutím kouzelné hůlky *a priori* s konkrétním. Vyluhuje z něj to, co se jí zdá nečasové tak, že smaže jednotlivé, v čase a prostoru individualizované, které způsobuje, že existence je existencí a ne pouze konceptem existence.“³ Heidegger sám se přitom řadí k myslitelům, jejichž „výpovědi [budou] chtít vznést nárok na *pojmové* porozumění“ otázky bytí.⁴ Adornovi tak nepřijde ontologická výpověď smysluplná, neboť opomíjí konkrétno, to, co život dělá životem. Dokonce se tak „ontologie nakonec jeví jako patogeneze živého života.“⁵ Na to lze z fenomenologického hlediska namítnout: „Základní ontologická struktura ‚života‘ je však samostatný problém a lze jej rozpracovat pouze jako reduktivní privaci vycházející z ontologie pobytu. Starost je ontologicky ‚dříve‘ než uvedené fenomény, které mohou být zajisté v určitých mezích přiměřeně ‚popisovány‘, aniž by musel být viděn nebo alespoň jen znám úplný ontologický horizont.“⁶

Zdá se, že se zde rozevívá spor o *přednost* mezi „nepřiznanou abstrakcí“ fenomenologie a reduktivním popisem fenoménů, jež nerozumí, z jaké půdy vyrůstají. Ty by se na rozdíl od Beckettových her pravdivě vyjevovaly v Heideggerově filosofii, poznamenané podle Adorna „patosem Západu pro obecné a stálé.“ Existenciální filosofii se Beckett vysmívá: „Hamm: Mám rád staré otázky. (S elánem.) Ó staré otázky, staré otázky, nic jiného není!“⁷ Adorno

¹ „být tady zůstatvat být pořád tady/ přísátý na staré prkno pod'obané/ černí nocí a dnů drcených příkazem/ zůstat a neprchat prchat a zůstatvat/ ...“, Smrt A. D. v překladu Jiřího Pelána in Samuel Beckett, *Básně, Triáda*, Praha 1999.

² Theodor W. Adorno, *Jargon der Eigentlichkeit*, česky nedostupný.

³ Theodor W. Adorno, *Pour comprendre Fin de partie* (1961) in *Notes sur la littérature*, Flammarion, Paříž 1999, str. 206. Beckett prý podle vlastních slov stať, která je mu dedikována, nepochopil.

⁴ Martin Heidegger, *Bytí a čas*, OIKOYMENH, Praha 2002, str. 213.

⁵ Theodor W. Adorno, op. cit., str. 207,

⁶ *Bytí a čas*, op. cit., str. 228.

⁷ Samuel Beckett, *Fin de partie*, Éditions de Minuit, Paříž 1957, str. 55-56. Theodor W. Adorno, op. cit., str. 204.

dodává: „Vše, co je u Becketta filosofií, se degraduje na kulturní odpad.“⁸ Navíc podle Zdeňka Hoříňka „obecně lidská platnost beckettovských existenciálních situací ovšem pokušení takových [filosofických] interpretací podporuje a usnadňuje. Je však otázka, jaký užitek takové interpretace přináší. (...) To racionální jádro, které nám zůstane, bude příliš banální, než abychom je snadno nevyčetli přímo z Beckettových textů bez pomoci filosofického prismatu.“⁹ Klade se tedy otázka: lze považovat Beckettovy hry za *ilustraci* Bytí a času, či naopak je Heideggerova fundamentální ontologie prázdnou konceptuální redukcí existence popisované dramatikem? Na první pohled to vypadá, že oba si dávají za cíl osvětlit společné téma lidského bytí, každý však rozdílným způsobem. Je-li vůbec třeba otázku ‚prvenství‘ rozhodnout.

