

# HEIDEGGEROVA „AFÉRA“ VE FRANCII<sup>1</sup>

PETR HORÁK, Filozofický ústav ČSAV, Praha

HORÁK, P.: Heidegger's „Affair“ in France.

Filozofia 45, 1990, No. 6, p.

The Author analyses the particular story and its socio-cultural background of the so called Heidegger's „affair“, which was provoked in France by the publication of Victor Farias book, *Heidegger et le nazisme*. He shows that had it be only for this particular book, the campaign against Heidegger never had attained such a paroxysme, we witnessed in the last two or three years. The Author sees the reason for this reaction in the particular circumstances: the process against the war criminal, Klaus Barbie, the discussions which preceded and which accompanied the bicentary of the French Revolution. All this has provoked an unusually emotive climate in the discussion about Heidegger's nazi engagement. The Author follows in his paper the great lines of the current discussion.

Název mého příspěvku je zřejmý každému, kdo se zajímá o Heideggerovu filozofii a o jejího autora nebo prostě o moderní filozofii vůbec. V uplynulých dvou—třech letech proběhla ve Francii velká diskuse o Heideggerovi, která místy nabývala nádechu určité „sensace“, „aféry“, která prostě po určitou dobu byla prvořadou intelektuální událostí, „případem“.

Tato velká diskuse by patrně ovšem nenabyla takové ostrosti, kdyby nebyla přišla v době, kdy intelektuální život Francie byl poznamenán nejprve přípravami k oslavám dvoustého výročí Velké francouzské revoluce a jejími oslavami minulého roku a kdy v politickém životě země se v plné míře projevila další aféra, totiž proces s nacistickým válečným zločincem Klausem Barbiem. Proces s tímto konečně dopadeným šéfem lyonské centrály Gestapa rozšířil mj. znovu otázku viny a nevin, skutečné či domnělé, mnoha významných příslušníků francouzského odboje (Résistance); francouzská veřejnost začala znovu zkoumat svoje svědomí. Otevřely se staré rány, které se zdály být zaceleny nebo zapomenuty; ukázalo se, že nic není zapomenuto a nic není zaceleno. Ukázalo se, že Klaus Barbie a okupace vůbec vrhají temné stíny i na současnost a že tak, jako před několika málo lety mohli několik tzv. revizionistických historiků otevřeně zapochybovat o existenci plynových komor ve vyhlazovacích táborech zřízených nacisty (Faurisson), tak mohl v Lyonu za Barbieho procesu jeho obhájce zpochybnit míru jeho zločinů, jejich skutkovou podstatu, zrelativizovat zlo, zpochybnit věrohodnost dochovaných svědectví i ještě žijících svědků a pod. A současně vrcholila diskuse o Velké francouzské revoluci. Historik Jean Furet ji

<sup>1</sup> Tento příspěvek je přepracovanou přednáškou, přednesenou na podzim 1988 v bývalé NDR. Zkráceně byl přednesen na konferenci *Martin Heidegger a filozofie*, Olomouc, duben 1990.

sice zahájil už před víc než desíti lety knihou *Penser la révolution*, čili Myslet (promyslet) revoluci, nicméně jak už tomu bývá, blížíci se oslavy, které nakonec proběhly s netušenou pompou, ji spíše stupňovaly. V atmosféře této diskuse o Francouzské revoluci, kde se grosso modo střetly tocquevillovsky laděné názory o tom, že tato revoluce byla zbytečná, protože vývoj už byl tak daleko, že se země mohla obejít bez krvavé lázně, a těmi, kdo ve smyslu republikánské tradice smýšlejí jinak, v atmosféře Barbieho procesu, který skončil odsouzením Klause Barbieho k doživotnímu žaláři, došlo k Heideggerově „případu“, diskusi či aféře.

Možná, že jde o nahodilé souvislosti, či spíše určitě o ně jde. Analytičtější duch, než je můj, by nepochybně trval na tom, že zde není — mezi procesem Barbieho, procesem vedeným proti a pro Francouzskou revoluci, a procesem pro a proti Heideggerovi — žádná souvislost, a pokud zde nějakou souvislost hledáme, pak že se dopouštíme v nejlepším případě hříchu pokleslého historismu a sociologismu, v lepším případě hříchu senzacechtivosti za každou cenu.

Francie dnes nemá jednoznačně uznávané nebo jednoznačně kritizované intelektuální veličiny typu Jeana-Paula Sartra, od jehož úmrtí uplynulo shodou okolností právě v tomto měsíci deset let, ani typu Raymonda Arona, který také již není naživu, aby syntetizovaly to, o čem zde mluvíme. Řekneme tedy jen tolik, že všechny tři zmíněné případy krom časové, snad nahodilé souvislosti vykazují ještě také pocit jisté marnosti: není možno se dobrat zcela jisté pravdy, nic není jednoznačně bílé a černé. Z procesu s Barbiem vyšli někteří hrdinové odboje s pošramocenou pověstí — přestali však proto být hrdiny, kteří riskovali život a mnohdy ho ztratili? Z procesu s Francouzskou revolucí sice nevyšel Ancien régime jako vítěz a laická demokratická republika jako poražená, nicméně obnovila se rána Vendée a teroru. Netroufám si říci, co vyšlo z Heideggerova případu — tady o procesu nechci mluvit —, řekneme jen, že Martin Heidegger z něj nevyšel jako Sókrates naší doby, ovšem to jsme věděli i dříve. Přesto se něco vyjasnilo, snad i díky onomu zmíněnému kontextu Heideggerova případu s případem Klause Barbieho a Francouzské revoluce. Totiž to, že v nedávné diskusi kolem Heideggera ve Francii, diskusi, jež se ostatně do jisté míry přenesla i do Spolkové republiky, do Velké Británie a USA, kde zasáhla další významnou osobnost, totiž literárního historika Paula de Mana,<sup>2</sup> že

<sup>2</sup> Zde odkazují jen na stať francouzského autora Tzvetana Todorova v *Times Literary Magazine* ze 17.—23. června 1988, rubrika NB a na stať amerického autora J. Hillise Millera, tamtéž. Svědectvím tohoto zájmu je rovněž přednáška Marka Lilla, *What Heidegger Thought*, přednesená v říjnu 1989 na Filozofickém ústavu Jagellonské univerzity v Krakově. Pokud jde o SRN, je možno upozornit na knihu *Die Heidegger-Kontroverse*. Hrsg. von Jürg Altwegg. Athenäum, Frankfurt 1988, na předmluvu Jürgena Habermase k německému vydání knihy Victora Fariase (*Heidegger*

tedy v této diskusi nejde jen o opožděnou reakci francouzské veřejnosti na některé skutečnosti ze života Martina Heideggera, profesora filozofie ve Freiburgu im Breisgau a krátkodobě rektora tamtéž, nýbrž že šlo a že jde, alespoň ve francouzském kontextu, o širší diskusi o významu a smyslu ideálů osvícenství. A tak na pozadí zájmu, možná pomíjivého zájmu, o míru Heideggerových osobních sympatií k nacismu — alespoň v jeho počátcích — jde ve francouzské diskusi kolem Heideggera o tuto znepokojivou otázku: má-li pravdu kniha Viktora Fariase, která celou diskusi nedávno rozvířila, [1]<sup>3</sup>, mají-li pravdu ti, kteří v samotné Francii

*und der Nationalsozialismus. Mit einem Vorwort von J. Habermas.* Fischer—Verlag, Frankfurt 1989], na knihu, kterou napsal Hugo Ott, *Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie.* Campus—Verlag, Frankfurt 1988 a jistě další. Také u nás došlo k této diskusi o politické minulosti Martina Heideggera: srov. komentář Jana Patočky k Heideggerovu interview pro *Spiegel* ze září 1966 [publikovaný ovšem až po smrti Martina Heideggera v časopise *Der Spiegel* z 31. května 1976]. Komentář Jana Patočky vyšel v samizdatu 1979, francouzský překlad in: *Le Messenger Européen* 1988, č. 1, s. 21—73.

