

MARTIN HEIDEGGER: CO JE TO - FILOSOFIE?

Seminář – četba, ETF, zimní semestr 1997–98

Heidegger, Martin: Co je to – filosofie? **(1955)**; in: M.H.: Básnický bydlí člověk, OIKOYMENH, Praha 1993, s. 104–133 (in: **7408**)

29. září 1997

07 (105)

Šíře, rozlehlost tématu – pouhá metafora: prostorové kategorie jsou nevhodné. (Obdoba k Bergsonovu upozornění na nevhodnost užívání prostorových kategorií při postihování času.) – Jiná věc je „neurčitost“. Heidegger by se však měl této výhrady vzdát, protože po celou dobu hovoří o bytí, jsoucnosti a jsoucnu, kteréžto téma je nepochybně ještě „širší, tj. rozlehlejší“ a „vzhledem ke své šíři“ také „neurčitější“. Je otázka, zda ona požadovaná „soustředěnost“ nezůstává v textu jen „zbožným přáním“.

(Je tu také otázka, zda samo téma „filosofie“ je opravdu „široké“ – spíše je přece široká filosofická tematika, tj. to vše, čím se filosofie zabývá a ještě může zabývat – viz sám H.: „to, o čem filosofie pojednává“. Mezi tím vším je sama filosofie tématem naopak dosti úzce vymezeným. Obrátí-li tedy filosof svůj zájem od veškerenstva k pouhé filosofii, svůj zájem pronikavě zužuje. Otázkou nicméně zůstává, zda je vůbec možno vymezit filosofii, aniž bychom zároveň tematizovali veškerenstvo.) Poukaz k pochopení otázky jakožto uvedení na cestu je významný, ale Heidegger se k tomu ještě častěji vrací, takže nyní zatím také posečkáme (hlavním místem je 12/107). Zde se musíme dotknout jen směru cesty a možného „usměrnění“ rozhovoru chápaného jako „cesta“. H. hledá ono usměrnění v pokynu, jež nám dává slovo FILOSOFIA, což odkazuje k řeči, a to jediné filosofické řeči, totiž k řečtině.

„Všechny možné názory“ se vyskytují nikoli tam, kde téma je „široké“, nýbrž pouze tam, kde samo téma je na názoru (resp. různých názorech) závislé, kde je takovým „názořem“ ustaveno, konstruováno. Naproti tomu i nejširší téma se může prosadit jako „invariant“ mnoha názorů (a výjimečně dokonce všech názorů).

08 (105)

Jedna z nejzávažnějších myšlenek (najdeme ji ovšem i u jiných autorů): je možno se „přiměřeně“ tázat na to, co to je filosofie, a pokoušet se na otázku přiměřeně odpovědět, pokud to nečiníme právě filosoficky? Zajisté nedává taková otázka žádný smysl, pokud tu nemáme nějakou zkušenost s filosofováním resp. s nějakým filosofem. Ovšem otázka může mířit jen na objasnění významu slova, které jsme někde zaslechli, a nemusí to ještě znamenat žádnou zkušenost se samou filosofií. Dále můžeme mít dokonce nějaké ponětí o tom, co to je filosofie, a chceme bližší, podrobnější, hlubší objasnění. Ale nemáme-li zkušenost se skutečnou filosofií, nýbrž jen s něčím, co si samo a neprávem uzurpuje toto pojmenování, zase musíme připustit, že otázka je vadně položena, i když to třeba na první pohled nemusí být patrné (ale ukáže se to ovšem hned v několika dalších krocích). Zdálo by se tedy, že otázku po tom, co to je filosofie, může platně a přiměřeně věci položit pouze ten, kdo to už předem ví (takže by bylo možno tuto otázku pokládat vlastně jen jako řečnickou). Právě zde se musíme na delší chvíli zastavit, protože si musíme vyjasnit něco, co Heidegger nechává nevysloveno a i tematicky stranou, totiž povahu tzv. odstupu (distance).