Pomalou pomalu pojmáme podezření, že ontologie sama sobě příliš nerozumí a snaží se uchopit existenci *racionálně* jazykem, který je příliš kulturně zatížen. Rozdíl by mohl spočívat v tom, že literatura na takové vysvětlení rezignuje. To by mohlo částečně vysvětlovat, proč Heidegger ve svých úvahách vytváří jazyk nový, zatímco Beckett si vystačí s jazykem „přirozeným“ a jazyk „literární“ vědomě likviduje. Nabízí se zde srovnání s Schönbergem v oblasti hudby či Cézannem v malířství: Usedne-li Schönberg ke klavíru, chopí-li se Cézanne štětce, „nezkouší pouze nové strategie, aby ‚vyhráli‘, ale táží se i po podstatě ‚úspěchu‘.“¹⁰ Winnie ze Šťastných dnů se jen na chvíli šťastně usměje, když pronese nějakou větu v tom „starém stylu“.¹¹ Je-li pravda, že Heideggerův „nepřirozený“ jazyk lze zjednodušit a převést na jazyk již etablovaný, pravděpodobně tomu dosud nebylo ve filosofii učiněno.

Přesto nalezneme mezi Heideggerem a Beckettem dva společné body: likvidaci subjektu a absenci etiky. Zdeněk Hořínek tvrdí: „Beckett je v etickém pohledu zcela indiferentní; jeho tvorba není nemorální, je pouze *mimo* morální sféru, etické poznámky ji prostě nezajímají a ani nemohou zajímat: ve světě panabsurdity nemá etika smysl, není normy, podle níž by se dalo lidské konání hodnotit.“¹² Kde není subjekt, snad nemůže být ani etika: „Už vícekrát neřeknu já,“ řekne „Malone“.¹³ Naše tvrzení o absenci subjektu a etiky u Becketta je však značně zjednodušené a zdá-li se platit např. v Novelách, hra Šťastné dny tuto tezi spíše popírá: již se snažíme Becketta nazírat „filosofickým prismatem“. V situaci „panabsurdity“ ovšem nemá dělení na existenci autentickou a neautentickou smysl. Jak se to má se subjektem a etikou u Heideggera?

Heidegger odmítá pojetí imanence subjektu pouze jako „vědomí mého výskytu ve smyslu Descartově. Termínem „existence“ je míněn jak výskyt vědomí, tak výskyt věcí.“¹⁴ Stejně tak i Descartovo pojetí druhého nelze zredukovat na nevlastní existenci po způsobu příručního jsoučna: klobouky a kabáty za Descartovým oknem.¹⁵ Je zřejmé, že autor již předběžně rozumí slovu „lidé“, které v souvislosti s předměty používá i proto, že dokáže uvažovat o

⁸ Ibid, str. 202.

⁹ Zdeněk Hořínek, *Starý konec prohrané partie* (1966) in program k představení Samuela Becketta *Šťastné dny*, Národní divadlo, Praha 1997, str. 59.

¹⁰ François Lyotard, *Le différend*, Éditions de Minuit, Paříž 1986, str. 201. Kupodivu, jak si všímá Steiner, bytnost hudby, jejíž časovost by měla k otázce bytí co říci, Heideggerovi uniká.

¹¹ *Šťastné dny*, op. cit., str. 119.

¹² Zdeněk Hořínek, op. cit., str. 59.

¹³ Viz. doslov Jiřího Pelána in *Básně*, op. cit., str. 74.

¹⁴ *Bytí a čas*, op. cit., str. 238.

¹⁵ „Když se náhodou podíváme z okna a spatříme na ulici lidi, řekneme že to jsou lidé tak, jak říkáme že vidíme kus vosku - a přesto z okna vidím pouze klobouky a kabáty, které mohou skrývat přízraky či falešné lidi pohybované pružinami. Soudím ale, že jsou to lidé skuteční, a tak rozumím díky soudnosti sídlící v mé mysli tomu, co jsem si myslel, že vidím svýma očima.“ René Descartes, *Úvahy o první filosofii, Úvaha druhá in Oeuvres philosophiques*, Garnier, Paříž, 1967, II. díl, str. 427.

existenci lidí „falešných“. Proto „spolubytí nemůže příslušet bytostný charakter obstarávání, i když tento způsob bytí je stejně jako obstarávání *bytím* k nitrosvětsky vystupujícímu jsoucnu. Jsoucno, k němuž se pobyt vztahuje ve způsobu spolubytí, nemá však způsob bytí příručního prostředku, nýbrž je samo pobyttem. Toto jsoucno není obstaráváno, nýbrž *staráme* se o ně, je v naší péči.“¹⁶ Dokonce i po své smrti je „zesnulý“, který byl „smrtí vyrván „pozůstalým““, něčím více, než příručním jsoucnem: pozůstalí „*jsou s ním* – v modu uctívající péče.“¹⁷