<sup>3</sup> Nad touto knihou uvažuje mj. Jozef Sivák v článku *Martin Heidegger* (1889—1976). In: Literární týždenník č. 46, 17. 11. 1989, s. 8. Je zajímavé, že původní německé zpracování této knihy bylo odmítnuto snad všemi velkými německými nakladatelstvími, jakmile však kniha vyšla ve Francii a probudila Heideggerovu „aféru“ k životu, probudil se také nakladatelský zájem v SRN [viz pozn. 2]. Ve Francii vyvolala Fariasova kniha velký ohlas v tisku. Připomínám zde článek Jacquese Juilliarda v *Le Nouvel Observateur* č. 1207 z prosince 1987 a obsáhlá stanoviska známých francouzských publicistů a filozofů v č. 1211 téhož týdeníku z ledna 1988, mezi mnoha jinými. Z reakcí odborných revu viz např. revui *Esprit*, která otiskla stať Oliviera Mongina, svého současného ředitele, pod názvem *Une affaire française* (*Espirit*, č. 138, květen 1988, s. 67—73) a stať Marca Richira *D'un ton mégalomane, adopté en philosophie* (tamtéž, s. 74—90). Mongin se zabývá „francouzským“ aspektem heideggerovské diskuse, Richir nepopírá, že „Heidegger upadl do léčky totalitního fantasmu“ (s. 78), ale velice jemnou analýzou Heideggerovy osobnosti a díla ukazuje, že filozof — v dnešní době více než kdy dříve — není „králem na trůně“. Jeho láska k moudrosti nepředstavuje vždy moudrost jako takovou (s. 88) — a právě to byl, podle Richira, Heideggerův případ. Richir se vrací vlastně k tvrzení, obsaženém v redakční poznámce v *Les Temps Modernes* z r. 1946, kterou obsáhleji zmiňujeme v poz. 4.

Revue *Le débat* roč. 48, leden—únor 1988 věnovala celou druhou část tohoto svého čísla debatě o Heideggerovi a nacismu, v níž se střídají krajní pro a proti-heideggerovská stanoviska. Revue *Les Temps Modernes* se po více než čtyřiceti letech vrátila k tematice Heidegger a nacismus, které uvedla v roce 1946 (viz. poz. 4), a to tak, že v lednovém čísle 1989, 44. roč., č. 510 přetiskla u příležitosti heideggerovské diskuse dva dopisy Herberta Marcuse Heideggerovi, první z 28. srpna 1947 a druhý z 13. května 1948, oba zaslané z USA. V prvním píše Marcuse Heideggerovi, že on sám, jako mnozí jiní, ctil právě v něm filozofa, jemuž za mnoho vděčí, ale že nemůže oddělit filozofa Heideggera od člověka Heideggera. Filozof se může v politice mylit a může svůj omyl uznat, nemůže se však mylit v povaze režimu, který zavraždil milióny Židů jen proto, že to byli Židé (s. 2). V druhém dopise vytýká Heideggerovi

už před nějakými čtyřiceti lety rovněž poukázali na Heideggerovy pro-nacistické sympatie a na neslučitelnost těchto sympatií s tradicemi humanistické evropské filozofie,<sup>4</sup> jak je pak možné, že to byla právě

mimo jiné, že předstírá, že nepochopil, že nacismem prohlašovaná obnova bytí [Dasein] Západu byla ve skutečnosti míněna jako jeho likvidace (s. 4). *Les Temps Modernes* přetiskují v téměř čísle (s. 5 a n.) studii Richarda Wollina *La philosophie politique de Sein und Zeit*. Studie řeší otázku, zda existuje nutný vztah mezi Heideggerovou fundamentální ontologií a jeho příklonem k nacismu. Kladnou odpověď na tuto otázku shledává autor v romantickém antiokcidentismu a antikapitalismu prostředí, z něhož Heidegger vzešel, a v politických kategoriích *Sein und Zeit*, jako např. v kategorii *Entschlossenheit*. A tak by bylo možno pokračovat v příkladech ohromného zaujetí heideggerovskou diskusí dále.

<sup>4</sup> Viz Sartrem založené *Les Temps Modernes*, 1946, 2. roč., které otiskly v lednovém čísle dvě svědectví či dva dokumenty k problému politických postojů Martina Heideggera. Jsou uvedeny redakční poznámkou (s. 713), která začíná těmito slovy:

„Francouzský tisk mluvil o Heideggerovi jako o nacistovi; skutečností je, že byl členem nacistické strany. Kdyby bylo nutné posuzovat hodnotu filozofie politickou odvahou nebo prozíravostí filozofa, pak by Hegelova filozofie nestála za mnoho. Stává se, že je filozof nevěrný svému nejlepšímu myšlení, když dojde na politická rozhodování.

Přitom jde o stejného člověka, který filozofuje a který se politicky rozhoduje. Je možné, že bude nutné zkoumat, co mohlo v Heideggerově existencialismu motivovat přijetí nacismu, stejně se mohlo zkoumat to, co umožňovalo v hegelianismu příklonění se Hegela k pruské monarchii a co umožnilo reakčního Hegela jeho posledního údobí. Pro Hegela tato analýza zbavuje veškerého podezření to podstatné z hegelianismu, totiž dialektické myšlení. Až bude uskutečněna pro Heideggera, zbaví všeho podezření podstatné z jeho filozofie, totiž existenciální myšlení [jež není bez vztah se dialektickým myšlením]. A navíc: možná, že ukáže, že „existenciální“ politika se nachází na protichůdném pólu, než je nacismus...“. Poznámku psal snad sám J.—P. Sartre. Důležité je, že je v ní naznačena celá příští diskuse kolem Heideggera: jeho filozofie je cenná, politický postoj pochybený; obojí není totožné, mezi obojím je třeba rozlišovat. Obdobně oba dva dále otištěné dokumenty naznačují, jak se bude po celá další léta diskuse ubírat: Maurice de Gandillac ve svém *Rozhovoru s Martinem Heideggerem* (tamtéž, s. 713—716) dosti jasně naznačuje Heideggerovo politické selhání, zatímco Alfred de Towarnicki ve své *Návštěvě u Martina Heideggera* (tamtéž, s. 717—724) snáší důkazy v opačném smyslu.