Srovnajme otázku po tom, co to je filosofie, s jinými dvěma na první zdání analogickými otázkami, totiž: Co to je trigonometrie? a: Co to je trojúhelník? Znamená první otázka, že „setrváváme zjevně na stanovisku, jež je nad trigonometrií, a tedy mimo ni“? Zdá se mimo veškerou pochybnost, že pokud někdo neví, co to je trojúhelník, nelze mu vysvětlit, co je trigonometrie, neboť

trigonometrie je disciplína, která se zabývá povahou (vlastnostmi) trojúhelníků a eventuálně aplikacemi takto nabytých znalostí o nich. Na tomto příkladu shledáváme tedy dvě důležité okolnosti: 1)

09 (105)

H. zdůrazňuje, jak je důležité, aby „to, o čem filosofie pojednává, dolehlo na nás samotné, aby se nás to dotklo, a to v naší vlastní bytosti“. V této formulaci je za prvé základní chyba, spočívající v tom, že se (zatím) vůbec neproblematizuje zpředměťující vymezení toho, „o čem“ je filosofie, „o čem“ pojednává, a že se zcela jakoby zapomíná na atraktivitu filosofování samotného (nejen tedy toho, „čím se filosofie „zabývá“, „o čem“ pojednává). Jak uvidíme, Heidegger tuto chybu bez tematizace a bez jakéhokoliv komentáře začne nenápadně napravovat, ale na tomto místě je třeba tu chybnost podtrhnout. Druhá základní chyba spočívá v tom, že filosofie poukazuje jakýmsi novátorským či přímo „prorockým“ způsobem k tomu, co „tu“ není k dispozici jako jsoucí (to budeme podrobněji komentovat o něco později, jak se k tomu H. sám bude pracovat), a to nikoliv z nějaké distance (protože distance znamená odtrženost od něčeho takového), nýbrž v jakési odevzdanosti tomuto nejsoucímu k dispozici a k tlumočení jeho výzev. (K tomu se ještě vrátíme, když budeme proti H-ově interpretaci Aristotela moci poukázat na Platóna.)

Teze, že „o filosofie nepatří ani ty nejkrásnější pocity“, je problematická, protože není jasné, co všechno se míní nebo naopak nemíní (a vylučuje), mluvíme-li o pocitech. (Sám H. později – 11 – užívá termínu „afekce“ na odlišení od afektů či pocitů; na našem místě však ještě klade afekce, afekty a pocity vedle sebe bez rozlišování.) Veškeré informace o tzv. „vnějším světě“ k nám přicházejí prostřednictvím pociťování (pociťování světla, tepla, zimy, tvrdosti nebo měkkosti, sladkosti, hořkosti a kyselosti, vůně a zápachu, tíhy, námahy, bolesti, slasti atd. atd. – to vše jsou pocity). Prvotní zpracování pocitů nám dává vjemy (ty už jsou poněkud uspořádanější), a další zpracování už vyžaduje úvahu, soudnost, rozum. Kromě toho jsou pocity prostě čímsi pro nás skutečným – a filosofie jich nemůže nedbat, nestarat se o ně, protože by tím projevila svou omezenost, ano naivitu. Konec konců veškerý „náš“ kontakt se světem (jako subjektů s objektivitou, s předmětným světem) závisí na naší reaktivitě, tj. vnímavosti a míře její citlivosti. Důležitost senzibility a senzitivity lze průkazně demonstrovat na vývoji živých bytostí, které jsou vybaveny někdy překvapivě jemnou citlivostí vůči skutečnostem pro ně životně důležitým. Vnímavost je vlastní všem živým bytostem, a úroveň života stoupá do jisté míry zároveň s úrovní toho, jak je organismus schopen výsledky své reaktivity zpracovat a využít ke svým cílům a potřebám (přičemž tyto cíle a potřeby nejsou prostým vyústěním oné reaktivity – ale to už je zcela jiná tematika).