V čem je tedy problém? Staráme-li se o druhého, jde nám podle Heideggera vždy jen o *moje* bytí. Věci a lidé, příruční jsoucna a „spolupobyty“ vystupují vždy stále z hlediska *účelu*, ne cíle. Jakkak můžeme bližního považovat za někoho v podstatě stejného, sobě sama podobného? Transcendentální subjekt Kanta a snad ještě i Husserla byl zavrhnut. A co více: tím vzrůstají naše pochybnosti o *intersubjektivní* platnosti sdělení Bytí a času. Je možné, aby se obecná platnost rozvrhu bytí vyjevila v samotě chaty v Todtnaubergu, v iluzorní soběstačnosti *pobytu* zajišťované dodávkami potravin atd.? Snad. A po sestupu do exaltovaného davu mezi prapory s hákovými kříži, mezi tříštící se výlohy? Co zbude z prodlévání ve „světlině bytí“? Je něco z toho více? Autor ve spise Bytí a čas rozdílné mody bytí podle vlastních slov nehodnotí, neboť interpretace „je vedena úmysly pouze ontologickými, je jí cizí jakákoli moralizující kritika každodenního pobytu a nemá „kulturně-filosofických“ aspirací.“¹⁸ Je-li možné autenticitu (*Eigentlichkeit*), to „vlastní“ jako protiklad „cizího“ ještě považovat za hodnotově a priori lhotejné, ve svých poznámkách z chaty ke spisu Bytí a čas však klade Heidegger „opravdové bytí sebou proti ubohému jáství,“ přičemž ubohost nelze při nejlepší vůli považovat jako neutrální, bez hodnotícího soudu. Za předpokladu, že lze klást „vlastní“ proti „cizímu“ při vyloučení subjektu, a jeho „rozpuštění“ v pobytu neimplikuje ztrátu tohoto rozlišení jako u Becketta.¹⁹

Nakonec: podařilo se Heideggerovi odpovědět na otázku, *co je bytí*? Podařilo se mu je vymezit nanejvýše negativně, jak sám v první části Bytí a času přiznává. Anebo odpoví takto: *Das Nichten des Nichts „ist“ das Sein*. Jak prý uvedl ve spise *Identität und Differenz*, byl pokus „oddělit Bytí od jsoucen (...) jen taková hra, boj, který se točí v kruhu.“²⁰ Jaký smysl má tedy tautologie *bytí je bytí*, lze-li na ni opravdu výsledek Heideggerova celoživotního zkoumání zredukovat? Je prázdnou, nejplytší možnou banalitou, která uráží logiku? Ale logika je přece „pouze *jedním* z výkladů bytnosti myšlení, a to takovým, který již podle jména spočívá ve zkušenosti bytí dosažené v řeckém myšlení.“²¹ Tautologie by potom znamenala určité přilákání pozornosti na fakt, že *jest* a *ne*, že *není*, fakt, na který dle tradice první upozornil Parmenides. I Heidegger jej považuje za zakladatele filosofie. Konečným výsledkem Heideggerovy filosofie (a jejím počátkem) by se tedy stal prostý údiv, že jsme, že věci jsou. Všimněme si, že tautologie jsou časté formy lidových přísloví, např. „Komu se nelení, tomu se zelení.“ (tj. výsledkem produkce je produkt) či „Takový je život“. Nepatří ale výše uvedené věty do „řečí“ (*das Gerede*: mluvení, rozprávka, hovor), které jsou jedním ze způsobů prodlévání v neautentičnosti? Čím to, že „autenticitu“ přirozená řeč nezná a pro

¹⁶ Bytí a čas, op. cit., str. 151.

¹⁷ Ibid., str. 275.