Dodejme ještě, že v červenci 1947 přinesly *Les Temps Modernes* v č. 22 na str. 115—127 obsáhlý článek, který pod názvem *La philosophie de Heidegger et le nazisme*, napsal Alphonse de Waehlens. Je to článek, který reaguje na dříve uveřejněnou stať Karl Löwitha *Les implications politiques de la philosophie de l'existence chez Heidegger* a snaží se ho vyvrátit. Heideggerova filozofie nevede nutně k určitému politickému postoji — to je asi základní smysl Waehlensovy argumentace. Přímě proti ní se obrací stať Erica Weila, v témže čísle *Les Temps Modernes*, tedy v č. 22, z července 1947, s. 129—138, který zastává totéž stanovisko jako Löwith: Heideggerova filozofie implikuje Heideggerova politická stanoviska. Weil navíc vnáší určitě hodnocení „případu Heidegger“, které rovněž zůstane součástí francouzských diskusí o Heideggerovi: „Na této aféře není odstrašující, co Heidegger udělal napřed a co neudělal potom,

Heideggerova filozofie, která za posledních několika desetiletí inspirovala ve Francii řadu myslitelů, kteří se domnívali, že pokračují v emancipativním úsilí, jež přece náleží po výtce k tradici evropského osvícenství?

Most, který spojuje to, co je už na první pohled neslučitelné, totiž tradici emancipativního úsilí novodobého evropského myšlení na jedné a Heideggerovou filozofii včetně konzervativních politických sympatií jejího autora na straně druhé, je třeba hledat v zájmu, jaký soudobé myšlení všeobecně, a tedy i dnešní francouzské myšlení, projevuje, pokud jde o kritiku metafyziky. Patří k paradoxům moderního a nejnovějšího myšlení, že jeho kritika metafyziky se rovněž obrací proti osvícenství, které, ač samo představovalo kritiku určité metafyziky, je dnes z nejrůznějších stran obviňováno z toho, že svůj emancipativní projekt opřelo o novou metafyziku: o metafyziku toho nebo onoho legitimačního principu jako o metafyziku dějin a dějinného vývoje, o metafyziku racionálního subjektu, o metafyziku pokroku, ztotožněného úzce s vědeckým a technickým poznáváním a ovládáním přírody atd. V mnohém jakoby se zde vracela kritika, kterou vůči osvícenství vznesla už německá romantická filozofie přírody (Naturphilosophie) a jiné kritiky, známé z minulosti. Nechci tvrdit, že všechny tyto kritiky byly v podstatě stejné; bylo by to přehnané tvrzení, nivalizující podstatné rozdíly ve filozofických přístupech. Typický pro tyto velké rozdíly právě v kritice osvícenství a jeho údajné metafyziky je třeba už spor mezi Heideggerem a novokantovci ve 20. letech. Z hlediska našeho tematu je však důležitá skutečnost, že se francouzská kritika metafyziky z poslední doby — a zde mám na mysli 60. až 80. léta — soustředila na kritiku tzv. západní rationality, jejíž dvojí podobu vědy a ideologie chápe tato kritika jako specifický a nutný produkt typicky metafyzického myšlení. Ať v podobě kritiky ideologie (viz tzv. nové filozofy<sup>5</sup>) nebo v podobě kritiky vědy a filozofie (viz např. J.-Fr. Lyotard, M. Foucault, G. Deleuze, J. Derrida), vždy však jako produktů údajně metafyzického způsobu, jemuž západní racionalita buď podlehla, nebo se mu prostě ani nemohla a nemůže vyhnout (J. Derrida), se toto „kritické myšlení“ posartrovské a poststrukturalistické francouzské filozofické generace zcela vědomě a programově inspirovalo německou filozofií a duchovědou: filozofií života

odstrašující je jeho obhajoba. Profesor filozofie sestoupí do arény: to je dobře; zmýlí se, to je lidské, zejména když jde o filozofa; prohlásí, že byl na správné straně a právě v tom se Heidegger stává typickým případem, netvrdíme že Němců, zato však značné části Němců...“ Weil vyslovuje taktó pochybnosti o Heideggerově setrvalé dobré svědomí. Tím vlastně doplnil první poválečnou debatu o „případu Heidegger“, jež se konala ve Francii, o všechny podstatné prvky, které se vyskytly znovu o dvacet let později na stránkách časopisu *Critique* 1966 č. 234; č. 237 a č. 242 a 1968, č. 251, a ovšem také v současné diskusi.

<sup>5</sup> Tzv. noví filozofové: André Glucksmann, Bernard-Henri Lévi, Alain Finkielkraut.



(Nietzsche, Heidegger), fenomenologií (Husserl) a psychoanalýzou (Freud). Vztah posartrovské a postrukturalistické generace k uvedeným filozofickým a duchovědným proudům by si zasloužil přesnou a podrobnou analýzu, pro kterou v této souvislosti není místa a vlastně sem ani nepatří (viz Ivan Mucha o postmoderně v *Tvaru* 4, 1990). Ukázala by však nepochybně, že nešlo o přejímání zcela jednoduché, ani o slepé epigonství, jak se zdá naznačovat určitá kritika z vlastních řad,<sup>6</sup> ani o snahu o přesnou historickofilozofickou interpretaci Husserla, Nietzsche, Heideggera či Freuda. Taková snaha totiž o přesnou historickofilozofickou interpretaci dejme tomu Nietzsche, Husserla či Heideggera ze strany posartrovské a postrukturalistické filozofické generace se, přirozeně, rovněž vyskytuje — připomínám Foucaultovu interpretaci pojetí dějin u Nietzsche (3, s. 145—172), Derridovu interpretaci Husserlových počátků geometrie (4) —, nepředstavuje však v jejím filozofování hlavní záležitost (5). Tím ji odlišuji od věrných či vlastních heideggeriánů ve Francii: věrných či vlastních v tom smyslu, že byli Heideggerovými přáteli a tlumočníky jeho díla ve Francii.<sup>7</sup> Hlavní snahou nikoli těchto přímých obdivovatelů Heideggera, jimiž se zde vůbec nechceme zabývat, nýbrž oněch výše zmíněných autorů je filozofická kritika moderny, tj. novodobého myšlení, vycházejícího z osvícenství, včetně a zejména včetně jeho emancipativních projevů, jak jsme již uvedli. Jejich heideggerianismus představuje jen jeden, ovšem velice důležitý a snad rozhodující moment jejich myšlení, bez něhož by jejich kritika údajné metafyziky západního racionalismu byla stěží myslitelná. Jejich rozpaky nad tím, co ve své knize o Heideggerovi připomenul Farias, také plynou nikoli z pohoršení nad tím, že se Heidegger dopustil politické chyby jako Heidegger-člověk, občan, nýbrž že se jí dopustil jako filozof, jako autor *Sein und Zeit* (6, s. 76—122). V heideggerovské diskusi se, pochopitelně, vyskytuje dost snah, snažících se tuto politickou chybu M. Heideggera — tedy vše, co souviselo s oficiálními a polo-oficiálními projevy a opatřeními, jež pronesl nebo vykonal po dobu svého freiburského rektorátu 1933 —, bagatelizovat nebo omluvit. Tyto snahy tolik zajímavé nejsou; mnohem zajímavější jsou naopak ony interpretace, které totéž Heideggerovo „sklouznutí“ vysvětlují nedostatečnou důsledností jeho vlastní filozofie, zatímco např. pro Václava Havla

<sup>6</sup> S tímto názorem se lze setkat v knize, kterou napsali Luc Ferry a Alain Renaut (2).

