

Katedra Filozofie

Filozofická Fakulta

Univerzita Palackého v Olomouci

Pojem smrti u Franze Rosenzweiga a Martina Heideggera

Bakalářská práce

Jan Thümmel

Filozofie – Německá filologie

Vedoucí práce: Mgr. Martin Jabůrek Ph.D.

Olomouc 2016

OBSAH

1. Úvod.....	6
2. Smrt	9
3. Franz Rosenzweig	10
3.1. Život	10
3.2. Dílo a myšlení.....	11
3.2.1. Nové myšlení.....	12
3.2.2. Subjekt	15
3.2.3. Epistemologie.....	16
3.2.4. Čas.....	18
3.3. Smrt	18
3.3.1. I. Kniha.....	20
3.3.2. II. Kniha.....	23
3.3.3. III. Kniha.....	23
3.3.4. Knížečka o zdravém a nemocném lidském rozumu.....	24
4. Martin Heidegger.....	26
4.1. Život	26
4.2. Nové myšlení	28
4.2.1. Subjekt – Pobyt (Dasein).....	30
4.2.2. Epistemologie.....	31
4.3. Smrt	33
4.3.1. Bytí a čas	33
4.3.2. Nic	39
5. Komparace.....	40
5.1. Subjekt – jednotlivec – člověk – Dasein	41
5.2. Smrt	42
Literatura.....	45
Přílohy.....	47
Příloha č. 1. – Formulář zadání BcDP	48
Příloha č. 2. – Český a Anglický abstrakt BcDP	49
Abstrakt	49
Abstract.....	50

Příloha č. 3. – Překlad Rosenzweigova článku Zaměněné linie	51
---	----

Moc rád bych poděkoval panu doktorovi Jabůrkovi za vedení mé práce, za jeho trpělivost a cenné rady.

Prohlašuji, že jsem tuto diplomovou práci vypracoval samostatně a uvedl v ní předepsaným způsobem všechny použité prameny a literaturu.

V Olomouci dne

Podpis

1. Úvod

V této práci budu postupovat takto: po obecném úvodu nejprve popíšu životy, filozofii a samotné pojmy smrti u obou filozofů zvlášť. Nejprve u Franze Rosenzweiga a poté u Martina Heideggera. Na konci bude následovat souhrnná komparace pojmů smrti u obou filozofů.

V této práci se budu zabývat pojmem smrti u dvou německy píšících autorů, u filozofa a překladatele Franze Rosenzweig¹ a filozofa Martina Heideggera². Jsou to dva podobní a přesto tak odlišní autoři. Rosenzweig, který se pohybuje na straně židovského náboženství (na hranici židovství a křesťanství³) a Heidegger, který jako mladý s pojmem boha ve své filozofii pracuje, ale později se vůči němu vymezuje a v době nacionálního socialismu neskrývá svůj antisemitismus⁴. Podobní jsou si však tím, že oba dva začínají být činní na přelomu století, přelomu 19. a 20. století. Oba stojí na začátku nových filozofických tradic (Heidegger existencialismu a nového pohledu na člověka a metafyziku, hermeneutiku či dekonstruktivismu⁵ – Rosenzweig filozofie dialogu⁶). Otevírají tak svým myšlením nové obzory pro další myslitele. Po dlouhou dobu, od smrti Hegela roku 1831, se filozofii v Německu příliš nedařilo⁷. Smrtí Hegela a příchodem nových myslitelů, myslících jinak než v Hegelově systému, padá absolutní idealismus a na scénu přichází iracionalismus vedený Schopenhauerem a Nietzsche, novokantovství, historicismus a ke konci Husserlova fenomenologie. Oba dva myslitelé byli některými těmito směry ovlivněni (např. Rosenzweig i Heidegger myslí proti idealismu⁸, a oba studovali u novokantovce Rickerta). Recepce Heideggera je jistě větší než recepce Rosenzweiga. Velkým dílem za to může nacistický režim a jeho

¹ Životopisná data k Rosenzweigovi čerpám z: JENÍČEK, T., *Franz Rosenzweig* a ROSENZWEIG, F. *Zweistromland* (GS 1), str. 1333n – Souhrnné vydání Rosenzweigova díla uvádím jen zkratkou GS (Gesammelte Schriften), číslo svazku a stránky.

² Životopisná data k Heideggerovi čerpám z: THOMÄ, D. (Hg.). *Heidegger Handbuch*

³ Srv. : JENÍČEK, T., *Franz Rosenzweig*, str. 12 a MICHA, B., *Aus der Sicht des Bleibenden*, str. 415 – 428.

⁴ TRAWNY, P., *Irrnisfuge*, str. 17

⁵ Srv. FIGAL, G., *Martin Heidegger*, str. 7

⁶ Srv. CASPER, B., *Das dialogische Denken*, str. 62

⁷ Tak SCHNÄDELBACH, H.Y *Philosophie in Deutschland 1831-1933*, str. 13 - ve smyslu, že žádná škola nebyla dominantní - „A vůbec se zdá, že se většina filozofů mezi Hegelem a Heideggerem spokojila s tím žít svůj druhý život jako epigoni a předchůdci, pokud neupadli v zapomnění.“

⁸ FREUND, Else. *Die Philosophie Franz Rosenzweigs*

likvidace všeho židovského. Rosenzweig tvořil především pro židy a tak po Druhé světové válce byl jen málo reflektován. Ale i přesto je označován za Heideggerova současníka, a to „ne jenom v chronologickém smyslu.“⁹ Jedni z mála, kteří na něm skoro bezprostředně dál staví či ho reflektují, je Rosenzweigův přítel a spolupracovník na překladu Bible M. Bubber a o generaci mladší E. Levinas.

Otázku, jestli byli sebou navzájem ovlivněni, je nutno předložit hned jako první. Rosenzweig, narozen roku 1886, studuje u Rickerta, u kterého později studuje i roku 1889 narozený Heidegger.¹⁰ Oba filozofové se však s největší pravděpodobností osobně neznali a spolu se při studiích nepotkali. To potvrzuje i vzpomínka Bernharda Caspera, který se Heideggera ptal, jestli Rosenzweiga zná, dočkal se ale negativní odpovědi.¹¹ Zato předčasně zemřelý Rosenzweig (umírá roku 1929 – Heidegger publikuje *Sein und Zeit* roku 1927, ale Rosenzweigův zdravotní stav už pravděpodobně nedovoľoval, aby se dílu plně věnoval) reflektuje Heideggerův spor s Cassirerem na davoské konferenci v krátkém článku.¹² V text s názvem *Vertauschte Fronten*¹³ (Zaměněné linie¹⁴) odkazuje Rosenzweig na Davoskou konferenci¹⁵, kde proti sobě stojí Heidegger a Cassirer. Heidegger, podle Rosenzweiga „žák Husserlův, Aristotelický scholastik“¹⁶ (nemluví o něm, jako kdyby četl *Bytí a čas*, to by ho zřejmě nazval metafyzikem nebo lépe fundamentálním ontologem), v době Rosenzweigem psaného článku zastával křeslo profesora v Marburgu, jež zastával dříve také Cohen, o kterého v tomto sporu podle Rosenzweiga jde, hájí shodný názor, alespoň podle Rosenzweiga, s jeho *Novým myšlením*. *„Zaměněné linie“* se článek jmenuje proto, že Heidegger zastupuje pozici pozdního Cohena, který na konci svého života prošel určitou

⁹ LÖWITZ, K., *M. Heidegger und F. Rosenzweig*, str. 68 – „Wenn Heidegger einen Zeitgenossen gehabt hat, der diese Bezeichnung nicht nur in chronologischem Sinne verdient, dann war es dieser deutsche Jude, dessen Hauptwerk sechs Jahre vor ‚Sein und Zeit‘ erschien.“

¹⁰ Srv. CASPER, B., *Das dialogische Denken*, str. 64 – pozn. č. 7

¹¹ Srv. CASPER, B., *Transzendente Phänomenalität und ereignetes Ereignis*, str. VI

¹² Srv. CASPER, B., *Transzendente Phänomenalität und ereignetes Ereignis*, str. VI

¹³ GS 3, 235 – 237, Původně v Rosenzweig, Franz. *Vertauschte Fronten*. In. *Der Morgen: Monatsschrift der Juden in Deutschland*. duben 1930, Heft 1. <http://sammlungen.ub.uni-frankfurt.de/cm/periodical/titleinfo/2895493> k (10. 2. 2016)

¹⁴ Můj překlad v příloze

¹⁵ K diskuzi mezi Heideggerem a Cassirerem: THOMÄ, D. (Hg.). *Heidegger Handbuch*, str. 86 – 91

¹⁶ GS 3, 236 (der Husserlschüler, der Aristotelescholastiker)

změnou svého filozofického systému a zavádí do něj nové pojmy, kterými překonává idealismus. Zato Cassirer hájí ještě Cohenův starý filozofický systém. Heidegger jako nástupce Cohena v křesle profesora v Marburgu zastává podle Rosenzweiga to stanovisko, které by měl zastávat jeho nástupce-žák.¹⁷ V samotné diskuzi však nešlo o Cohena, jak se může z Rosenzweigova textu zdát, ale byl to spor o Kanta a dobovou interpretaci jeho filozofie.¹⁸ Rosenzweig tento text nadiktoval (kvůli nemoci již zcela neschopen pohybu – od roku 1922 je upoután na lůžko) půl roku před smrtí (Davoská konference probíhá 17. – 27. 3. 1929; Rosenzweig se o ní dovídá podle svého textu nejdříve 22. 4. 1929 z novin; Rosenzweig umírá 10. 12. 1929; text vychází v dubnu 1930 v časopise *Der Morgen*, tedy posmrtně). Tato diskuze proběhla již po vydání Heideggerova spisu *Bytí a čas* (1927), ale Rosenzweig nejeví, jak již bylo řečeno, známky znalosti tohoto díla, spíše jeví znalosti Heideggerových raných prací nebo se o něm dočetl např. právě z onoho novinového článku v *Frankfurter Zeitung* v příloze *Hochschulblatt* (Vysokoškolská příloha) od Hermanna Herrigela ze dne 22. 4. 1929¹⁹. Je ale však zvláštní, že ho jmenuje právě takovými přízvisky, jakoby znal jeho práce před *Bytí a čas* a samotné dílo *Bytí a čas*, které Heideggera již v té době proslavilo²⁰, nijak nezmiňuje. To podle mého názoru naznačuje, že Rosenzweig byl do jisté míry seznámen (buď z doslechu, nebo je sám četl) s ranými Heideggerovými spisy, ne však s *Bytí a časem*.

Toto je jediná zmínka o Heideggerovi v Rosenzweigově díle. Naopak žádnou přímou zmínku u Heideggera k Rosenzweigovi jsem nenašel, vyjma zmínky rozhovoru s B. Casperem, a podle té neměl Heidegger o Rosenzweigovi žádné znalosti.

Proto také nelze jejich pojmy smrti zkoumat tak, že by byly dohledány v Heideggerově spise *Bytí a čas* z roku 1927 stopy či myšlenky z Rosenzweigovy knihy *Hvězda vykoupení* z roku 1921. I když Rosenzweig napsal svou knihu dřív: psal ji během války a posílal ji na pohlednicích z balkánské fronty, tedy mezi roky

¹⁷ Srv. LÖWITH, K., *M. Heidegger und F. Rosenzweig*, str. 68n

¹⁸ THOMÄ, D. (Hg.), *Heidegger Handbuch*, str. 87n

¹⁹ GS 3, str. 236

²⁰ THOMÄ, D. (Hg.), *Heidegger Handbuch*, str. 89n

1918 – 1919. Do té doby napsal Heidegger jen některé své rané práce, které se zabývaly jinými problémy. A svou první významnější práci *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, v které lze vidět zárodek budoucí práce *Sein und Zeit*, napsal v roce 1922, tedy až po vydání *Hvězdy vykoupení*. A v již zmíněném spisku *Vertauschte Fronten* se o Heideggerovi vyjadřuje, jako kdyby neznal jeho metafyzický systém. Ukazuje jen znalost jeho názoru na Cohena. Proto budu pracovat tak, že popíšu izolovaně pojmy smrti nejdříve u Rosenzweiga a poté u Heideggera. Následovat pak bude jejich srovnání.

První komparace Rosenzweiga a Heideggera proběhla už roku 1933 a její autorkou je Else Freud, která napsala svou disertační práci na téma *Die Philosophie Franz Rosenzweigs: Ein Beitrag zur Analyse seines Werks: ‚Der Stern der Erlösung‘* (Filozofie Franze Rosenzweiga: příspěvek k analýze jeho díla ‚Hvězda vykoupení‘). Po válce tato disertační práce vyšla v novém rozšířeném vydání. Dalším z prvních, co si všimli jisté podobnosti mezi těmito dvěma filozofy, byl Heideggerův žák Karl Löwith.²¹

2. SMRT

Smrt byla od počátku problémem filozofie. Je nutně spojena s empirickou zkušeností konečného lidského života a snahou se s tímto fenoménem vyrovnat. V dějinách filozofie se objevilo mnoho postupů jak problém smrti vyřešit. Postup filozofické tradice nejvlastnější a ten, který bude Rosenzweig v jeho rozvinuté formě kritizovat, je dualismus těla a duše, který vzniká v antickém Řecku. Postupem času se pohledy na smrt, mrtvé či posmrtný život měnil i díky postupu vědy, díky které smrt již není součástí každodenního života. Avšak vynořily se nové otázky spojené s etikou (násilná smrt na člověku – euthanasie, potrat, trest smrti) či nové definice života díky novým poznatkům biologie a medicíny. Nejen pro každého člověka (uvědomění si své vlastní smrtelnosti) se stále toto téma stává znovu a znovu aktuální, ale i pro celou společnost (hrozba války). Možná

²¹ Srv. CASPER, B., *Das dialogische Denken*, str. 7n

právě ta poslední válka vedla oba dva autory, aby do celku své filozofie zahrnuli právě tento problém.²²

Prvně dva jmenované problémy (zkušeností konečného lidského života a snahou se s tímto fenoménem vyrovnat) se vyskytují u obou dvou myslitelů – snaha filozofie překonat smrt a zapomínání na smrt. U obou vždy trochu rozdílně, přesto však v jistých rysech podobně. Nejdříve popíšu filozofii Franze Rosenzweiga s vrcholem ve smrti. Stejným způsobem pak budu postupovat i s filozofií Martina Heideggera. Na konec bude následovat jejich srovnání.

3. FRANZ ROSENZWEIG

3.1. ŽIVOT

Franz Rosenzweig se narodil 25. prosince 1886 v německém městě Kassel do rodiny bohatého továrníka. To umožnilo jeho výchovu ve vyšším, vzdělaném duchu. Jeho rodina sice měla židovské kořeny, ale sama žila liberálním životem snažící se asimilovat do německé společnosti (sám Rosenzweig před svým návratem k židovství stojí na pokraji křtu). Roku 1905 maturuje na Friedrichově gymnáziu a začíná studovat medicínu na univerzitě Göttingen. Postupně studuje v Mnichově, Freiburgu a Berlíně a přechází od medicíny ke studiu historie a filozofie. Tyto obory začíná studovat od roku 1908 ve Freiburgu u Meineckeho a Rickerta²³. Toto studium ukončuje prací *Hegel a stát (Hegel und der Staat)*.

Velký zlom v Rosenzweigově životě je návrat ke svým kořenům, k židovství. Pod vlivem svých přátel chce přijmout křest, ale rozhodne se, že nejdříve chce poznat náboženství, které křesťanství předchází, aby mohl plně rozvinout svou víru. Studium židovství ho natolik osloví, že se mu věnuje dále a postupně se vzdá myšlenky na přijetí křtu.