¹⁸ Ibid., str. 200. Vzhledem k tomu, že překladatelé používají jednoduché uvození pro překlad víceslovných výrazů (např. „bytí ve světě“ pro *das In-der-Welt-sein*), Heideggerovo dvojité uvození v našich citacích nezjednodušíme.

¹⁹ Bytí a čas, op. cit., str. 146. Poznámka pochází podle doslovu vydavatele z Heideggerova příručního *exempláře z chaty* v Todtnaubergu a mohla být napsána od roku 1929, kdy 2. vydání vyšlo, v podstatě až do autorovy smrti. Pod podmínkou přesného překladu z němčiny.

²⁰ George Steiner, Martin Heidegger, Flammarion, Paříž 1987, str. 199.

²¹ Doslov k přednášce *Co je metafyzika?*, op. cit., str. 77.

označení existence si ji vypůjčuje z právního jazyka, popřípadě klasifikace pravých, „nefalšovaných“ produktů či uměleckých děl, z oblasti *autorství*?

Podle Heideggera filosofujeme, pokud v modu autenticity konečně necháme působit „ono kymácení, které nám bere půdu pod nohama, aby nás vrhlo vždy zpět do základní otázky metafyziky, kterou si Nic samo vynucuje: Proč je vůbec jsoucno a ne spíše Nic?“ Mladý Wittgenstein říká v podstatě to stejné: „Není to, *jak* svět je, co je mystické, ale to, *že* je.“ – ačkoli ten toto tvrdí, aby snahy podobné Heideggerovým ukázal jako naprosto nesmyslné (a to včetně svého Traktátu).²² Vykázání ontologie do oblasti *mystiky*, neboť svět se skládá pouze z faktů a jen o těch lze podle Wittgensteina hovořit, pak může vést k otázce, zda není ontologie nutně i teologií resp. zda i Heideggerova ontologie není ontoteologií. Ve Steinerově interpretaci je „fundamentální ontologie mimoteologická a nemá nám, co říci, v jakémkoli smyslu, o existenci či vlastnostech Boha.“ Sám Steiner se ovšem domnívá, že lze takřka kdekoli zaměnit slovo Bůh za Bytí.²³ To, že Bůh ve Starém zákoně odpovídá na otázku po své bytnosti *jsem, kdo jsem*, by tomu napovídalo. Heideggerova filosofie by tak byla, podobně jako Nietzscheho koncepce „věčného návratu“ nebo Marxův spásitelský program (možná explicitně vyjádřený v Benjaminově koncepci dějin), příkladem „post-teologického“ myšlení.

Lze si pak ale vůbec představit, že by se „fundamentální ontologie“ stala zakladatelkou náboženství? Stal by se pobyt, tedy ‚bytí tu‘ ‚Bohem tu‘, jakýmsi zkonečněným ‚Bohem ke smrti‘? A mohlo by snad takové myšlení položit základy *společenství*? Co by bylo jejím obsahem? Jistě bychom zde mohli zdoluhavě vyčítat všechny možné charakteristiky, formy autentického bytí, bytí v pravdě, ‚bytí ke smrti‘, otázka po *obsahu* struktury by ale zůstala bez odpovědi. A připustíme-li otázku, zda by takové „náboženství“ mohlo vést „věřící“ (v co?), ochotné naslouchat Bytí *k činu*, či dokonce hrát nějakou společenskou funkci, i zde by byla otázka negativní již pro absenci etiky, kterou, jak jsme ukázali, Heideggerovo myšlení obsahuje. Jisté je, že takový Bůh by byl mimo dobro a zlo. Metafyzika nekonečnou Boží dobrotu stále ještě udržovala (např. skrz chybné důkazy existence a atributů Boha vyvozené z jeho esence), a zakládala tak ideál pravdy a dobra. To platí ještě pro Descarta. Jen tak může být thomismus oficiální teologií náboženství, které káže lásku. Jaký je rozdíl mezi společenstvím založeným na neplodném opakování pravd o Bytí a na skupině cestujících v kupé opakujících pravdy o počasí? Či na mlčení. Na „vyšší“ tématu? Dost: to, co jsme zde před chvílí předvedli, jsou vlastně jen číré dohady stojící na prodlužování dosahu Heideggerových slov – právě proto, že struktura pobytu v sobě neobsahuje žádná znamení či dokonce žádné předpoklady k tomu jak ji naplnit.