<sup>7</sup> Např. Joseph Rovin, který četl za války v obsazeném Lyonu spolu s filozofem Jeanem Beaufretem Heideggerovo dílo *Sein und Zeit* a překládal ho. Výňatky tohoto překladu uveřejnil v časopise *Arbalète*, zatímco připravoval falešné doklady pro pracovníky odboje. Po válce podobně jako Jean Beaufret využil svého úředního postavení ve francouzské okupační zóně v Německu a Heideggerovi pomáhal. Jean Beaufret platil až do své smrti za nejvýznamnějšího zprostředkovatele Heideggerovy filozofie ve Francii.

je politováníhodným důsledkem okouzlení Hitlerovými projevy.<sup>8</sup> Heideggerova filozofie neměla údajně sama být dosti radikální ve vlastní kritice metafyziky racionální ideje humanismu, jež stále se stupňující radikalizací kultu rozumu měla údajně dospět od zásad univerzálního lidství, vyhlášených Francouzskou revolucí, přes její vlastní teror (Fr. Furet) až k násilí a teroru nacismu a stalinismu [J. Derrida, Ph. Lacoue-Labarthe (viz 7; 8)]. Budiž na okraj řečeno, že obhájci heideggerovsky motivované „dekonstrukce“ metafyziky dospívají k myšlenkovým zkratkám: osvícenství implikuje teror, ke stejnému závěru jako o několik let dříve tzv. noví filozofové.<sup>9</sup> Budiž rovněž závěrem této první části mého příspěvku řečeno, že snahy „zachránit“ Heideggera kritikou jeho údajné filozofické nedůslednosti představují dosti typický a nepochybně zajímavý případ jakoby kritiky zprava, jež však kupodivu ponechává stranou to, co už naznačila v samotném francouzském prostředí, nemluvě o diskusích jinde, zmíněná polemika, jež se na téma Heidegger a nacismus odehrála ve Francii krátce po válce. Ponechává totiž stranou otázku konzervativních východisek Heideggerovy filozofie, východisek, jež rozhodující měrou ovlivnily rovněž Heideggerovo stanovisko vůči nacismu.

Na vskutku nápadnou skutečnost, že francouzská filozofie šedesátých a následujících let se v převážné míře věnovala zpochybnění metafyzického opodstatnění tradičního a naivního humanismu a že se v tom do velké míry opřela o heideggerovskou dekonstrukci modernity, ukázali dva mladší francouzští filozofové — Luc Ferry a Alain Renaut v knize, kterou nazvali *Myšlení 68 (La pensée 68)* s příznačným podtitulem *Esej o současném antihumanismu* (2, s. 24). Kniha vyšla v r. 1985, zmiňujeme ji už jednou výše (viz pozn. 6) a není tedy motivována bezprostředně poslední heideggerovskou diskusí, kterou vyvolala kniha Victora Fariase. Kapitola věnovaná Derridovi a jeho dekonstrukci je značně kritická k Derridově závislosti na Heideggerově filozofii (2, s. 165—197), aniž by z toho autoři vyvozovali něco podstatnějšího k Heideggerovi jako takovému. Jinou svou knihou už však přímo do diskuse o Heideggerovi vstupují. Jejich kniha *Heidegger et les Modernes* z r. 1988 (11) vystupuje zejména velice ostře proti snahám některých francouzských obhájců Heideggera vysvětlovat jeho zapletení se s nacismem jen jako nešťastné uklouznutí, jako výsledek nešťastného pokusu zabránit nejhoršímu v nacismu, tj. jeho biologizující ideologii, pokusem o jeho „zduchovnění“ („spiritualiser le nazisme“ — jde o Derridův termín [7, s. 67; srovnej též 11, s. 99, 106]), tj. zdůrazněním hodnoty duchovního momentu v nacistické revoluci: duch (v ní, v této revoluci) nemá být žádnou

<sup>8</sup> Václav Havel: Projev k udělení Ceny míru německými knihkupci. Frankfurt, 15. 10. 1989. Cit. dle francouzského vydání projevu Václava Havla. *Quelques mots sur la parole*. Éditions de l'Aube, 1989, s. 31.

<sup>9</sup> Viz pozn. 5, zvláště lit. 9 a 10.

prázdnou subtilitou, ani nezávaznou hrou zdravého rozumu, ani neomezeným cvičením se rozmyslu v analýzách, ani univerzálním rozumem. Duch zde (tj. pro Heideggera jeho rektorských projevů) znamená tolik, co schopnost, jež v souznění se svým původem se rozhodla pro podstatu bytí (viz 11, s. 103).<sup>10</sup> Derrida soudí, že Heidegger upadl takto nešťastně do jakési komplicity s nacismem, přihodilo se mu to však z filozofické nedůslednosti, jež plyne z toho, že ve snaze postavit proti naturalistickému nacismu odhodlání ducha se znovu vynořuje obraz „subjektivity“ ducha, jenž v sobě obsahuje představu jakési podstaty. Heidegger tedy nechťe upadá zpátky do metafyziky, jeho pronacistické angažování se je však vlastně jen zdánlivé, s nacistickou ideologií, opírající se o naturalismus, biologismus, rasismus nemají jeho rektorské projevy nic společného. K tomuto Derridovu výkladu se kloní i další obhájci Heideggera, jako Philippe Lacoue-Labarthe a Elisabeth de Fontanay (viz 6; 7). Podle Ferryho a Renauta tito autoři s lítostí konstatují, že Heideggerovo angažování se — byť jakkoli krátké — po boku nacismu bylo projevem jeho, Heideggerovy, nemohoucnosti vymanit se z posledních metafyzických opor, dokonce snad z humanismu jeho ontologie, ať jakkoli zbavené antropologie, a Heidegger sám je tak důkazem toho, že jen „neúprosná dekonstrukce humanistické subjektivity“ nás může uvarovat od něčeho podobného, co postihlo jeho samého (11, s. 134).

Jak zdůrazňují Ferry a Renaut, jde vlastně o zachraňování Heideggera Heideggerem. To je důležité jak ve sporu „neortodoxních“ heideggeriánů jako je Derrida s tzv. ortodoxními heideggeriány, tj. ve Francii v podstatě žáky Jeana Beaufreta (J. P. Faye, F. Fédier, možná P. Aubenque), kteří se kloní k tomu, vysvětlovat Heideggerovo politické „sklouznutí“ podstatným rozdílem mezi Heideggerem, autorem *Sein und Zeit* a Heideggerem — rektorem, rozdílem mezi Heideggerem I. období a Heideggerem II. období, tak pro jejich snahu, a to především nadále využívat Heideggera k obhajobě „představy o demokracii, která chápe národ jako „každodenní plebiscit“ (Alain Finkielkraut, L'Express, 29. 1. 1988).