10 (107)

Odpověď na otázku, co je to rozum, ratio, a zejména na otázku, „kde a kdo rozhodl, co je ratio“, v následujícím už není podána, protože sama otázka je nesprávně položena. Nicméně platí, že není žádné jiné dané instance, která by rozhodovala o tom, co to je rozum a co je rozumné, než rozum sám. Pokud jde o vztah mezi rozumem a filosofií, pak lze říci, že filosofii vynalezl rozum jako svůj nejmnocnější a nejpronikavější „nástroj“. (Slovo „nástroj“ není nejvýstižnější, ale nemáme po ruce slovo vhodnější. Rozhodně nemůžeme chápat filosofii jako aristotelské ORGANON, leda pouze metaforicky. To však sám H. zdůrazňuje dostatečně výrazným způsobem.) Za pomoci filosofie (a to dějinně!) se rozum stává rozumnějším. Rozum tak není „pánem“ filosofie, ale filosofování je pro rozum mimořádně účinnou formou „praxe“, jíž rozum proměňuje sám sebe v lepší a hlubší, porozumivější rozum. – Heideggerovy argumenty na tomto místě jsou jen „školské“ a tedy pomocné, a připomínají scholastiku.

11 (107)

Jestliže „to, k čemu se filosofie vztahuje, doléhá na nás a dotýká se nás v naší bytnosti“, H. nepřímou připouští, že jde o jakousi filosofickou vnímavost vůči tomuto „doléhání“. Kdyby byl H. důsledný ve svém školském postupu, musel by se právě nyní ptát, „co“ to je to, k čemu se filosofie vztahuje a co na ni (resp. na nás, když filosofujeme) doléhá. To však právě nečiní – a toho si musíme všimnout a vzít to velmi vážně. Teprve nyní můžeme srovnat to, s čím jsme se potýkali na počátku, s tím, jak se téma rozvíjí, když H. nabádá k větší „obezřelosti“ (Sorgfalt).

Nejasné jsou některé H-ovy formulace. Co to např. znamená „uvést otázku na jasně vytčenou cestu“? A jak to může souviset s hledáním (a nalézáním) „cesty ke spolehlivému určení naší otázky“? Uvést otázku na vytčenou cestu znamená, že tu nějaká cesta je a že otázku musíme uvést do pohybu po této cestě. Naproti tomu má-li nějaká cesta vést k určení otázky, zdá se, že sama otázka se formuje teprve na oné cestě. Kdo se v tom případě dává do pohybu po této cestě? Je to ten, kdo se táže, nebo spíše ještě ten, kdo se ještě ptát nezačal, ale k otázce se blíží, jde-li po oné cestě? Jakousi divnou odpovědí, o níž nevíme, nakolik ji lze brát doslovně, je H-ova věta: ona „Cesta, na niž bych vás nyní rád zavedl, leží přímo před námi.“ Cesta tu je chápána jako něco daného, něco jako stezka, silnice apod. Nejde tedy o cestu ve smyslu aktivního cestování. Slovo „cesta“ má tedy dvojí význam: jednak to je to, po čem kráčíme, jednak to je naše kráčení, „cestování“.

12 (107-9)