Roku 1914 se dobrovolně hlásí do služeb Červeného kříže a odjíždí do Belgie. Roku 1915 slouží jako dobrovolník v Kasselu. A od roku 1916 bojuje na bojištích

²² Srv. JENÍČEK, T., *Franz Rosenzweig*, str. 80

²³ U stejného profesora se Heidegger 1915 habilitoval.

balkánské fronty. Během války stále studuje a udržuje korespondenci s přáteli. Začíná psát první náčrty svého díla *Hvězda vykoupení*, které posílá domů na pohlednicích. Po válce se vrací domů a dokončuje své dílo (Rosenzweig dále napsal několik dalších menších spisů – ale ty měly být jen dodatek k *Hvězdě*²⁴).

Roku 1920 spoluzakládá v městě Frankfurt židovský vzdělávací institut pro dospělé a poté ho i vede. Ten měl sloužit k zesílení židovského uvědomění a k záchraně tradic. Také se věnuje překládání hebrejských textů do Němčiny, například básně Jehudy Haleviho, a spolu s M. Buberem začíná překládat Bibli, kterou však překládá už za propuknutí nemoci. Roku 1922 se u Rosenzweiga začala projevovat nemoc – amyotropní laterální skleróza, která ho postupně připoutala na lůžko a znesnadňovala mu práci. I přesto je stále aktivní. S postupující chorobou ztrácí nejdříve schopnost pohybovat se, psát a nakonec i mluvit. Umírá 10. prosince 1929.

3.2. DÍLO A MYŠLENÍ

V Rosenzweigově díle se zrcadlí dva hlavní motivy: celé dějiny evropské filozofie (zastoupené převážně, či lépe vyvrcholené v německém idealismu) a židovské myšlení.²⁵ Situace pro spojení těchto dvou proudů nebyla úplně ideální pro historickou odtažitost a nesnášenlivost vůči židům, která se před i za Rosenzweigova života rozvíjela.²⁶ Ale situace uvnitř židovského národa nebyla jednoznačná – pohybovala se mezi sionismem, ortodoxií a liberalismem.²⁷ Rosenzweig se stále ve svém myšlení pohybuje na hranici mezi abrahámovskými náboženstvími, hlavně judaismem a křesťanstvím. Ale i na pokraji právě dvou zmíněných tradic: západní, ale i východní filozofie, kterou bere jako jakýsi předstupeň první, a právě řecké filozofie, a židovství, jeho náboženství, dějin a kultury obecně. Rosenzweig vytváří velkou syntézu těchto rozlišných tradic, kterou můžeme vidět v jeho díle *Hvězda vykoupení – Der Stern der Erlösung*²⁸. Zde se například u elementů ptá po jejich recepci ve staré Indii či Číně, ty pak

²⁴ Srv. JENÍČEK, T., *Franz Rosenzweig*, str. 18

²⁵ Srv. JENÍČEK, T., *Franz Rosenzweig*, str. 22

²⁶ Srv. JENÍČEK, T., *Franz Rosenzweig*, str. 22 - 26

²⁷ Srv. JENÍČEK, T., *Franz Rosenzweig*, str. 26 - 28

²⁸ ROSENZWEIG, F., *Der Stern der Erlösung* (používána zkratka GS 2)

porovnává s recepcí v antickém Řecku. Či neustálé srovnávání abrahámovských náboženství. To vše vrcholí v jednotě Davidovy hvězdy jako pramene všeho poznání daného od boha. Rosenzweigovo myšlení lze tedy pozorovat z více perspektiv – z filozofické či nábožensko-teologické. I když se je Rosenzweig snaží ve Hvězdě vykoupení skloubit – v první knize kritikou idealismu a vytvořením epistemologického procesu – ještě čistě filozofickým myšlením, který nestojí na zjevení od boha a teprve se boha snaží dokázat. V druhé a třetí knize je pak to filozofické vytlačeno teologickým.

Některá z Rosenzweigových děl byla již výše vyjmenována. Čistě filozofickým je snad jen jeho práce Hegel a stát. Po návratu k judaismu se spíše věnoval věcem blízcím se židovské teologii a kultuře nežli filozofii, i když se pohybuje stále na hranici. Nejvýznamnější Rosenzweigův spis je bezesporu Hvězda vykoupení, které zde bude dán nejvíce místa. Z dalších spisů, kterým zde bude dán prostor, je třeba ještě zmínit *Das Büchlein vom gesunden und kranken Menschenverstand* (tedy Knížečka o zdravém a nemocném lidském rozumu). Ta je jakási zkrácená verze Hvězdy vykoupení, přístupnější širšímu okruhu lidí. To filozofické i to teologické je zde redukováno na přístupnější formu. Jí se budu ještě níže také věnovat, protože i v ní se Rosenzweig věnuje pojmu smrti. Ani zde a ani v Hvězdě vykoupení to nedělá tak důsledně jako Heidegger. Jeden rozdíl mezi Knížečkou o zdravém a nemocném lidském rozumu a Hvězdou vykoupení je čistě formální, a to ten, že pojem smrti je v Knížečce o zdravém a nemocném lidském rozumu rozebírán na konci, zato v Hvězdě vykoupení na začátku.

3.2.1. NOVÉ MYŠLENÍ

Motiv, který se objevuje i u Heideggera, je motiv nového a starého myšlení – u Heideggera metafyziky – jejich nové myšlení nelze však ztotožnit. Podobný je jen nárok na ně. Toto myšlení je třeba překonat. Staré myšlení se podle Rosenzweiga ptá: Co jest...? a směřuje k jedné jediné otázce: Co jest všechno? Pro staré myšlení je typická rovnost myšlení a bytí. Základní otázka pak vede k otázce po všem, protože odpověď na ni je zas podrobena otázce: Co je [odpověď]. Tak vzniká redukční řada, která stoupá až po nejobecnější pojem, kterým se stává u Hegela, jako završitele této tradice, rozum. Myšlení zakládá

samo sebe, aby tak mohlo uchopovat ostatní pojmy (bytí je součástí pojmu – bytí je myšlené bytí). Je třeba však eliminovat čas, aby tyto pojmy mohly být chápány přesně.²⁹ Tím se samotné bytí nebralo jako časový moment ale jako podstatu.³⁰ Naproti tomu stojí nové myšlení, které zahrnuje čas a tedy i zkušenost. Do popředí se dostává dialog, který se nachází v čase, který není nečasové myšlení mimo čas. Staré myšlení Rosenzweig rozděluje na tři etapy. Na antickou filozofii, kde bylo vše převedeno na univerzální pojem kosmu, středověkou filozofii, kde vše bylo převedeno na pojem boha, a novověkou filozofii, kde bylo vše převedeno na pojem člověka.³¹

Předpokladem filozofie Rosenzweiga je zkušenost, která se pohybuje v prostoru mezi bohem, světem a člověkem.³² Člověk přichází ke třem elementům – bohu, člověku a zemi. To jsou elementy, na kterých po té staví. To, co vyznačuje nové myšlení, je právě spojitost s časem a tu Rosenzweig vidí v druhé části Hvězdy v dialogu s druhými a v propojení elementů. Ty tvoří jednotu Všeho, jak tomu je v idealismu, ale tvoří jednotu svou jedinečností. Nelze je redukovat navzájem, lze jen vidět to, jak se propojují (stvoření, zjevení a vykoupení). Jestliže je filozofie před Rosenzweigem zastoupena bezčasým myšlením, je Rosenzweigovo nové ‚myšlení‘ ne v pravém smyslu jen myšlení, ale dialog, který se nutně odehrává v čase.³³

V jednom menším spisu Rosenzweig dokonce označuje idealistickou filozofii, zvláště její epistemologii, jako – „... odvození všech věcí z myšlení a z Já (Fichte), jednání s myslícím subjektem jak s něčím abstraktním (Kant), zmizení vědomí v dialektice rozumu...“³⁴, jako nemoc, kterou je třeba vyléčit. A místo onoho nemocného idealistického myšlení má přijít poznání, které pramení v čistém empirismu – podle Rosenzweiga v člověku a jen v něm. Toto je popsáno v kapitole o epistemologii. Průběh této nemoci dělí na několik částí. První –

²⁹ Srv. JENÍČEK, T., *Franz Rosenzweig*, str. 53 - 55

³⁰ Srv. JENÍČEK, T., *Franz Rosenzweig*, str. 76

³¹ Srv. JENÍČEK, T., *Franz Rosenzweig*, str. 92 - 93

³² Srv. JENÍČEK, T., *Franz Rosenzweig*, str. 65

³³ Srv. GLATZER, N. N., *Einleitung*, str. 17

³⁴ GLATZER, N. N., *Einleitung*, str. 15 „... das Ableiten aller Dinge vom Denken und vom Ich (Fichte), die Behandlung des denkenden Subjekts als etwas Abstraktes (Kant), das Verschwinden des Bewußtseins in der Dialektik der Vernunft (Hegel)...“

Záchvat (Anfall) v níž popisuje onu nemoc filozofie. Kde filozof se s údivem zatahuje nad věcí a snaží se ji uchopit a ptá se po její podstatě. To dělá tak, že ji myslí bez času.³⁵ Ale takové myšlení je naprosto nepraktické – zde oproti Hvězdě vykoupení argumentuje z pozice zdravého selského rozumu, zatím ve Hvězdě vykoupení pomocí nacházení chyb v kritizovaném systému. Tak jako v Hvězdě vykoupení se snaží vyvrátit idealismus kritikou jeho pojmu smrti, všeho a zapomínání na člověka, tak se zde snaží poukázat na to, že nemocný člověk, filozof, si nemůže koupit ani základní potraviny, neboť jestliže se ptá po tom, co vlastně jsou, sám neví to, co chce, a je pro něj nemožné tyto pojmy používat. A skrze takovéto myšlení se člověk přemýšlející nad sebou stává bezčasovým – v Rosenzweigově metafoře nemoci se přestává hýbat. Ale je mu přiveden doktor, správná filozofie a ta se mu, stejně tak jako idealistická filozofie v Hvězdě vykoupení, snaží podstrčit své názory. Radí mu, aby si vše představoval a žil ‚jenom jako‘³⁶ – filozoficky vyjádřeno, aby oddělil svoji mysl jako tu reálnou, o kterou opravdu jde, od těla. Aby podle Rosenzweiga opravdový svět žil jen na oko, jen jako, ale v duši a myslí se věnoval onomu opravdovému světu, který je pod ním jako podstata. Zde Rosenzweig kritizuje ono hledání podstaty za/pod věcmi samými a neuvědomování si toho, že věci jsou to, co jsou. A tedy všechny –ismy, které hledají podstatu oné věci za nimi samotnými, jsou původce této nemoci, neboť nevidí podstatu věci ve věci samotné, ale hledají ji za ní (materialismus v materii, idealismus v ideji...). Rosenzweig zde postupuje jako lékař – sám několik semestrů studoval medicínu – a předepisuje pacientovi krok léčby. A dochází k tomu, že nemoc je spuštěna tím, že člověk narazí na tři pojmy, které nedokáže vysvětlit, tedy člověka, boha a svět.³⁷ Tyto pojmy pak přirovnává k třem vysokým horám, které musí pacient překonat, aby byl zase vyléčen – jedná se o metafory třech elementů. Pacient, který je nejprve neschopen pohybu, je na první nejdříve dovezen autem, na druhý dovezen mulou a na třetí už dojde pěšky.³⁸ A nyní přicházejí tři kapitoly, kde se popisuje právě toto ‚dobývání‘ hor-elementů. Je to jen zjednodušené převyprávění Hvězdy

³⁵ ROSENZWEIG, F., *Das Büchlein vom gesunden und kranken Menschenverstand*, str. 28 – 33

³⁶ ROSENZWEIG, F., *Das Büchlein vom gesunden und kranken Menschenverstand*, str. 34 – 38

³⁷ ROSENZWEIG, F., *Das Büchlein vom gesunden und kranken Menschenverstand*, str. 50 – 56

³⁸ ROSENZWEIG, F., *Das Büchlein vom gesunden und kranken Menschenverstand*, str. 57 – 63

vykoupení. Stejně jako tam nejdříve dochází k poznání, že svět je spíše něco (Etwas), nežli nic (Nichts). V Knížce o zdravém a nemocném lidském rozumu k tomu dochází trochu jinak než ve Hvězdě vykoupení, to však zde nebudu rozebírat. V Hvězdě se k tomuto poznání dostává pomocí pojmu smrti (viz níže).³⁹

3.2.2. SUBJEKT

Jak dále uvidíme u Heideggera, Rosenzweig se zabývá více konkrétnějším já než Heidegger. U Rosenzweiga je to onen jeden člověk, který tu ještě stojí a myslí.⁴⁰ Stejně tak jako u Heideggera jsem to vždy já (u Heideggera je pobyt vždy můj – Jemeinigkeit). Avšak oproti Heideggerovi, který z této ‚Jemeinigkeit‘-subjektivity, sice ne zcela jasně, přechází na objektivní já u každého člověka, je zde moje já začátkem poznání. Ono vědomí, že já tu jsem a že nejsem součástí všeho, vytváří sebe-vědomí, z kterého poté následuje další poznání, které je popsáno v další kapitole. Toto poznání vede pak k poznání elementu člověka, které je všeobecně platný.

Ale jak si člověk uvědomí své já? Podobně jak u Heideggera se člověku pomocí strachu a úzkosti otevírá vědomí ničeho a vlastní možnosti již tu nebýt, tak se i u Rosenzweiga otvírá vědomí díky onomu strachu před smrtí, který není tak přesně definován a rozpracován (což platí o celé otázce smrti) jako u Heideggera. Právě pomocí těchto existenciálních fenoménů, jako je smrt či strach, se člověk utváří v individuum.⁴¹ Řečeno Heideggerovskou terminologií má před sebou možnost již nebýt. Člověk neznalý toho, co přijde po smrti, ví, že jak přijde smrt, jeho život končí. Ví, že smrt je pro něj něčím. On tu stojí a ví, že smrt pro něj něco znamená. A tím se smrt stává spíše něčím nežli ničím (jak učí filozofie). Člověk tedy stojí nad otázkou, která se drží metafyziky a filozofie od jejích počátků. A na ni také naráží Heidegger.

Jediná jistota tohoto světa jsem já. Neboť komu se ukazuje svět? – Mně. Ale takovýchto já existují ve světě miliardy a tvoří tak spolu součást světa, to co

³⁹ ROSENZWEIG, F., *Das Büchlein vom gesunden und kranken Menschenverstand*, str. 63 – 78

⁴⁰ Srv. BIRKENSTOCK, E., *Heißt philosophieren sterben lernen?*, str. 218

⁴¹ Srv. BIRKENSTOCK, E., *Heißt philosophieren sterben lernen?*, str. 238

člověka dělá člověkem je sebe-vědomí, které mi říká, že toto já je právě moje.⁴² Rosenzweig zakládá svoji filozofii na existenciálním rozpoložení člověka, který z uvědomění si, že moje lidské Já stojí proti Všem⁴³ a vědomí svého smrtelného údělu, kterým ale překoná horizont své nicotnosti, tím, že pozná, že onen horizont není jen konečný bod jeho života, ale že se k němu – stejně jak u Heideggera – musím vztahovat. Musím být k smrti. Toto bytí k smrti není stejně tak jako u Heideggera samozřejmost, musím se tomu teprve naučit. Na rozdíl od Heideggera je pro Rosenzweiga vyhlídka smrt nadějnější, neboť jej čeká posmrtný život.

3.2.3. EPISTEMOLOGIE

Poznání se u Rosenzweiga svou kritikou dějin filozofie a hlavně idealismu vzdává nároku na podvod, kterým se filozofie živila, totiž, že předpokládala jednotu bytí a myšlení, a namísto tohoto staví do popředí zkušenost.⁴⁴ Rosenzweig neuznává jednotu bytí a myšlení, neboť myslící není mimo bytí, myšlení není nic abstraktního. Takovéto myšlení potřebuje čerpat vše ze zkušenosti a nic z myslí a to i u takového pojmu jako je bůh.⁴⁵ Zkušenost, jak již bylo výše uvedeno, začíná v sebe-vědomí, toho, že já jsem, a vědomí toho, že nic nevím. Toto vědomí existence nelze vykládat jako důkaz myslícího subjektu, jako Descartovo Cogito, ergo sum, nýbrž opravdu pouze jako epistemologický počátek. Rosenzweig nepochybuje, že je, ani že by byl nějak klamán. Člověka sice poté dokazuje, ale neodpovídá tím na otázku, jestli ‚je člověk‘, ale ‚co je člověk‘. Rosenzweig nepochybuje o tom, že člověk stejně tak jako bůh a svět je. On ví, že jsou, ale neví, nebo aspoň metodicky neví, co jsou.