To je ovšem dle Ferryho a Renauta další omyl: demokracie jako stále obnovovaný příklon k principům společenské smlouvy nemůže najít svého filozofa v Heideggerovi (je to také můj osobní názor a Alain Finkielkraut připustil v osobním rozhovoru (říjen 1989), že Heidegger není politický myslitel): Heidegger totiž diskvalifikuje demokracii pro její údajnou neschopnost odpovídat adekvátně na výzvu moderní doby (11, s. 139). Ferry a Renaut takto vracejí heideggerovskou diskusi tam, kde je vskutku smysluplná, totiž k otázce po smyslu naší doby a k Heideggerovu místu v kontextu této otázky.

Velké plus současné francouzské diskuse kolem Heideggera však

<sup>10</sup> Jde o Heideggerovu rektorskou řeč a o jeho projev *Sebeurčení německé univerzity* z r. 1933.



vidím právě v tom, že se v ní znovu objevila rovněž otázka ultrakonzervativních kořenů heideggerovského myšlení, jeho kritiky osvícenství, demokracie a pokroku. Chtěl bych nyní alespoň několika větami obrátit naši pozornost tímto směrem, i za cenu toho, že budu jistě opakovat věci známé, avšak v kontextu současné francouzské diskuse o Heideggerovi, jež je, jak jsem už uvedl, diskusí o osvícenství.

Nejde zde jen o odhalení ultrakonzervativních kořenů Heideggerova myšlení, nýbrž o zjištění, že Heideggerovo politické „sklouznutí“ bylo v plném souladu s celou jeho filozofií, nikoli něčím nedůsledným. A nejde jen o tato holá, byť významná, fakta, nýbrž i o analýzu vnitřního postupu Heideggerovy filozofie a fascinace, kterou tato filozofie vykonávala a vykonává na své přívržence. Pro nedostatek místa a času (mimochodem: naše dnešní čeština s oblibou užívá slova „prostor“; často zaměňuje pojmem „prostor“ pojmy „čas“ a „možnost“, což vede nejen ke kouzelným větným spojením a záměnám, nýbrž představuje praktický příklad neuvědomělé „dekonstrukce“ smyslu) se obrátím k jednomu příkladu takové kritiky, který má však tu přednost, že spolu s analýzou „politické ontologie M. Heideggera“ analyzuje rovněž některé předpoklady širokého přijetí Heideggerovy filozofie v poválečné Francii vůbec, a zejména její přijetí posartrovskou, postrukturalistickou generací francouzských myslitelů. Patrně jste již poznali, jakou kritiku mám na mysli — tvoří obsah knihy P. Bourdieu *L'ontologie politique de Martin Heidegger*, přičemž se nepřidrží ani původního časopiseckého vydání, jež značně předběhlo současnou diskusi kolem Heideggera ve Francii, ani o málo pozdějšího německého vydání této práce [12], nýbrž přepracovaného francouzského vydání z r. 1988 [13]. Proč odkazují ve spektru všech možných prací v současné diskusi o Heideggerovi právě k této práci, jejímž autorem je jeden ze současných významných francouzských sociologů a sociálních filozofů? Důvod je jediný: autor postihuje přesně právě to, co obhájci Heideggera svou radikální kritikou údajné nedostatečnosti nebo selhání jeho filozofie buď skutečně nevidí, nebo vidět nechťejí — to za prvé; svou analýzou podmínek, za nichž určitá společnost a její intelektuálové jsou ochotni přijímat za své určitou filozofii, ač její důsledky jsou očividně v rozporu s politickou tradicí, jíž se jinak dovolávají, představuje i pro nás, jak se domnívám, určité metodické poučení — to za druhé. Obojí pak představuje ve svém úhrnu příklad příklonu k demokraticky progresivní orientaci filozofického myšlení — a to je v současné době fascinace, jakou vykonávají spíše konzervativní názory na Západě, nepřilíš obvyklé.

Zmíním nejprve ono metodické poučení — abych se k němu vrátil ještě jednou v závěru této části. Bourdieu se dovolává toho, že je možno s úspěchem podrobit heideggerovský jazyk (langage) a recepci toho jazyka takové sociologicky orientované analýze, jež umožní rozpoznat jeho zabudovanou dvojsmyslnost a skryté významy, jejichž implikace nejsou právě malé. Od samého počátku jde o tyto implikace, nikoli jen

o filozofickou interpretaci textu, která zůstane nezbytně uzavřena v obzoru textu samého. A pokud jde o ony implikace heideggerovského jazyka, stanoví je Bourdieu od začátku zcela jednoznačně: Heideggerova filozofie od začátku měla jako politické důsledky odsouzení státu sociálního zabezpečení [L'état providence = Wohlfahrtsstaat], které se skrývá v jádru teorie časovosti, antisemitismus, který je skryt v odsouzení hledání, bloudění; odmítnutí odvolat pronacistické angažování se, které je skryto v Heideggerově dialogu s Ernstem Jüngerem; konzervativní ultrarevolučnost, která inspiruje řadu filozofických pokusů o radikální překonávání statu quo, když se nesplnila Heideggerova naděje stát se velkým filozofickým vůdcem (Führer) (13, s. 7, 10). Řekněme zatím jen tolik, že tento metodický požadavek sociologického čtení filozofického textu není ničím jiným než oprávněným požadavkem kritiky širšího zápolí vlastního filozofického textu — to jest takové kritiky, jež nezůstává uzavřena pouze ve filozofickém textu, nýbrž směřuje za něj, lépe řečeno pod jeho povrch. Bourdieu právem poukazuje z tohoto hlediska na příbuznost Heideggerova filozofického a politického slovníku: příbuznost heideggerovských pojmů jako „Wesen des Seins“, „menschliches Dasein“, „Wesenswille“, „Geschick“, „Verlassenheit“ s politickým slovníkem doby; dvojznačnost těchto pojmů neušla pozornosti ani jiných autorů (viz 13, s. 12). Skutečnost, že Heidegger dokázal vyjádřit nejčistším, byť i dvojznačným filozofickým slovníkem ideologické požadavky režimu nastoleného v r. 1933, postřehl už Karl Löwith. Bourdieu cituje z Löwithova příspěvku do poválečné francouzské diskuse o Heideggerovi z r. 1946, že Heidegger „...dokázal podřídít existenciální a ontologické kategorie historickému ‚okamžiku‘ natolik, že vzbuzovaly iluzi, že jejich filozofické intence se *a priori* shodují s politickou situací a že se svoboda bádání shoduje se státním nátlakem ... takže ... na konci přednášky (jde o proslulou Heideggerovu rektorskou přednášku z 27. května 1933 *Über die Selbstbehauptung der Universität*) posluchač nevěděl, má-li si otevřít *Předsokratiky* od Dielse anebo vstoupit do řad S. A“ (14, s. 343—360, cit. dle 13, s. 13).