Podobné pokusy se ovšem *staly* jinde. Tím *náboženstvím* byl nacismus, *věřícími* německý lid (Volk) Heideggerových proslovů a textů z dob rektorování ve Freiburgu v letech 1933 až 1934. Nebudeme se zde podrobně zaobírat otázkou Heideggerovy viny z účasti na politice zločinného režimu, „největší hlouposti“, kterou dle rozhovoru ve Spiegelu udělal, a přesnými vztahy mezi jeho filosofií a hnutím národního socialismu. K tomu bychom museli analyzovat *minimálně* poslední část Bytí a času ve srovnání s jeho rektorskými texty. Samotné výsledky srovnání sekundární literatury jsou nejednoznačné co do odpovědí „jak“ a „proč“, na tom, že je Heidegger vinen a že existuje vztah mezi jeho filosofií a nacistickou ideologií, se však shodnou všichni.²⁴ Netřeba hodnotit pouze Heideggerovy činy. Vždyť „i bytostné myšlení je

²² Ludwig Wittgenstien, Tractatus logico-philosophicus, propozice 6.44, <http://www.mauthner-gesellschaft.de/mauthner/hist/witt.html>.

²³ George Steiner, op. cit., str. 199.

²⁴ K této otázce např. George Steiner, op. cit.; Hans Ebeling, Heidegger: filosofie a ideologie, Votobia, Olomouc; Luc Ferry a Alain Renaut, Heidegger et les modernes, Grasset, Paříž 1988. Faktografickým základem zůstává studie Victora Fariase Heidegger et le nazisme, Verdier, Paříž 1987, která „kauzu Heidegger“ odstartovala a

jednání.²⁵ Shodneme se tedy, že existuje i vztah mezi Martinem Heideggerem a Osvětlení. Ale co pak označuje „bytí k smrti“, když „smrt v táborech je nová hrůza: od Osvětlení mít strach ze smrti znamená mít strach z něčeho horšího, než je smrt,“ píše Adorno, který holocaust přežil v exilu.²⁶ Jedinkrát se Heidegger vyjádřil k vyhlazovacím táborům a to tehdy, kdy je přirovnal ve své podstatě k průmyslové zemědělské výrobě. Jsou „v podstatě to stejné.“²⁷ Je zřejmé, jaké ohledy bytnosti se pro něj počítají. A tato bytnost si tvoří ambice na všelidskou platnost. Co kdyby, jak odhaluje Farias, Hitler nenechal zlikvidovat „lidové“ SA, ke kterým měl freiburský rektor blíže než k „profesionálním“ jednotkám SS?

Vraťme se k Heideggerovu myšlení. Lyotard v knize *Heidegger et les « juifs »* (Heidegger a „židé“) představuje následující tezi: základní chybou filosofa bylo spojení myšlení s půdou, s národem, s *počátkem*. Proti tomu klade myšlení „zákona“, které označuje jako *judeo-kantovské*, neboť shodný prvek imperativu nachází zároveň v židovském náboženství a Kantově morální filosofii. Kategorický imperativ zná „jen“ bližního a nerozlišuje, zda je v modu autenticity či neautenticity. Druhý má být vždy považován za cíl a ne pouze jenom jako prostředek obstarávání. Že nikdy neexistovalo žádné skutečně morální jednání, proti kterému se staví kalkulující myšlení a které redukuje člověka na prostředek? Tam, kde je „zákon“, který nevyžaduje světská moc, je i vědomí viny.