Na počátku svého tázání neví člověk nic. Toto nic není negativní nic, ale pozitivní Nic. Víme něco – a to co víme je, že nevíme nic. Lépe řečeno, nevím o věci žádné její vlastnosti, víme, ale že je. Věci se nám pak otevírají skrz zkušenost. A proto se další myšlení odehrává s ohledem na bytí (časovost poznání v řeči).⁴⁶

⁴² ROSENZWEIG, F., *Das Büchlein vom gesunden und kranken Menschenverstand*, str. 65n

⁴³ Srv. JENÍČEK, T., *Franz Rosenzweig*, str. 61

⁴⁴ Srv. BIRKENSTOCK, E., *Heißt philosophieren sterben lernen?*, str. 220

⁴⁵ GLATZER, N. N., *Einleitung*, str. 16

⁴⁶ Srv. JENÍČEK, T., *Franz Rosenzweig*, str. 77

Lidské poznání pramení ze zkušenosti, ale ne jen empirické. Člověk získává zkušenost mezi mnou a druhým. Další zkušenosti získává z tří pra-fenoménů – člověk, země, bůh. Ty tvoří základ všeho našeho poznání. Poznání, které je světské (ze světa) a z člověka. Tyto dvě zkušenosti přesahuje zkušenost zjevení – tedy od boha, skrz Písmo.

Tyto pra-fenomény chápe jako na sebe neredukovatelné minimální jednotky vědění. Tedy bůh, člověk a svět nestojí pod sebou v hierarchii, ale tvoří jednotu v mnohosti. Nejsou spojeny podřadně, ale rovnocenným ‚und‘ (čes. ‚a‘). K těmto fenoménům docházíme čistě ve vědomí.⁴⁷ Ale na začátku tohoto poznání stojí člověk, který myslí ono Nic, které mu otevírá vědění do Něco.

V první knize *Hvězdy vykoupení* postuluje Rosenzweig tři vždy jsoucí a vždy poznatelné věci – boha, svět a člověka. Toto poznání elementů vychází z pohanské filozofie, která je však u Rosenzweiga překonána zjevením. Tyto prvky poznáváme osamoceně a nelze je převést jeden na druhý, přesto spolu tvoří jednotu.⁴⁸ Tvoří jednotu jednoho trojúhelníku Davidovy hvězdy. Ten druhý pak tvoří vztahy mezi těmito elementy – stvoření, zjevení a vykoupení.

Toto poznání je však nutně silně subjektivní, neboť je vždy moje a ze mě pochází. Tomu se však Rosenzweig nijak nebrání, dokonce naopak v jednom dopise tvrdí, že filozofie musí pocházet ze subjektivity člověka a z ní se pak až stává objektivní. Protože člověk, ať se dívá na cokoli, vždy se musí dívat svými vlastníma očima.⁴⁹ A v tom můžeme také vidět podobnost mezi Rosenzweigem a Heideggerem, protože oba se snaží dosáhnout obecnosti. Rosenzweig ale i Heidegger nejdříve vycházejí z čistě subjektivního vědomí sebe sama a až poté přichází u Rosenzweiga další poznání elementů a u Heideggera poznání bytí (Heidegger, jak bude níže popsáno, vychází ze zkoumání bytí, které svému bytí rozumí, což je podle Heideggera člověk).

⁴⁷ Srv. CASPER, B., *Transzendente Phänomenalität und ereignetes Ereignis*, str. VIII

⁴⁸ Srv. LÖWITH, K., *M. Heidegger und F. Rosenzweig*, str. 78n

⁴⁹ GS 1, 1154 „Die eigenen Augen sind gewiß nur die eigenen Augen; es wäre aber schildbürgerhaft, zu glauben, daß man sie sich rausreißen muß, um richtig zu sehen.“

3.2.4. ČAS

Od Aristotela po idealismus byl čas chápán jako „počet pohybu“. To se však v nové filozofii a přírodovědě mění. Jsou navrhovány a promýšleny nové koncepty času (např. ve fyzice Einstein a filozofii kromě Rosenzweiga a Heideggera např. Bergson).⁵⁰ Staré pojetí času stojí na jednotě bytí a času – bytí rozložené do času vytvářející jeden celek. Oproti tomu staví Rosenzweig dějiny jako čin někoho, za který člověk nese odpovědnost. To činí rozdíl mezi bohem a dějinami / světem.⁵¹ Protože bůh stojí nad časem. Rosenzweig řeší problém času etickou cestou druhého a mne, zatím co Heidegger tento problém řeší fundamentálně ontologicky.⁵² „... čas jako transcendentální horizont skutečnosti se děje v potřebování druhého. Společnost a dějiny se dějí v potřebování druhého. Společnost a dějiny v nich zanořené zacházení se světem věcí, o sobě původním, se dějí v potřebování druhého.“⁵³ Takovýto čas je tvořen mravní svobodou.

Rosenzweigova novost oproti starším školám novokantovství a historicismu je v tom, že nebere čas jen jako „... čas, v kterém se něco odehrává, ale jako čas, který se ‚sám děje‘.“(GS3, 148)⁵⁴

3.3. SMRT

Jak již bylo hned na začátku řečeno, válka Rosenzweigovi položila problém smrti na přední místo. (I když to Rosenzweig popírá.)⁵⁵ Pojem smrti se objevuje jen v Hvězdě vykoupení, ale v Urzelle – první verzi Hvězdy vykoupení se ještě nevyskytuje. Tomáš Jeníček rozděluje pojetí smrti u Franze Rosenzweiga do třech tématických skupin, kterých se budu držet: 1. „smrt jako popření filozofického nároku na všeobecnost“, 2. „smrt druhého a smrt vlastní nebo setkávání se smrtí“ a 3. „smrt jakožto završení stvoření a překonání smrti ve vykoupení“.⁵⁶ Tohoto rozdělení se budu držet, neboť je to vlastně rozdělení Rosenzweigova

⁵⁰ Srv. CASPER, B., *Míra lidství*, str. 28

⁵¹ Srv. CASPER, B., *Míra lidství*, str. 29

⁵² Srv. CASPER, B., *Míra lidství*, str. 30

⁵³ CASPER, B., *Míra lidství*, str. 31

⁵⁴ CASPER, B., *Transzendentaler Phänomenalismus und ereignetes Ereignis*, str. VI

⁵⁵ Srv. JENÍČEK, T., *Franz Rosenzweig*, str. 80 - 81

⁵⁶ JENÍČEK, T., *Franz Rosenzweig*, str. 81

chápaní smrti a práce s pojmem smrti do třech knih Hvězd vykoupení. Nejvíce se budu věnovat jen první knize, protože druhá a třetí již není pro závěrečnou komparaci důležitá.

Za prvé stojí Rosenzweigova analýza smrti jako kritika staré filozofie ,od Iónie po Jenu‘, které se, jak již bylo výše uvedeno, snaží podle Rosenzweiga uchopit pojmy bezčasově – odstranit jejich časovost a tím fixovat jejich význam. To je však podle Rosenzweiga důsledek strachu ze smrti. Člověk má sám strach ze smrti a proto, aby neměl konečnost před očima, sám vytváří pojmy bez konečnosti, tedy mimo čas. A to činí celá filozofie – odvrací oči od smrti jednotlivého k věčnosti obecného. Ale člověk v tomto vědomí smrtelnosti musí zůstat. Filozofie se mu snaží tuto situaci pomoci zvládnout tím, že mu nalhává své lži. Rosenzweig souhlasí s tím, že smrt je Nic. Toto Nic ale není prázdné nic, ale nic, z kterého vzniká Něco.⁵⁷ I kdyby byla smrt ve své konečnosti jen ničím, nebyla by smrt pro jednotlivce ničím. Člověk je vědomím smrti a strachem před ní určen a formován do toho, kým je. Je si vědom své smrtelnosti. Stará filozofie tedy odpírá svým pojmům čas – snaží se je učinit obecnými – ztrácí tím pojem bytí. Proto je podle Rosenzweiga třeba ptát se znovu po bytí – zde je vidět paralela k Heideggerovi, který se také ptá po bytí.⁵⁸ Rosenzweig však nehledá úplně to stejné jako Heidegger. Ten klade otázku Co je to bytí? To, jak jsme viděli výše, Rosenzweig odmítá. Rosenzweig spíše chce problém uvést do bytí. Ne ho jen uchopovat v myšlení, ale problém také převádět prakticky do života.

Druhý bod se zabývá zkušeností se smrtí. Zde se jen zmiňuje, že smrt je nutně vázána do času – života. Vědomí časovosti je podmíněno vědomím smrti – konečnosti, kterou získáváme ze zkušenosti smrti druhého.⁵⁹ Smrt je jediná zkušenost, kterou nemůžeme převést na jiný pojem. Smrt je smrt.⁶⁰ A třetí bod, v kterém smrt poukazuje na časovost a stvořenost světa. Díky ní se do lidské mysli dostává vědomí časovosti. A smrt překonává jen láska.⁶¹

⁵⁷ Srv. JENÍČEK, T., *Franz Rosenzweig*, str. 82 - 83

⁵⁸ Srv. JENÍČEK, T., *Franz Rosenzweig*, str. 83 - 84

⁵⁹ Srv. JENÍČEK, T., *Franz Rosenzweig*, str. 84 - 89

⁶⁰ Srv. JENÍČEK, T., *Franz Rosenzweig*, str. 92

⁶¹ Srv. JENÍČEK, T., *Franz Rosenzweig*, str. 89 - 91

3.3.1. I. KNIHA

Hned prvními slovy Rosenzweig dává smrti jasný úkol. Smrt je epistemologickým motorem člověka. „Ze smrti, ze strachu ze smrti pochází veškeré poznání Všeho.“⁶² Ale hned na to vytýká Rosenzweig západní filozofii utlačování smrti (snaží se ji překonat, místo aby ji přijali jako východisko).⁶³ „Odhodit strach všeho pozemského, smrti vzít její bodec a Hádu jeho smrtící dech, to si nárokuje filozofie.“⁶⁴ Filozofie se snaží vyprostit člověka ze smrti. Neslyší lidský strach ze smrti. „Ale filozofie popírá tyto starosti světa.“⁶⁵ A nejenom, že ho neslyší, ještě mu nabízí falešnou naději, že v dualitě těla a duše – u Rosenzweiga však spíše jednotlivého a obecného – dává duši – obecnému – věčný život. A jak to dělá? „Nechává tělo propadnout hlubinám, ale svobodná duše tuto temnotu přeletí.“⁶⁶ Filozofie pomocí klasického rozdělení člověka na duši a tělo (dualismus těla a duše) nechá tělo zemřít, ale duši ponechá nesmrtelnou. To není blíže definované a není jasné, jestli Rosenzweig naráží na křesťanskou teologii či některé filozofy. To důležité ale je, že filozofie nevěnuje pozornost strachu ze smrti. Tu člověk cítí, i když ví to, co mu říká filozofie, že jeho duše je nesmrtelná. Člověk, i když doufá v to, co mu filozofie nabízí, stále cítí strach ze smrti. Člověk má strach jako jednotlivec. Člověk je jednota duše a těla a neví nic o svém rozdělení na duši a tělo. On je on, ne já a to – já a duše nebo tělo a já. A v tom Rosenzweig vidí problém filozofie. Ji nezajímá jednatel, ale obecné neurčité. Pro filozofii je člověk a jeho smrt ničím. Ale naopak pro člověka je smrt – něčím.

Člověk ví, že musí umřít, ale nesmí si sám ukončit čekání na smrt (to je totiž „...nejnepřirozenější věc vůbec.“⁶⁷ Musí se naučit žít se strachem ze smrti. „Člověk od sebe nemá odhazovat strach ze ztráty pozemského; má ve strachu ze

⁶² GS 2, 3 („Vom Tode, von der Furcht des Todes, hebt alles Erkennen des All an.“) – All překládám jako Vše.

⁶³ Srv. BIRKENSTOCK, E., *Heißt philosophieren sterben lernen?*, str. 217

⁶⁴ GS 2, 3 („Die Angst des Irdischen abzuwerfen, dem Tod seinen Giftstachel, dem Hades seinen Pesthauch zu nehmen, des vermißt sich die Philosophie.“)

⁶⁵ GS 2, 3 („Aber die Philosophie leugnet diese Ängste der Erde.“)

⁶⁶ GS 2, 3 („Sie läßt den Leib dem Abgrund verfallen sein, aber die freie Seele flattert darüber hinweg.“)

⁶⁷ GS 2, 4 („...der widernatürlichste schlechweg.“)

smrti – zůstat.⁶⁸ Strach neoddělitelně patří k pozemskému a o tento strach přijde až se ztrátou všeho pozemského. To je stejně tak jisté, jako že je člověk smrtelný. Filozofii ale lidské pocity nezajímají - člověk není jen ono, co po smrti umírá, vlastní já ho nezajímá, zajímá ho jeho duše. Člověka ale nezajímá žádná záchrana duše, nemyslí na to, co bude potom, nechce nikam pryč, on chce zůstat, on chce žít. A to je však problém, který musí být překonán. V Knížce o zdravém a nemocném lidském rozumu Rosenzweig staví sice naopak smrt až na konec ale říká, že ten, kdo došel až sem v pravém poznání, se naučil žít život tak jak je, totiž k smrti.⁶⁹ – K této knížce a pojmu smrti vypracovaném v ní se budu věnovat níže.

Proti tomuto se staví filozofie pomocí pojmu Všeho. Je to odpersonifikování smrti filozofií, smrt sice existuje, ale podle filozofie není pro člověka nijak důležitá. Neboť „Umřít může jen jednotlivé a všechno smrtelné je osamocené.“⁷⁰ Jestli tedy filozofie předpokládá jedno a Vše (absolutno), nemůže ono vše zemřít a zemřít může jen jediné. Filozofie zpracovává veškerenstvo do absolutna, jež vše obklopuje a nemůže tedy zůstat něco mimo ně. To něco, jednotlivého, co by bylo mimo ně, by bylo smrtelné. Filozofie, které tedy obsáhne Vše, zaručí všemu nesmrtelnost. Filozofie zde předpokládá nemožnost absolutní neexistence – Vše prostě je – ve Všem nemůže být nebytí, protože vše ‚je‘. To souvisí s idealismem a jeho pravdou, totiž tím, že co je myslitelné, je reálné, a to co je reálné, je myslitelné. Z toho filozofie vyvozuje „Smrt je – ničím.“⁷¹ Smrt ve Všem neexistuje. Ale toto nic není ničím, právě pro jeho mnohost – pro mnohost jednotlivých lidských smrtí, je ‚ne Ničím‘ je Něčím. Filozofie sice může tvrdit, že je ničím, ale skutečností strachu ze smrti a smrtí samotnou je tato ‚lež‘ vyvrácena.⁷²

Rosenzweig nechce filozofii, která je propadlá smrti, která předpokládá svou bezpředpokladovost, čímž se ocitá ve sporu. Předpokládá myslitelnost celku, a co jí nevyhovuje, to vytlačuje (např. zjevení, které má původ pravdy mimo

⁶⁸ GS 2, 4 („Der Mensch soll die Angst des Irdischen nicht von sich werfen; er soll in der Furcht des Todes - bleiben.“)

⁶⁹ ROSENZWEIG, F., *Das Büchlein vom gesunden und kranken Menschenverstand*, str. 124

⁷⁰ GS 2, 4 („Sterben kann nur das Einzelne, und alles Sterbliche ist einsam.“)

⁷¹ GS 2, 4 („Der Tod sei – Nichts.“)

⁷² Srv. GS 2, 5

myslitelné Vše).⁷³ Vrcholem tohoto myšlení byl absolutní idealismus Hegla, ve kterém došlo ke spojení zjevení a rozumu. Tu ale podle názoru Rosenzweiga vyvrátil Kirkenggaard, který našel pevný bod ležící mimo myslí poznatelné Vše – v osobní vině a osobním vykoupení. Schopenhauer, který se neptal po celku poznatelného Vše či světa, ale po jeho ceně pro člověka jako jedince (jednotlivec zde stojí naproti Všem), a Nietzsche, který osvobodil člověka z jakéhokoli systému a dovolil mu myslet vše. Filozofie tak již není systémem, ale každý jedinec může filozofovat svoje, vymykající se systému Všeho.