Z uvedeného vyplývá na první pohled možná především anekdotická stránka Löwithova svědectví, jeho osobní zaujetí. Bourdieu však tento Löwithův záznam dojmu, jakým na jednoho z Heideggerových posluchačů zapůsobila Heideggerova rektorská přednáška, řadí do celkového pole Heideggerovy filozofie a německé filozofické produkce té doby, jež se nevymykala duchu německé konzervativní publicistiky Výmarské republiky. Jakmile je Heideggerovo filozofické dílo analyzováno v tomto kontextu, pak je až zarážející, jak hluboce je zakořeněno v konzervativním myšlení doby a jak představuje v podstatě málo originální kritiku modernity — tj. osvícenství, demokracie, technického a vědeckého rozumu, emancipovaného subjektu — málo originální v tom smyslu, že tato kritika tvořila loci communes konzervativní až reakční publicistiky od Oswalda Spenglera po Ernsta Jüngera dvacátých let. Ta využila celé

řady kritických postřehů Nietzsche, Lebensphilosophie a dalších k široké kritice modernismu jako pokračovatele evropského osvícenství. Tedy některé prvky, jež jsou zcela běžné i v současných diskusích o osvícenství, moderně, technice.

Do zmíněného pole tedy plně zapadá podle Bourdieua rovněž Heidegger. Vnitřní situaci filozofie — s přihlédnutím k onomu širšímu poli intelektuální, ideové produkce — lze jistě charakterizovat různě. Ale opět má, po mém soudu, Bourdieu do velké míry pravdu, charakterizuje-li tuto vnitřní situaci filozofie v Německu dvacátých let jako historický okamžik, v němž univerzitní německou filozofii charakterizují různé návraty ke Kantovi (viz např. Cohen a Marburská škola). Heidegger zavrhuje tyto novokantovce, které „podle něho redukuje *Kritiku čistého rozumu* na hledání podmínek možnosti vědy, a tak podřizují reflexi pravdám, které ji předcházejí *de facto* a *de iure*“ (13, s. 52; též pozn. 4). Naprosto „profesorální“ Heideggerova filozofie se tak nachází na křižovatce různého čtení a porozumění Kanta jako výslednice určitého vnitřního vývoje německé filozofie a ve vztahu a v protikladu — vědomém a chtěném stejně jako neuvědomělém — k jiným příslušníkům téže filozofické tradice německé univerzity. Tato tradice nebyla pochopitelně vůbec nediferencovaná, avšak zase je třeba vidět, že se Heidegger stavěl nejkritičtěji k jejímu nejliberálnějšímu a nejvíce humanistické ideály zastávajícímu křídlu — totiž proti Cohenovi a Cassirerovi (13, s. 55, 59). A opět se zde filozofická kritika mísila s osobní a s politickou nechutí vůči stoupencům „užvaněného a marného humanismu“, proti jejichž žvástům (Gerede, Geschwätz) staví své mlčenlivé ticho (*Verschwiegenheit*) a proti jejichž pouhé zvědavosti (Neugier), průvodnímu zjevu Heideggerem nenáviděné „mobility emancipovaného vědomí a vykořeněnosti bludného intelektuála ... tj. žida“ klade svoje zakořenění (*Bodenständigkeit*). Osobní antipatie člověka maloburžoazního, venkovského původu, který bytostně nesnáší představitele „velkého intelektuálního světa“, jakým byl třeba E. Cassirer? Je to docela možné, Löwithovy vzpomínky se tomu zdají nasvědčovat (viz 13, s. 61; 15)<sup>11</sup>. Nelze však

<sup>11</sup> Kniha ovšem vznikla v japonském exilu na přelomu roku 1939–1940, ještě před Löwithovým odchodem do USA. Heidegger byl pro Löwitha víc než kdo jiný představitelem oné „německé revoluce“, za jakou se vydával nacismus. Löwith píše doslova ve své knize: „Měsíc po té, kdy Heidegger držel svou řeč, napsal K. Barth svou výzvu teologii (*Theologische Existenz heute*) proti smíření se s mocnostmi doby. Tento spis byl a zůstává jediným vážným projevem duchovního odporu proti strhávajícímu času. Aby byla filozofie schopna podobného kroku, musela by pojednávat nikoli o „Bytí a času“, nýbrž o Bytí *věčnosti*. Výchozí bod Heideggerovy filozofie spočíval však v tom, že chápal „s rozhodností čas z času“, protože ještě jako filozof byl natolik teologem, že mu věčnost byla totožná s bohem — a filozof o bohu „nic neví“. Heidegger vyslovil jasně tento negativní vztah filozofické problematiky času k otázce věčnosti, jak ji klade teologie, jen v jedné přednášce z července 1924.

opomenout ani tu skutečnost, že i zde má Heidegger své předchůdce, třeba v H. von Treitschkově ideologii tzv. völkisch, v obviňování židů, že ničí venkov, v asociaci intelektuální a sociální mobility s židovským blouděním a pod. [13, s. 55, 59].

Avšak to, co jsme právě uvedli, představuje jen jednu část či součást Heideggerovy „konzervativní revoluce“ ve filozofii, revoluce, jejímž cílem je kritika osvícenství a modernismu. Další a podstatnou součástí této „konzervativní revoluce“ či obratu — podstatnou součástí proto, že dodnes nejvíc fascinuje Heideggerovy čtenáře (vzpomeňme na uvedeného J. Derridu) — představuje dle Bourdieua jeho pokus pomoci „bytostného myšlení“ radikálně překonat ontologii. Takto inspirovaná Heideggerova četba Kantovy *Kritiky čistého rozumu* vede k podezření, že Kant byl nakonec odpůrcem osvícenství (Aufklärung), a díky stejné inspiraci se do filozofie vrací řada teologických témat a pojmů: vina (Schuld) jako způsob bytí jsoucna (Dasein), úzkost (Angst), pád (Absturz), korupce, pokažení (Verderbnis), pokušení (Versuchung),

Na tomto dějinně filozofickém pozadí se stává jasnější specificky německý výklad Heideggerových pojmů bytí: existence a rozhodování (Existenz und Entschlossenheit), bytí a možnosti-bytí (Sein und Seinkönnen), výklad této možnosti jako osudové možnosti a nutnosti (Schicksal und Müssen), ulpívání na „vždy vlastní“ („je-eigene“) (německé) možnosti-bytí a stále znovu se vracející slova: pěstění a nucení (Zucht und Zwingen) (dokonce k „jasnosti vědění“ se musí člověk „nuceně pozvednout“ — selbst zur ‚Klarheit des Wissens‘ müsse man sich ‚hinaufzwingen‘), slova jako trvdě (hart), neúprosně (unerbittlich) a přísně (streng), ztuha a ostře (straff und scharf) (das ‚Scharfhalten des Daseins‘), vytrvat a spoléhat se na sebe (standhalten und auf sich selber stehen), vystavovat se nebezpečí (und der Gefahr aussetzen); zlom (Umbruch), vzepětí (Aufbruch) a vpád (Einbruch). Všechna tato slova odrážejí katastrofální způsob myšlení téměř všech lidí v Německu z doby po (první) válce. To nejmenší, čím se jejich myšlení zabývalo, bylo „původ“ („Ursprung“) a „konec“ („Ende“) nebo „mezní situace“ („Grenzsituationen“). V podstatě jsou všechny tyto pojmy a slova výrazem trpké tvrdé odhodlanosti vůle, jež se tváří v tvář nicotě utvrzuje pro bytí bez radosti a bez přátelství, vůle, jež je hrdá na své pohrdání štěstím a lidskostí. Stěží kdo z nás by roku 1927, když vyšla Heideggerova kniha *Bytí a čas*, přišel na myšlenku, že „vždy vlastní“ („je-eigene“), radikálně osamělá smrt, pro jejíž znázornění Heidegger odkazuje na Tolstojovu povídku *Smrt Ivana Iliče*, bude šest let později učešána tak, aby mohla oznamovat slávu nacionálně socialistického „hrdiny“. A přece je skok od ontologické analýzy smrti k Heideggerově řeči nad Schlageterem (Freiburger Studentenzeitung, 1. června 1933) jen přechodem od vždy osamělého bytí ke vždy obecné, ale ve své obecnosti neméně ojedinelé, totiž německé smrti...“ [15, s. 35–36]. A Löwith dodává: „Několik měsíců po této řeči (nad smrtí Schlagera) vystoupilo Německo ze Společnosti národů. Vůdce nařídil dodatečně (o tom) hlasovat, aby ukázal cizině, že Německo a Hitler jsou zajedno. Heidegger nechal jít freiburské studenty v zástupu k volební místnosti a tam odevzdat en bloc souhlasné hlasy k Hitlerově rozhodnutí (...). Volební výzva, kterou vydal jako rektor, má zcela nacionálně socialistický styl a současně je populárním výtahem z Heideggerovy filozofie...“ [15, s. 37].