To se stává zvláště zajímavým, když se dále dozvídáme, že řecké slovo FILOSOFIA nejen „promlouvá“ řecky, ale jakožto řecké slovo je cestou. Jen tak může H. říci, že „dílem leží tato cesta před námi“. Právě jenom „dílem“, protože cesta je jednak to, co je „před námi“ ve smyslu prošlapanosti či dokonce postavenosti, ale jednak také to, co je „před námi“ jako výzva, úkol, povinnost, nutnost se hnout a jít. A právě na tomto místě se H. dopouští jisté nepředloženosti, která se mi zdá příznačná: H. onom „před námi“ rozumí ve dvojím, ale jiném smyslu. Jako cesta je slovo FILOSOFIA jednak před námi v tom smyslu, že již bylo odedávna předvyslovováno (německy *vorausgesprochen*, nikoliv *vorausgesagt*, tedy nesprávně přeloženo jako „předpovězeno“). Ale na druhé straně je jako cesta již za námi, neboť jsme je už dávno slýchali a vyslovovali. Nepředloženost tu spočívá v tom, že ono „před námi“ i „za námi“ poukazuje k témuž, totiž k minulosti, a zda to chápeme jako „před“ nebo „za“ sebou, záleží na našem pohledu resp. na naší bytostné orientaci. Díváme-li se směrem do budoucnosti, pak ono slovo jako cesta je „za“ námi, ale obrátíme-li se, abychom se podívali, jak to všechno kdysi bylo, je tatáž cesta „před“ námi v témž smyslu. v jakém je před historikem minulost, již se hodlá zabývat. Tak nám H. sugeruje, že ta cesta, po které se ubíráme jako ti, kdo hodlají filosofovat, že cesta, kterou se filosofové a filosofie před námi (resp. za námi) už ubírali. A přece, ačkoliv „máme o řecké filosofii mnoho historických vědomostí a můžeme je rozuhojňovat“, platí, že „tuto cestu známe však jen docela nezřetelně“. Jak by tomu tak mohlo být? Jediné vysvětlení spočívá přece v tom, že ta cesta, po které jdeme my míří někam, kde jiní filosofové (před námi či za námi) ještě nebyla a kterou ještě nešli: jen proto může být „docela nezřetelná“, protože teprve naším rozhodnutím a naší aktivitou se stává každým krokem zřetelnější.

13 (109)

Je-li vymezení „západní filosofie“ tautologií, znamená to, že každá filosofie je západní, tj. že jiná než západní filosofie neexistuje. Není tedy řecké jen slovo „filosofie“, ale filosofie sama je původně řecká, je řecká svou „bytností“ (Wesen). Tady je třeba si uvědomit, že německé slovo *Wesen* je překladem řeckého *Ousia*, a že tedy je nesprávné je překládat do češtiny jako „podstata“ (Němci mají přece také *Substanz*, latinsky *substantia*). Německé *Wesene* poukazuje na tvar slovesa

„sein“, totiž „gewesen“. Česky by bylo proto nejlépe užít slova, které výrazněji než „bytnost“ poukazuje na minulost: tedy „bylost“. Zároveň však musíme pamatovat, že bylost filosofie se neomezuje jen na to, čím filosofie kdysi byla, nýbrž zahrnuje i to, čím dodnes jest. Právě proto H. mluví o tom, že filosofie, ač „co do původu své bytnosti“ je řecká a ačkoliv se zprvu dovolává „pouze řečtví“ a „v jeho rámci se rozvíjí“, je později – a to vzhledem k nám je stále ještě minulost – „je vedena a ovládána křesťanstvím. Je tu ovšem malý problém: H. říká, že je vedena a ovládána „představami křesťanství“, i když to ještě neznamená, že se tím „stává křesťanskou“. – Povšimněme si, že ze strany křesťanství a křesťanů jde podle Heideggera jen o „představy“, zatímco sama filosofie je založena a nesena na pojmech (o těch tam zatím není ani zmínka).

14 (109)

„Západ a Evropa, a pouze Západ a Evropa jsou ... filosofické“. a dosvědčují to vědy, které vznikají jen na filosofickém základě jako tom, co je pro Západ a Evropu „tím nejvnitřnějším“ v jejich dějinném vývoji.

Tady máme první výsledek Heideggerových úvah: filosofie není něco, co by se vyskytovalo porůznu, co by vyrůstalo z nějakého nedějinného, mimodějinného podhoubí a bralo na sebe různou podobu podle historických okolností, ale je to něco, co je dějinnou událostí, dějinným činem (i když ne činem jednoho člověka) – tedy něco, co dějiny proměňuje, co dějiny dělá. Kdyby nebylo filosofie, tj. kdyby nebyla vynalezena starými řeckými mysliteli, nebyla by Evropa Evropou, nebyl by Západ Západem, a zejména by naše současnost nebyla do té stále ještě nezměřené míry ovládána vědou resp. vědami.