Nelze si nepovšimnout, že Rosenzweig velmi zobecňuje a za filozofii si staví slaměného panáka neurčité filozofie. Proto nelze tuto kritiku brát jako cílenou kritiku určité filozofie, ale jako kritiku filozofického myšlení obecně. Rosenzweig se snaží zachránit předvědecké myšlení obyčejného člověka.

Kritiku Vše-pojímajícího myšlení a jednoty myšlení a bytí převádí na svou novou filozofii. Nachází tři elementy, které na začátku nepředpokládá. Chce být oproti staré filozofii bez předpokladu. Tři elementy, které se názvy rovnají Kantovým ‚věcem o sobě‘ (Ding-an-sich), jsou ale od pojmů Kantových odlišné. Rosenzweig k nim dochází tímto postupem: o elementech (bůh, Svět, Člověk) nevíme nic. Toto ale není prázdným nevědáním. Víme nic o bohu, ale už něco o bohu víme – právě nic. Není to žádné obecné nic, ale jedno jednotlivé nic. A právě tady, kdybychom stále byli svázání předpokladem jednoty bytí a myšlení, bychom nutně skončili, protože by toto nic bylo absolutní nic. Toto nic si Rosenzweig klade jako předpoklad k budoucímu cíli. Nejprve je třeba přitakat (Bejahen) Ne-nic. Přitakáním Ne-nic Boha vzniká nekonečná boží podstata světa, nevyčerpatelný pramen zrození věcí a člověka – svobodná boží vůle. Tímto přitakáním se otevírá nekonečná vlastnost daného elementu, tedy již ne nic, ale něco. Element už je ‚tak‘ (so). A protože je právě jeden, můžeme ho po srovnání oproti jinému nazvat ‚takovým a ne jiným‘ (so und nicht anders). Nyní přichází na řadu odmítnutí, čímž upřesňuje vlastnost daného elementu. Pomocí něj vypovídá o elementu, že již není ničím.

⁷³ Srv. GS 2, 5

3.3.2. II. KNIHA

Jak jsme viděli, první část Hvězdy vykoupení nechává člověka stát samotného uprostřed jeho strachu ze smrti. V druhé knize mu Rosenzweig dává naději. Člověk už nestojí tak sám, je mu dána možnost dialogu s druhými. Člověk může vejít do dialogu s Rosenzweigovými elementy jako s jiným člověkem nebo bohem.⁷⁴ Tak jako byla v první části dána člověku smrtelnost, tak je v druhé části překonána.

Smrt je podle Rosenzweiga překonána láskou (Liebe) – Rosenzweig používá řeckého pojmu eros. „Tak jako smrt je silná láska.“⁷⁵ Ale tato láska není jen nějaká pomíjivá vlastnost, je to čin, který trvá jako lidstvo samo. Láska tu vždy bude. A to jak láska lidí mezi sebou, tak láska boha k lidem.⁷⁶ Toto je však jenom krok, který je naplněn v další knize.

3.3.3. III. KNIHA

Hned na začátku třetí knihy naráží Rosenzweig zase na problém smrti a to konkrétně na strach ze smrti. Dostává se k paradoxu, kdy já při své smrti nemám vědomí toho, že jsem mrtvý. A proto také člověk nemá za života strach z toho, že on již jako ‚já sám‘ nebude. Má strach z jiného pohledu, z pohledu, kde vidí sebe jako on. Vidí sám sebe jako mrtvolu. To však je podle Rosenzweiga krokem k vykoupení ze smrti a k věčnému životu. Protože ‚já‘ patří jako element tohoto světa jako stvořený element na tento svět. Ale já jako ‚on‘ už jsem jako jiný mimo tento svět.⁷⁷

Jak je již vidět, zde se dostáváme do plně teologického textu, kde se mluví o nároku na posmrtný život pro židovský národ.⁷⁸ Smrt už není jen pomocný pojem pro kritiku filozofie, ale smrt si zde nárokuje výsostné postavení, neboť smrtí se naplňuje a ukončuje stvoření.⁷⁹ A nejenom to, dokonce stvoření překonává. Překonává ji láskou. „Láska je tak silná jako smrt.“⁸⁰ Tento se i díky

⁷⁴ Srv. ROSENZWEIG, F., *Das Büchlein vom gesunden und kranken Menschenverstand*, str. 17

⁷⁵ GS 2, 174 („Stark wie der Tod ist Liebe.“)

⁷⁶ Srv. GS 2, 183

⁷⁷ Srv. GS 2, 304n

⁷⁸ Srv. např. GS 2, 338n

⁷⁹ Srv. GS 2, 362

⁸⁰ GS 2, 362 („Liebe stark ... wie der Tod.“)

lásce (zde myšleno tělesně) předává naději na nesmrtelnost od židovské matky na své děti.⁸¹ To, co je předáváno, je slib Boha, který dal Židům, a který je tak pokrevně předáván dále – to je rozdíl oproti křesťanství, které se musí rozšiřovat jinak než pokrevně - misíí. Tímto věčným společenstvím, kterému bylo od boha dáno překonání smrti, je tento dar uchováván, dokud bude toto společenství existovat.⁸² To znamená, že překonání smrti není určeno jen pro Vyvolený národ, ale i pro křesťanství.⁸³

Rosenzweig nechává boha vládnout nad smrtí. Smrt ponechává světu, neboť jak bylo řečeno na začátku, co je na zemi, musí zemřít. „Láska se rozhodla pro život.“⁸⁴ To smrtelné zůstává spjato s pozemskostí – Rosenzweig vše pozemské označuje Vorwelt (doslova před-svět), ale nad ní věčné – Rosenzweigem označené Überwelt (doslova nad-svět) dostává život v božím světle. „Bůh není život, bůh je světlo.“⁸⁵ Zde se opravdu dostáváme daleko od na prvních stránkách filozofického do čistě teologického. Z pevné půdy pod nohama k oblakům víry. Bůh stojí mimo život a smrt, ale svou láskou oživuje mrtvé. „On je bohem živých tak jako mrtvých, právě protože on není živý natož mrtvý...“⁸⁶ A to dále pokračuje při ztotožnění boha s láskou. „On není nad svým činem. On je v něm. On je jedno s ním. On miluje.“⁸⁷

3.3.4. KNÍŽEČKA O ZDRAVÉM A NEMOCNÉM LIDSKÉM ROZUMU

Vrátíme-li se ještě jednou ke Knížečce o zdravém a nemocném lidském rozumu můžeme pozorovat trochu jiný přístup ke smrti. Rosenzweig už vyléčil svého pacienta z nemoci špatné filozofie, ale ještě si nárokuje něco. Chce mu dát poslední radu do života. A to je rozdíl oproti Hvězdě vykoupení, protože ta začíná slovy „Ze smrti...“⁸⁸ a končí „Do života.“⁸⁹ Tedy ze smrti přes poznání do života.

⁸¹ Srv. GS 2, 362

⁸² Srv. GS 2, 378n

⁸³ Srv. GS 2, 462

⁸⁴ GS 2, 423 („Die Liebe hat sich zum Leben entschlossen.“)

⁸⁵ GS 2, 423 („Gott ist nicht Leben, Gott ist Licht.“)

⁸⁶ GS 2, 423n („Er ist der Gott der Lebendigen wie der Toten, gerade weil er selber weder lebendig noch tot ist...“)

⁸⁷ GS 2, 425 („Er ist nicht über seiner Tat. Er ist darin. Er ist eins mit ihr. Er liebt.“)

⁸⁸ GS 2, 3 („Vom Tode...“)

⁸⁹ GS 2, 472 („Ins Leben.“)

Ale to je v Knížečce o zdravém a nemocném lidském rozumu obráceně. Nejdříve poznáváme pravý život a až po poznání dorazíme k pojmu smrti.

Když se naučíme žít život, zjistíme, že nutně končí smrtí. Proud života a koloběh dní nás donese až k poslednímu dni našeho života. Rosenzweig proti jednotvárnému proudu staví slavnostní dny v židovském roce, v nich člověk zažívá ten nekonečně a věčně se opakující koloběh dní.⁹⁰ V těchto slavnostních dnech člověk čerpá sílu, kterou pak překonává všední dny plné strachu, kterými se vleče až ke smrti.⁹¹

Člověk nemocného rozumu, plný strachu ze života a smrti se plného života raději vzdá, než aby byl naplněn strachem. A i tak se stává nemocným. Rosenzweig sice nabízí léčení jeho nemocnému rozumu, ale ze smrti ho vyléčit nemůže. Nabízí mu naučit ho životu a tím také tomu, jak žít k smrti. Toto žití k smrti je totožné s žitím správného života. To podle Rosenzweiga znamená dívat se stále před sebe, protože za námi je jen smrt. To, co je před námi, je v naší moci, to co je za námi, s tím nemůžeme již nic udělat.⁹²

Člověk nemůže smrti utéct. Smrt je nedílnou součástí života a ten, kdo by se jí chtěl zbavit, musí se zbavit zároveň života. Ale chce-li žít, musí smrt přijmout jako nedílnou součást života. A aby žil život plně, musí do konce žít cíleně k ní.⁹³ „Život je pak jednoduchý.“⁹⁴ Protože je zbaven strachu ze smrti. Je třeba zachovat si zdravý rozum a tento vztah k smrti. „...zdravý má sílu dojít živý onu cestu až k hrobu.“⁹⁵ Mít sílu – nemít strach a žít život plně, dokud smrt nepřijde, ale ta jednou jistě přijde. „A je s ním dobrý přítel a ví, že až přijde, a sundá svou strnulou masku a vezme svému vystrašenému, unavenému, zklamanému bratru-životu z unavených rukou plápolající pochodeň a srazí ji k zemi a uhasí ji a vezme padajícího do náruče pod noční oblohou, která se objeví až teď po vyhasnutí svitu

⁹⁰ Srv. ROSENZWEIG, F., *Das Büchlein vom gesunden und kranken Menschenverstand*, str. 113n

⁹¹ Srv. ROSENZWEIG, F., *Das Büchlein vom gesunden und kranken Menschenverstand*, str. 114

⁹² Srv. ROSENZWEIG, F., *Das Büchlein vom gesunden und kranken Menschenverstand*, str. 114n

⁹³ Srv. ROSENZWEIG, F., *Das Büchlein vom gesunden und kranken Menschenverstand*, str. 115n

⁹⁴ ROSENZWEIG, F., *Das Büchlein vom gesunden und kranken Menschenverstand*, str. 116 („Das Leben ist dann freilich einfach.“)

⁹⁵ ROSENZWEIG, F., *Das Büchlein vom gesunden und kranken Menschenverstand*, str. 116 („...der Gesunde hat die Kraft, jenen Weg bis zum Grab hin lebendig zu schreiten.“)

pochodně, a když život zavírá upovídané rty, otvírá smrt svou věčně zamlklou pusou a říká: Nepoznáváš mě? Já jsem tvůj bratr.“⁹⁶

4. MARTIN HEIDEGGER

4.1. ŽIVOT

Martin Heidegger se narodil 1889 v německém městečku Meßkirch. Nejdříve začal studovat teologii. Studium teologie ve Freiburgu však nechal a začal studovat filozofii. Zde je nejprve ovlivněn Hegelem a Kirkengardem, což se zrcadlí v jeho habilitační práci s názvem *Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus* (Učení o kategoriích a významu u Dunse Skota) z roku 1915, kde pracuje s myšlenkami těchto dvou filozofů.⁹⁷ Předtím napsal svou dizertační práci a několik menších článků, které se však silně rozcházejí s tím, jak později bude myslet i psát - hlavně v pohledu na náboženství a filozofii Friedricha Nietzscheho.⁹⁸ Novým krokem je vydání knížky, která měla sloužit jako návrh a podklad pro jeho budoucí práci a která Heideggerovi měla zajistit místo profesora. Jde o spis s názvem *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles* (Fenomenologické interpretace Aristotela – česky vydaný pod titulem *Rozvrh fenomenologické interpretace Aristotela*⁹⁹), v které můžeme již spatřit zárodek Heideggerova dalšího díla *Sein und Zeit*¹⁰⁰ (Bytí a čas¹⁰¹), které lze považovat za jeho nejdůležitější dílo¹⁰² a kterému se zde budu nejvíce věnovat. Dále publikoval Heidegger přednášku *Was ist das Metaphysik?* (Co je to

⁹⁶ ROSENZWEIG, F., *Das Büchlein vom gesunden und kranken Menschenverstand*, str. 116 („Und ist gut Freund mit ihm und weiß, daß, wenn er kommt, er die starre Maske abnimmt und dem verängstigten, ermatteten, enttäuschten Bruder Leben die flackernde Fackel aus den müden Händen nimmt und sie zu Boden stößt und löscht und unterm nun erst nach verloschenem Fackelglanz aufleuchtendem Rund des nächtigen Himmels den Hinsinkenden in seine Arme nimmt und, da das Leben die beredte Lippe schloß, seinen ewig verschwiegenen Mund auftut und spricht: Erkennst du mich nicht? Ich bin dein Bruder.“)

⁹⁷ srv FIGAL, G., *Martin Heidegger*, 11 – 22

⁹⁸ THOMÄ, D. (Hg.). *Heidegger Handbuch*, str. 1n a 3n

⁹⁹ HEIDEGGER, M., *Rozvrh fenomenologické interpretace Aristotela*

¹⁰⁰ HEIDEGGER, M., *Sein und Zeit* (dále jen pod zkratkou SZ)

¹⁰¹ HEIDEGGER, M., *Bytí a čas* (dále jen pod zkratkou BC)

¹⁰² THOMÄ, D. (Hg.). *Heidegger Handbuch*, str. 48

metafyzika?¹⁰³) a Kant und das Problem der Metaphysik¹⁰⁴ (Kant a problém Metafyziky¹⁰⁵). Tyto tři poslední knihy jsou pro mou analýzu Heideggerova pojmu smrti nejdůležitější, i když se přímo k analýze pojmu smrti dostává pouze v *Bytí a čas*, v dalších dvou knihách rozvádí svůj pojem metafyziky. Tyto knihy nejsou jediné Heideggerovy práce. Jeho sebrané spisy čítají na 102 svazků. Heideggerova filozofie se v určitém bodě mění a proto se omezují jen na toto období. Práce a porovnávání s ‚pozdním‘ Heideggerem by mohla být zavádějící. Sám pojem smrti se pak u Heideggera vyskytuje jen ve třech dalších místech a to v přednášce *Das Ding (Věc) a Die Sprache (Řeč)*.¹⁰⁶

Temnou kapitolou Heideggerova života je jeho náklonost k nacionálně socialistickému režimu, která stále a dnes možná ještě více, po vydání Heideggerových zápisníků (*Schwarze Hefte*), vyvolává diskuzi. Pro tuto jeho činnost zde nechci hledat omluvy či vysvětlení – na to zde není ani místo, ani bych se k tomu neodvážil, jen bych rád odkázal na knihu Petra Trawnyho *Irrenfuge: Heideggers An-archie*¹⁰⁷, kde popisuje Heideggerovo poznávání pravdy pomocí Ereignis (přivlastnění si) a podstatné (Wesentliche – do češtiny často překládané jako bytostné) možnosti přivlastnění si také nepravdy - Irre a důležitost i této chyby pro dějinnost světa. Pravda ze světliny se k chybě má tak jako světlo ke stínu, každé světlo je také zdrojem stínu a stín nelze od světla odloučit, jsou spolu podstatně spojené.¹⁰⁸ Heidegger, který hledal pravdu (Trawny se pomocí Heideggera vymezuje oproti technické argumentativní pravdě, která vede jen k normalizaci všeho) celý život a žil svou filozofii do posledního slova a filozofie pro něj neznamená jen sedět a psát, ale právě žít a myslet¹⁰⁹, což zřejmě vedlo tohoto myslitele k pokusu myslet tak, jak bylo podobno myšlení NS-režimu. Je třeba dodat, že se možná v mnohém shodovali, ale důsledně vzato si jsou v rozporu. I pro ráz této součásti Heideggerovy filozofie nelze odsuzovat jeho filozofii v celku, jen je třeba se vymezit proti této části jeho

¹⁰³ HEIDEGGER, M., *Co je to metafyzika?*

¹⁰⁴ HEIDEGGER, M., *Kant und das Problem der Metaphysik*

¹⁰⁵ HEIDEGGER, M., *Kant a problém metafyziky*

¹⁰⁶ THOMÄ, D. (Hg.). *Heidegger Handbuch*, str. 75

¹⁰⁷ TRAWNY, P., *Irrenfuge*

¹⁰⁸ Srv. TRAWNY, P., *Irrenfuge*, str. 30-31

¹⁰⁹ Srv. TRAWNY, P., *Irrenfuge*, str. 21

života. A v této oddanosti filozofii můžeme vidět spojitost mezi Heideggerem a Rosenzweigem. I když se moc nehodí v jednom odstavci s Heideggerovou angažovaností v nacionálně socialistickém režimu na toto poukazovat, byli oba dva myslitelé v tomto smyslu filozofy zcela. U Rosenzweiga to může být zapříčiněno tím, že svým myšlením podepíral své náboženství, a to nelze bez víry a odevzdáním se této víře myslet. Zato u Heideggera je tato oddanost myšlení a stálému hledání pro někoho ještě pozoruhodnější, neboť Heidegger nestavil své myšlení na víře (jako velmi mladý možná ano, ale brzy od toho opustil), ale na myšlení a hledání.