upadati [verfallen], uvržení [Geworfenheit], vnitrosvětскost [Interweltlichkeit] aj. (13, s. 79). Uvedené lze doplnit jinými ukázkami „pastorálního“ stylu, jak píše Bourdieu, např. z Heideggerova spisu *Einführung in die Metaphysik* (1935), kde píše o „úprku bohů [die Flucht der Götter], o zničení země [die Zerstörung der Erde], zmasovění člověka [die Vermassung des Menschen], prvořadosti prostřednosti [der Vorrang des Mittelmässigen]“ (13, s. 92).

Rozbor „politické ontologie“ Martina Heideggera, jak ho podává kniha Pierra Bourdieua, bychom mohli a snad měli sledovat dál. To, co jsem z této analýzy uvedl, představuje pouhou ukázkou inteligentní, bystré a nemilosrdně věčné analýzy filozofie M. Heideggera, analýzy, která se tak příznivě odlišuje od namnoze apologetického nebo rozpačitého přešlapování, jímž se často vyznačuje současná heideggerovská diskuse ve Francii — a možná, že i jinde.

Přínos vstupu P. Bourdieua, Luca Ferryho a Alaina Renauta do heideggerovské diskuse spočívá mimo jiné v tom, že ukazuje, že myslitele Heideggerova formátu a významu nelze dělit smysluplně na dvě osobnosti: jednu filozofickou, uzavřenou ve své filozofii, druhou lidskou, politicky či lidsky chybnou, ale nicméně jakoby nic nemající společného s životem filozofa. Zmínili jsme se rovněž, že Bourdieu považuje za smysluplné hovořit o Heideggerovi jen jako o nedílné součásti širšího intelektuálně sociálního pole, v němž filozofie představuje jeho jednu neoddělitelnou část, mající vlastní vnitřní život, ale spojený s oním širším celkem. A konečně, Heideggerovu filozofii a jeho osobní a politické postoje je třeba vidět jako neoddělitelnou součást kritiky osvícenství a moderny, včetně naší přítomnosti, nebo, chceme-li, jako jeden z klíčových momentů, k němuž se nutně musí obracet a vracet každá diskuse o osvícenství, o tzv. konci dějin, člověka, humanismu, metafyziky, eventuelně kultury vůbec.

V následující třetí a závěrečné části svého příspěvku se pokusím toto tvrzení pouze ilustrovat na určitých příkladech, jež navíc mají s heideggerovskou diskusí málo co přímo společného. Nebudu z těchto příkladů činit žádné závěry, ponechám je, takřka jako otevřené, a to záměrně. Opět se domnívám, že sděluji jakékoli novinky, půjde jen o prostou ilustraci závěrů a tvrzení uvedených výše.

Jako ilustraci toho, že nejenom Pierre Bourdieu a další, dávno před ním Karl Löwith a ovšem jiní si uvědomili a uvědomují, že zvláštní Heideggerův filozofický a zároveň politický jazyk byl součástí širšího pole konzervativního myšlení, jež nikterak neskončilo vojenskou a politickou porážkou nacismu, si dovoluji ocitovat několik vět z projevu prof. Traugotta Königa z května 1988, z jeho děkovné řeči, pronesené při udělení ceny Johanna Heinricha Vosse Německou akademií pro jazyk a básnictví [SRN]. König hovořil o obtížnosti překladu Sartrových filozofických a politických textů do němčiny. Proč k těmto obtížím došlo, proč to bylo nesnadné? Cituji z projevu prof. Königa: „Německo bylo



za doby nacionálního socialismu stále více odříznuto od duchovního vývoje v cizině, stejně jako od mnoha nejlepších částí, především osvícensko-kritických, své vlastní tradice. Velká část jeho duchovní elity byla pronásledována, připravena o život nebo vyhnána do exilu. Ti, kteří mohli pracovat dál, aniž by převzali nacionálně socialistickou ideologii, se snažili zachránit humanisticko-měšťanské tradice „dobrého, krásného, pravdivého“ v nutně abstraktní, idealistické, každé přímé nárážky se varující formě a snažili se takto udržet nějaký potenciál duchovního odporu. To bylo přirozeně možné jen jako útěk do „zvnitřnění“ (Innerlichkeit) anebo jako útěk k „věčným hodnotám jednoduchého života“. Takový postoj však vyznačoval již dlouho před Hitlerovým panstvím v podobě protiosvěcenského, protirownostářského kulturního pesimismu velkou část duchovní elity v jejím odporu vůči vznikající parlamentní průmyslové společnosti a přispěl tak svým dílem k odstranění Výmarské republiky. Za Třetí říše se tento postoj stal strategií duchovního přežití, pro niž byl po válce ražen pojem „vnitřní emigrace“.

A toto se stalo tradicí, na niž bylo navázáno po roce 1945... Takový postoj přirozeně podpořil také pro ona léta charakteristické potlačení bezprostřední minulosti, jejíž tzv. zvládnutí nastoupilo teprve mnohem později. Elitářský kulturní pesimismus se spojil navíc s omezeným antikomunismem, jemuž bylo každé egalitářské, kritické „levicové myšlení“ — až po osvícenství — podezřelé“ (16, s. 59—60). Uvedené skutečnosti se projevíly podle prof. Königa plně v prvních poválečných překladech Sartrových textů do němčiny — na mysli má SRN. Nejenže ze Sartrova díla *L'être et le néant* (Bytí a Nicota), které vyšlo v německém překladu v r. 1952, bylo vypuštěno plných 270 stran, ale byla mj. vypuštěna jedna z hlavních kapitol, totiž kapitola *Le corps* (Das Körper), a tím, jak píše prof. König, ztratilo toto Sartrovo dílo na konkrétnosti, stalo se z něho něco „akademisch Aubgehobenes“. Vypuštěná kapitola vyšla samostatně v r. 1956 v řadě vědeckých publikací věnovaných sexualitě a pod názvem *Der Leib!* Podobně tomu bylo s dalšími Sartrovými spisy: jeho pojednání *Réflexions sur la question juive* bylo přeloženo jako *Betrachtungen zur Judenfrage* a získalo tím „den Charakter von „Kontemplationen“ über ein Problem, das man in akademischer Gelassenheit und Unbetroffenheit behandeln könne“ (16, s. 59—60). Sartrův pojem „inauthenticité“ z téhož spisu byl přeložen jako „Lüge“ a Sartrův „juif inauthentique“ jako „versächter Jude“, Sartrův pojem „la génocide“ byl změněn na „Sippenmord“ apod. (16, s. 59—60).