15 (109-11)

Ovšem vynález filosofie sám o sobě nestačí, protože na vynález se může zapomenout, a na mnohé vynálezy se opravdu zapomnělo. Rozhodující je si vynález stále připomínat, udržovat jej při životě, předávat si vynález z generace na generaci. Pochopitelně je možné na zapomenutý vynález znovu přijít, ale pak to je něco jako znovuobjevení Ameriky. Tak se ukazuje, že je něco ještě důležitějšího než sám vynález, totiž jeho tradování. A způsob tradování filosofie je velmi odlišný od tradování jiného typu, jiných druhů. H. přehlíží na tomto místě onen hluboký rozdíl a mluví pouze o tradování filosofie, tedy o čemsi jedinečném. Filosoficky tradovat znamená podle něho „uvolňovat k svobodnému rozhovoru s tím, co bylo“. Rozhovor s tím, co bylo, nota bene svobodný rozhovor, vůbec neznamená jen pokračování v témž duchu a už vůbec ne s touž materií.

Neznamená to vůbec „být vydán na pospas tomu, co minulo, co je neodvolatelné“. To je právě to specifické pro tradici filosofickou: a právě v tomto bodě se překladatel dopouští formulace, kterou nesmíme jen tak přejít.

Mluví totiž o svobodném rozhovoru „s tím, co bylo, a jakožto byvší stále jest“. To je – jak se zdá – přece původní význam toho, o čem Němci – a také Heidegger – mluví jako o „Wesen“: tato „bylost“ je to, čím filosofie byla a dosud jest. Ovšem Heidegger tu říká o něco méně než překladatel, a v tom se ukazuje první známka toho, že právě překladatelovo myšlení není tak docela evropské v tom dnešním smyslu, tj. že se něčemu z oné „evropské tradice“ vzpírá – totiž právě tomu, co nelze převést na zmiňovaný řecký původ. To navíc, co překladatel říká, je vidět v mimořádně významných slovech „a jakožto byvší stále jest“: tato slova budete marně hledat v originálním německém textu. Tam se mluví pouze o „Freiheit des Gespräches mit dem Gewesenen“, tedy přesně přeloženo: o „svobodě rozhovoru s bylým (minulým). Tady je překladatel nejen nepřesný, ale svým způsobem heideggerovštější než sám Heidegger, který byl už víckrát označen za neopaganistu, novopohana, a často je mu vytýkána mystičnost a dokonce jistý návrat k mýtu. Zde máme doklad toho, jak je tento návrat k mýtu recipován do té míry, že se odhaluje i tam, kde Heidegger ještě zůstává opatrnější.

Nicméně sám Heidegger volí formulace, které naznačují, že jeho chápání

dějinnosti a dějin nás zdaleka nemůže uspokojit. Vždyť čteme, že slovo „filosofie“ „nás volá do dějin řeckého původu filosofie“. Zajisté, můžeme to číst jako metaforu, podobenství, jako rétorickou ozdobu, jak by naznačovala skutečnost, že hned o kousek dál čteme slova o „rodném listě“, a to opravdu v přeneseném smyslu. Opět tu však jde o překladatelskou nepřesnost: v originále je „Geburtskunde“, tedy znalost, věda o zrodu filosofie; rodný list by musel být Geburtsschein. Takže žádná ozdoba, ale formulace, kterou můžeme plně zatížit, abychom poznali její nosnost. „Volat do dějin“ sugeruje, že se můžeme k onomu místu zropdu filosofie opravdu vrátet, že to opravdu někde je, kam můžeme jít. Tady nevzal Heidegger dost vážně ani myslitele, který na něho měl obrovský vliv, totiž na Nietzsche.

29. 9.

6.10.

13.10.

20.10.

27.10.

3.11.

10.11.

17.11.

24.11.

1.12.

8.12.

15.12.

22.12.

5.1.

12.1.

19.1.

26.1.