4.2. NOVÉ MYŠLENÍ

Můžeme tak jako u Rosenzweiga mluvit u Heideggera o novém myšlení? Myšlení Heideggera je určitě něčím novým a i oproti Rosenzweigovi něčím jiným. Rosenzweigovo myšlení je poměrně ‚lineární‘ – tím myslím, jestliže se vyvíjí, tak jen jedním směrem a zásadně se nemění, zato myšlení Martina Heideggera prošlo mnohými změnami. To můžeme vidět v různých jeho životopisech, které se snaží obsáhnout jeho život a myšlení, ale pokaždé jen s částečným úspěchem.¹¹⁰ Obecně lze jeho život rozdělit na dvě zásadní části, které dělí tzv. Kehre – obrat. Tu však podle mého názoru nelze vidět jen černobíle a rozdělit tak Heideggerovu filozofii na dva systémy, protože i v myšlení Heideggera před obratem je možno nalézt velké změny jako například odklon od boha, který má v Heideggerově habilitační práci ještě jisté místo¹¹¹, zato ve spise *Co je to metafyzika?* se od pojmu boha již distancuje. I témata zájmu Heideggerových pozdějších přednášek a knih se liší. Je sice pravda, že je jistě velká změna v Heideggerově myšlení a centru zájmu či významu pojmů. Kloním se k názoru, že vše lze vysvětlit pomocí Heideggerova myšlení a zvláštním rázem jeho filozofie. Co je tento zvláštní ráz Heideggerovy filozofie? Je to neustálé hledání správné cesty, jak píše Trawny: ‚cesty, ne knihy‘¹¹², které si sám Heidegger určil za moto vydání prvního svazku svého souhrnného díla. Heidegger tak pokaždé začíná

¹¹⁰ Srv. FIGAL, G., *Martin Heidegger*, str. 7 – 10

¹¹¹ Srv. FIGAL, G., *Martin Heidegger*, 17n

¹¹² „Doch mit ihrem Motto (Gesamtausgabe J. T.) ‚Wege – nicht Werke‘ hat er (Heidegger J. T.) das richtige Zeichen gesetzt.“ TRAWNY, P., *Irrnisfuge*, str. 8

myslet nanovo, ptá se po nových hlubších základech a jistotách¹¹³. To je také důvod, proč mění význam pojmů, po kterých se ptá, neboť k nim dochází novou cestou a dívá se na ně z jiného úhlu. Proto je také obtížné systematizovat a zobecnit Heideggerovo myšlení. Proto se zde budu zabývat jen výsekem Heideggerova díla a to od spisu *Bytí a čas* po *Co je to metafyzika?*.

Co má společného celé Heideggerovo hledání, je například pojemkonečnosti. Konečnost je důležitá jak pro pojem *Dasein*, tak pro pojem *Sein* (do češtiny v poznámkách k *Bytí a čas* je překládán jako *bytj*, ale jedná se jen o starší německý tvar slovesa *sein* a Heidegger ho používá, aby se terminologicky odlišil od původního významu slovesa *Sein*). To je termín pozdější Heideggerovy filozofie, jímž nahradil pojem *Dasein* (je to nominalizace archaického tvaru od slovesa *být – seyn*).¹¹⁴

Co mají tyto tři knihy *Bytí a čas*, *Co je to metafyzika* a *Kant a problém metafyziky společného*? O co v nich Heideggerovi jde? Jestliže postavíme knihu *Bytí a čas* do popředí, ptá se v ní po smyslu *Bytí (Sein)*. V německém jazyce se pomocí nominalizace, což je zcela běžný jazykový jev, vytváří z jiného slovního druhu, v tomto případě slovesa, podstatné jméno. V německém jazyce se podstatná jména píší s počátečním velkým písmenem a tak lze lehce rozlišit substantivum od verba – *Sein* od *sein*, což v češtině je poněkud složitější (stejný problém byl u Rosenzweiga, když používal pojmy jako *nichts* a jeho nominalizaci *Nichts* aj.). Heidegger to ale čtenářům ani překladatelům nijak neulehčil a rád vytvářel nové pojmy, či starým dával nový význam, což lze chápat, neboť pro některé jevy, které popisoval, pojmy nebyly. Jeho pojmy jako *Dasein* se do češtiny překládá Patočkou zavedeným pojmem jako *pobyt*, což poměrně pěkně vystihuje. Doslova by se ale překládalo *Sein* jako *bytí* a *da* jako *tam*. Ostatní pojmy už tvoří složitější skupinu a ne pokaždé se povedlo je přesně přeložit. Často ani přeložitelné do určitých jazyků nejsou, právě kvůli již zmíněné nominalizaci.

¹¹³ Srv. FIGAL, G., *Martin Heidegger*, str. 8-9

¹¹⁴ TRAWNY, P., *Irrnisfuge*, str. 43

V další knize *Co je to metafyzika?* se Heidegger snaží ukázat, co je to metafyzika tím, že se ptá po nejdůležitější metafyzické otázce, jež si klade metafyzika již od Parmenida: Je něco nebo spíše nic? A právě toto nic staví Heidegger do centra svého tázání v samotné přednášce. V předmluvě k ní se snaží definovat metafyziku jako potřebnou vůči vědeckým oborům. Mě ale níže půjde právě o prvně zmíněné Nic. Heidegger používá tvar ze zájmena nic (nichts), které z gramatické definice má zastupující funkci za nějaké podstatné jméno, Nic (Nichts) je tedy nominalizací získané podstatné jméno (což ovšem není ve filozofii žádné novum, třeba si vzpomenout na Parmenida, Platonismus, Kanta či Hegela). Tento spor lze vidět i na kritice Carnapa. V poslední knize *Kant a problém metafyziky* se Heidegger zabývá problémem fundace metafyziky v Kantově díle. Z tohoto díla budu čerpat jen okrajově.

4.2.1. SUBJEKT – POBYT (DASEIN)

Heidegger staví do popředí, stejně tak jako Rosenzweig, člověka. Dalo by se říci, že mu dává přednější místo než Rosenzweig, neboť u Rosenzweiga tvoří člověk jen jeden z elementů. Zato Heidegger člověka sice vymezí, ale spíše upevní jeho pozici oproti světu – jako elementu u Rosenzweiga, protože se pobyt vyskytuje vždy ve světě. Rosenzweigovy elementy jako takové u Heideggera nemůžeme nalézt. Zatímco Rosenzweig se snaží tři elementy vyvodit z ničeho, Heidegger svůj jeden ‚element‘ pouze intuitivně předpokládá – člověk jako takový prostě je a není třeba ho dokazovat. Jak již bylo řečeno, svět u Heideggera můžeme najít, ale ne jako element, a boha jako element u Heideggera najít jistě nemůžeme. Heidegger odmítá jakoukoliv mimočasovost¹¹⁵, takže také nadčasovost, což vylučuje také Rosenzweigův pojem boha, který, jak bylo výše řečeno, je mimo čas.

Člověk je ten, jemuž o jeho bytí (Sein) jde, tedy sám se po něm ptá a problematizuje ho. Jestli se já ptám na bytí, ptám se vždy na své bytí. Moje bytí je zde-bytí – pobyt (Dasein).¹¹⁶ „Toto jsoucno, kterým my sami každý jsme a které má mimo jiné bytostnou možnost tázat se, postihujeme terminologicky jako

¹¹⁵ TRAWNY, P., *Irrnisfuge*, str. 42

¹¹⁶ Srv. SZ, 7

pobyt.“¹¹⁷ Pobytu o jeho bytí jde – má k němu ‚bytostný vztah‘. Tento vztah nazývá Heidegger existencí. Z této existence – z kladného či záporného vztahu k němu – poznává člověk sama sebe. Tento vztah k bytí si každý člověk rozhodne sám pro sebe – je tedy nejvýše subjektivní. Za prvé nemůžu mít bytostný vztah k bytí někoho jiného a za druhé je tento vztah k bytí (existence) vždy moje – já se rozhodnu, jakým způsobem se k němu budu vztahovat. To, co člověka vede k jeho bytí, nazývá Heidegger existenciály. Heidegger se ale neptá po existenci, ale rozkládá to, z čeho se existence skládá – tj. exisenziality (Existenzialität), kterému pak odpovídá existenciální¹¹⁸ porozumění.¹¹⁹ Heidegger proto zakládá fundamentální ontologii, která bude bytí hledat v „existenciální analýze pobytu.“¹²⁰

Ostatní lidé se u Heideggera jeví jen jako kulisa.¹²¹ Ani vztah k nim není tak důležitý, jako tomu bylo u Rosenzweiga. Vztah k druhým je zastoupen jen jakousi lehkou Fürsorge (zastupitelná starost) – tak jako má člověk Sorge – starost sám o sebe, tak lze tuto starost mít i o jiné. Ta je důležitá pro další analýzu smrti. Můj pobyt může v této Fürsorge zastoupit v Sorge někoho jiného. To znamená, potřebuje-li někdo něco zařídit, můžu ho v tom zastoupit (jít za něj nakoupit atd.). V některých případech však toho druhého zastoupit nemůžu, a to je právě případ smrti. Avšak toto zastoupení není ničím motivované. Naproti tomu u Rosenzweiga jasně stojí láska k druhým, ale ta se vůbec u Heideggera nevyskytuje.¹²²

4.2.2. EPISTEMOLOGIE

Jak jsme již viděli, je Rosenzweigův přístup ze začátku i během jeho myšlení podepřen epistemologickým cílem – poznáním. Jak je tomu u Heideggera? Heidegger se ptá po smyslu bytí. Toto bytí může poznat jen člověk

¹¹⁷ BC 23, SZ, S. 7 („Dieses Seiende, das wir selbst je sind und das unter anderen die Seinsmöglichkeit des Fragens hat, fassen wir terminologisch als Dasein.“)

¹¹⁸ Heidegger rozlišuje pojmy ontického (ontisch) a ontologického (ontologisch). Ontické je to, co odpovídá bytí, a ontologické to, co odpovídá jsoucnu. Tomu pak odpovídají pojmy existenciálního - směrem k bytí a existenciálního - směrem k jsoucnu (existenzialen und existenziellen).

¹¹⁹ srv. SZ 12

¹²⁰ BC 29, originál SZ 13 „...existenzialen Analytik des Daseins...“

¹²¹ Srv. BIRKENSTOCK, E., *Heißt philosophieren sterben lernen?*, str. 240

¹²² Srv. BIRKENSTOCK, E., *Heißt philosophieren sterben lernen?*, str. 241

sám na sobě. Heideggerovi tedy také jde o poznání. Na čem staví jistotu svého poznání? Rosenzweig dochází ke třem základním elementům pomocí jejich negace a následovného potvrzení. Jak dochází Heidegger k jistotám? Můžeme u Heideggera mluvit o nějaké obecně poznatelné věci? V *Bytí a čase* je poznávající subjekt vždy já. Já mohu poznat své bytí a právě jenom své bytí skrze pobyt, který je podstatně můj. Neuzavírá se tak poznání jen samo do sebe? Toto tvoří problém Heideggerova myšlení v *Bytí a čase*, neboť poznávám jenom já na sobě, A druzí a svět hrají v Heideggerově filozofii jen určitou menší roli. To staví poznání do nepříjemné pozice, skoro až uvěznění člověka do sebe. Člověk, který poznává vše ze sebe, nemá žádnou jistotu, že se nemýlí a že ho nemá kdo opravit. Jak ještě uvidíme, Heidegger kritizuje *„das man“* (česky *„ono se“*), které z více lidí dělá masu stejného myšlení. Heidegger se chce vymanit z tohoto *„ono se“* a nechat člověka svobodného, ale i izolovaného od ostatních. Ale není právě toto moc riskantní? Člověk, který poznává své bytí sám ze sebe a stojí mimo každodenní proud dění, který *„se“* obyčejně dělá, se tak izoluje sám do sebe od ostatních. Heideggerovo dílo neobsahuje žádnou etiku (třeba jen náznakově jako ve stylu Nietzscheho), kde by byl tento proces osamostatněn a kde by Heidegger napsal, jak moc radikálně to myslel s odloučením se od *„ono se“*. Toto vše lze obejít obloukem a tvrdit, že Heidegger nebyl žádný etik, ale spíše filozof zabývající se metafyzikou, konkrétněji fundamentální ontologií.

Heidegger popisuje v úvodu do své knihy *Kant a problém metafyziky*, že se metafyzika rozděluje na *metaphysica specialis* a *metaphysica generalis*. Tedy na metafyziku, která se zabývá třemi *„elementy“* a na obecnou metafyziku – ontologii.¹²³ Můžeme tedy říci, že Rosenzweig pracuje na začátku své knihy *Hvězda vykoupení* na *metaphysice specialis* – zabývá se třemi elementy. Nevytváří ale to co se Heidegger, totiž *metaphysicu generalis*. Tím staví Heidegger Rosenzweiga v hierarchii metafyziky pod sebe, neboť on, Heidegger, vytváří základnější a hlubší metafyziku. Zde vidíme, do jaké míry se oba dva filozofové rozcházejí v tom, co je cílem jejich bádání. Heidegger směřuje k základům metafyziky, zato Rosenzweig směřuje naopak od metafyziky k životu.

¹²³ Srv. HEIDEGGER, M., *Kant und das Problem der Metaphysik*, str. 8n

Heidegger od člověka směřuje k bytí, Rosenzweig od člověka směřuje přes zkoumání zase jen k člověku. Oba tedy začínají u člověka a to, co oba dva u člověka nacházejí, je strach/úzkost.