Tento „posun“ původního smyslu mluví, soudím, sám za sebe. Uvedené příklady a citát z projevu prof. Königa jen ovšem ilustrují to, co jsem uvedl výše, totiž zázemí a setrvalost určitého kulturního pole, v jehož rámci se pohybuje a vyjadřuje kulturní pesimismus a kulturní kritika osvícenství. Německý spisovatel Günther Grass ukázal ve svém románu *Hundejahre* (1963), (Rohwolt 1968), jak lze Heideggerovým jazykem skvěle skrýt nejotřesnější skutečnosti skutečného života.

Znalcům Heideggerova jazyka doporučuji vřele četbu Grassových parafází jazyka Mistra třeba na str. 277, 275, 287, 310, 311, 312, 313, 339, 351 an. zmíněného vydání. Je to samozřejmě nesené romanopiscovou licenci, ale je to trpké.

Do tohoto pole a jeho jazyka — a to bude moje poslední ilustrace či blok ilustrací — patří všechny soudobé kritiky „moderny“ jako „éry barbarství“, jak to vyjadřuje ve své knize *La barbarie* (Paris, Grasset, 1987) francouzský autor Michel Henry, anebo speciálněji kritika techniky jako odlidšťujícího procesu, s níž se setkáváme velmi výrazně v knize Gilberta Hottoise *Le signe et la technique* (Paris, Aubier, 1984) (17, s. 75 a n.). Měli bychom tedy snad ukončit tyto ilustrace konstatováním, že kritika skutečně a údajně negativních důsledků osvícenství je prostě nevyhnutelným důsledkem onoho Zerstörung der Vernunft, o jehož popis se pokusil G. Lukács? To by ovšem znamenalo povýšit onu specifickou formu kulturního pesimismu a kulturní kritiky, kterou vypracovala určitá část německé konzervativní filozofie a publicistiky, na univerzální jev soudobého myšlení vůbec: to se mi však přičí, nejen proto, že by tím byla relativizována váha a význam univerzálního pojetí ideálů osvícenství v Kantově duchu a tradici a tak bylo vlastně nahráno do rukou onoho konzervativního pesimismu a jeho kritiky osvícenství. Přičí se mi to rovněž proto, že se takto nepřímou nahrává takovým kritikům kulturního pesimismu, kteří, jako Allan Bloom, naopak relativizují kulturní pesimismus a jeho kritiku osvícenství berou jako záležitost čistě německého myšlení. Bloom — ať ve své knize *The closing of the American Mind* nebo ve své stati o Nietzscheovi v Americe (viz 18; 19, s. 17–23) — svaluje v podstatě vinu za krizi kultury v současné době na rostoucí vliv německé spekulativní pohegelovské filozofie 19. století v současné americké kultuře. Nietzsche, ale kupodivu i Max Weber, jsou voláni k zodpovědnosti za „zničení racionální morální základny“, která je údajně vlastní „liberální společnosti“, cestu k nápravě vidí Bloom pouze v návratu k Hobbesovi, Lockeovi, A. Smithovi a J.-J. Rousseauovi (20, s. 24–25). Pomínu-li vše ostatní, co nutně takové stanovisko vyvolává, pak je jistě zřejmé, že Bloom ve snaze najít obětího beránka pro současnou údajnou nebo skutečnou krizi amerického univerzitního vzdělání zvláště a kultury vůbec neúměrně přeceňuje váhu určité části filozofické a kulturní tradice, části, kterou nelze vytrhávat z celku ani činit dodatečně zodpovědnou za pohyb společenského vědomí, způsobený nebo přinejmenším způsobený také něčím jiným, než četbou — možná dokonce nepřesnou — několika filozofických děl několika filozofů. Pro Heideggera a diskusi kolem něj by mělo ovšem platit totéž, konečně rovněž i vědomí toho, že filozof — dnes stejně jako dříve — by měl být chápán pouze jako zosobnění sokratovského hledače, který podléhá omylům jako každý jiný člověk.

1. FARIAS, V.: Heidegger et le nazisme. Toulouse, Ed. Verdier 1987.
2. FERRY, L. — RENAUT, A.: La Pensée 68. Essai sur l'anti-humanisme contemporain. Paris, Gallimard 1985.
3. FOUCAULT, M.: Nietzsche, la généalogie, l'histoire. In: Hommage à Jean Hyppolite. Paris, PUF 1971.
4. DERRIDA, J.: L'origine de la géométrie de Husserl. Paris, PUF 1967.
5. FRANK, M.: Was ist Neostukturalismus? Frankfurt a. M., Suhrkamp 1984.
6. FONTENAY, E. de: Fribourg—Prague—Paris: Comme l'être la détresse se dit de multiplex manières. In: Le Messager Européen, 1989, č. 1.
7. DERRIDA, J.: De l'esprit, Heidegger et la question. Paris, Galilée 1987.
8. LACOUÉ-LABARTHE, P.: La fiction du politique. Strasbourg 1987; Paris, Bourgeois 1988.
9. GLUCKSMANN, A.: La Cuisinière et le Mangeur d'Hommes. Paris, Seuil. 1975.
10. GLUCKSMANN, A.: Les Maîtres Penseurs. Paris, Grasset 1977.
11. FERRY, L. — RENAUT, A.: Heidegger et les Modernes. Paris, Grasset 1988.
12. BOURDIEU, P.: L'ontologie politique de Martin Heidegger. In: Actes de Recherche en sciences sociales. Paris 1975. Německy: Syndikat. Frankfurt a. M. 1976.
13. BOURDIEU, P.: L'ontologie politique de Martin Heidegger. Paris, Éditions de Minuit 1988.
14. LÖWITH, K.: Les implications politiques de la philosophie de l'existence chez Heidegger. In: Les Temps Modernes. 2e année, 1946. Cit. die [13, s. 13].
15. LÖWITH, K.: Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933. Ein Bericht. Stuttgart, J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung 1988.
16. KÖNIG, T.: Sartre übersetzen. In: Neue Zürcher Zeitung, 23.—24. Juli 1988, č. 170.
17. BOURG, D.: Culture et technique. In: Esprit 1987, č. 11.
18. BLOOM, A.: The Closing of the American Mind: How Higher Education Has Failed Democracy and Impoverished the Souls of Today's Students. New York, Simon and Schuster 1986.
19. BLOOM, A.: Nietzsche in America. In: Dialogue, 1988, č. 2.
20. BOURG, D.: Culture et technique. Par delà le discours apocalyptique. In: Esprit, 1987, č. 8—9.