Přitom na první pohled by se nám zdálo, že v modu *autenticity* tu zbývá „jen čisté bytí-tu v otřesu této ztráty půdy pod nohama, kde není čeho se chytit.“²⁸ Neměli bychom se ale *vznášet* právě tehdy, když *upadáme* „řečem“, protože „toto bytí k... má modus nezakotveného vznášení“²⁹? Tehdy, když upadáme zvědavosti a dvojznačnosti se nám zdá, „že všemu rozumíme, všeho se chápeme a o všem mluvíme pravým způsobem, a přece tomu tak není, anebo to tak nevypadá, a přece tomu tak jest.“? Ale „pak už nelze rozhodnout, co je a co není odemčeno v pravém rozumění.“³⁰ Jak udržet antagonii autenticity a neautenticity, když se *jeví* stejně? A hůře: jak přiřadit k bytí v pravdě, k prodlévání v odkrytosti jsoucna nějakou půdu, kořeny a tím spíše jakýkoli lid? Odkud by pocházela tato ARCHE, když „*pravda „existuje“ jen potud, pokud je pobyt.*“ Přechod od analytiky pobytu k nutnému a pravdivému vztahu ke specifickému nitrosvětskému jsoucnu (Říše) či specifickému spolupobytu (Němci) je tedy nanejvýš temný.

Podle Lyotardovy *Rozepře* problém spočívá především v jazyku: Německo by z důvodů své zaostalosti a původní roztržitosti (rozuměj oproti Francii) potřebovalo „identifikační sílu mýtu“ (a právě tak se staví proti modernitě). Mýtus zní: „Já Árijec vyprávím tobě Árijci příběh o [hrdinských] činech našich předků Árijců.“³¹ Avšak proti podobnému diskurzu již brojil Sokrates v případě Atéňanů, neboť takové vyprávění vyzdvihuje „žijící“ občany identifikací s občany, kteří „krásně zemřeli“ a přesvědčuje je tak o jejich neexistujících

dotýká se i pražské univerzity, ačkoli jistá upřesnění, např. v otázce Heideggerova domnělého antisemitismu, přináší také Lyotard v knize *Heidegger et les « juifs »* či zmínění Ferry s Renaudem.

²⁵ Ibid., str. 79.

²⁶ Theodor W. Adorno, *Dialectique négative*, citováno podle François Lyotard, str. 290.

²⁷ V promluvě z 1. prosince 1949 Heidegger řekl: „Ackerbau ist jetzt motorisierte Ernährungsindustrie, *im Wesen das Selbe* wie die Fabrikation von Leichen in Gaskammern und Vernichtungslagern, das Selbe wie die Blockade und Aushungerung von Laendern, das Selbe wie die Fabrikation von Wasserstoffbomben.“ Victor Farias, *Heidegger und der Nationalsozialismus*, Frankfurt 1989, str. 376. Citováno podle <http://www.gadflybuzz.com/archives/00000107.htm>. Podtržení je naše.

²⁸ Orig.: „in der Durchschütterung dieses Schwebens“. Martin Heidegger, *Co je metafyzika?*, OIKOYMENH, Praha 1993, str. 51.

²⁹ Bytí a čas, op. cit., str. 210.

³⁰ Ibid., str. 206.

³¹ François Lyotard, op. cit., str. 155.

ctnostech. Tvrdit že „nacismus je humanismus“ (Lacoue-Labarthe), pokud rozdělíme lidstvo na autentické (Árijci) a neautentické (židé) je naprosto nesmyslné. Lidstvo je vždy a pouze jen jedno, a tak tomu snad mělo být i z Heideggerova pohledu: esencí člověka je existence, pobyt se vždy vztahuje k „onomu ‚moci být‘“, jeho strukturou je „být v předstihu před sebou vždy již ve světě“.³² A jako takový musí být respektován. Dnes, po zkušenosti holocaustu se společná identita alespoň v Evropě zakládá, jak tvrdí historik Dušan Třeštík, či alespoň měla zakládat, již ne na národních *vítězstvích*, ale společných prohrách, traumatech a ztracených ideálech.

Obrátme ještě pozornost k Heideggerovým tvrzením z předminulého odstavce: „Zdá se nám, že všemu rozumíme [A] (...), a přece tomu tak není (...), a přece tomu tak jest.“ Zároveň platí *A* i *non A*. A jinde: „1. Pravda v nejpůvodnějším smyslu je odemčenost pobytu, k níž patří odkrytost nitrosvětského jsoucna. 2. Pobyt je stejně původně v pravdě [B] i nepravdě.“ Pobyt leží v *B et non B*. Kudy ven z podobných *logických* rozporů, byť by byly správně fenomenologicky vykázaný? Potom má ale logika s pravdou pramálo společného.