Úzkost, která bude zmíněna ještě níže, není nijak negativní pojem, ale naopak nejvýše pozitivní. A to ze dvou důvodů: za prvé se tímto strachem započiná vědomí sebe sama – jsem to já, kdo cítí úzkost – stejně jako u Rosenzweiga jsem to já, kdo má strach ze smrti – a jsem to já, kdo se odlučuje od ‚das Man‘ (‚ono se‘) a již nejde v proudu, ale proti proudu. Za druhé tím, že už nepodléhám onomu ‚ono se‘ vykládání světa a získávám svobodu volit – svobodu vlastního rozvrhu.¹²⁴ Heidegger tuto úzkost používá k další analýze – kdy se nám ukazuje nic, zatímco Rosenzweig pomocí strachu ze smrti ukazuje na to, že smrt není ničím, nýbrž něčím.

4.3. SMRT

4.3.1. BYTÍ A ČAS

Pojem smrti zabírá v Heideggerově knize *Bytí a čas* centrální roli. Analýza smrti se nachází v knize od § 46 až po § 53 – z celkových 83 paragrafů fragmentu. Dílo *Bytí a čas* nebylo Heideggerem nikdy dokončeno a to z důvodu výše uvedeného vývoje jeho filozofie. Heidegger v úvodu k sedmému vydání uvádí, že druhou část není již možno dopsat, bez toho aniž by byla přepracována první část. Tato fragmentárnost však nijak neubírá na velikosti této knihy (myšleno jak v rozsahovém, tak i v obsahovém smyslu). Cíl, který si Heidegger vytyčil nedojde k rozluštění, ale to však nezasahuje část o smrti, která je v jistém smyslu jednotka uzavřená sama pro sebe. Podle některých tvoří analýza smrti tu nejdůležitější a nejvlivnější část *Bytí a čas*, ne-li celého jeho myšlení.¹²⁵

Heidegger rozděluje svou analýzu smrti na tři části, které jsou spojeny s celou jeho filozofií: 1) formální existenciální náčrt ontologické struktury smrti, 2) konkrétní analýza každodenního bytí ke konci a 3) Interpretace bodu (2) a získání plného existenciálního pojmu smrti (§ 52). Toto rozdělení je samo o sobě nic neříkající, avšak dokumentuje postup, jakým se Heidegger v analýze smrti

¹²⁴ Srv. BIRKENSTOCK, E., *Heißt philosophieren sterben lernen?*, str. 95

¹²⁵ Srv. EDWARDS, P., *Heidegger und der Tod*, str. 43

vydává. Za prvé je cíl ontologická struktura smrti. Tedy z pohledu jsoucího, kterým je pobyt. Nemá smysl se ptát na ontologickou strukturu jiného jsoucna než je člověk, protože jinému jsoucnu o jeho jsoucno nejde. Ale ještě jde o formální existenciální náčrt smrti, to znamená obecný, nevztažený na jeden vlastní pobyt. Za druhé Heidegger přechází níž, hlouběji, od jsoucna k bytí, neboť mu od začátku jde o bytí jsoucího. Nyní zkoumá bytí ke smrti jako způsob bytí jsoucna. A z tohoto v bodu tři se snaží získat konečnou interpretaci smrti. To se mu však nepodaří, neboť narazí na další problémy, pro které je třeba vést vlastní analýzu. Nyní se pokusím postupně projít paragrafy o smrti a na závěr shrnout nejdůležitější pojmy související s touto analýzou a tak si připravit půdu pro závěrečnou analýzu.

Heidegger dochází v analýze pobytu k bodu, kde se táže po jeho celosti a přístupnosti k ní. Chce se tázat po pobytu jako jsoucím. Oproti takovému sebechápání pobytu jako ukončeného je fenomén starosti, která se vždy vztahuje do budoucna (pobyt je existenciálně spojen se starostí a nelze jej myslet bez ní). Pobytu je vlastní ‚stálá neuzavřenost‘ (BC 272), tedy to, že ještě je a může se vztahovat k příštímu. Vztahuje se ke svému ‚moci být‘. A jeho pobyt je stále neukončený (nedokonalý) – může se tedy vztahovat stále před sebe. Tím, že se stává ukončeným, ztrácí bytí pobytu – už není. Ztrácí bytí ve světě. Tedy pobyt není celý, dokud je, ale tím, že ztrácí toto ‚je‘, dosáhne celosti, tím však ztrácí své bytí ve světě (In-der-Welt-sein). Tím ovšem vzniká problém, že pobyt jako jsoucno nemůže nikdy sám sebe, tedy pobyt, zkoumat v úplnosti, protože s naplněním bytí pobyt ztrácí i možnost zkoumat sám sebe. Jednodušeji řečeno: já nikdy nepoznám svůj život úplně, protože celý svůj život ho poznávám neúplně, bez smrti, ale když konečně smrt dosáhnu, umírám a nemůžu jej poznat. Heidegger zde nebere v úvahu žádný posmrtný život, ale i kdyby bral, nic by to na věci neměnilo, protože pobyt, o který mu jde, je vždy nutně svázán se světskostí – je vždy na světě. (§46)

Jak ale tedy můžeme o smrti vůbec vědět? Když sami umíráme, ztrácíme možnost naši smrt pozorovat. Naše vědění smrti závisí na naší zkušenosti smrti druhých, tak je objektivně poznatelná. To nám umožňuje mluvit objektivně o

smrti. Právě na smrti druhých nalézáme podle Heideggera to zajímavé na smrti. Člověk, nejdříve jako jsoucno pobytu, ve smrti na jednu stranu něco ztrácí, na druhou mu však něco nového vzniká či zůstává. Pobyt, který je nutně ve světě, mizí tím, že člověku jako jsoucnu už nejde o jeho samotného, už se o sebe nestará, ale člověk chápan jako jsoucno, jako tělo, však zůstává – již je jen výskytové jsoucno (Nur-noch-vorhanden-Sein) – je to pouhý objekt. Heidegger však pozůstatkům člověka připisuje vyšší statut než jen obyčejnému výskytovému (příručnímu) jsoucnu – stále tyto pozůstatky můžeme zkoumat optikou člověka jako pobytu – tedy jako živého. Tento vyšší statut také potvrzuje péče (starost), kterou pozůstatkům věnují pozůstalí – pohřeb. I když pozůstalí o něj stále pociťují starost, i když mrtvý jako pobyt už není, znamená, že „ve smuteční vzpomínce ... jsou s ním.“ (BC 275) Toto podle Heideggera ukazuje na to, že smrt zakoušená druhými není tatáž smrt jako smrt umírajícího. Druzí nemohou v onen moment smrti prožít to, co prožívá umírající. Jeden znak pobytu je zastupitelnost, to znamená, můj pobyt může zastoupit za jiný pobyt v jeho starostech. Jednoduše řečeno, já udělám něco za druhého. Ale: „Nikdo nemůže druhému odejmout jeho umírání.“ (BC 276) Nějaký jiný pobyt nemůže mě zastoupit v mé smrti. To znamená, že se smrtí to není jako s jiným zastupováním, kdy já za tebe skočím nakoupit. Neplatí, já za tebe umřu, abych od tebe odebral smrt. Můžu za tebe zemřít, ale to ti nijak tvou smrt nesmaže, nanejvýš oddálí. Smrt je „bytostně vždy moje.“ (BC 276) Já a jenom já si budu muset projít svou smrtí. Smrt ukazuje to, že ke své smrti se každý vztahuje jako ke svému a pouze svému bytí. Smrt je tedy ukončení vždy mého pobytu, je vždy vlastní a nelze zastoupit. (§47)

Zde se ale vynořuje problém. Tato analýza je jen ontická a nikoliv ontologická, tj. zabývá se pouze analýzou ze strany jsoucího a nikoliv bytí – ze strany pobytu, nikoliv jeho samotného bytí. Proto je třeba postupovat dále. Jak zkoumat to, co hledáme právě z pohledu toho, co hledáme? Heidegger dále analyzuje konec a celost a pomocí nich již lépe ontologicky interpretuje smrt. Chce postupovat tak, že ukáže na pobytu, jak je pro něj končení důležité, že pro něj nese možnost být celým. Heidegger vypisuje tři důležité body své analýzy: 1) k pobytu patří stále ‚ještě ne‘, 2) každý pobyt spěje ke konci, 3) toto spění ke

konci je nezastupitelné. Neukončenost je to, že pobytu stále něco chybí, má stále něco před sebou. Neukončenému jsoucnu něco chybí. Něco co k němu nutně patří a co bude dosaženo v budoucnosti. Dokončováním (dokončené jsoucno nazývá Heidegger sumou) nedokončeného jsoucna se naplňuje ono „ještě ne“ a právě toto „ještě ne“ patří k existenci pobytu. Takové nedokončené jsoucno je jsoucno příruční a má takové bytí. Pobyt ukazuje skrz toto „ještě ne“, které v je v úplnosti bytí, jímž má být. Tím ale neztrácí na tomto bytí, ale je skrz toto bytí určován. Heidegger uvádí příklady s měsícem a plodem – ty také jsou v modu „ještě ne“, tj. měsíc dorůstá – není ještě celý, ale dorůstá do celého měsíce. Tak i plod ovoce, který sice ovocem ještě není, ale bude jím. To nás ale staví před další otázkou: je naplněnost koncem pobytu, tedy smrt? Smrt neodpovídá ukončení ani výskytovému ani příručnímu jsoucnu. Konec neznámá jen konec pobytu, ale bytí ke konci pobytu. Smrt je způsob bytí pobytu, který je člověku vlastní. Toto bytí pobytu chce Heidegger dále vyjasnit ze způsobu bytí pobytu. (§48)

Život je podle Heideggera jen způsob bytí, kterému je vlastní bytí ve světě a který lze zkoumat jen z pohledu pobytu – tedy z pohledu člověka sama na sebe. To je ontologické zkoumání života, potažmo smrti. Ale Heidegger chce jít k ontickému zkoumání – ke zkoumání bytí. Nejvýše stojí ontologie pobytu (charakteristika základní stavby pobytu) a pak ontologie života (existenciální analýza smrti). Umírání je způsob bytí, jakým jest pobyt ke své smrti. Uhynutí je biologický pojem pro smrt. „Pobyt nemůže nikdy uhynout.“ (BC 283) Ptání se po smrti je podle Heideggera možno jen z pozice pobytu a jeho světskosti. Není možno se ptát za hranice života mimo to, aniž bychom nejdříve vyjasnili otázku bytí. (§ 49)

Smrt je každému pobytu vlastní a ve smrti prožívá to nejvlastnější „moci být“ – totiž bytí ve světě vůbec. Neboť smrt je možností „moci tu již nebýt“. Smrt je ukončení pobytu a tedy i možnosti se vztahovat k budoucímu. Smrt je „nejvlastnější, bezvztahná, nepředstížitelná možnost.“ (SZ 287) Tato možnost je člověku vlastní od té chvíle, co je do pobytu vržen – sám si ji nemůže zvolit jako možnost svého pobytu. Nejdříve o ní nemá žádné vědění, časem ho získává v úzkosti. Tato úzkost ze smrti je úzkost z „bytí ve světě“, ze samotného „moci

být'. Úzkost je základní rozpoložení pobytu, skrz kterou člověk chápe svou vrženost ke svému konci. Tato vrženost k smrti je popírána neautentickým způsobem života, kdy je na smrt zapomínáno a smrt je vytlačována mimo vědomí. (§ 50)

K této úzkosti (Angst). – V úzkosti se člověku otevírá možnost vidět svět ne tak, jak ho známe, ale jinak. Tím se člověku otevírá nová možnost být sebou. Neboť svět jak ,se' interpretuje, není takový, jaký je. Úzkost má dvě strany – do minulosti určuje vrženost a svou jedinečnost – vím, že mi nebyla dána možnost se rozhodnout, jestli vůbec chci být nebo ne, a že tu můj pobyt stojí a stál jako jedinec a jako takový nese/nesu a budu muset nést do budoucnosti možnost rozvrhu (možnost rozvrhu je zároveň nutnost nějak volit – vybrat si mezi dvěma možnostmi).¹²⁶

Heidegger dále analyzuje průměrné každodenní bytí k smrti. Každodenností onoho ,ono se' se stává smrt jen jakousi sice běžnou věcí, která se ale stává jiným a mě se bezprostředně netýká. Každodenně jí potkáváme, ale nijak mě nezasahuje. Vede nás to k tomu, že smrt sice přijímáme jako nutnou, ale odsouváme ji někam do budoucnosti a zrovna teď se nás netýká. Jednou se zemřít musí. A smrt se odsouvá do nedohledné budoucnosti. Ale proti tomu staví Heidegger svůj pojem smrti. Smrt je něco jedinečného, každému pobytu jeho. Smrt není tak, jak to předstírá ,ono se', veřejnou událostí (BC 290) a tím ,ono se' zahaluje to, že smrt je vždy moje, ale nejvýše subjektivní věc každého člověka. ,Ono se' se snaží utěšit před smrtí a označuje smrt za špatnou. Potlačuje úzkost ze smrti, v které pobyt zakouší svou vydanost nepředstižitelné možnosti. ,Ono se' mění úzkost (pozitivní fenomén) ve strach (negativní fenomén). Z možnosti nahlížet svůj pobyt se stává slabost. Tím se pobyt odcizuje od svého nejvlastnějšího a bezevztažného ,moci být' a upadá. Utíká před smrtí namísto toho, aby byl k smrti. Každému pobytu však jde o nejvlastnější, bezevztažné a nepředstižitelné moci být. To buď autenticky – ví to a žije podle toho, nebo neautenticky – neví to, nebo žije v lhostejném modu. (§ 51)

¹²⁶ Srv. BIRKENSTOCK, E., *Heißt philosophieren sterben lernen?*, str. 94

Heidegger dosud postupoval na dvou úrovních. Za prvé vytvořil formální existenciální náčrt ontologické struktury smrti. Za druhé: analyzoval každodenní bytí k smrti. Výsledek prvního je to, že bytí k smrti je nejvlastnější, bezevtažné a nepředstížitelné moci být. To znamená, že existující bytí smrt chápe jako naprostou nemožnost existence, neboť smrt je vždy moje (nejvlastnější), nelze se v ní již k ničemu vztahovat (bezevtažná) a nelze se vztahovat za ní (nepředstížitelná). A za druhého ukazuje to, jak každodenní pobyt upadá – uhýbá před smrtí. Nyní si dává Heidegger za cíl interpretovat druhý bod a získat existenciální pojem smrti: Pobyt je fakticky v nepravdě – zakrývá nejvlastnější, bezevtažnou a nepředstížitelnou moci být. „Ono se říká, že smrt je jistá, ale tato jistota nepramení z toho, že jsem přesvědčen o nejvlastnější, bezevtažné a nepředstížitelné moci být, ale vím to ze zkušenosti se smrtí druhých. To je jen empirická zkušenost smrti, ne vědění, co smrt je. Každodenní pobyt má jistotu smrti, ale vyhýbá se bytí k této jistotě, (BC 294) odsouvá ji na někdy do budoucnosti, což však nekoresponduje s tím, že smrt může přijít kdykoliv, v každém okamžiku. Autentický pobyt se vztahuje ke svému konci, neboť celost pobytu se objevuje právě až v jeho konci. Předstih činí bytí ke konci teprve možným. Bytí ke smrti je zakotveno v starosti. Vržené bytí ve světě je vždy vydáno ke smrti. Jestli je pobyt ke své smrti, pak umírá pobyt fakticky, protože se rozhodl být ke své smrti buď autenticky či neautenticky. (§ 52)

V poslední kapitole Heideggerovy analýzy smrti je vypracováván existenciální rozvrh autentického pobytu k smrti. Existenciální pojem smrti je to, jak je autentické bytí k smrti. Pobyt sám sobě rozumí a nemůže se vyhýbat bezevtažné možnosti – tedy nevztahovat se k smrti vůbec. A proto je bytí k smrti jako možnosti (sice možnosti úplné nemožnosti předběhu) v obstarávání, ale ne se zaměřením na uskutečnění. Smrt není jsoucno, ale možnost bytí pobytu. Je to způsob, jakým můžu být. Není to zdržování se u konce v jeho možnosti. (SZ 297) Bytí k smrti musí možnosti bytí pobytu rozumět, ji rozvinout a udržet. K tomu se pobyt vztahuje, čeká na uskutečnění. Aby se smrt odhalila jako možnost – jako předběh k možnosti - je bytí pobytu ‚bytí k smrti‘ jako bytí pobytu. Čím více tomu rozumíme, chápeme smrt jako nemožnost existence – totiž to, čím pobyt může

být s ne uskutečněním – možnost nemožnosti vztahovat se k ničemu. Bytí k smrti je předběh k jistému moci být jsoucna – pobytu – jehož vlastní způsob je předběh. Smrt je nejvlastnější možnost pobytu. Bytí v této možnosti odemyká nejvlastnější ‚moci být‘ a je vytržen z neurčitého ‚ono se‘ díky předběhu. Tato nejvlastnější možnost pobytu je beveztažná, protože pobyt musí vzít své moci být na sebe, protože smrt je každému jeho vlastní a dělá pobyt jedinečným. Pobyt je jen tehdy autentický, jestli se mu toto otevře a nutí vzít pobyt své bytí (bytí k smrti) na sebe. (§ 53)

Funkce smrti u Heideggera můžeme rozdělit tedy na dva cíle. Za první určuje celost pobytu a za druhé určuje autentičnost pobytu.¹²⁷ Za první – jednoduše řečeno – smrtí pobyt končí a z toho odvozené bytí člověka jako bytí k smrti. A za druhé – skrze jemeinigkeit (vždy-mého) pobytu a možnosti o něm rozhodovat, můžu rozhodnout, jestli budu žít autenticky či neautenticky – jestli budu žít s vědomím mé smrtelnosti a ve vědomém rozvrhu k smrti, či jestli se poddám onomu ‚das man‘ (‚ono se‘).

4.3.2. Nic

Proč se Heidegger v Co je to metafyzika? nezabývá analýzou smrti, ale úzkosti? Ve smrti má člověk přece jen nějakou jistotu. Jak možnost k ní se rozvrhnout, tak v samotném okamžiku smrti v nemožnosti předběhu. Zato úzkost nemá žádné jistoty, a proto se podle Heideggera nic zjevuje právě v úzkosti. Naproti tomu se nic podle Rosenzweigovy interpretace klasické filozofie zjevuje právě ve smrti. Nic podle Heideggera je jakýsi opak (toto není úplně přesné, je spíše podstatně spojené s bytím) pobytu, z kterého se pobyt má možnost pochopit sebe sama jako jsoucno, jako negativní vymezení se. Nevidíme něco podobného u Rosenzweiga? Nechápe Rosenzweig také nic jako něco, proti čemu se můžeme vymezit a poté docházet k pozitivnímu poznání? Můžeme tedy říct, že jak Heidegger, tak Rosenzweig pracují s pojmem nic. Jak Rosenzweig, tak Heidegger odmítají nic ve smrti. Podle obou je smrt spíše něco nežli nic. Pro Rosenzweiga je to něco skutečnost smrti, strach člověka před ní a důvod lidského snažení, co tvoří toto něco. Pro Heideggera leží toto něco smrti v možnosti bytí

¹²⁷ Srv. BIRKENSTOCK, E., *Heißt philosophieren sterben lernen?*, str. 91

k smrti, možnosti se k smrti vztahovat. Naopak ono nic leží podle Rosenzweiga jen v našem poznání. Dokud o něčem nepoznáme něco, víme o tom nic – tak také víme nic o bohu, člověku a zemi. Toto nic není absolutní nic, je to vědomí, že vím něco, sice nic, ale o bohu, člověku a zemi, čímž dokládá jejich existenci.

5. KOMPARACE

Předchozí text, zvláště pak druhá část, kde jsou oba autoři už částečně srovnáni, snad již do jisté míry ukázal, jak jsou si autoři v některých věcech podobní. Nyní bych rád ještě na závěr některé věci zopakoval a jiné doplnil.

To, co mají oba dva myslitelé společné, je východisko. Toto východisko je vždy „já“. U Heideggera je to pobyt, který se ptá sám na sebe. U Rosenzweiga je to myslící já. U obou dvou toto já stojí na scestí – u Heideggera je tomu „ono se“ a u Rosenzweiga je to „nemoc“ idealistické filozofie – a musí jim být ukázána správná cesta. Oba začínají z analýzy jednotlivce, Heidegger sice subjektivněji – analýza vždy mého pobytu – a Rosenzweig objektivněji – člověk jako element – ale stále ve středu analýzy je člověk, i když oběma jde počátečně o něco jiného (Heideggerovi o bytí a Rosenzweigovi o vykoupení). Heidegger provádí analýzu faktického pobytu (*faktisches Dasein*)¹²⁸ a zůstává tak jen u člověka v jeho existenci (bytí pobytu). Rosenzweig zato staví člověka jako element do vztahu s dalšími dvěma elementy. V tom vzniká již zmíněný velký rozdíl, a to v jejich vztahu k bohu. Heidegger jej odmítá, zato Rosenzweig ho dokonce v první knize *Hvězdy vykoupení* dokazuje. S pojmem boha přichází další a větší rozdíly. Pojem, který se váže s pojmem boha, je pojem zjevení. U Rosenzweiga je tedy pravda spojena s pojmem zjevení (*Offenbarung*). Zatímco pravda u Heideggera je *alethea* – neskrytost, který později nahrazuje pojem *er-eignis* – přivlastnění. Který se nedá ani v jednom případě ani vzdáleně s božským zjevením srovnat, protože v božském zjevení hraje hlavní roli ten, který se zjevuje a až v druhé řadě stojí ten, kterému se zjevuje, zato v pojmu pravdy neskrytosti a přivlastnění si zaujímá první místo vždy člověk, který aktivně pravdu nalézá. U Rosenzweiga je pravda

¹²⁸ Srv. LÖWITH, K., *M. Heidegger und F. Rosenzweig*, str. 68n

transcendentní a je imanentní jen díky zjevení. Zato u Heideggera je pravda imanentní vždy, pokud se na ni tážeme, ale nijak nezasahuje do transcendence. U obou dvou filozofů je tato pravda, díky níž já vím, že já jsem, pravda smrti – existence a nutnost smrti.¹²⁹

5.1. SUBJEKT – JEDNOTLIVEC – ČLOVĚK – DASEIN

Heidegger bere Dasein jako samovztažné – jde mu o něj samo, stará se o sebe, a jak již bylo výše popsáno – hraničí s izolací jedince od ostatních. Zatímco Rosenzweig staví zejména v druhé a třetí části na (náboženském) společenství lidí. Aby u Rosenzweiga byla smrt překonána, musí zde být vztah k druhému, a to ne jen obyčejný vztah, ale láska. Heidegger ale žádný nárok na překonání smrti neklade. Jemu jde jen o bytí. Jak Rosenzweig, tak Heidegger rozdělují hranici mezi bytím a jsoucnem. Rosenzweig pojímá Dasein jako původní bytí před ‚bytím‘. Před bytím je člověk, svět a bůh. Oni mají bytí před bytím. Jsou tu již před ostatním bytím.¹³⁰ Jsou to prafenomeny. Zatímco Heidegger Dasein – pobyt – bere jak bytí, které tu je, které my sami jsme, které se samo na sebe ptá. Rosenzweig odděluje tyto tři prafenomeny člověk, svět a bůh, od sebe aby tak osvobodil člověka od všech předpokladů. Tudíž ho nelze vykládat jako nějaký modus bytí – na světě,¹³¹ jak to dělá Heidegger.

Pobyt je vždy můj, to platí u obou myslitelů. Oba dva vychází z fakticity/skutečnosti. Ta jistá skutečnost je pro ně já.¹³² Rozdíl je v pohledu na druhou osobu. U Heideggera má každý člověk své bytí – jen on sám se o něm může vyprávět, ne já o druhém. My máme jenom spolu-bytí (mit-sein). Za to u Rosenzweiga druhé ‚ty‘ mě formuje. Začíná to oslovení Adama Bohem a jeho odpovědí. Ale svět je vždy můj.¹³³

U obou autorů stojí jednotlivec – člověk – na přednějším místě než obecné. U Rosenzweiga je to právě jeho centrální kritika Hegela a idealismu, kde kritizuje smrt subjektu na úkor smrti všeho. Rosenzweig idealistickou pozici

¹²⁹ Srv. LÖWITH, K., *M. Heidegger und F. Rosenzweig*, str. 72nn

¹³⁰ Srv. JENÍČEK, T., *Franz Rosenzweig*, str. 98 - 100

¹³¹ Srv. CASPER, B., *Míra lidství*, str. 43

¹³² Srv. LÖWITH, K., *M. Heidegger und F. Rosenzweig*, str. 75

¹³³ Srv. LÖWITH, K., *M. Heidegger und F. Rosenzweig*, str. 76 n.

kritizuje pomocí pojmu odpovědnosti. V idealismu se z Jednoty vycházející a do Jednoty se vracějící jednání jeví jako nutné a tedy nepramenící z jednotlivce, ale z nutnosti.¹³⁴ Avšak to Rosenzweig kritizuje skrz jedince, který zde stojí oproti Jednotě. Jedinec tu stojí před smrtí a má strach. Tím, že pro něj smrt neznamená nic, ale něco, je podle Rosenzweiga dokázáno, že pro člověka není návrat do Jednoty samozřejmou pravdou, ale lží. Vedle člověka stojí další dva prafenomény – svět a bůh. Žádný z těchto tří se nedá převést na jiný a získávají tak svou jedinečnost. Člověk tedy má své postavení vůči ostatním dvěma – má vůči nim odpovědnosti.¹³⁵ To je rozdíl oproti Heideggerovi, protože u něj zde stojí jenom člověk, který odpovídá sám sobě. Zatímco Rosenzweigův subjekt – člověk – je spíše obecně myšlený člověk jako jeden element, je Heideggerův jednatel vždy já.

5.2. SMRT

Rosenzweig nechápe smrt, tak jak to později dělali existencialisté, i když se to tak může zdát. Pojmem smrti se Rosenzweig snaží ukázat, jak je idealismus omezený. Zato u existencialismu stojí smrt jako hlavní argument proti idealismu, kde smrt a její přítomnost v našem životě pomáhá člověku pochopit existenci a jeho samotného. U Rosenzweiga je smrt také hranicí lidské existence, ale ne její základ – smrt je překonána skrz lásku.¹³⁶ „Podle Rosenzweiga působí láska jako důvod a cíl veškeré skutečnosti, která se skrz probouzející sílu zjevení, kterou potkává v biblické tradici, končí v životě to, co začalo ve smrti.“¹³⁷ Na začátku stojí smrt, po ní přichází láska a na konci vykoupení.¹³⁸ U Heideggera smrt nemá nijak vymezující se funkci. Slouží jen jako prostředek k hledání bytí. Jak moc zásadní je tato část ve vztahu k celé knize, je sporné.

Formálně, ale i obsahově můžeme říct, že u Rosenzweiga stojí smrt na začátku jeho knihy Hvězda vykoupení. Stojí jako epistemologické východisko.

¹³⁴ Srv. CASPER, B., *Míra lidství*, str. 41 - 42

¹³⁵ Srv. CASPER, B., *Míra lidství*, str. 43 - 44

¹³⁶ Srv. MAYER, R., *Einführung*, str. XXIV

¹³⁷ MAYER, R., *Einführung*, str. XXIV „Nach Rosenzweig bewirkt die Liebe als Grund und Ziel aller Wirklichkeit, daß durch die erweckende Kraft der Offenbarung, die in der biblischen Überlieferung begegnet, im Leben endet, was im Tod begann.“

¹³⁸ Srv. MAYER, R., *Einführung*, str. XXX

(„Ze smrti, ze strachu ze smrti, vzniká poznání všeho.“¹³⁹) Vyskytuje se také potom i ve dvou posledních částech knihy – zde už ne jako východisko, ale prvek víry, neboť smrt je díky bohu překonána. Za to u Heideggera stojí analýza smrti až v centrální části knihy. Jsou zde dva Heideggerovy přístupy k analýze smrti (jak bylo výše zmíněno), které však tvoří jeden celek.

Smrt u obou dvou stojí jako jistota lidského pobytu. Filozofie (od Jónie po Jenu), jak jsme již viděli u Rosenzweiga, se snaží smrt překonat rozdělením duše a těla. Snaží se smrt překonat. Smrt je jejím předpokladem. Proti tomu staví Rosenzweig svůj předpoklad, že smrtí život končí. Rosenzweigův předpoklad je ale vyvrácen a Rosenzweig dospívá v překonání smrti. A tady, znovu opakuji, protože je to právě ten největší rozdíl v naší problematice, Heidegger ve svém myšlení smrt nepřekonává, zůstává jen na zemi. Pro něj nejsou žádné věčné pravdy, skrz které můžeme dosáhnout nesmrtelnosti, jsou jen pravdy v čase tu na zemi – protože o bohu, jakožto o nečasově věčném, nevíme nic. Ovšem toto nic je naprosté nic a ne Rosenzweigovo nic, který zprvu také říká, že o bohu víme nic. Toto nic ale již v sobě něco nese, je to výpověď a o tom o čem se nějak můžeme vypovídat, musí nějak být. Tedy je to sice nic, ale nic o něčem, víme tedy, že je.¹⁴⁰ Otázkou je, jestli se tímto způsobem nemůžeme vypovídat o všem, jelikož, jestli je jakákoliv reálná věc jsoící, můžeme o ní vypovídat něco – její vlastnosti – minimálně, že je; naopak o reálně nejsoucích věcech nelze vypovídat nic – nyní ne v Rosenzweigově smyslu, ale právě v Heideggerově. Jestliže o té věci nemáme žádné poznání, nemůžeme jí nic kladně predikovat. Když nyní řeknu, že o jednorozci nevím nic, že to je ale nic o jednorozci, ergo jednorozec existuje, nemá to žádnou váhu. O jednorozci stejně jako o bohu tedy můžeme vypovídat jen negativně, což poté nevede k pozitivnímu poznání.

Oba dva filozofové však vytýkají, že člověk zapomíná na smrt – Rosenzweig to vytýká filozofické tradici, která systematicky vytlačuje smrt, aby člověka zbavila strachu ze smrti – nedělá to vědomě, ale spíše sama je ‚nemocná‘ a sama je zamotaná do své spekulace, že už neví, co jak je. Heidegger kritizuje pobyt

¹³⁹ GS 2, str. 3

¹⁴⁰ LÖWITH, K., *M. Heidegger und F. Rosenzweig*, str 73

člověka (Dasein), který je neautentický, propadlý ,das man', který také vytlačuje smrt ze svého vědomí.¹⁴¹ Za ,ono se' už nemůže filozofie, ale způsob života člověka.

Poslední rozdíl můžeme vidět i v tom, jak oba filozofové poznávají smrt. Rosenzweig poznává smrt ze zkušenosti, ze smrti druhých. Tak tomu je jen částečně u Heideggera. Ten popisuje každodenní porozumění smrti, které také poznává smrt ze zkušenosti, ale toto poznání je jen poznání ,ono se' – ono se umírá, které je neosobní. Úplné poznání mé vlastní smrti je přes analýzu mého pobytu jeho konečnosti a možnosti být k smrti.