A právě logiku Heidegger spojuje s vědou, ve které má pravda charakter shody objektu s predikátem, a snaží se ukázat, že toto pojetí pravdy je pouze odvozeno z původního řeckého termínu ALETHEIA, neskrytosti. „Co bytostného se s námi v základu našeho pobytu děje, jestliže se nám věda stala vášní?“³³ Ať se filosofie zabývá ne jsoucný („věda se však vyznačuje tím, že způsoben sobě vlastním dává první a poslední slovo výslovně a jedině věci samé.“³⁴), ale bytím samotným (a to nejvlastněji u Heideggera, který se pokouší o rozpomenutí na zapomenutí bytí, které je vlastním zapomenutím v upadání), podléhá její organizaci alespoň coby součást výzkumu, akademické sféry a především jejího jazyka. Filosofie má své dějiny, je součástí kultury a zároveň bytostně patří lidskému myšlení. Heideggerovo myšlení zůstává součástí kultury, ale tu přece, jak se zdá, vykazuje do sféry upadlého pobytu, např. do zvědavosti. Přijímá hermeneutický kruh rozumění rozumění..., který se děje ve stavu autenticity. Tato uzavřená struktura hrozivě připomíná vyprávění: „Já... vyprávím tobě... o činech našich...“, tím spíše, že prodlévání ve „světlině bytí“ by mělo být pobytu to nejvlastnější a nejvyšší, čeho může dosáhnout, jeho pravou podstatou oproti „ubohému jáství“. Tím spíše, přijmeme-li s Heideggerem, že bytí se nejlépe ukazuje v německém jazyce či lépe *jeho* jazyce, což by buď vážně snížilo nárok jeho učení na všeobecnost, anebo „cokoli“ ostatní z lidské všeobecnosti vyřadilo.

Hans Ebeling upozorňuje na fakt, že Doslov k přednášce *Co je metafyzika?*, ve kterém se nachází odstavec hemžící se *oběťmi*³⁵, byl napsán v roce 1943, tedy období, kdy německá armáda na východní frontě, zvláště pak v bitvě o Stalingrad, poslala na jistou smrt statisíce vojáků. A opravdu: „Oběť může být prací a činem ve jsoucnu sice připravována a uchystána, ale nikdy nemůže být něčím takovým naplněna.“ Dějinný člověk „nestrpí žádnou vypočítavost, která ji pokaždé přepočítává na užitečnost nebo neužitečnost, ať už jde o účely skromné či vznešené. Takové přepočítání znetvořuje oběť v její bytnosti.“ Avšak ten, „kdo připraven k úzkosti nepochybuje, (...) se dobírá sousedství s nezničitelným.“³⁶ Zde se faktičnost události Stalingrad bouří proti ontologické obecnosti, obě jednoduše hovoří o něčem jiném mimo sféru autenticity či neautenticity. Adornovo „mávnutí kouzelné hůlky“, které je spojuje, se ukázalo jako lživé. „Přepočítávání“ patří bytostně k člověku, ať jej

³² Bytí a čas, op. cit., str. 226.

³³ *Co je metafyzika?*, op. cit., str. 37.

³⁴ *Ibid.*, str. 39.

³⁵ *Ibid.*, str. 79, 81.

³⁶ *Ibid.* Složitost pasáže by zasluhovala srovnání s německým originálem.