¹⁴¹ Srv. BIRKENSTOCK, E., *Heißt philosophieren sterben lernen?*, str. 217

LITERATURA

- BIRKENSTOCK, Eva. *Heißt philosophieren sterben lernen?: Antworten der Existenzphilosophie : Kierkegaard, Heidegger, Sartre, Rosenzweig*. Freiburg: Alber, c1997. ISBN 34-954-7859-0.
- CASPER, Bernhard. *Míra lidství: Rosenzweig a Lévinas*. Praha: Oikoymenh, 1998. Oikúmené. ISBN 80-860-0562-3.
- CASPER, Bernhard. *Transzendente Phänomenalität und ereignetes Ereignis*. in ROSENZWEIG, Franz. *Der Stern der Erlösung*. Freiburg im Breisgau: Universitätsbibliothek, 2002.
- CASPER, Bernhard. *Das dialogische Denken: Franz Rosenzweig, Ferdinand Ebner und Martin Buber*. [2., überarb. und erw. Aufl.]. Freiburg: Alber, c2002. Alber-Reihe Philosophie. ISBN 34-954-7933-3.
- EDWARDS, Paul. *Heidegger und der Tod: eine kritische Würdigung*. Darmstadt: Verl. Darmstädter Blätter, 1985. ISBN 38-713-9086-0.
- FIGAL, Günter. *Martin Heidegger zur Einführung*. 3., verb. Aufl. Hamburg: Junius, 2000. ISBN 38-850-6308-5.
- FREUND, Else. *Die Philosophie Franz Rosenzweigs*. Breslau, 1933
- HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. 2., opr. vyd. Praha: Oikoymenh, 2002, 487 s. Knihovna novověké tradice a současnosti, sv. 10. ISBN 80-729-8048-3. (používána zkratka BC)
- HEIDEGGER, Martin. *Co je metafyzika?*. Praha: Institut pro středoevropskou kulturu a politiku, 1993. ISBN 80-852-4139-0.
- HEIDEGGER, Martin. *Kant a problém metafyziky*. Praha: Filosofia, 2004. ISBN 80-700-7193-1.
- HEIDEGGER, Martin. *Kant und das Problem der Metaphysik*. 2. Aufl. Frankfurt am Main: V. Klostermann, 2010. ISBN 978-346-5036-777.
- HEIDEGGER, Martin. *Rozvrh fenomenologické interpretace Aristotela*. Překlad Ivan Chvatík. Praha: Oikoymenh, 2008. Knihovna novověké tradice a současnosti. ISBN 978-80-7298-305-6.
- HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. 19. Aufl., unveränd. Nachdr. der 15., an Hand der Gesamtausg. durchges. Aufl. mit den Randbemerkungen. Tübingen: Adler's Foreign Books Inc, 2006. ISBN 34-847-0153-6. (používána zkratka SZ)
- JENÍČEK, Tomáš. *Franz Rosenzweig*. Praha: Ježek, 1996, 143 p. ISBN 80-859-9604-9.
- LÖWITH, Karl. *Gesammelte Abhandlungen: zur Kritik der geschichtlichen Existenz*. Stuttgart: Kohlhammer, 1960.
- ROSENZWEIG, Franz. *Der Stern der Erlösung*. Freiburg im Breisgau: Universitätsbibliothek, 2002. <https://www.freidok.uni-freiburg.de/fedora/objects/freidok:310/datastreams/FILE1/content> (24. 2. 2016) (používána zkratka GS 2)
- ROSENZWEIG, Franz. *Der Mensch und sein Werk: gesammelte Schriften*. 4. Aufl. Haag: Nijhoff, 1976. ISBN 90-247-1766-3.
 - ROSENZWEIG, Franz. *Der Stern der Erlösung*. 4. Aufl. Haag: Nijhoff, 1976. ISBN 90-247-1765-5. (používána zkratka GS 2)
 - ROSENZWEIG, Franz, Reinhold MAYER a Annemarie MAYER. *Zweistromland: kleinere Schriften zu Glauben und Denken*. Hingham, Mass.: distributors for the United States and Canada, Kluwer

Academic Publishers, 1984. ISBN 90-247-2507-0. (používána zkratka GS 3)

- ROSENZWEIG, Franz, Hrgs. und eingel. von GLATZER, Nahum Norbert. *Das Büchlein vom gesunden und kranken Menschenverstand*. Frankfurt am Main: Jüdischer Verl. im Suhrkamp-Verl, 1992. ISBN 36-335-4020-2.
- SCHNÄDELBACH, Herbert. *Philosophie in Deutschland, 1831-1933*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983. ISBN 35-182-8001-5.
- TRAWNY, Peter. *Irrnisfuge: Heideggers An-archie*. Erste Auflage. Berlin: Matthes, 2014. ISBN 39-575-7032-8.
- THOMÄ, Dieter (ed.). *Heidegger-Handbuch: Leben - Werk - Wirkung*. 2., überarbeitete und erweiterte Auflage. Stuttgart: Verlag J.B. Metzler, 2013. ISBN 978-3-476-02268-4.
- MAYER, Reinhold. *Einführung*. ROSENZWEIG, Franz. *Der Stern der Erlösung*. 4. Aufl. Haag: Nijhoff, 1976. ISBN 90-247-1765-5.
- BRUMLIK, Micha. *Aus der Sicht des Bleibenden: Franz Rosenzweigs Philosophie des Christentums*. in STEGMAIER, Werner. *Die philosophische Aktualität der jüdischen Tradition*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000. ISBN 35-182-9099-1.
- ROSENZWEIG, Franz. *Vertauschte Fronten*. In *Der Morgen: Monatsschrift der Juden in Deutschland*. duben 1930, Heft 1. <http://sammlungen.ub.uni-frankfurt.de/cm/periodical/titleinfo/2895493> k (10. 2. 2016)

PŘÍLOHY

Seznam příloh:

Příloha č. 1. – Formulář zadání BcDP

Příloha č. 2. – Český a Anglický abstrakt BcDP

Příloha č. 3. – Překlad Rosenzweigova článku Zaměněné linie

PŘÍLOHA Č. 1. – FORMULÁŘ ZADÁNÍ BCDP

Univerzita Palackého v Olomouci
Filozofická fakulta
Akademický rok: 2013/2014

Studijní program: Humanitní studia
Forma: Prezenční
Obor/komb.: Filozofie - Německá filologie (FI-NF)

Podklad pro zadání BAKALÁŘSKÉ práce studenta

PŘEDKLÁDÁ:	ADRESA	OSOBNÍ ČÍSLO
THÜMMEL Jan	Táborská 680, Říčany	F120127

TÉMA ČESKY:

Pojem smrti u Franze Rosenzweiga a Martina Heideggera

NÁZEV ANGLICKY:

Franz Rosenzweig's and Martin Heidegger's understanding of death

VEDOUcí PRÁCE:

Mgr. Martin Jabůrek, Ph.D. - KFI

ZÁSADY PRO VYPRACOVÁNÍ:

V této práci se pokusím o komparaci dvou přístupů ke smrti dvou filosofů přelomu 19. a 20. století, a to Franze Rosenzweiga a Martina Heideggera. Srovnávat budu jejich přístup a řešení problému smrt, jejich chápání pojmů, které se objevují u obou autorů (např. Dasein), a možné vzájemné ovlivnění.

SEZNAM DOPORUČENÉ LITERATURY:

Franz Rosenzweig: Stern der Erlösung
Martin Heidegger: Sein und Zeit

Tomáš Jeníček: Franz Rosenzweig
Bernhard Casper: Míra lidství
Georg Scherer: Smrt jako filosofický problém

Podpis studenta:



Datum: 14. 4. 2014

Podpis vedoucího práce:



Datum: 14. 5. 2014

PŘÍLOHA Č. 2. – ČESKÝ A ANGLICKÝ ABSTRAKT BCDP

ABSTRAKT

Název práce: Pojem smrti u Franze Rosenzweiga a Martina Heideggera

Autor práce: Jan Thümmel

Vedoucí práce: Mgr. Martin Jabůrek Ph.D.

Počet stran a znaků: 46, 81 509

Počet příloh: 3

Počet titulů použité literatury: 25

Tato práce se zabývá pojmem smrti u filozofů Franze Rosenzweiga a Martina Heideggera. V první části popisuje samostatně ve dvou kapitolách jejich chápání smrti a v třetí kapitole je poté srovnává. Práce se snaží ukázat podobnosti a rozdíly v chápání smrti u obou autorů, kteří vycházejí z podobného myšlenkového základu. Jejich myšlení je rekonstruováno převážně na největších dílech obou autorů – u Heideggera se jedná o *Bytí a čas* a u Rosenzweiga o *Hvězdu vykoupení*.

Klíčová slova: Heidegger, Martin; Rosenzweig, Franz; smrt

ABSTRACT

Title: Franz Rosenzweig's and Martin Heidegger's understanding of death

Author: Jan Thümmel

Supervisor: Mgr. Martin Jabůrek Ph.D.

Number of pages and characters: 46, 81 509

Number of appendices: 3

Number of references: 25

This thesis is focused on the understanding of death by the philosophers Franz Rosenzweig and Martin Heidegger. In the first part I separately describe the understanding of death by both philosophers in two chapters and in the second part I compare their understanding of death. This thesis will show the similarity and the difference in the understanding of death between these two authors, which come out from a similar basis. Their thinking is reconstructed mainly from the most important works of them – it is Heidegger's *Being and Time* and Rosenzweig's *Star of Redemption*.

Key words: Heidegger, Martin; Rosenzweig, Franz; death

Franz Rosenzweig: Zaměněné linie (Přeházené fronty)¹⁴²

Deset let po smrti Hermanna Cohena byl první náklad jeho nábožensko-filozofické pozůstalosti rozebrán. Onen první náklad stál pod nepříznivou hvězdou. Jeho text se na některých místech podobal, dokonce i na prvních dvou třetinách, na jejichž tisk Cohen sám dohlížel, víc bezmyšlenkovému vytisknutí libovolného rukopisu starého díla, než modernímu vydání a už vůbec ne Cohenovu: Cohen, podle jeho od Roberta Fritzscheho dochovaného citátu ‚filologické musí být vždy v pořádku‘, byl vždy zvláště pečlivý při vytváření textu svého díla. V tomto druhém nákladu dohonil nyní Bruno Strauß to ‚filologické‘, co bylo v prvním zameškáno, a s nejkrásnější kritickou rozvážností a nejposlušnějším vcítěním vytvořil z vzorové sbírky možných textových zkáz – jako u děl z doby před objevem knihtisku se dokonce dostaly do textu dlouhé okrajové poznámky jiných, např. připomínky velkého Frankfurtského rabína Nobela, který příteli a učiteli propůjčil svou pomoc! – podle okolností nejspolehlivější znění.

Ona kniha byla dokonce devět let svého prvního vydání uváděna pod špatným názvem! Nazývala se ‚To Náboženství rozumu z pramene judaismu‘ (‚Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums‘), popravdě se však nazývá ‚Náboženství rozumu z pramene judaismu‘ (‚Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums‘) bez agresivního a intolerantního určitého – a zde opravdu příliš určitého - členu. Tím není samozřejmě míněn protiklad, neurčitý člen, který by zde byl opravdu moc neurčitý. Ale Cohen myslí (stejně daleko od domýšlivé výlučnosti a pohodlného připuštění všeho) na podíl na tom jednom a všeobecném náboženství rozumu, ten podíl, který mu vyplývá z na jeho dědictví vytryskujících pramenů Judaismu. Jemu tyto, jiným jiné. Ale jemu tyto. A ovšem: Tyto Prameny jsou Pra-prameny, z kterých lidstvo pilo. Teprve toto dějinné

¹⁴² Překládáno z Rosenzweig, Franz. Zweistromland: Kleinere Schriften zu Glauben und Denken. Hg. von Reinhold und Annemarie Mayer. Dordrecht: 1984, str. 235 - 237

vědomí míchá do skromné radosti, že se mohu zúčastnit, trochu, pokorně-šťastné, hrdosti.

Židovská stránka díla, totiž úkol ‚židovské etiky a náboženské filozofie‘, který vzalo toto dílo v rámci jednoho sborníku na sebe a pro které našlo pro Židy – to se již dnes dá říct – jedno klasické řešení, tak není nejdůležitější stránka, každopádně ne v tuto chvíli a v současné filozofické situaci. Dnes je klasický význam díla zastíněn jeho aktuálním významem.

Tento aktuální význam, který se mohl projevit až po Cohenově smrti, je totiž mimo Cohenův vlastní úmysl a názor. On měl mimo to zvláštní osud myslitele. Práce jeho tovaryšských let, které vyrobil v Kantově dílně, zejména první dílo, dílo osmadvacetiletého, převrátily filozofickou vědu té doby a byly obecně přijaty minimálně ve svém negativním výsledku antipsychologismu kantovského chápání a zůstávají dodnes, tedy skoro po 60ti letech, v nezměněné platnosti. Díla mistrovské doby takový úspěch neměla: vlastní systém nebyl mimo úzkou školu sotva brán na vědomí a stál dokonce i tam ve stínu spisů, interpretujících raného Kanta; tak vstoupil onen velký shrnující systém, po kterém doba údajně dychtila, ne do doby, ale vedle ní, byl sčestným dílem jednoho dobou pohnutého, ale přesto době cizího ducha. A nakonec rozvrhne sedmdesátiletý kmet v obrysech svého systému a skrz něj zúžen a svázán, původně neplánovanou, ano přímo vyloučenou vestavbu a přístavbu, a s tímto doplňkem kráčí sice ne do své doby, ale přes ní do naší.

Protože to, co ještě před pěti lety, když jsem se tak vyslovil v úvodu k Cohenovým Židovským spisům, se mohlo zdát osobním názorem o filozofické tendenci současnosti, se stalo mezitím obecně uznaným. V Davosu se nedávno uskutečnil na jednom evropském fóru rozhovor mezi Cohenovým nejvýznamnějším žákem Cassirerem a dnešním správcem Cohenovy Marburské katedry, Heideggerem. O této reprezentativní debatě mezi starým a novým myšlením dal detailní zprávu Hermann Herrigel ve vysokoškolské příloze (Hochschulblatt) Frankfurtských novin z 22. dubna 1926. A tady se nyní Heidegger, žák Husserlův (der Husserlschüler), aristotelský scholastik (der Aristotelescholastiker), jehož obsazení Cohenovy

katedry může být vnímán od každého ‚starého Marburčana‘ jenom jako ironie duchovních dějin, zaujal proti Cassirerovi filozofické stanovisko našeho nového myšlení, které leží celé v linii, která vychází z ‚posledního Cohena‘.

Neboť co je to jiného, když Heidegger dává proti Cassirerovi filozofii úkol zvěstovat člověku, této ‚specificky konečné bytosti‘ ‚svou nicotu navzdory svobodě‘ a volat ho ‚z pohodlného člověka, který používá pouze díla ducha, zpět do tvrdosti jeho osudu‘. Co je tato závěrečná formulace filozofického úkolu jiného než ono vášnivé zastupování ‚individua quand même‘ oproti ‚učeně-buržoazní myšlence‘, že se musí ctít myslícího v duši a podle toho se musí nahlížet intelektuální transport do věčnosti kultury jako hlavní sílu a vlastní hodnotu ubohého lidského individua‘ (Dopis Cohena Stadlerovi po smrti Gottfrieda Kellera), což je vitální osobní pramen oné teprve čtvrtstoletí později k filozofii uzrálého poznání ‚posledního Cohena‘? Když Heidegger v Davosu říkal, že to, co označuje s ‚pobytem‘ („Dasein“), se nenechá vyjádřit pomocí pojmů Cassirerových: onen již zmíněný úvod ukazoval na základním pojmu cohenovské pozdní filozofie, na korelaci, jak z ní vede, tak jako pozdní Cohen tento pojem používal, náběh (Anlauf) k – aby to bylo heideggerovsky vyjádřeno – ‚skoku do pobytu‘ („Einsprung in das Dasein“). Ne nadarmo stojí v pozdní filozofii ta geniální kapitola, nechávající za sebou celý Marburg, která ten ‚rodící‘ rozum idealismu nahrazuje bohem stvořeným rozumem, rozumem jako stvoření.

Přeživší ze ‚školy‘ – Cassirer ne! – chtějí z mrtvého mistra udělat kantora. Dále života plné krácející dějiny ducha ho však osvobodí z takového žakovského úmyslu; nevšímá si takových nároků a zaměňuje, když mrtvý Cid nyní znovu vyjíždí, strany. Škola se svým kantorem umírá; mistr ale žije.