označíme jako subjekt či ne. Heideggerova implicitní kritika instrumentálního rozumu, už tím že, jak se zdá, odmítá logiku jako její nutnou podmínku, odvrhuje „vypočítavost“ i jako prostředek k dosažení *cílů*. „Posedlost účely mate jasnost ostychu“ oběti ve své odvaze. Mohlo by se zdát, že „propast svobody“ by mohla mít cosi společného s etickým *zákonem*. Avšak kde se v citovaném textu nachází *reflexe*, která je alespoň v Kantově pojetí (byť v ohrožení instrumentálním rozumem) podmínkou skutečné svobody pramenící z imperativu? A především, kde je bližní, který vůbec umožňuje existenci takové *mimesis*, která je s to se srovnat se světem a uvědomit si své *omezení* vnějškem, svou *vinu* z nedosažitelné splnitelnosti zákona? „Ozvěna *přízně* bytí“ či „*díkůvzdání*“ odvrhující *societu* jsou stále příliš spjaty s pojetím nadčlověka. Zneužití Nietzscheho filosofie nacisty se pak začíná ukazovat v podobném světle. Myšlení bytí ve spirále se rozvíjí kamkoli, opírá-li se jen o sebe. Heideggerova analýza pobytu může být správná. Avšak neexistují-li kritéria pro určení, zda je dějinný pobyt tady a teď autentický či ne, je třeba odvrhnout jakoukoli *normativitu* podobného pojetí.

Při četbě Bytí a času můžeme s Heideggerem *souhlasit*. Můžeme je znovu promýšlet. Tíše žasnout nad naší vržeností, *tehdy* si být vědomi našeho neustálého upadání. Myšlení existence ale neříká, jak navázat, nemá nám mimo sebe sama co říci, než *jak to je*. A Beckett si je toho vědom. Může být ještě tak nanejvýš s pokorou svěřeno, uchováno jako živoucí vzpomínka, ve slovech, obrazu, hudbě.

...
et être là buvant plus haut que l'orage
la coulpe du temps irrémissible
agrippé au vieux bois témoin des départs
*témoin des retours*³⁷

³⁷ „.../být zde a dopíjet s třeskotem bouře/ neodpustitelnou vinu času/ zaťatý do svého starého prkna/ svědka odchodů/ svědka návratů“, Smrt A. D.

Anotační list pro seminární práci

V souhrnu se uvede téma a cíl práce a stručně se charakterizují použité metody a výsledky práce. Prosíme o pečlivé a čitelné vyplnění formuláře.

ESOP - seminární práce

Autor Jméno: E-mail:	Ondřej Horký ondrej@expa.cz
Název	Vratké základy Heideggerovy autenticity
Fakulta	Informatiky a statistiky
Předmět Rok odevzdání práce	Fenomenologická filosofie a metodologie věd 2003
Vedoucí	Doc. PhDr. Ján Pavlík
	Podpis proděkana pro VaV: (student nevyplňuje)
	Datum předání na sekretariát prorektora pro VaV: (student nevyplňuje)
Souhrn (min. 15 řádků)	Text vychází z Adornovy kritiky Heideggerovy „existenciální ontologie“, kterou považuje, na rozdíl od Beckettových existenciálních dramát, za reduktivní a vyprázdňovaný „koncept existence“. Přestože se ukazuje, že oběma autorům je kromě tématu společná i absence subjektu a etiky, Beckett v literatuře nevyvozuje z analytiky „pobytu“ možnost normativních pravidel, která se odrážejí v Heideggerově pojetí autenticity. Přes rekonstituovaný jazyk jsou nové, stále kulturně zatížené pojmy filosofa-nacisty často tautologické, logicky si protirečí, neexistuje kritérium pro odlišení „vlastní“ a „cizí“ existence s nárokem na všeobecnost, a proto je mohl použít i pro ospravedlnění nacistické ideologie a holocaustu. To se zakládá, jak ukazuje ve svém jazykovém rozboru Lyotard, na domnělém, teologizujícím spojení bytostného myšlení s počátkem, půdou a národem. Krom to, „obět“ vyzdvihující dikce válečných Heideggerových textů je neslučitelná se skutečností hrůz světové války a autor tohoto textu proto vyvozuje, že fundamentální ontologie, resp. filosofie postrádající subjekt a morální citění (jako např. Kantova), se nemůže stát zdrojem a návodem pro „pravou“ lidskou existenci. Správné místo hlubokých, každodennímu světu uzavřených úvah o bytí se nakonec nachází v umělecké tvorbě, třeba v Beckettových básních, ve kterých se rozlišení autenticity a neautenticity jeví nesmyslné.
Klíčová slova	Heidegger, Beckett, pobyt, autenticita, ontologie, nacismus, etika, Adorno, Lyotard.